

5. Joseph de Maistre: Schwelle mit Blutspur

Konterrevolution auf Katholisch. Wie Burke so gehört auch Joseph de Maistre in den Umkreis dessen, was ich als Konterrevolution im engeren Sinn von der Reaktion unterscheidet, wenn bei ihm auch die Sache schon deutlich uneindeutiger wird. Auch ist er von denkbar anderer Geistesart als Edmund Burke; er repräsentiert einen anderen Typus von Konservativismus. Burke ist Traditionalist, sein Konservativismus begründet sich letztlich pragmatisch, seine Ängste sind die vor den Unwägbarkeiten, die mit dem Verlust einer etablierten und über Jahrhunderte bewährten wie behutsam an die je aktuellen Erfordernisse angeglichenen Ordnung verbunden sind. Ob man diese Ängste für begründet hält oder nicht, jedenfalls hat Burke ein grundlegend distanzierendes Verhältnis zu den politischen Realitäten: Man findet bei ihm nicht den Gedanken einer direkten göttlichen Legitimation von Herrschaft, nur Herrschaft als solche ist gefordert, aber eher durch die menschliche Natur als durch irgendetwas anderes. Gott spricht nicht direkt zu bestimmten Menschen, nicht in bestimmten Institutionen, nicht durch bestimmte Religionen. Es gibt, wenn denn Gott Grund des Seins bleibt, eine fundamentale Opazität dieses Grundes, die alle »überfliegenden« Spekulationen verbietet. Am Ende hat Herrschaft eine Funktion zu erfüllen, und der Vorwurf an die Französische Revolution ist, dass sie die Erfüllung dieser Funktion unmöglich macht.

Auch Joseph de Maistre meldet sich früh in kämpferischer Absicht gegen die Französische Revolution zu Wort. (De Maistre ist selbst nicht Franzose im politischen Sinn, sondern entstammt dem Herzogtum Savoyen, das 1753, im Jahr seiner Geburt, ein unabhängiger Staat ist.) Auch ihm geht es darum, die Woge, die über Europa zu schwappen droht, aufzuhalten. Der Ton ist aber von Anfang an ein anderer als bei dem, bei aller Polemik, »moderaten« Burke. Die Gefahr, die de Maistre ausmacht, ist nicht einfach nur von politischer, sondern von geradezu kosmischer Ordnung; letztlich wird es eine eschatologische Frage sein, die in den politischen Kämpfen gewälzt wird.

Es kann hier nicht darum gehen, de Maistres literarisches Schaffen erschöpfend zu porträtieren. Ich werde lediglich ein paar Schlaglichter auf die Aspekte werfen, die ihn in der Geschichte der Reaktion auszeichnen bzw. die ihn in eine spezifische Übergangssposition in dieser Geschichte stellen.

In *excelsis Deo*. Denn auf den ersten Blick und vielleicht auch auf den zweiten ist de Maistre zwar ein Konservativer und ein Konterrevolutionär in meinem Sinn, nicht aber ein Reaktionär. Der Begriff des Konterrevolutionärs erfordert, wie schon ausgeführt, eine historische Situation, in der der Kampf gegen Ideale wie Realforderungen der (Französischen) Revolution eine realistische Aussicht auf politischen wie ideologischen Erfolg haben kann. Der Konterrevolutionär kann begründet davon ausgehen, dass sein Kampf, wenn er denn erfolgreich ist, sowohl die neuen politischen Gebilde dem Untergang preis- als auch die Konzepte, auf denen sie beruhen, dem Vergessen anheimgeben wird. Der Reaktionär hingegen ist die Gestalt dessen, der ohnmächtig vor dem endgültigen Erfolg der modernen politischen Konzepte steht und nun in die paradoxe Situation gedrängt ist, in ihnen, mit ihnen und gegen sie ihre Überwindung zu denken und zu fordern. Das Ausweichen aufs Fiktive und Affektive, das als ein Wesensmerkmal der Reaktion auftreten wird, ist in dieser Ohnmacht angelegt, ebenso wie andererseits die höchst pragmatische Strategie der Faschisten, sich ihre anti-demokratische Macht mit pseudo-demokratischen Mittel legitimieren zu lassen (vor allem Plebisziten). Der Antimodernismus von Reaktion und Faschismus ist – im Gegensatz zur Konterrevolution – durch die Probe der Moderne gegangen; Reaktion und Faschismus können die Wiederrichtung des Ancien Regime nicht mehr erträumen, bzw. was da erträumt wird, ist das Zerrbild des Ancien Regime: eine hierarchische Ordnung jenseits der Mitsprache der Vielen, in einer Zeit, die ohne diese Mitsprache nicht mehr denken kann.

De Maistre ist in einem ersten Sinn Konterrevolutionär und nicht Reaktionär, weil er wortreich und mit Verve gegen die Französische Revolution ins Feld zieht. Er ist das auch, weil er im Gegensatz zu den späteren Reaktionären sehr wohl genau das will, was diese nicht mehr glauben können (was sie nicht davon abhält, sich immer wieder sehnsüchtig eine solche verlorengegangene und in Wahrheit nie dagewesene harmonische Ordnung zusammenzufabulieren): die Wiederherstellung des Ancien Regime.

Bei de Maistre hat das vor allem einen fundamental religiösen Aspekt. Zwar wird auch von Burke die Religion angerufen, wenn es gilt, die Bestrebungen des Modernismus zu kritisieren; aber die Religion hat hier offensichtlich eine Funktion im Bereich menschlichen Zusammenlebens zu erfüllen. Eine völlige Eigenständigkeit, gar einen absoluten Wahrheitsanspruch von Religion wird man zumindest in den *Reflections* vergeblich suchen. Ganz anders bei de Maistre: Die Religion, und das ist für ihn der Katholizismus, ist absolut wahr. Man kann zwar davon ausgehen, dass sich die Unterordnung unter die Religion immer auch als die beste bürgerliche Verhaltensweise herausstellen wird; aber die Religion erhält davon keinen weiteren Gewinn an Wert und sie ist von dieser politischen Zweckmäßigkeit, wenn es so eine gibt, auch nicht abhängig. Der Primat der Religion gegenüber allen anderen Rücksichten ist ein absoluter.

De Maistres Schriften sind daher ebenso theologisch wie sie politisch sind, oder sogar noch mehr. So beginnen die *Considérations sur la France* nicht nur mit einer allgemeinen Reflexion über das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Vorherbestimmung; sie versuchen vielmehr durchgehend eine Einkleidung und Erklärung der historischen Geschehnisse in theologischen Termini. Wenn de Maistre auch den Text mit der Bekräftigung menschlicher Freiheit beginnen lässt, so erklärt er ebenso schnell, dass die Revolution in Wahrheit nicht von den Revolutionären geführt wird, sondern jene diese führt. Und schon eine Seite später wird klar, dass sich hinter der Revolution

die göttliche Macht *nahezu* unverhüllt zu erkennen gibt.¹ Nahezu: nämlich nur verdeckt durch ihren größten Gegensatz – für de Maistre ist die gedankliche Kohärenz nicht nur kein zwingendes Erfordernis, sondern fast schon ein Hindernis des Schreibens, weiß er doch, dass das Paradox und die Überspitzung den Leser am zuverlässigsten treffen.

Aber nicht nur ist die Revolution in Wahrheit ein Werkzeug Gottes; sie ist selbst schon eine Strafe: Mit ihr schlägt Gott alle, die die Auflösung der Religiosität und die Untergrabung souveräner Herrschaft betrieben haben.² Auch hier ein eigenartiger Zirkelschluss: Denn wenn die Revolution die Strafe für die Unbotmäßigkeiten der sich modern wahlenden Menschen ist, dann ist sie also letztlich die Strafe für die Revolution selbst. Sie fungiert, allen versuchten Rationalisierungen zum Trotz, als eine Art Scheitel des Wirbels, der de Maistres Text ist: die Schwerkraft der dunklen Materie.

Die *Considérations* sind insofern eigenartig, als sie einerseits noch die Hoffnung artikulieren, die Revolution werde in eine umso grandiosere Wiederherstellung des Königtums führen, so wie sie auch die Erneuerung des Klerus besorgen werde, der einer Erneuerung bedurft hatte. Von der Gottheit heißt es: »Benutzt sie die schlechtesten Werkzeuge, so geschieht es, weil sie strafft, um zu bessern.«³

Andererseits zeigt de Maistre bereits in diesem Text eine solche Obsession mit Dekadenz, Auflösung, Strafe, Krieg und Vernichtung, dass es nicht sicher ist, ob er rein libidinös gesprochen wirklich die Restauration erstreben kann, die er politisch zu hoffen vorgibt. Je weiter die Zeit fortschreitet, ohne die triumphale Wiedergutmachung zu bringen, desto tiefer wird der spekulative und literarische Impetus ihrer Evokation wie der der Katastrophe. Es zeichnet sich bei de Maistre also der Übergang von der Konterrevolution zur Reaktion im engen Sinn ab, ohne dass man ihn völlig eindeutig der einen oder anderen Seite zuordnen kann.⁴

-
- 1 C. 201f./31f. (Ich nenne zuerst die Seitenzahl der französischen Ausgabe, nach dem Querstrich die der deutschen Übersetzung, wo vorhanden. Bei dem Essay von Cioran verfähre ich genauso. Die Übersetzungen aus dem Text über den Protestantismus sind von mir.) Es findet sich in *Sur le protestantisme* diese scheinbar bescheidenere, vielleicht gar philosophisch-kritisch anmutende Bestimmung des eigenen Standpunkts: »je ne veux envisager le christianisme que comme une institution politique.« (P. 318). Allerdings kann man das nicht als die ganze Wahrheit betrachten, sondern eher als eine für den Argumentationszusammenhang gemachte (also mehr heuristische) Einschränkung. Niemals ist die Transzendenz des Göttlichen und die absolute Wahrheit des Katholizismus in Frage gestellt oder von anderem abhängig gemacht – auch wenn de Maistre jederzeit das Religiöse und das Politische aufeinander bezogen hält. Cioran lenkt die Aufmerksamkeit auf diese paradoxe Seite von de Maistres Denken, das die absolute Transzendenz Gottes braucht, ihn aber fast nur in der Gestalt der Vorsehung zu Gesicht bekommen kann, d.h. insofern er die unsichtbare Macht ist, die die Geschichte lenkt. Vgl. Cioran: Joseph de Maistre. 1537f./76f. Der politische Sinn seines Katholizismus ist dort pointiert ausgesprochen: »S'il préférait le Père au Fils [d.h. das Alte vor dem Neuen Testament], il préférera encore le pape à l'un et à l'autre [...].« »Wenn er den Vater dem Sohn vorzog, so zog er überdies beiden den Papst vor.« (1538/78)
 - 2 Diese Theorie findet eine besonders unappetitliche und brutale Variation in den *Soirées*, wo ausführlich die These vertreten wird, dass alle Krankheiten Strafen und jedes physische Übel in Wahrheit Folge eines moralischen sei. Das wird weiter unten noch näher ausgeführt.
 - 3 C. 202/32. »Si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer.«
 - 4 Es versteht sich: Dieser Übergang ist kein einmaliges Ereignis, keine Epoche, nicht bei einem Autor zu finden; es ist eine systematische Verschiebung, die nach und nach an Raum gewinnt, die aber

Der ungebrochene Katholizismus und die Hoffnung auf die Restauration machen ihn zum Konterrevolutionär.⁵ Die Ambivalenz zeigt sich aber schon in de Maistres Geschichtsbegriff. Einerseits ist de Maistre, Kind seiner Zeit, ein höchst geschichtsbewusster Denker, der nicht nur anekdotisch historische Belege für seine allgemeinen Thesen bringt, sondern kleine Abhandlungen schreibt, die die historische Unausweichlichkeit seiner Vorhersagen und Diagnosen belegen sollen. So z.B. wenn er die menschliche Geschichte als eine des Krieges darstellt oder die Unmöglichkeit, die Republik zu dauerhafter Existenz zu führen, beweist.⁶ Geschichte ist, so erklärt de Maistre mehrfach, »politique expérimentale«.⁷

Doch diese Geschichte lehrt uns vor allem eines: dass sie nichts Neues hervorbringt. »Somit gibt es nichts Neues, und die große Republik ist ein Unding, denn es gab nie eine große Republik.«⁸ Wir stehen mit de Maistre also inmitten eines modernen Geschichtsbegriffs, der mit seinen eigenen Mitteln aber wieder zurückgebaut werden soll. Es ist dieselbe strategische Position, die spätere Reaktionäre in Bezug auf die Idee der Demokratie einnehmen werden: die Demokratie mit ihren eigenen Mitteln schlagen.

