

1. Einleitung: Muss das sein?

Lieber nichts sagen? Von Konfuzius wird einiges berichtet, aus seinem Leben, seinen Begegnungen mit Zeitgenossen und natürlich von dem, was er gelehrt hat.¹ Es wird aber auch immer wieder erwähnt, dass es Themen gab, über die man ihm einfach nichts entlocken konnte oder in Bezug auf die er sich auffallend bedeckt hielt. Nun gibt es viele Gründe, über etwas zu schweigen – weil es der Rede nicht wert ist oder im Gegenteil zu erhaben, um mit schwächlichen Worten berührt zu werden, z.B. Wenn es nun aber ausdrücklich heißt, dass der Meister sich über das Wundersame, die Gewalt, die Rebellion und die Götter nicht ausgelassen habe (VII, 21),² dann gilt mindestens für den zweiten und dritten Gegenstand noch ein anderer Grund der Zurückhaltung: Es kann sich nämlich schnell ein paradoxer Effekt einstellen, indem das, was von einer Autorität verhandelt wird, selbst und gerade dann, wenn es im Sinn einer vernichtenden Kritik verhandelt wird, durch die schiere Tatsache dieser Kritik geadelt wird. Der reine Fakt, etwas ex cathedra, vom Vorlesungspult her zu besprechen, kann einem Thema eine Würde zuteilen, die es zuvor nicht hatte. Konfuzius' Zurückhaltung ist durchaus weise.

Ich habe lange gezögert, dieses Thema in einer Vorlesung oder einem Buch anzugehen, und zwar aus genau diesen Gründen. Ich habe befürchtet, dass die bloße Tatsache, dass jemand eine Vorlesung über das reaktionäre Denken hält, dieses Denken entgegen aller erklärten Absicht salonfähig in einem neuen Sinn machen würde. Immerhin, so könnte die Botschaft lauten, die man aus dieser Tatsache ableitet, immerhin ist es etwas, womit man sich beschäftigen muss, was man rezipieren muss, und gilt nicht sonst immer als erste hermeneutische Regel in philosophischen Seminaren und Textauslegungen, dass man, will man etwas gewinnbringend rezipieren, ihm zuerst einmal die stärkste mögliche Deutung und eine Art geistigen Vertrauensvorschuss spendieren muss? Ist dann also das reaktionäre Denken eben eine Strömung neben anderen, gleichwertig mit ihnen oder zumindest auf Augenhöhe?

1 Dieses Buch ist aus einer Vorlesung hervorgegangen, die ich im Sommersemester 2022 an der Universität Würzburg gehalten habe. Dieser Ursprung ist bestimmt an vielen Stellen noch hörbar; ich habe den Text zwar an die Buchform angepasst, dabei aber nicht den Versuch unternommen, überall die Spuren der Vorlesungsform zu tilgen.

2 子不語: 怪 (guài), 力 (lì), 亂 (luàn), 神 (shén).

Diese Implikation ist verheerend. Sie ist vollkommen falsch. Nicht nur findet man in den Denkern und Denkerinnen, die ich diskutieren werde, nicht viel Richtiges, aber viel Falsches und vor allen Dingen viel Unverantwortliches und Unmenschliches. Ich glaube auch, dass dieses Denken in der Tat nicht auf Augenhöhe mit anderen Denkweisen steht; ich glaube auch nicht, dass es irgendwie mit anderen, auch politischen Philosophien vergleichbar ist, so dass man es einfach neben die anderen stellen kann, als eine weitere Variante politischen Denkens neben anderen. Ich greife vor und werde es im Verlauf des Textes näher belegen müssen, wenn ich erkläre: In Wahrheit ist die Reaktion gar kein politisches Denken, sie ist ein entschieden antipolitisches Denken – was sie leider nicht daran gehindert hat, politisch wirksam zu werden.

Wenn nun aber diese Gefahr besteht, dass meine Rede genau das aufwertet, dem sie den Boden zu entziehen trachtet, dass die Lösungsmittel, mit der sie die Analyse der Reaktion betreiben will, auf ihren Mühlen wie Wasser fließen, warum dieses Wagnis dann überhaupt eingehen? Warum trotz aller Vorbehalte ein Buch darüber schreiben?