Andererseits ist das Instrument dieser Enthistorisierung der Historie die göttliche Vorsehung. Die Vorsehung ist der Überschuss über eine nur menschliche Geschichte, die diese lenkt und ihr Sinn gibt – und die ihr damit die Geschichtlichkeit im vollen Sinn nimmt. De Maistre spricht gar die Idee einer List der Vorsehung (»une *affectation* de la Providence«) aus,⁹ die wenig später als List der Vernunft wiederkehren wird: Die Vorsehung benutzt das Volk, um ihre eigenen Zwecke zu erreichen, die den erklärten Zwecken des Volkes entgegengesetzt sind. Am Ende gilt, dass »die Ordnung das natürliche Element des Menschen ist«,¹⁰ eine Ordnung, die selbstverständlich eine ewige und göttliche ist.¹¹

So eine Ordnung fordert Unterschiede, Hierarchien. Der Abscheu, ein tiefer, metaphysischer Abscheu vor der Idee der Gleichheit ist überall wirksam bei de Maistre. Er

unter Umständen von manchen Autoren wieder aufs Neue vollzogen – oder sogar umgedreht werden kann. Daran, dass die Hegemonie irgendwann auf die Seite der Reaktion übergegangen ist, kann dann aber kein Zweifel mehr bestehen.

5 Sehr deutlich am Ende des Kapitels X ausgedrückt, C. 276/122.

6 C. 212–219/45–52. 219 ff/53ff. Kurios ist auch die gewagte Behauptung (um es mal höflich auszudrücken), dass es keine Herrscherfamilie gebe (nicht: geben kann, sondern faktisch gebe), der man einen plebejischen Ursprung nachweisen könne! (C. 272/118).

7 C. 275/121. E. 363/125. Wieder einmal macht der Übersetzer den Leser*innen das Leben unnötig schwer, indem er diesen sehr prägnanten Ausdruck einmal mit »Experimentalpolitik«, dann aber wieder ganz schnöde als »politische Erfahrung« wiedergibt.

8 C. 220/54. »Ainsi, il n'y a rien de nouveau, et la grande république est impossible, parce qu'il n'y a jamais eu de grande république.«

9 C. 256/98. Der Übersetzer schwächt diesen kraftvollen Ausdruck deutlich ab, indem er nur davon spricht, dass »die Vorsehung das Trachten des Volkes nach einem Ziel absichtlich [...] benutzt«.

10 C. 259/103. »l'ordre étant l'élément naturel de l'homme«.

11 Überhaupt gibt es keine Unordnung und keinen Zufall in der Welt; überall wirkt die souveräne Macht Gottes, die alles leitet; vgl. C. 271/116. Später spricht de Maistre als das »unwandelbare Gesetz der Revolution« aus: »wonach alles gegen den Willen der Menschen und wider alle Wahrscheinlichkeit geschieht.« [...] »qui veut que tout se fasse malgré les hommes et contres toutes les probabilités.« (C. 273/119).

nimmt sogar eine besonders charakteristische Strategie der späteren Anti-Egalitären auf, indem er die Monarchie als so egalitär rekonstruiert, dass sie die demokratischen Forderungen erfüllt, auf die die Republik Anspruch erhebt. Diese hingegen erscheint als die wahre Despotie. Es ist also die Monarchie, die, weil sie die Unterschiede der Ränge beachtet und allen den ihnen zustehenden Teil gibt, demokratischer ist, als die Republik es durch ihre Gleichmacherei sein kann. Hier wird offenkundig eine Konzeption (die des Demokratischen) entwendet und so umformuliert, dass sie ihr eigenes Gegenteil besagt und politisch befördern soll.¹²

Alles, worauf sich der Zorn de Maistres wirft, ist dadurch ausgezeichnet, dass es überkommene Ordnungen und Hierarchien in Frage stellt und letztlich (weil Infragestellung schon Schwächung ist) vernichtet (zumindest was die praktischen Effekte angeht).¹³ Mehrfach fällt der Ausdruck vom »allgemeinen Lösungsmittel« (»dissolvant universel«), das bald die Philosophie (gemeint der religionskritische Rationalismus), bald der Protestantismus ist.¹⁴ Gerade letzterer zieht regelmäßig den Grimm des militanten Katholiken de Maistre auf sich. Er habe zuerst den »Geist der Empörung« (»esprit d'insurrection«) in Europa verbreitet; die Empörung der individuellen Vernunft gegen die allgemeine; der Feind allen gemeinsamen Glauben und damit der Feind der menschlichen Rasse selbst; Todfeind aller Souveränität, der sich schon durch seinen Namen verrät, denn er protestiert gegen alles.¹⁵ Protestantismus und politische Fundamentalkritik von Autorität werden konsequent enggeführt. Sie sind eigentlich dasselbe. Und das, was sie sind, ist einerseits der Ursprung alles Übels und andererseits: nichts. Der Protestantismus ist nicht einmal eine Religion, er ist am Ende die bloße Negation des Katholizismus.¹⁶ Dagegen zeichnet sich die wahre Religion aus durch die Unfehlbarkeit der Lehre, durch blinden Gehorsam, durch Aufgabe aller individuellen Überlegung, durch einen ebenso universellen wie unhinterfragten Glauben. Ordnung ist bei de Maistre gleichbedeutend mit Unterordnung.

Der Protestantismus ist keine Religion, und die Republik ist ebenso unmöglich wie nichtig; diese Nichtigkeit (*nullité*)¹⁷ wird immer wieder angerufen. In einem sehr prägnanten Sinn ist die Republik also nicht; sie ist nicht *wirklich*. Hier deutet sich die fundamental ontologische Problematik an, die spätere Reaktionäre umtreiben wird. Sie ist

12 Vgl. C. 263 f/107f.

13 So richtig wie entgeistert stellt de Maistre fest, dass die kritische Vernunft offenbar vor gar nichts Respekt hat! »La grande base du protestantisme étant le *droit d'examiner*, ce droit n'a point de limites; il porte sur tout et ne peut recevoir de frein. [...] Donc, tous les dogmes seront *examinés* et, par une conséquence infaillible, *rejetés*, plus tôt ou plus tard [...]« (P. 325) Ja, ganz genau. Und damit muss man klarkommen. Der Appell an eine blinde Unterwerfung war schon 1800 so lächerlich und realitätsfremd wie 2022 – und wie sicher auch bereits 1300.

14 C. 273/118. (Eigenartigerweise fehlt exakt dieser Einschub in der Übersetzung: »le philosophisme, {qui est le dissolvant universel}.«) P. 311.

15 Das alles sind Zitate allein aus den ersten drei Seiten von *Sur le protestantisme* (P. 311–313)!

16 P. 329.

17 Besonders deutlich im Kapitel VII, das die Zeichen der Nichtigkeit der französischen Regierung in seinem Titel führt. »Nullité« ist ein Ausdruck, der stark juristisch gefärbt ist. Das Nicht-Sein, das er anzeigt, ist keines des bloßen Faktums, sondern ein Nicht-Sein de jure, eine Unwirksamkeit, die noch das ausgefeilteste Gebilde, noch den detailliertesten Vertrag schlagen kann, wenn die Grundbedingungen nicht erfüllt sind.

hier aber wieder theologisch, fast schon metaphysisch-traditionell interpretiert: Es ist das Nicht-Sein des Bösen, das sich in der Revolution ausdrückt. »Das Böse hat mit dem Dasein nichts gemein. Es kann nichts schaffen, denn es ist rein verneinend. Das Böse ist die Zerstörung des Seins, es ist nicht *wirklich*.«¹⁸

Doch dabei bleibt es nicht. Im Verlauf der Auseinandersetzung mit der Revolution, ja schon im nächsten Satz wird diese privative Sicht des Bösen (»mal«) transformiert in eine dämonische Totalität der Verkommenheit, die sich nicht mehr mit dem einfachen Konzept einer *privatio boni* fassen lässt. »Nun aber ist es das Kennzeichen der französischen Revolution, das sie zu einem einzig dastehenden geschichtlichen Ereignis macht, dass sie von Grund aus *böse* ist. Nichts Gutes tröstet den Blick des Betrachters an ihr. Sie ist das höchste Maß von Verworfenheit, die reine Unreinheit.«¹⁹ »In der französischen Revolution liegt etwas *Teuflisches*, das sie von allem unterscheidet, was man bisher erlebt hat und noch erleben wird.«²⁰ Wie sich die Metaphysik des Bösen zwischen Nicht-Sein und zweitem Prinzip bewegt, so kommt bei de Maistre auch der Geschichtsbegriff in Bewegung, denn plötzlich gibt es ein Ereignis, das ganz neu ist – und das doch am Ende nur die immergleiche Logik der Vorsehung bestätigen *muss*. Immer finden wir de Maistre auf der Schwelle. Sein Lavieren, seine Inkonsistenz in diesen grundlegenden Fragen sind nicht so sehr theoretische Mängel, als sie vielmehr exakt seine systematische und historische Position bestimmen.

Auch in de Maistres Kritik an der Revolution begegnet wie bei Burke hier und da ein theoretischer Grund; etwa die richtige Bemerkung, dass Verfassungen und Institutionen nicht aus einer Deliberation entstehen²¹ (was sicher noch für die »demokratischen« Verfassungen zutrifft: so kann man die französischen Verfassungen während der Revolution ja nicht von den blutigen und kriegerischen Geschehnissen abtrennen, die sie erst möglich und notwendig machten); oder die schon von Burke her bekannte Forderung, bei der politischen Gesetzgebung nicht mit Abstrakta wie »der Mensch« zu arbeiten.²² Wieder ähnlich wie bei Burke wird von nationalen Charakteren gesprochen, die jeweils andere Verfassungsordnungen verlangen. Darüberhinaus wird eine solch schamlose Verklärung der Monarchie betrieben, dass man sich schon fragen muss, wie verrückt jemand sein musste, um sich gegen so ein unübertreffliches System der Verteilung von Gnaden, Gütern und Gunst zu empören. Doch gute oder schlechte Argumente dienen sehr offensichtlich immer nur dem Zweck, eine in sich unantastbare Wahrheit stets aufs Neue zu bekräftigen: dass Gott die Welt regiert, dass der Mensch ein beschränktes und sündiges

18 C. 224/58. »Le mal n'a rien de commun avec l'existence; il ne peut créer, puisque sa force est purement négative: *Le mal est le schisme de l'être: il n'est pas vrai*.« Der französische Ausdruck für die Zerteilung des Seins, den de Maistre verwendet, ist sichtlich schwerer an Gehalt und Verbindungen.

19 Ebd. »Or, ce qui distingue la Révolution française, et ce qui en fait un *événement* unique dans l'histoire, c'est qu'elle est *mauvaise* radicalement; aucun élément de bien n'y soulage l'œil de l'observateur: c'est le plus haut degré de corruption connu; c'est la pure impureté.«

20 C. 226/61. »Il y a dans la Révolution française un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu et peut-être ce qu'on verra.« Das gleiche Schwanken zwischen Manichäismus (E. 387/155) und *Privatio boni*-These (E. 389/158) begegnet auch im *Essai sur le principe créateur*.

21 Z. B. C. 238/76.

22 C. 235/72.

Wesen ist und dass Gott daher die Könige zur Herrschaft beruft – wortwörtlich: »Gott setzt die Könige buchstäblich ein.«²³

Es geht hier um mehr als um die Rettung eines »gewisse[n] theokratische[n] Element[s]« der (französischen) Monarchie (und nicht nur dieser).²⁴ Es geht um eine ganze Weltsicht voller Dramatik, Gehorsam,²⁵ Opferbereitschaft und Blutvergießen. Der Rationalismus der Philosophen zieht nicht nur jedes Gut in Zweifel, höhlt nicht nur die Grundlagen der Monarchie aus, sondern er wirkt vor allen Dingen leblos, mechanisch (so wie die Rationalisten ja auch dem Mechanismus besondere Zuneigung entgegenzubringen scheinen). Es fehlt da einfach das Hohe.

Es gilt das gesprochene Wort. Der kurze Text des *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (entstanden 1809, veröffentlicht 1814) bietet eine prägnante Zusammenfassung des Denkens von de Maistre. Das im Titel genannte Prinzip ist schnell identifiziert: Gott war's. Was den doktrinalen Gehalt angeht, kommt man ohnehin bei de Maistre am Ende oft nicht weiter. Er verbindet in diesem Text mit dieser Allerweltsthese aber einen Gedanken, der gerade in seiner Radikalität besonders eindrucksvoll ist. Es wird hier nämlich konsequent die Unterlegenheit des geschriebenen gegenüber dem gesprochenen Wort durchdekliniert. Oder noch genauer: Es gibt eine wahre Verfassung der menschlichen Angelegenheiten, die direkt von Gott selbst ausgeht; diese Verfassung ist streng zu unterscheiden von den Reglementierungen, die üblicherweise unter dem Namen der Gesetze figurieren. Das wahre Gesetz nämlich wird von Menschen nicht gemacht, schon gar nicht von *allen* (wie de Maistre mit einigem Widerwillen den demokratischen Gedanken erwähnt), es ist vielmehr unveränderlich und absolut bindend. Und *es ist nicht geschrieben*.

Das wird auf verschiedenen Niveaus durchgedacht. Einerseits ist die Beobachtung völlig unzweifelhaft, dass ein schriftlich niedergelegter Gesetzeskorpus allerlei Relativierungen und Umdeutungen unterworfen sein kann. Das Prinzip »Je mehr bei einer Einrichtung geschrieben wird, desto schwächer ist sie«,²⁶ könnte sich ebenso bei klassischen Konfuzianern finden: Für Konfuzius ist schon die Tatsache, dass ein Herrscher Gesetze erlassen muss, ein Beweis für sein Scheitern. Aber so meint es de Maistre nur oberflächlich. Die richtige Einschätzung, dass das konkrete Fungieren der Verfassungsorgane nicht vollständig geregelt werden kann, wird hier sofort zur Ausrede: Also muss man gar nichts regeln. Und zum Vorwand für eine ganz andere Behauptung: Am besten regelt man gar nichts: »Das geschriebene Wort ist nichts.«²⁷

Und dann nimmt sogar noch de Maistre seine Zuflucht zu einer jener Plattitüden, die man (immerhin noch differenzierter) bei Burke hätte finden können: »Die wahre engli-

23 E. 366/128 »Dieu *fait* les Rois, au pied de la lettre.« Es ist de Maistre, der im Original die Betonung setzt. Es ist ihm offenkundig ernst mit seiner Behauptung. Dieses Vorwort zum *Essai sur le principe créateur...* fungiert, als maximale Verdichtung von de Maistres Denken, fast als ein Credo seiner Metaphysik und Politik, seiner, wie es dort auch heißt: »Metaphysik der Politik« (364/126).

24 C. 243/81. »certain élément théocratique«

25 Cioran spricht treffend von einer »rage de la soumission« (Cioran: Joseph de Maistre. 1549/91).

26 E. 364/127. »Plus on écrit et plus l'institution est faible.«

27 E. 371/134. »Ce qui est écrit n'est rien.« Ganz abgesehen von dem für die Reaktionäre sehr typischen Alarmismus: Es geht immer gleich der ganze Staat unter..

sche Verfassung besteht in jenem wundervollen, einzig dastehenden, untrüglichen, über alles Lob erhabenen Gemeingeist, der alles leitet, alles bewahrt.«²⁸ Das ist ja schon fast zu demokratisch für einen wie de Maistre; der Zweck so einer Erhebung eines »öffentlichen Geistes« oder »Gemeingeistes« ist sichtlich die Etablierung einer Ordnung, die sich in keiner Weise rational formulieren und deshalb auch nicht kritisieren lässt und die vor allem eine Unterscheidung (der Nationen untereinander und innerhalb der Nationen: eine Schichtung) fordert.

Aber bleiben wir bei der Idee einer metaphysischen Erhabenheit einer »Verfassung«, die sich nicht aufschreiben lässt. »Die eigentlichen und wahren Grundlagen jeder Verfassung sind stets ungeschrieben und können nie geschrieben werden, ohne den Staat zu gefährden.«²⁹ »Der Mensch kann keine Verfassung machen, und keine legitime Verfassung kann geschrieben werden.«³⁰ Es ist dies eine jener Mystifizierungen, an denen Derrida seine Freude hatte, die hier aber konkrete theologisch-politische Zwecke erfüllt.

Dort, wo das Eigentliche und Wahre nicht ausgesprochen werden kann (oder darf?), bleibt nur die Unterwerfung. Was sich hier kundtut, ist ein ebenso tief verwurzelter wie intellektueller *Anti-Intellektualismus*. Selbst noch die Opposition von Parole und Langue greift in Wahrheit zu kurz, denn das Wahrste kann nicht aufgeschrieben werden, aber auch nicht wirklich ausgesprochen; am ehesten noch: *gesungen*. »Die Vernunft kann nur *sprechen*, aber die Liebe *singt*; darum singen wir unsere [Symbole].«³¹ Es kommt hier also ein entschiedener, hochreflexiver Irrationalismus zum Ausdruck – und einem Denker, der die Paradoxie so schätzt, wird man das Paradoxe dieser Tatsache nicht zum Vorwurf machen können.

Eine *militante Mystifizierung* ist am Werk, die sich bei den Späteren wiederfinden wird. So eine Mystifizierung bleibt letztlich völlig leer und muss sich durch die Autorität bestimmen: Jemand muss sagen, wo das Wahre ist. Das gilt für de Maistres Papismus, und wann einer im Heidegger'schen Sinn eigentlich und entschlossen ist, erfordert ja eine ebenso willkürliche Festlegung, nur dass hier eben die Instanz der Entscheidung nicht mehr mitgegeben ist.

Diese Form der Mystifizierung ist immer die Antwort auf eine kritische Infragestellung. Kein halbwegs ungebrochener Volksglaube etwa kennt den Fanatismus der Unterwerfung, den die Reaktionäre sich und anderen zum Gebot zu machen gewillt sind. Et-

28 Ebd. »La véritable *constitution anglaise* est cet esprit public admirable, unique, infaillible, au-dessus de tout éloge, qui mène tout, qui conserve tout, qui sauve tout.«

29 E. 372/135. »[...] ce qu'il y a de plus essentiel, de plus intrinsèquement constitutionnel, et de véritablement fondamental, n'est jamais écrit, et même ne saurait l'être, sans exposer l'État [...].« Wieder balanciert de Maistre auf der Schwelle: Ist das absolut Grundlegende nun so, dass man es gar nicht aufschreiben kann? Oder könnte man es aufschreiben, darf es nur nicht, um den Staat nicht in Gefahr zu bringen?

30 E. 382/148. »*L'homme ne peut faire une constitution; et nulle constitution légitime ne saurait être écrite.*«

31 E. 375/139. »La raison ne peut que *parler*; c'est l'amour qui *chante*; et voilà pourquoi nous chantons nos Symboles [...].« Meine Korrektur der Übersetzung macht den Text, da besteht kein Zweifel, unklarer. Es kommt aber eben auf diese Unklarheit an. Das Symbolische meint eben jene Dimension des Mysteriösen bzw. der Mystifizierung, die der Text von de Maistre in dem Zug konstruiert, in dem er vorgibt, ihn nur anzurufen. Es bleibt zwar richtig, dass de Maistre hier vielleicht auch konkreter an das apostolische Glaubensbekenntnis (»le symbole des apôtres«) gedacht hat. Dann ist seine Wahl eines Ausdrucks in diesem Fall aber immer noch bezeichnend.

was wird als verloren empfunden und soll durch diesen coup de force wiedererlangt werden; die Gewalt, die man sich selbst dabei antut, ist gewissermaßen Beweis der Wahrheit des derart Proklamierten – und vielleicht ist sie ja die Sache selbst (als Selbstaffektion). Mystifizierung, Autorität, Unterwerfung gehören in dieser Diskreditierung des Geschriebenen zusammen. In Sachen der Religion und des Staates ist die Schrift Kennzeichen der Schwäche und zugleich eine unerlässliche Stufe des Ruins. Und natürlich ist all das nur der radikalen Schlechtigkeit des Menschen geschuldet:

bei der Begründung derjenigen [Institution], die gewiss göttlichen Ursprungs ist, [wurde] gar nichts geschrieben [...], damit wir recht fühlen, dass jedes geschriebene Gesetz nur ein notwendiges Übel ist, das durch menschliche Schwachheit oder Bosheit hervorgerufen wurde, und dass eine Verfassung ganz nichtig ist, wenn sie nicht vorher eine ungeschriebene Weihe erhalten hat.³²

Mystifizierung und Anti-Intellektualismus ist das eine; die Kritik des Geschriebenen hat aber noch eine weite Funktion oder vielleicht sogar: eine besondere Quelle. Damit eröffnet sich für de Maistre nämlich eine besonders wirkungsvolle Methode, den Protestantismus, diesen Ursprung allen Übels, zu diskreditieren. De Maistre spielt dazu das Verbum gegen die Scriptura aus: Die Protestanten wollen sich auf einen Text verlassen, während die Katholiken wahrhaft auf das Wort Gottes zurückgehen.³³ (De Maistre lässt die »Parole« ins »Verbe« hinüberfließen, welches letztere Wort im Französischen der übliche Ausdruck für den Sohn Gottes als Wort ist.) Das Wort (»Parole«, »Verbe«) wird mit dem Leben und der Wirksamkeit, mit Lebendigkeit und Handlungsmacht gleichgesetzt, wovon die Schrift nur ein Abglanz, ein Abbild ist.³⁴ Die Strategie de Maistres mag auf dem Papier aufgehen; freilich ist das ein gewagtes Spiel, das er da eingeht: Er ist bereit, die Rolle der Schrift so massiv herunterzudrücken, dass – folgte man dem Gedanken bis ins Letzte – das Christentum als solches ins Schwanken geraten muss. Bisweilen scheint es, de Maistre wäre bereit, die Bibel abzuschaffen, wenn nur der Vatikan weiterbesteht. In der Tat, de Maistre fürchtet keine noch so drastische Übertreibung.