Ein Kollege hat mich lakonisch darauf hingewiesen, dass meine Sorgen ehrenvoll sein mögen, aber von der Wirklichkeit längst überrundet worden sind. Das Problem stellt sich ja schon gar nicht mehr in der Weise, die ich eben geschildert habe. Es hat sich in den vergangenen zehn Jahren etwas so grundlegend verändert in den politischen Systemen der westlichen Staaten (und nicht nur der), dass meine Bedenken eigenartig fehl am Platz erscheinen müssen. Denn was sich verändert hat, ist einfach dies: *All diese reaktionären Philosophien sind schon längst wieder da*. Sie sind es in der Praxis, ganz handfest, und das nicht selten im brutalsten Sinn. Sie sind da als die Schlachtrufe und Programme neuer oder alter, aber reaktionär runderneuerter Parteien, als Losungsworte von Bewegungen, als Rechtfertigungen von Anschlägen und Attentaten, als Blaupausen für die Abwicklung demokratischer Strukturen und als Konversationsthemen in Chatgruppen von Polizisten. Und vor allen Dingen sind sie da in den Wortmeldungen, Buchreihen, Kommentaren, internen Vorträgen, Reden, Broschüren und programmatischen Schriften derjenigen, die dann in der Presse als die »rechten Vordenker« oder die »Vordenker der neuen Rechten« firmieren. Ich stelle das in Anführungszeichen, nicht weil ich glaube, dass diese Leute dumm sind und nicht denken können – es wäre geradezu schön, wenn dem so wäre. Vielmehr wird eine zentrale These dieses Buches sein, dass es in der Reaktion, so sehr sie immer wieder auch kluge und gebildete Menschen anzog und zu geistigen Ergüssen inspirierte, nicht in erster Linie ums Denken geht. Aber dazu später mehr. Wichtig ist hier, dass diese »Vordenker« mal mehr, mal weniger bewusst und systematisch in den Quellen reaktionären Denkens stöbern oder ganz einfach in einer ungebrochenen intellektuellen Tradition stehen,³ um dann Texte zu verfassen, die, obgleich sie nicht die gleiche Aufmerksamkeit erlangen wie etwa ein rechtsextremer Anschlag, umso nachhaltiger wirken. Sie sickern in die Diskurse und Redefiguren der rechten Bewegungen und Parteien und Gruppierungen ein – und von dort in die breitere Gesellschaft,

3 Eine wichtige Scharnierfunktion zwischen den Reaktionären der Zwischenkriegszeit (die er kollektiv mit dem zu exakt diesem Zweck erfundenen Begriff der »Konservativen Revolution« von aller Mitschuld an den eigentlich ohnehin gar nicht so schlimmen Nazis exkulpieren wollte) und den Nachkriegsrechten hatte Armin Mohler inne. Vgl. dazu die Darstellung von Weiß: Die autoritäre Revolte. Kap. 2. 39–63.

selbst dann, wenn deren Mitglieder sich oft allzu hilflos dem Ansturm des Geschmack- und Humanitätslosen zu erwehren trachten.

Wenn ich also trotz aller Vorbehalte das Wort ergreife und über die Reaktion spreche, dann deshalb, weil ich nicht befürchten muss, sie wie einen Geist zu beschwören. Sie ist längst wieder da, und es gilt nun eben die Formeln zu finden, die den Nimbus zerstören, den sie selbst sich gibt. Dies ist eine der Absichten dieses Buches.

Ira et studio. Damit ist ein weiterer wichtiger Punkt ausgesprochen, der schon von den ersten Sätzen an klar sein dürfte, den ich aber gerne noch einmal mit allem Nachdruck aussprechen will: Diese Auseinandersetzung mit der Reaktion ist eine zutiefst und offen *parteiische*, und zwar ist es eine rein kritische.⁴ Ich finde nichts in den genuin reaktionären Inhalten und Motiven, was der Betrachtung durch einen Geist wert wäre, der sich auch nur halbwegs auf seine Methode und die Ansprüche an Begriffe versteht. Rein philosophisch oder intellektuell besehen ist die Reaktion eine absolute Nullnummer. Auch in politischer Hinsicht kann sie nichts bieten: Nicht nur haben die reaktionären Politiker*innen, die in den vergangenen Jahren an vielen Orten der Welt an die Macht gekommen sind, außer einem neuen Maß von Korruption und einer bisher ungekannten Ungeniertheit dabei kaum etwas leisten können, es sei denn eine weitere Verschärfung sozialer Gegensätze. Die politische Idee der Reaktion ist für mich in vielen ihrer Aspekte ganz und gar abstoßend: Sie zehrt von einem Bild des Menschen, in dem es reichlich Platz für Wertlose, Abartige und anders Herabgewürdigte gibt, so dass die Gewalttaten, die in ihrem Namen begangen werden, wahrhaft kein Zufall, sondern System sind.