Schließlich führt der *Essai* auf eine Theorie der Namen, die sich nicht mit einer Kritik des Nominalismus aufhält: Es geht hier nicht um Begriffe, sondern um Eigennamen, von denen steif und fest behauptet wird, dass Gott selbst sie gibt und dass sie dem Sein der mit ihnen Belegten entsprechen!³⁵ Es ist nun nicht so, dass man solches oder Ähnliches

32 E. 378/143. »celle [l'institution] qui est certainement divine, n'a rien écrit du tout en s'établissant, pour nous faire sentir que toute loi écrite n'est qu'un mal nécessaire, produit par l'infirmité ou par la malice humaine; et qu'elle n'est rien du tout, si elle n'a reçu une sanction antérieure et non écrite.«

33 E. 378f./143f. Vgl. auch P. 313. 323.

34 Vgl. zum Verhältnis von »Verbe«, »Parole« und Zeichen allgemein auch SP. 503ff./120ff.: Es gibt keine willkürlichen Zeichen; in ihnen wirkt sich immer ursprünglich ein sachgerechter Geist aus. Jede Sprache wurde letztlich von Gott empfangen. Der Mensch kann kein Wort schaffen. Im selben Sinn argumentiert de Maistre auch vehement für die These, dass uns die Ideen angeboren seien, und scheut auch da keine metaphysische Plakativität. SP. 508ff./125ff. 626–629/270–274.

35 E. 393f./163f. Und grundlegend bis E. 398.

nicht immer mal wieder geglaubt hat. Dass nun aber ein weitgereister und hochgebildeter Mann zu Beginn des 19. Jhs. daraus eine ganze philosophische Theorie macht, ist eine jener Anachronismen, die de Maistre regelrecht aufsucht. Angriff ist die beste Verteidigung, sagt er sich wohl, und wenn man sich den Anmaßungen der Aufklärung erwehren will, dann kann man gar nicht tief genug ins Unaufgeklärte zurückgehen. Dass das kritisch durchleuchtete und explizit gemachte Unaufgeklärte nicht mehr dasselbe ist, wie sein einfach praktiziertes Pendant, kann de Maistre dabei nicht verborgen geblieben sein – umso besser, kann diese Affirmation des Volkstümlichen im Rahmen einer philosophischen Theorie doch einige wichtige Funktionen erfüllen.

Erstens und grundlegend vollzieht es eine Umdeutung des bloß Faktischen ins Wesentliche, ins durch eine höhere Order Gerechtfertigte. Eine nun einmal gegebene Ordnung, in der tausend Zufälle und zehntausend Ungerechtigkeiten ihre Hand im Spiel hatten, wird kurzerhand zum wohlerwogenen Resultat göttlicher Vorsehung erklärt. Dieses Schema gilt für die Namen im engen Sinn wie für ihre Verwertung im politischen: Einen Namen haben, heißt dort: einer großen Familie angehören – womit mit einem Schlag auch die aristokratische Ordnung zur wahren erklärt ist.³⁶

Zweitens wird damit noch einmal die Relativität aller Verfassungen auf die Nationen bekräftigt. (Dem dient die Kritik an der Verwendung von Fremdworten im Politischen und Philosophischen; es sollen immer Worte aus der Nationalsprache verwendet werden.) Das ist für sich vielleicht nicht falsch, hat bei de Maistre (wie bei Burke) aber einfach den Zweck, die universalistischen Ansprüche der Aufklärung und Emanzipation zurückzuweisen.

In beiden Hinsichten bewegt sich de Maistre auf der Schwelle zwischen Konterrevolution und Reaktion: Die Ermahnung, bei den Namen der Nationalsprachen zu bleiben, nimmt ausgerechnet die Neukonzeption des Politischen im Rahmen der Nation auf, die sehr deutlich mit Revolution verbunden ist und auf die sich dann wieder die Faschisten in dem Bemühen stützen werden, der Emanzipation ihre Mittel zu entwenden.

Noch kritischer ist aber der andere Aspekt, der zugleich weiterführt: Die theoretische Rechtfertigung des Faktischen als eines eben durch das Faktum Legitimen kann und soll sichtlich der Verteidigung des Ancien Regime dienen; allerdings wenn sich die Vorsehung so gründlich ins historische Geschehen einmischt, dann wird es bald nicht mehr sicher, ob nicht doch auch z.B. der Erfolg der Revolution von Gott gewollt war. Natürlich war er das, wird de Maistre sagen, aber nur als Strafe. Das große Werk der *Soirées de Saint-Pétersbourg* ist fast keinem anderen Thema gewidmet, obgleich es von allem Möglichen zu handeln scheint: Es schreibt da einer, der sich selbst Rechenschaft von einer Theorie der Geschichte und der Vorsehung ablegen will, die eigentlich andere Ergebnisse hätte bringen müssen. Nicht nur ist die Revolution immer noch nicht zurückgedreht, vor allem ist ihr Einfluss auf die Geister noch nicht getilgt. Wie kann das sein, fragt sich der Graf

36 Weshalb es nicht überrascht, bei de Maistre diesen Satz zu finden, der von allen Reaktionären unterschrieben werden kann, ja, der gerade die Essenz ihrer kopfschüttelnden Hoffnungslosigkeit gegenüber der Moderne ausdrückt: »Pourquoi a-t-on commis l'impudence d'accorder la parole à tout le monde?« »Warum hat man die Unvorsichtigkeit begangen, aller Welt das Wort zu lassen?« (SP. 701f./364)

verzweifelt. Doch während er von der Nostalgie einer nie dagewesenen Harmonie zehrt, werden die Reaktionäre die Flucht nach vorne einschlagen.

Reaktionäre Theodizee. Die *Abendstunden zu St. Petersburg* kreisen nun auf verschiedenen Wegen und in unterschiedlicher Amplitude um die Frage, wie sich die Vorsehung Gottes mit dem Lauf der Welt in Einklang bringen lässt. Die klassische Theodizee-Frage wird dabei von Anfang an ganz anders gefasst als etwa von Leibniz; nicht nur ist das Weltbild deutlich düsterer beim Grafen, sondern die Rechtfertigung, eine göttliche Lenkung des Weltlaufs anzunehmen, wird hier vor allem im Angesicht einer politischen Geschichte problematisch, die sich in den Augen de Maistres als eine vollkommene Umkehrung, eine Perversion der wahren Ordnung gibt. Oder richtiger: die Rechtfertigung, einen göttlichen Plan zu unterstellen, wird nicht problematisch, sondern es wird vielmehr jede Kritik an dieser Idee vehement zurückgewiesen. De Maistre bietet dazu eine Vielzahl von Argumenten auf und er formuliert mehrere Zugänge, um die verschiedenen Aspekte der Theodizee-Problematik abzudecken. Ist der Böse glücklicher als der Gerechte? Bleiben Verbrechen hienieden ohne Strafe? Wenn ja, wie kann das sein? Warum sind die Gerechten nicht von den Übeln ausgenommen, die die Schlechten treffen? Immer bleibt aber die Ambivalenz sichtbar: Es soll um eine theologische Rechtfertigung der Geschichte gehen, was aber zweierlei bedeuten kann: Entweder wird am Ende abgerechnet, am jüngsten Tag – dann kann Duldsamkeit gegen die (nur scheinbare) Ungerechtigkeit der weltlichen Geschehnisse aus der Theodizee folgen; oder aber Lohn und Strafe müssen noch in dieser Welt auftreten. Es ist offenkundig, dass de Maistre auf diese Vergeltung nicht verzichten kann. Das Ressentiment nagt an ihm, sein Christentum ist im Mindesten kompromittiert durch die Hoffnung auf eine diesseitige Rache (denn um nichts anderes geht es). Bis dahin, und das heißt eben: für immer gräbt sich dieses Denken in die imaginäre Vorwegnahme der Rache ein – wie das eben so geht beim Ressentiment.³⁷

Beschränken wir uns auf die Grundzüge dieser Theologie, die praktischerweise einer gewissen romanischen Monumentalität nicht entbehrt. 1) Es gibt das Böse (oder das Schlechte oder das Übel). »Das Übel ist auf Erden [...]«³⁸ 2) Gott ist nicht dessen Urheber: »Es ist mit allem Rechte da, und Gott kann nicht der Urheber davon sein [...]«³⁹ 3) Gott ist wohl der Urheber des Übels, das die Menschen als Strafe für ihre Sünden trifft, aber nur bedingt (nämlich eben bedingt durch die Sünde selbst); er ist nicht Urheber der Sünde. 4) Die Sünde kommt von den Geschöpfen.⁴⁰ 5) Ganz allgemein gesprochen kommt das

37 Cioran spricht die Ressentiment-Natur dieses Denkens klar aus: »[...] il avait besoin, pour l'exercice de son intelligence, d'exécrer toujours quelqu'un ou quelque chose, d'en méditer la suppression.« (Joseph de Maistre. 1554/97)

38 »Le mal est sur la terre [...]« SP. 465/71. Das französische Wort »mal« kann sowohl das Böse, das Schlechte und das Übel bedeuten. Man sieht, dass schon allein die Übersetzung dieses einen Wortes in die grundlegendsten theologischen Fragen führt.

39 »Il y est très justement et Dieu ne saurait en être l'auteur [...]« Ebd./71f.

40 De Maistre hat die wahrscheinlich faulste Auslegung des Verhältnisses von Vorsehung und Freiheit gefunden, die einem einfallen kann. Gott bewegt alles, Engel, Menschen, Tiere, rohe Materie, gemäß ihrer jeweiligen Natur. Wie kommen nun also Freiheit und göttliche Bestimmung zusammen? »[...] l'homme ayant été créé libre, il est mû librement.« »[...] und der frei geschaffene Mensch [wird auf freie Art bewegt].« (SP. 590/224) Ach so. (Die deutsche Übersetzung entschärft das Offen-

Leid (»le mal physique«) aus den Gesetzen, die die Welt beherrschen, und es ist dabei zugleich immer Konsequenz der Sündhaftigkeit des Menschen.⁴¹

De Maistre unterscheidet nun zwischen dem gerechten Menschen, insofern er gerecht und insofern er Mensch ist. Als Gerechter hat er keine Strafe verdient; aber nur die Tugend selbst ist rein und nur ihr steht Glück zu – nicht aber den Gerechten, die, so gerecht sie im Einzelfall auch sein mögen, doch Menschen bleiben und als solche sündhaft und deshalb jede Strafe verdienen. Es ist nicht so, dass die Guten belohnt und die Schlechten bestraft werden müssten, um der Gerechtigkeit die Ehre zu erweisen: diese Forderung würde eben die Unterscheidung ignorieren. Was belohnt wird, ist die Tugend, was bestraft wird, ist das Übel – aber nicht immer und nicht sofort. Keiner kann sich und darf sich zu sicher sein, ganz davon zu schweigen, dass es uns nicht zusteht, die Weisheit der göttlichen Justiz zu beurteilen. In diesem Abstand zwischen Tugend und Lohn bzw. Laster und Strafe konstituiert sich erst das Moralische als eine eigenständige ontologische Ordnung.⁴²

Dies alles nun führt auf eine These, die drastischer kaum sein könnte: *Jedes Leid ist Strafe. Jedes.* »[J]edes Übel [ist] eine Strafe [...]«. ⁴³ Auch ist jede Krankheit, zumindest allgemein gesprochen, die Folge der Verkommenheit. Es mag im Speziellen Ausnahmen geben und noch der Gerechteste wird sterben; aber so bleibt es doch dabei, dass die Welt, in der es Krankheiten geben kann, eine Welt sündiger Wesen ist.⁴⁴ Für de Maistre ist die Erbsünde eine wortwörtliche Tatsache. »Mögen also die Menschen den größten Teil der Übel, die sie bedrängen, nur sich selbst zuschreiben: sie tragen mit Recht die Leiden, die sie anderen wieder verursachen. Unsre Kinder werden die Strafe unsrer Vergehen tragen; unsre Väter haben sie schon im voraus gerächt.«⁴⁵ Es folgt daraus nicht nur, dass diese Welt voller Leid ist, sondern auch, dass sie voller Sünde ist. Es gibt eine gewisse Rationalität (d.h. Verständlichkeit und Verhältnismäßigkeit); die aber wird gestiftet von dem Zusammenhang von Sünde und Schmerz. Niemand darf sich beschweren.⁴⁶ Der Mensch ist selbst nichts als eine Krankheit.⁴⁷

Die Vision ist düster wie die Nacht, und der Gedanke, dass alles Leid Strafe ist, brutal. Er rechtfertigt mit einem Schlag alles, was geschieht, noch das sinnloseste Sterben, den launenhaftesten Schmerz. Er kehrt für jeden einzelnen Fall das Verhältnis von Opfer und Täter um und erfindet noch dort Täter, wo es in Wahrheit gar keine gibt, sondern nur

kundige des rhetorischen Tricks, doch so, dass am Ende bestenfalls eine Trivialität anklingt: »[...] ist frei beweglich.«)

41 SP. 466f./73f.

42 Vgl. SP. 468/74f.

43 »Tout mal étant un châtement [...]« SP. 484/96. Ebenso SP. 570/200. 595/230.

44 SP. 473ff./81ff. 484f./97f.

45 »Que les hommes donc ne s'en prennent qu'à eux-mêmes de la plupart des maux qui les affligent! Ils souffrent justement ce qu'ils feront souffrir à leur tour. Nos enfants porteront la peine de nos fautes; nos pères les ont vengés d'avance.« SP. 477/86. Ebenso SP. 486/98f. 532/154.

46 Vgl. auch SP. 545/169: Es gibt keine Unschuld. Und SP. 564/194: Warum leiden wir? Weil wir es verdienen. (Eigenartigerweise übernimmt die deutsche Übersetzung nicht alle typographischen Hervorhebungen des Originals; hier etwa lässt de Maistre den entscheidenden Satz in Majuskeln setzen.)

47 SP. 487/100.

Leidende. Vor allem aber bemerkt man schon hier, wie sich eine Fluchtlinie verselbständigt, die für die geistige Physiognomie de Maistres charakteristisch ist, denn de Maistre offenbart beständig eine ungesunde Faszination für Leid und Strafe (und beides ist ja dasselbe). Man kann nicht umhin zu konstatieren, dass der Gedanke des Strafens ihm einige Befriedigung verschafft.

Das fängt schon im ersten Gespräch an, in dem nicht nur das Motiv des schrecklichen Vorrechts der Souveräne zu strafen aufgegriffen, sondern zugleich das Hohelied des zufriedenen Henkers angestimmt wird! Und nicht nur das: Der Henker ist sogar ein Mensch, der nur so aussieht wie andere, wie du und ich; er ist aber anders, und er muss direkt und extra von Gott geschaffen werden! Insofern Souverän und Henker die beiden Pole der menschlichen Gemeinschaft markieren, ist diese Ausnahmestellung auch keineswegs überraschend.⁴⁸

Man kann bereits hier eine Entwicklung bemerken, die darin besteht, dass sich ein Faden aus dem Gewebe löst und eigene Wege geht; so aber, dass er den ganzen Teppich bald hinter sich herzieht. Die Faszination durch Leid und Strafe wird zu einem affektiven Zentrum, um den dieses Denken kreisen muss, die Bilder immer und immer wieder evozierend, sich berauschend an einer Züchtigung, die immerhin imaginär noch funktioniert – und der bald sowieso die ganze Menschheit unterworfen wird.⁴⁹

Aber es gibt noch eine Hemmung. Ein letztes Aufbäumen, um die Integrität des christlichen Denkens zu wahren. Ein letztes Epos, das vom Füreinander-Sterben und von der Erlösung handelt: die Theorie der *Reversibilität*.⁵⁰

48 Vgl. SP. 470f./77f. Auch Canetti spricht von der Zufriedenheit des Henkers, aber aus einer denkbar anderen Perspektive (Masse und Macht. 389–391). Es ist eigenartig, wie nah de Maistre schon an Agambens Theorie der Verschränkung der Ausnahme im Souverän und im Homo sacer ist – und in der Tat stellt Agamben ja in wesentlichen Teilen eine unverzichtbare Erweiterung und emanzipatorische Korrektur einiger Gedanken des Erreaktionärs Schmitt dar, der seinerseits mit de Maistre vertraut war.

49 Es ist bekannt, wie genüsslich Nietzsche in der Ersten Abhandlung (§ 15) der *Genealogie der Moral* Tertullian zitiert, der sich den Tag des Jüngsten Gerichts, mit all den Strafen für die Ungerechten und Ungläubigen als wundervolles Schauspiel für die Geretteten ausmalt. Man sieht an diesem Zitat, dass meine Formulierungen, die historisch anmuten, nicht schlechthin als zeitliche Abfolge zu lesen sind. Christentum als Gewaltphantasie ist kein Privileg der desillusionierten Christen des 19. und 20. Jhs. Geschichte ist nun mal kein einfacher, klarer Verlauf. Es soll genügen, dass meine Rekonstruktion die Richtung anzeigt, in die sich Geschichte entwickelt hat (Desintegration der widerstrebenden Vektoren, zwischen denen sich »das Christentum« aufspannt) – nicht aus Prinzipien oder aus Notwendigkeit, nicht rein zufällig, aber nun einmal faktisch. (Jede Rekonstruktion von Geschichte ist letzten Endes nichts anderes als der Versuch, solche Kategorien »Notwendigkeit«, »Zufälligkeit«, »Kontingenz«, »Tatsache«... zueinander in ein verstehbares Verhältnis zu setzen; die Frage, ob »die Geschichte« dies oder jenes sei, also im Ganzen einer der Kategorien gehorche, ist daher aus allgemeinen Gründen gar nicht zu beantworten.)

50 Der Begriff der Reversibilität scheint hier nicht ganz zu passen. Logisch richtiger wäre der der Substitution, der aber nur ganz ausnahmsweise mal eingesetzt wird. Allerdings, wenn man versucht, Geschichte ungeschichtlich zu denken, als eine einzige Tugend- und Schuldrechnung, dann lässt sich eher noch von Reversibilität sprechen: Das Leid und die Schuld bilden dann eine bloße Verrechnungsmasse. Mit anachronistischen, aber sachgerechten Begriffen ließe sich sagen, dass de Maistres Denken eine Anstrengung darstellt, die Entropie zu leugnen und sie ganz aus dem Reich des Seins auszuschließen: sowohl als Auflösungsbewegung (es ist am Ende der *Soirées* viel von der

Denn die Strafen haben nicht nur die Funktion, den tugendhaften Mann zu vervollkommen.⁵¹ *Vielmehr führen die Leiden des Gerechten durch eine mysteriöse Form der Übertragung zu einer Rechtfertigung der Schuldigen.*⁵² De Maistre führt diesen Gedanken gegen Ende der *Abendstunden* und in dem kleinen Text *Éclaircissement sur les sacrifices* aus (1810 entstanden, gleichzeitig mit den *Abendstunden*). Auffällig ist dabei die spekulative Wahrscheinlichkeit, mit der de Maistre die Gründungstat des Christentums in ein allgemeines Menschheitsgesetz umdeutet, das sich sowohl politisch, vor allem aber spirituell lesen lassen muss: als Wiederherstellung einer gestörten Ordnung. Auffällig ist auch die unappetitliche Begeisterung für die gestrafte Unschuld, die de Maistre dabei an den Tag legt. Denn wenn auch die Strafe und das Leid der Gerechten scheinbar eine allgemeine menschliche Tragweite erhält und damit funktional, zweckhaft ist, so streicht die schiefe Allgemeinheit der These tendenziell diese Zweckhaftigkeit (und alle Verhältnismäßigkeit) und lässt das Leid als Leid als den affektiven Fokus dieser Literatur hervortreten. Am Ende gilt vor allem eins: der Schmerz. »DAS HEILMITTEL GEGEN ALLE UNORDNUNG IST DER SCHMERZ.«⁵³

Diese Theorie der Reversibilität muss auch erhalten, um die Bestrafung der Kinder für die Verbrechen der Eltern zu rechtfertigen (sowohl in einzelnen Familien als auch in der Familie der Menschheit, mit den Eltern Adam und Eva).⁵⁴ Wie das alles funktioniert, nach welchen Maßstäben und Gesetzen, ist einem menschlichen Verstand natürlich nicht einsichtig zu machen,⁵⁵ es genügt, dass es so ist. Die englische Redensart, der zufolge »ignorance is bliss«, wird von de Maistre wörtlich genommen. »Je mehr der Geist erkennt, desto schuldhafter kann er sein. [...] Ich danke Gott für mein Nichtwissen mehr noch als für mein Wissen [...]«.«⁵⁶

Das *Éclaircissement* versucht eine systematische und historische Fassung des Themas. In einem ersten Kapitel wird die Praxis des Opfers allgemein diskutiert: Ziel ist es

Einheit die Rede, von der alles kommt und der alles zustrebt) als auch als Mechanismus, der der Zeit eine Richtung gibt.