Ich werde die Reaktion also von der Warte einer entschieden anderen politischen Position aus betrachten, aus einer durchaus linken Position. Ich sehe keinen intrinsischen Gewinn, der sich für das linke Denken in der Auseinandersetzung mit der Reaktion ergibt. Der Gewinn ist allein der, ihre Kraft zu brechen, wo auch immer es geht.

Kann man unter diesen Voraussetzungen dann überhaupt philosophisch oder allgemein wissenschaftlich über die Reaktion sprechen? Verlangt die wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht eine gewisse Neutralität, eine Abstandnahme auch von den eigenen Vorlieben und Abneigungen? Muss nicht weiterhin als erste Maxime der Wissenschaft, auch der philosophischen und politischen, das alte Wort von Tacitus gelten: *sine ira et studio*?

Zur Wertfreiheit und Neutralität der Wissenschaft ließe sich einiges sagen: Einerseits ist dieses Bemühen, auch die Stimme der anderen, noch die der Unterlegenen zu Gehör zu bringen, eine unzweifelhafte Errungenschaft des menschlichen Geistes – wo er denn wirkt. Hannah Arendt hat dieses unwahrscheinliche Bemühen um historische »Objektivität« bis in die homerischen Epen zurückverfolgt, in denen bei aller Parteilichkeit

4 Bei Kant bedeutet »Kritik« – der Titel meines Buches erinnert unausweichlich an Kants Kritiken, das jedoch ohne alle Präention, hier etwas Vergleichbares zu leisten – noch primär das Auseinanderlegen eines Problemkomplexes; heute wird der Begriff ausschließlich im Sinn des Tadels verwendet. Für die Reaktion wird sich zeigen, dass beide Bedeutungen identisch sind: Ihr Auseinanderlegen ist schon die Arbeit ihrer »Widerlegung«, man kann sie nicht analysieren, ohne auf ihre Leere zu stoßen.

der Heldenmut der Trojaner und ihre Position eine ausführliche Würdigung erhalten.⁵ Man sollte diese Forderung an die Wissenschaft also nicht zu leichtfertig abkanzeln: Sie hat dem Denken und Erkennen und auch der Verständigung der Menschen über ihre Gegensätze hinweg Felder erschlossen, die sonst auf ewig brach gelegen hätten. Das ändert aber nichts daran, dass am Ende des Tages die Idee der Neutralität des wissenschaftlichen Denkens immer eine Illusion bleibt. Es hieße denn, ohne Standort, Geschichte und soziale Verortung zu denken, aus dem Nichts her oder von dem Standpunkt Gottes aus. Es ist vielleicht kein Zufall, dass zwei der tiefgreifendsten Kritiken dieser Chimäre ausgerechnet von Autoren*innen kamen, die im Erstberuf Wissenschaftler*innen und erst von da aus Philosoph*innen waren: nämlich von dem polnischen Mediziner und Wissenschaftstheoretiker Ludwik Fleck und von der amerikanischen Biologin Donna Haraway.

Vollends bei einer Frage, die uns ganz und gar betrifft, ist die Forderung nach Unvoreingenommenheit illusionär. Kann man angesichts der Vernichtungslager der Nazis unvoreingenommen sein? Oder angesichts des stalinistischen Gulag? Ist das wirklich als eine rein akademische Frage denkbar? Und erst recht bzgl. der politischen Auseinandersetzungen unserer Gegenwart, die immer schärfer geführt werden und die immer weiter um sich greifen, nicht nur im Sinn der Grundsätzlichkeit des Einsatzes, um den da gerungen wird, sondern auch im Sinn, dass es zunehmend schwieriger wird, »unpolitisch« zu bleiben, wenn es so etwas je gegeben hat: Es gibt da keine Unparteilichkeit, und auch die Forscher*innen, die sich z.B. mit der AfD beschäftigen, etwa als Parteienforscher, werden schon ihre Gründe haben, warum sie sich damit beschäftigen. Natürlich gibt es noch einen Unterschied zwischen einer Parteienforscherin, die ihre nächste Forschungsarbeit über den Aufstieg und die Geschichte der AfD schreibt, und diesem Buch: Jene wird versuchen, sich an die Tatsachen zu halten, einige bekannte Ereignisse z.B. als Wegmarken verwenden (man könnte z.B. an die Ablösung der Parteichefs Lücke und dann Petry denken), sie wird anhand von Wahlumfragen und Mitgliederlisten begründete Thesen über die sozio-ökonomische Struktur der Partei aufstellen usw. usf. Und all das wird ohne Zweifel höchst aufschlussreich sein. In meinem Buch aber fällt, so könnte der Vorwurf lauten, jede wissenschaftliche Zurückhaltung, und mit ihr die Wissenschaftlichkeit selbst. Ich habe offen erklärt, dass mein Text letztlich selbst einen politischen Sinn haben soll und eben keinen wissenschaftlichen. Seine Zielsetzung ist am Ende eine engagierte, d.h. eine solche, in der es darum geht, eine Veränderung im Wirklichen und nicht seine Beschreibung oder Erklärung zu bewirken. Kann man das noch rechtfertigen?

Es kann in Wahrheit gar nicht anders sein. Andere Wissenschaften haben den Luxus, von allerlei Teilspekten der Sachen, die sie zu ihren Gegenständen machen, abstrahieren zu können. Es ist dieser Luxus, der sie eigentlich erst »objektiv« macht, d.h. der es

5 Vgl. Hannah Arendt: Wahrheit und Politik. 90. »Ich möchte meinen, dass ihr Ursprung [der der »historischen Objektivität«] mit der Entstehung der homerischen Epen zusammenfällt, in denen des Liedes Stimme den überwundenen Mann nicht verschweigt und nicht verunglimpft und die Taten der Trojaner nicht weniger gepriesen werden als die der Achäer, die für Hektor zeugen wie für Achill.« In der Tat hatte schon Simone Weil der *Ilias* aus genau demselben Grund eine »extraordinaire équité« attestiert: In der Bitterkeit, mit der noch der Tod des Feindes beklagt wird, habe das Troja-Epos eine Höhe erreicht, die erst wieder (und nur) von den Evangelien eingeholt wurde, vgl.: *L'Illiade*. Da vor allem 548–551.

ihnen erlaubt, Gegenstände in einem engen Sinn zu haben. Gegenstände in diesem Sinn sind fein säuberlich voneinander und von denjenigen, die sie untersuchen, abgegrenzt. Das gilt auch dann, wenn ein biologisches Wesen wie der Mensch sich in Biologie oder Anatomie versucht. Was dort studiert wird, steht zwar in einem eigentümlichen Verhältnis zum Körper der Forschenden. Es ist aber nicht dieser Körper oder, wie die Phänomenologie es gerne nennt, dieser Leib der Forschenden selbst. Philosophie hingegen kann nur bestehen, wenn sie es sich zur Aufgabe macht, das, was es zu bedenken gilt, als ein Ganzes, von allen Seiten und mit allen Aspekten zu bewahren. Freilich, da nichts in unserer Wirklichkeit von etwas anderem in letzter Schärfe abgegrenzt ist und da ein jedes aus zahllosen Hinsichten, Aspekten und Eigenschaften besteht, muss man sich nicht wundern, dass die Philosophie notorisch unscharf, unsauber, ungenau ist. Im Hinblick auf die Reaktion aber führt das schlichtweg darauf, dass eine philosophische Auseinandersetzung gerade nicht von dem abstrahieren kann, was, einmal gesetzt, eine Positionierung erzwingt: nämlich von dem Wahrheitsanspruch, der in dieser wie in allen politischen Doktrinen und Metaphysiken liegt. Die Reaktion ist ja nicht irgendeine luftige Theorie neben vielen anderen, die es so gibt. Sie ist, wie im Übrigen auch der Liberalismus oder die Emanzipation oder der Konservatismus, eine Ideologie. Darunter verstehe ich vorläufig einfach eine Konzeption, die sich über die Wahrheit menschlichen Seins und Zusammenlebens verbreitet, die dies tendenziell unter einem Alleinvertretungsanspruch tut und die ganz wesentlich auf politische Praxis abgestellt ist. Um es gleich zu sagen: All diese Begriffe, diese ganz allgemeine, definitonische Fassung der Frage, wird sich schon bald als ganz unzulänglich erweisen. Ich habe auch gute Gründe, warum ich den Begriff der Ideologie im Allgemeinen vermeide. Überhaupt werde ich dafür argumentieren, dass die Reaktion gerade gar keine Theorie ist, zumindest nicht in erster Linie. Doch der springende Punkt ist klar geworden: Ich kann, will ich es ernstnehmen, einfach nicht so tun, als ob mich das reaktionäre Denken in seinem Gehalt nichts angehe, als ob es sich dabei um ein Gedankengebäude handelte, das man ganz distanziert betrachten kann. Denn es will etwas von mir und mit mir, und es ruht nicht, solange es das nicht bekommen hat. Vom Wahrheitsanspruch und der Militanz der Reaktion abzuweichen, hieße ganz einfach, ihren Kern fallen zu lassen, in der eitlen Hoffnung, dadurch »Objektivität« zu gewinnen. Mit dem gleichen Recht könnte man den Fehdehandschuh aufheben, um nachzuschauen, welche Größe er wohl hat. Man mag sich einreden, dass keine Provokation stattgefunden hat. Doch das hieße nur, die nächste Provokation einzuladen.