51 SP. 690/349.

52 »*Le juste, en souffrant volontairement, ne satisfait pas seulement pour lui, mais pour le coupable par voie de réversibilité.*« »Der Gerechte, der freiwillig leidet, tut nicht allein für sich zur Genüge, sondern vermöge der Reversibilität auch für den Schuldigen.« (SP. 693/352) Vor allem SP. 706ff./368ff.

53 »LE REMÈDE DU DÉSORDRE SERA LA DOULEUR.« SP. 714/378. Die Behauptung ist von so kapitaler Bedeutung für de Maistre, dass ich mir erlaube, den Majuskelsatz des Originals, den die Übersetzung tilgt, wieder einzusetzen.

54 SP. 730/397.

55 Der letzte Anker der Unerkennbarkeit der Welt im Einzelnen und im Ganzen (d.h. jenseits dessen, was für unser Heil nötig ist) und zugleich der Allmacht Gottes ist ein ins Extrem getriebener »Idealismus«, wenn man es noch so nennen kann. Alles ist von einer Intelligenz für eine Intelligenz gemacht. Daher ist die Materialität keine Wirklichkeit, die für sich bestehen könnte. Hinter jedem Gesetz der Natur liegt ein spirituelles Gesetz. Keine Materie, kein Körper kann für sich Ursache sein. Ursache ist immer ein Geist. SP. 579–581/211–213. Daher kann de Maistre das Gebet auch für einen Eingriff in die Wirklichkeit betrachten, die etwa einem Hammerschlag an Wirksamkeit in nichts nachsteht. Dieser Radikalidealismus beruft sich gelegentlich auf Malebranche – bei dem das alles auch schon nicht überzeugend war.

56 »Plus l'intelligence connaît, et plus elle peut être coupable. [...] Je remercie Dieu de mon ignorance encore plus que de ma science [...]«.« SP. 742f./413.

nachzuweisen, dass die Menschen schon immer, d.h. auch vor und außerhalb des Christentums von der Schuldhaftigkeit des Menschen, vom Zorn der Götter und schließlich von der Möglichkeit ihrer Besänftigung durch stellvertretende Opfer überzeugt waren. Allerdings haben die nicht-christlichen Kulturen entweder Tiere stellvertretend für die schuldhaften Menschen geopfert (und damit sich wohl zu leicht der Verantwortung entledigt) oder sogar Menschen in rituellen Tötungen (Kapitel II). Letzteres wird als Perversion und schrecklicher Aberglaube bezeichnet. Wenn de Maistre im letzten Kapitel die christliche Theorie des Opfers präsentiert, klingt das dann alles recht konventionell und (in diesen Grenzen) einleuchtend: das große Opfer Jesu Christi;⁵⁷ die sekundären Opfer der Märtyrer; das Abendmahlopfers. Erinnert man sich allerdings der Ausführungen aus den *Soirées*, die die Wirksamkeit des Opfers der Unschuldigen weit über den Kreis der Märtyrer ausdehnt und vielmehr die Gewaltsamkeit der Menschengeschichte damit verschränkt, muss man gestehen, dass de Maistres exzessives Christentum von der Barbarei der heidnischen Menschenopfer praktisch nicht mehr zu unterscheiden ist – ja, weit darüber hinausgeht, weil das Menschenopfer dann nicht mehr der sakrale Ausnahmefall, sondern vielmehr der sakralisierte Krieg die Regel ist.

Diese Theorie des Opfers ist so eigenartig wie ambivalent. In der Tat bezeichnet auch sie wieder die Position de Maistres auf der Schwelle zur Reaktion im engen Sinn. Auf der einen Seite wurzelt sie in der Voraussetzung eines allmächtigen Gottes, der in seiner Weisheit Glück und Leid verteilt und das Böse durch das Gute erlösen, ja geradezu auslösen lässt. Auf der anderen Seite wird diese urchristliche Idee in dem Moment ganz leer, in dem sie aus konkreten Situationen herausgelöst wird. Wenn es plötzlich um die ganze Menschheit und um die ganze Geschichte als solche geht, tritt jedes einzelne Schicksal nur mehr als eine statistische Größe auf. Wenn kein Gerechter mehr sich bewusst und in einer konkreten Situation für sein Opfer entscheidet, sondern dieses Opfer zur Logik der Geschichte selbst wird, verblasst ausgerechnet der persönliche Sinn des Opfers – für den Gerechten wie für Gott. Ein verallgemeinertes Märtyrertum ist eben keines mehr. Im Kampf gegen eine Moderne, die die Geschichte zur Maschinerie einer unpersönlichen Vernunft degradiert (zumindest in den Augen de Maistres), entwirft er ein Bild von Geschichte, das nicht weniger unpersönlich ist, nur dass die Anonymität nicht mehr die eines Prozesses ist, sondern die der Waage, auf der Verdient und Schuld ausbalanciert werden. Geschichte ist kein Fortschritt, hat überhaupt keine Linearität; sie ist statisch. Sie ist aber auch anonym. Gott wirkt in ihr nur mehr nominell, denn die Göttlichkeit der Vorsehung wird tendenziell zur bloßen Behauptung. De Maistre treibt also gerade da, wo er die Transzendenz Gottes zu wahren sucht, die Entkleidung der Geschichte von aller Transzendenz voran. Die Reaktionäre werden ihre phantastischen Ersatzgottheiten so leichthändig an die Stelle des alten Gottes setzen, der nicht mehr geglaubt wird, auch von ihnen nicht, dass sich darin der ad-hoc-Charakter und damit die bloße Funktionä-

57 Kurios: De Maistre hat keine Schwierigkeit damit, intelligentes Leben auf anderen Planeten einzuräumen, denn das Opfer Christi muss, gerade wegen seiner Absolutheit, kosmische Ausmaße annehmen. ES. 836/38f.

lität dieser Geschichtsgötter deutlich zu erkennen gibt. De Maistre finden wir genau auf der Schwelle vom alten christlichen Gott zu den neuen Fabrikaten.⁵⁸

Auf der einen Seite scheint die Theorie der Opfer noch eine Anstrengung zu sein, das Sein, das Leiden und das Sterben *für einen anderen* zu denken. Damit folgt sie sowohl einem christlichen Impetus und ist auch dem Ethos derjenigen verwandt, die die Menschheit nicht diesseits von Solidarität zu denken bereit sind.⁵⁹ Doch diese Theorie des Opfers ist auf der anderen Seite offen mystifizierend: »Mysteriöse Gesetze« herrschen da. Die Abstraktheit und Allgemeinheit der These lässt keine konkrete Handhabe zu, keinen Zusammenhang zwischen meinem Handeln und einer Konsequenz desselben. Diese absurde Atomisierung von Menschenwelt und Geschichte führt dazu, dass die Integrität der ganzen Theorie kompromittiert ist. Sie zerbricht, und was an einzelnen Krafflinien übrig ist, geht seinen eigenen Gang. So kommt es, dass die Faszination für Leid, Tod, Mord, Krieg, für Gewalt, für Blut in Wahrheit nicht mehr eingebunden ist in eine christliche Theorie, durch keine (gute oder schlechte) theologische Erwägung in Zaum gehalten wird. Sie verselbständigt sich. Sie kann nicht verleugnen, dass sie eigene Quellen hat, libidinöse, die mit Christentum so wenig zu tun haben wie mit Konservatismus. Es ist diese Faszination für Gewalt und Blut, die Geschichte machen wird.

Blut muss fließen. Die Geschichte *ist* Blutvergießen. Man könnte diese Überzeugung kaum drastischer zum Ausdruck bringen als de Maistre. Hier vor allem bemerkt man die Verquickung zweier Elemente, die für das Denken der Reaktion bestimmend sein werden: Einerseits hat sie es mit dem Begriff der Geschichte zu tun. Es gilt mit der Geschichte fertig zu werden, mit den Mitteln der Geschichte selbst. Dem Optimismus der Aufklärung, der, obgleich selbst naiv und unzulänglich, immerhin ein Weg ist, Geschichte erst denkbar zu machen, indem man sie auf eine Zukunft hin öffnet, setzt die Reaktion ein Denken entgegen, das keine Erlösung hienieden zulässt, keine Entwicklung, keine Verbesserung; im günstigsten Fall ist Geschichte die Wiederherstellung eines neuen Gleichgewichts, ähnlich dem alten, das von den Aufklärern gestört worden war, wenn auch anders in Form und Gestalt. Mag sein, dass dieses neue Gleichgewicht einen Glanz haben wird, den alte Ordnungen so nicht hatten; doch wird er sie nicht übertreffen, oder nur, insofern er alles ihnen verdankt. Die Reaktion wird sich, in Entwendung des emanzipatorischen Geschichtsdenkens, hypermodern gerieren, aber nur, um die Anmaßungen einer unbeherrschbaren Zukunft (und damit der Geschichte als solcher) zu neutralisieren.

58 Nein, de Maistre ist nicht schuld an Hitler und dieser brauchte jenen nicht. Auffällig ist aber doch, dass Hitler, dieser Feind des Christentums, nicht aufhörte, von der Vorsehung zu schwafeln. Es ist die säkularisierte (und damit jeder Willkür anheimgegebene) Vorsehung, deren Gestalt bei de Maistre aufgeht.

59 De Maistre schreibt es selbst, sich für die Verwendung dieses juristischen Terminus (im Sinn von Gemeinhaltung) entschuldigend. »[...] une certaine idée de cette solidarité qui existe entre les hommes (vous me permettez bien ce terme de jurisprudence) d'où résulte la réversibilité des mérites qui explique tout« »[...] eine Vorstellung [...] von der unter Menschen bestehenden Solidarität (Sie wollen mir diesen juristischen Ausdruck zu Gute halten [?]), von welcher die Reversibilität der Verdienste, die alles erklärt, eine Folge ist« (SP. 735/404).

Ganz ähnlich verfährt auch de Maistre, wenn er seitenweise die Geschichte als »politique expérimentale« zitiert – um zu beweisen, dass es in der Geschichte nichts Neues gibt. Er bleibt Konterrevolutionär, insofern er auf die Wiederherstellung der *alten* Ordnung hofft. Er tut dies aber bereits im Milieu eines Denkens, das sich aus der Provokation der Geschichte nicht mehr herausziehen kann.

Es gibt nichts Neues in der Geschichte, denn alle Geschichte ist Krieg und Gewalt. »In der Welt gibt es nur Gewalt [...].«⁶⁰ Die Verselbständigung der (literarisierten) Faszination für die Gewalt wird hier vorbereitet und schon teilweise vollzogen (teilweise: insofern eben rein nominell diese Faszination an eine pseudo-christliche Erlösungsdoktrin zurückgebunden bleibt). Es gibt eine spezifische Lust an der Inszenierung des endlosen, brutalen Blutvergießens, eine Lust, die auch und gerade dann unverkennbar ist, wenn diese Inszenierung mit den vorsichtigsten Relativierungen versehen ist. In Wahrheit aber gibt sich de Maistre kaum Mühe, seine Lust zu verbergen. Am Ende gilt ja, dass die Menschen ohnehin selbst schuld an allem Leid sind, das sie trifft.

Und da gibt es einiges. Immer wieder inszeniert de Maistre nicht einfach nur diesen oder jenen Teil menschlichen Lebens und menschlicher Geschichte als Gewalt; nein, Gewalt, vor allem in Gestalt des Kriegs macht die unveränderliche Essenz dieser Geschichte aus.⁶¹

Die Geschichte beweist leider, dass der Krieg in gewissem Sinne der gewöhnliche Zustand der Menschheit ist, d.h. dass Menschenblut ununterbrochen auf dem Erdball fließen muss, bald hier, bald da, und dass der Friede für jedes Volk nur eine Kampfpause ist. [...] man muss mit raschem Blick die ganze lange Kette von Schlächtereien überschauen, die alle Blätter der Geschichtsbücher beflecken. Dann sieht man den Krieg ohne Unterlass wüten, wie ein anhaltendes Fieber mit furchtbaren Höhepunkten. Ich bitte den Leser, dies Bild seit dem Niedergang der römischen Republik zu verfolgen.⁶²

Und dann folgen eben mehrere Seiten, die Kriege und Feldzüge auflisten, inklusive der mutmaßlichen Opferzahlen. Wenn auch die Adjektive gelegentlich etwas anderes suggerieren (z.B. »diese furchtbare Läuterung«),⁶³ ist es doch deutlich, dass de Maistre die

60 C. 218/51. »Il n'y a que violence dans l'univers [...]«

61 Hat er etwa nicht recht? – möchte man manchmal ausrufen. Auch und gerade in einer emanzipatorischen Perspektive sind Unglück, Elend, Armut und gewaltsamer Tod der Vielen unbestreitbar. In der Tat: de Maistre denkt sich da nichts aus. Es ist wie mit Swift, von dem Orwell schreibt: »In his endless harping on disease, dirt and deformity, Swift is not actually inventing anything, he is merely leaving something out.« Und auch Orwells Resümee zu Swift lässt sich auf de Maistre übertragen: »It is, I am certain, a wrong attitude, and one which could have harmful effects upon behavior; but something in us responds to it, as it responds to the gloomy words of the burial service and the sweetish smell of corpses in a country church.« (Politics vs Literature. 386)

62 C. 213/45f. »L'histoire prouve malheureusement que la guerre est l'état habituel du genre humain dans un certain sens; c'est-à-dire, que le sang humain doit couler sans interruption sur le globe, ici ou là; et que la paix, pour chaque nation, n'est qu'un répit. [...] il faut porter un coup d'œil rapide sur cette longue suite de massacres, qui souille toutes les pages de l'histoire. On verra la guerre sévir sans interruption, comme une fièvre continue marquée par d'effroyables redoublements. Je prie le lecteur de suivre ce tableau depuis le déclin de la république romaine.«

63 C. 217/50. »cette terrible purification«.

entgrenzte Gewalt nicht beklagt. Im Gegenteil: In formellem Widerspruch etwa zu Hobbes erklärt er, dass alle Künste und Wissenschaften dem Krieg zu verdanken sind. »Mit einem Worte: man möchte sagen, das Blut ist der Dünger der Pflanze, die Genie heißt.«⁶⁴

In den *Soirées* wird das Thema etwas subtiler eingeführt. Die Ausgangsfrage ist, woher, im Angesicht der Brutalität der Kriege, das Prestige des Militärs kommt und wie es möglich ist, dass sich dieselben, die eben noch einen Käfer verschonen wollten, sobald sie zu den Fahnen gerufen werden, hemmungslos aller Rücksicht entkleiden und sich dem »Enthusiasmus des Gemetzels« hingeben.⁶⁵ Diese bedenkenswerten Fragen geben das Stichwort zu einer weiteren gewollten Entgleisung der Rhetorik, die sich an Gewaltbildern gar nicht sattsehen kann. Es gibt keinen Augenblick, in dem das Lebewesen nicht von einem anderen verschlungen wird. In der belebten Natur herrscht offenkundige Gewalt.⁶⁶ Schlimmer ist nur der Mensch, in dem sich die Gewalt der Natur potenziert: Der Mensch ist der universale Mörder und zugleich der Selbst-Mörder. In ihm erhebt sich die Mordlust der Natur zum Absolutum. Die natürliche Gewaltsamkeit des Menschen korrespondiert (als ihr Ausdruck wie ihre Buße) seiner Schuld. Die Erde schreit nach Blut. Sie hat nicht umsonst geschrien: Der Krieg beginnt.⁶⁷

So geht, von der Milbe bis zum Menschen, ohne Unterlass das große Gesetz der gewaltsamen Zerstörung aller lebendigen Wesen in Erfüllung. Die ganze Erde, immerfort mit Blut getränkt, ist nur ein unermesslicher Altar, auf welchem alles, was lebt, ohne Ende, ohne Maß, ohne Unterlass, bis zur Vollendung der Dinge, bis zur Vertilgung des Bösen, bis zum Tode des Todes, geopfert werden muss.⁶⁸

Dieses Panorama der Gewalt bereitet die Szene für die inwendige Durchdringung des Krieges durch Gott. »La guerre est divine...« erklärt de Maistre nun immer wieder, und fächert die Aspekte dieser Göttlichkeit auf, erläutert sie, eine Erläuterung, deren Ende eine Mystifizierung ist.⁶⁹ Wieder ist de Maistre auf der Schwelle, denn diese Mystifizierung wird explizit im Namen der christlichen Religion vollbracht; es ist der christliche Gott, der da gegenwärtig sein soll. Ja, in Wahrheit ist Gott nirgends so unmittelbar und sichtbar gegenwärtig wie im Krieg!⁷⁰ Andererseits wird exakt durch diese Privilegierung des Krieges und die unübersehbare libidinöse Aufladung des Blutvergießens die Abhängigkeitsfolge ungewiss: Ist es denn wirklich so, dass Gott über den Krieg entscheidet,

64 C. 217/50. »En un mot, on dirait que le sang est l'engrais de cette plante qu'on appelle *génie*.«

65 SP. 653/302. 657/307: »*enthousiasme du carnage*.«

66 SP. 659/310.

67 SP. 660/311. Das alles steht wörtlich dort.

68 SP. 661/312. »Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction violente des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort.« Ebenso: »Ce monde est une milice, un combat éternel.« »Diese Welt ist ein immerwährender Krieg, ein ewiger Kampf.« (SP. 712/375)

69 SP. 661–666/312–319.

70 SP. 667/320. »[...] rien dans ce monde ne dépend plus immédiatement de Dieu que la guerre [...].« »[...] da nun in dieser Welt nichts so unmittelbar von Gott abhängt, als der Krieg [...].«

dass der Krieg göttlich ist – oder ist es nicht schon so, dass der Krieg über Gott entscheidet, dass Gott kriegerisch ist, d.h. dass der christliche Begriff von Gott faktisch aufgegeben ist zugunsten einer Apotheose der innerweltlichen Gewalt, von der her, was von Gott noch übrig ist, gedacht wird? Es lässt sich schwer entscheiden, auf welcher Seite de Maistre zum Stehen kommt.

Im *Éclaircissement* drückt sich im Übrigen der tiefe Pessimismus de Maistres, der sich an sich selbst berauscht, noch einmal auf andere Weise aus. Es wird da unterschieden zwischen dem Geist und der Seele, welche letztere mit dem Lebensprinzip identifiziert ist. Es ist diese, in der unsere Schuld ihre Wurzel hat.⁷¹ Es ist damit das Urteil über *das Leben als Leben* gesprochen, und zwar so apodiktisch wie apriorisch. Auf das Leben fällt der Fluch (»malédiction«). Ein regelrechter Ekel vor dem Leben bricht da durch, der sich sogleich greifbare Gestalt gibt.

Denn als nächstes erklärt de Maistre – übrigens in genauer Übereinstimmung mit Renfield, dem ersten Diener Draculas –, dass *Blut und Leben dasselbe sind!*⁷² Es ist kurios, was da geschieht, denn eben noch hatte de Maistre vehement die Idee einer Materialisierung des Lebensprinzips zurückgewiesen; wie sein positiver Widerpart, der Geist, ist auch dieses Prinzip ein immaterielles, auch wenn es das ist, was für die Verlockungen der Sinnlichkeit empfänglich ist. Da müsste ihm nun schon, erklärt de Maistre schein-demütig, der Papst gebieten, an die Materialität des Lebensprinzips zu glauben, um sich das im Ernst vorzustellen.⁷³ Es gäbe einen Ausweg aus dem Dilemma, indem man nun nicht das Lebensprinzip als im Blut materialisiert imaginiert, sondern umgekehrt das Blut durch das Lebensprinzip sublimiert. Allerdings beschreitet de Maistre diesen Weg nicht, und das hat einen Grund.

Denn die Kette der Argumentation wird durch einen Schritt abgeschlossen, der die unbedingte Konkretion und Materialität des Blutes fordert: Durch das Lebensprinzip ist der Mensch schuldig; Leben und Blut sind dasselbe; ergo: Es ist nur recht und billig, dass die Schuld des Menschen durch das Blut gebüßt wird.⁷⁴

In Wahrheit findet das Denken de Maistres im Konkretismus des Blutes seine maximale Verdichtung. Der natürliche Mensch, d.h. der, der nicht durch die Offenbarung einer anderen, besseren Natur mindestens teilhaftig geworden ist, ist eine blutrünstige Bestie.⁷⁵ Im Blutvergießen drückt sich die Verkommenheit aus, artikuliert sich seine Schuld. Und wie wird die Schuld gebüßt? Wie wird damit Heil möglich? Wiederum in demselben Blutvergießen, das also in einer durch keine Logik mehr zu entwirrenden Verschlingung Ursache, Symptom und Erlösung aus der Schuld ist. Das Entscheidende der Opfer ist geradezu, dass Blut fließt.⁷⁶ Denn am Ende deklamiert de Maistre immer

71 ES. 806/8. 810/12.

72 ES. 811/13.

73 ES. 810/12.

74 ES. 812/14. Ganz verknüpft derselbe Gedankengang SP. 709f./373.

75 ES. 824/28.

76 ES. 825f./29. Hier spricht de Maistre von der heidnischen Opferung. Es gilt aber immer dasselbe auch für die christlichen Weltteile, so wie wir ja schon gesehen haben, dass der Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Welt Behauptung bleibt. Erstens nämlich ist auch im christlichen Opfer das Blutvergießen entscheidend: Wie hätten, schreibt de Maistre mit Blick auf Christus, die Menschen wissen können, welches Blut sie brauchten? (ES. 833/35) Auch die Märtyrer ha-

die Formel der Erlösung (in Großbuchstaben – nur zur Sicherheit): »DAS HEIL DURCH DAS BLUT.«⁷⁷

Das ist das Bemerkenswerte: dass das Blut hier sowohl eine schwer zu überbietende spekulative Überhöhung erfährt und zugleich ganz konkret bleiben muss: als das Blut, das fließt, wo jemand (am besten ein Unschuldiger, eine Unschuldige) Opfer von Gewalt wird. Der Konkretismus des Blutes ist letztlich nicht zu überspringen, und ihm korrespondiert der Konkretismus der Erde: Wenn de Maistre schreibt, dass die Erde nach Blut schreit, dann ist auch das wörtlich gemeint – so weit man so etwas eben wörtlich meinen kann. Das ist das Eigenartige: In seinem manischen Versuch, die letzten Reste einer auf Unterwerfung beruhenden Vergeistigung, Vergöttlichung, Mystifizierung der Wirklichkeit zu retten, gelangt de Maistre schließlich zu einer Realität, die rein körperlich ist und die in ihrer Kommunikation mit einer anderen, rein körperlichen Realität die Last der spirituellen Umdeutung des Seins zu tragen hat.

Wollte man den Gedankengang rationalisieren, dann könnte man etwa sagen: Vielleicht steht dahinter die Phantasie, alles Blut der Welt zu vergießen, und damit sowohl das Leben als (animalisches, irdisches, diesseitiges) Leben zu erschöpfen, als auch den Durst der Erde zu stillen – so dass beide, Blut wie Erde, aufhören können zu existieren. Eine reine Geistigkeit wäre auf diesem Weg erreicht.

Aber wie das so ist mit Rationalisierungen, würde man auch mit dieser das Wesentliche verfehlen. Das Wesentliche ist: *dass es nie aufhört*. Die gesamte Wirklichkeit ist von de Maistre als Gewalt gedacht, und zwar als eine, die kein Ende haben kann. (Wie könnte sie auch, sind doch Grund wie Buße hier dasselbe?) Die Lust am Blutvergießen hat sich verselbständigt und vereint auf sich den affektiven Kern des Denkens. Im Blut findet die Theorie des Opfers ihre libidinöse Erfüllung, auf die sie hinzielt. In dieser Verselbständigung der mystifizierten Gewalt präludiert de Maistre ein mächtiges Moment der reaktionären Stimulation.

Er berauscht sich und die Leser*innen am Bild einer Apokalypse, die gerade stattfindet (so wie die Apokalypse ja immer gerade stattfindet oder zumindest direkt vor der Tür steht). Die Menschheitsgeschichte als Kriegsgeschichte wird so noch einmal überboten in der Zuspitzung des Konflikts, der anfänglich noch als der zwischen dem Christentum und seiner Untergrabung durch die Philosophie interpretiert wird,⁷⁸ der aber bald seine klare Kontur einbüßt. So kündigt sich im Paroxysmus des Mordens und des Chaos eine neue Zeit raunend an. »Die ganze Welt ist in Erwartung.«⁷⁹ Gerade das Ausmaß, in dem die Menschen vom Glauben abfallen, ist Vorzeichen des kommenden Urteils.⁸⁰ Diese lee-

ben natürlich ihr Blut gegeben. Und de Maistres Darstellung des Abendmahlsakraments ist ebenfalls um den Begriff des Blutes zentriert (ES. 837f./40). Schließlich ist es ja ganz offensichtlich, dass die Gewaltsamkeit der christlichen Geschichte der der heidnischen in nichts nachsteht. De Maistres Auflistungen lassen in dieser Hinsicht auch gar keinen Zweifel zu. Es bleibt also auf beiden Seiten des Christus-Ereignisses bei derselben Blutbesessenheit.

77 SP. 710/373 (wieder tilgt der Übersetzer die Hervorhebung durch Majuskeln). ES. 839/42. »LE SALUT PAR LE SANG.«

78 C. 229/65.

79 SP. 765/441. »L'univers est dans l'attente.« Ebenso SP. 767/444. Der apokalyptische Gedanke wird ausdrücklich S. 762/437.

80 SP. 769/446.

re Anzeige des Endkampfes ist für de Maistre charakteristischer als es eine klare Bezeichnung des Gegners ist, denn die Formalisierung der theologischen Doktrinen beginnt bei de Maistre, aber in noch uneindeutiger Weise. Das wird besonders handgreiflich bei den beiden schon erwähnten Begriffen, um die seine Gewaltphantasien kreisen.

De Maistre bleibt dabei wieder auf der Schwelle, denn Blut und Erde sind hier eben wörtlich gefasst: Er evoziert immer das Bild des vergossenen Blutes, das auf die Erde tropft. Dieses Bild ist rein negativ und pessimistisch: Es handelt von Vernichtung und Mord, die eine theologischen Achse benötigen, um sich noch in die Positivität des Heils hineinzudrehen – auch wenn diese Drehung hier kaum noch überzeugen kann. Die Reaktion aber wird das Blutvergießen als solches positiv konnotieren, der Kampf auf Leben und Tod braucht keine göttliche Lenkung und Kompensation mehr, er ist das Göttliche selbst. Und vor allem unterwirft die Reaktion die Konkretismen de Maistres einer Metaphorisierung, die sich bei diesem nicht findet: Aus dem Blut wird die Rasse und aus der Erde der Boden des Volkes. Damit deutet die Reaktion, insofern sie rassistisch ist, die Negativität von Blut und Erde bei de Maistre in eine »konstruktive«, aber rein phantasmatische und in der Praxis verheerende »Positivität« um.⁸¹

Reaktion als Zitat. Émile Cioran hat de Maistre eine seiner *Übungen in Bewunderung* gewidmet. Es ist offenbar die entschiedene Gegenstellung, die Cioran zu einem Bewunderer de Maistres macht. Denn der bekennende Nihilist teilt keine der Überzeugungen des reaktionären Fanatikers; dessen geistige Atavismen erregen auch Cioran höchstens Erstaunen. Was Cioran aber fasziniert, ist die hemmungslose Übertreibung, die de Maistre zur Methode erhoben hat. Wir finden in Ciorans Essay einen Weg der Rezeption, der eines der Schicksale der Reaktion andeutet: Die Reaktion, selbst antipolitisch, kann und wird oft auslaufen in die paradoxe Politisierung, die wir Faschismus nennen. (Der junge Cioran hatte damit geliebäugelt.) Sie kann aber auch, *als Zitat*, die andere Richtung einschlagen, nämlich sich zur *apolitischen Ästhetik* formalisieren. Für Cioran stellt sich die Frage der politischen Relevanz de Maistres gar nicht; auch nicht die, die wir stellen, nämlich die nach dessen Stellung in der Geschichte des reaktionären Denkens. De Maistres Scheitern, historisch wie ideologisch, besorgt für Cioran vielmehr von Anfang die Distanz, die ihn als Schriftsteller von besonderer Kraft in den Blick bringt. Die Bereitschaft, für eine verlorene Sache, alles, und noch das schlechteste Argument und die maßloseste

81 Der Apokalyptiker Joseph de Maistre wird auch in einem aktuellen Roman über den Aufstieg der Neuen Rechten als eine zentrale Quelle für deren Imaginäres aufgerufen: in *Red Pill* von Hari Kunzru. Leider überzeugt der Roman nicht, er geht sogar in einer wichtigen Hinsicht der reaktionären Selbstdarstellung auf den Leim: Der rechte Serienautor, der als Gegenspieler für den Ich-Erzähler fungiert, erhält geradezu dämonische Züge, jedenfalls eine Mastermind-artige Ungreifbarkeit und Unmenschlichkeit. Das kann die Mystifizierung, die Reaktion und Faschismus betreiben, nur verstärken, anstatt sie auszuhöhlen. Außerdem wirkt es wie ein billiger Trick, wenn der Roman mit Trumps Wahl zum Präsidenten endet: Da wird dann ein bekanntes Ereignis (so überraschend und schockierend es in der Tat für viele war) als Pointe eingeführt, die den *descent into hell* des Protagonisten nachträglich in eine Realitätsprobe umdeutet: Er allein ist mit einem Mal der einzige »Rationale« – nur leider ist damit implizit auch seine Ohnmacht und Hilflosigkeit, ja: sein psychischer Zusammenbruch zur angemessenen Reaktion erhoben. Das scheint nicht auf der Höhe der Herausforderung zu sein.

Beschimpfung in die Waagschale zu werfen, muss den Denker eigenartig anrühren, der von der »Nichtigkeit unserer Unternehmungen« überzeugt ist.⁸² Der Meister fragmentarischer Prosa, in der sich eine tiefe, abgründige, aber auch heitere und zur Ironie fähige Skepsis ausspricht, blickt mit Erstaunen, Kopfschütteln und Neid auf den, der bereit ist, sich dem Papst in allen Dingen zu unterwerfen und der den Traum von der geistigen Selbstabschaltung im Ernst zu träumen wagt: »Der Trugbilder niemals ermangeln, sich selber einnebeln, das war sein Traum. Er hatte das Glück, ihn zu verwirklichen.«⁸³

Eine gewisse Nostalgie für solch einen Traum hält Cioran offenkundig fest – aber eine, die gänzlich desillusioniert ist: Man kann nun einmal nicht auf Befehl das Denken einstellen, und sei es auf eigenen. Was bleibt, ist ein Text, der durch seine Maßlosigkeit und Dringlichkeit, durch seine »Virulenz« fesselt,⁸⁴ auch und gerade dann, wenn seine Thesen abstrus sind. Die Reaktion wird zu dem, was sie immer schon ist, doch in dem besonderen Modus ist, dass sie genau das zu verleugnen sucht: zu einem literarischen Phänomen. Das lebt von einem gewissen Arsenal der Motive, die aber nicht durch ihre metaphysische Richtigkeit, sondern lediglich durch ihre affektive Suggestionskraft überzeugen und die sich bei de Maistre bereits finden: der Sündenfall, die Verkommenheit des Menschen, das Scheitern seiner Anstrengungen, die Ausweglosigkeit einer kreisenden Geschichte, die Statik von Seinsformen und politischen Zuständen, die Inexistenz oder zumindest Fragwürdigkeit von Zeit und Geschichte, der Pessimismus, der sich als Metaphysik verkleidet und eine andere, höhere, mystische Erlösung behauptet... All diese hervorragenden Affektlieferanten zählt Cioran in seinem Porträt der reaktionären Sensibilitäten auf.⁸⁵

Was Ciorans Essay damit zeigt, ist, woher die reaktionären Texte ihre Kraft beziehen. Sie sind Literatur mit einem repetitiven Reservoir von Motiven, deren Zweck ein anderer ist, als sie behaupten. Cioran spricht es unumwunden aus, denn seine Entpolitisierung des Textes via Zitat lässt seine Essenz hervortreten: Im Gipfelsturm des Erhabenen ist die Wahrheit längst in irgendwelche Schründe gefallen; was bleibt, ist ein Text, der immer weiter drängt, immer weiter nach oben will, sich immer radikaler geriert – und der allein dadurch den nächstbesten Ersatz für die fehlende Wahrheit erzeugt: einen überragenden Affekt. Das Zitat hält den Affekt auf Distanz und lässt gleichzeitig seinen Genuss zu. Was aber, wenn Texte ihren Status ändern und sich an die Stelle der Wirklichkeit zu setzen suchen?

82 Cioran: Joseph de Maistre. 1523/58: »la nullité de nos initiatives«.

83 Ebd. 1558/103. »N'être jamais à court d'illusions, s'obnubiler, tel fut son rêve. Il eut le bonheur de le réaliser.«

84 Ebd. 1526/62: »une pensée dont la virulence fait le charme«.

85 Vgl. ebd. 1531/68. 1533f./71.