Ich werde mich nicht auf die Fragen einlassen, inwiefern das, was ich eben über die Reaktion ausgeführt habe, auch für die »anderen politischen Ideologien« gilt, ob es also eine Symmetrie zwischen denen gibt, etwa auch – wie es eine beliebte Binsenweisheit des liberal-konservativen Mainstreams will – eine innere Verwandtschaft der »Extreme«. Solche und ähnliche Fragen zehren von ganz irrigen und naiven Voraussetzungen über die Natur des Politischen und unserer Beziehungen zu ihm. So als gäbe es ein paar Wege, aus denen man sich dann einen aussuchen könnte, und alle sind irgendwie ähnliche, wenn auch einige aus unterschiedlichen Gründen verfemt sind, und alle sind in sich ganz konsistent und in ihrem theoretischen Kern wie ihren praktischen Folgen fassbar zu machen. Das ist eine Naivität, die nur Verwirrungen hervorbringen kann.

Gleichwohl könnte sich noch eine andere Frage stellen, ein weiterer Einwand aufkommen, der sehr viel konkreter ist. Wenn ich ohne falsche Scham erkläre, dass mir das Denken und Fühlen der Reaktion oft geradezu abstoßend ist – wie steht es denn dann mit all den Brutalitäten, für die eine Politik verantwortlich ist, die sich auf Marx berufen hat? Muss mir das nicht die gleiche Abscheu verursachen? Ist Stalin irgendwie besser als Hitler? Oder Mao? Und wenn wir bei Mao sind: Es werden in philosophischen Instituten Veranstaltungen zur Philosophie von Alain Badiou gehalten, einem bekennenden Maoisten; ich habe auch schon ein Seminar zu *Das Sein und das Ereignis* gehalten. Kann man das denn noch rechtfertigen? Ist das nicht ebenfalls ein Hohn auf die Zigmillionen Opfer der maoistischen Politik?

Zweierlei ist hierzu zu sagen: Erstens macht es keinen Sinn, wie man es gerne versucht hat, zwischen irgendeiner Urform des Marxismus einerseits und seiner Perversion andererseits zu unterscheiden. Die Frage, wo die ganze Sache schiefgegangen ist, lässt sich nun einmal nicht gut beantworten. Vielleicht erst beim Kronstädter Matrosenaufstand, vielleicht schon im *Kapital*. Sicher ist Marx nicht für den Stalinismus oder den Maoismus verantwortlich. Aber die stark auf eine feste und hierarchische Organisation abgestellte politische Strategie, die sich bei Marx findet und die etwa von den Anarchisten um Bakunin bereits kritisiert wurde, hat eben sowohl den Erfolg der deutschen SPD als auch die kommunistischen Totalitarismen des 20. Jhs. möglich gemacht. Es geht also nicht an, eine ursprünglich gute und wahre Intuition anzunehmen, die dann irgendwann korrumpiert wurde. Gerade dem linken Denken stehen Adam und Eva-Geschichten schlecht zu Gesichte.

Wahr ist aber auch, dass es einen moralischen Unterschied gibt zwischen dem Kommunismus einerseits und der Reaktion andererseits: Selbst wenn man davon überzeugt wäre, dass schon vom ersten Satz des *Kommunistischen Manifests* an die Möglichkeit, gar die Unvermeidlichkeit des Umkippens in eine neue Art der Unterdrückung angelegt ist, so ändert das nichts daran, dass der Kommunismus von der Überzeugung ausgeht, dass allen Menschen die gleichen Rechte zustehen müssen; und diese Rechte sind dabei noch gar nicht abstrakt gedacht: Was hier zuerst gefordert wird, ist fast schon naiv dies, dass kein Mensch sich für andere zu Tode schuften muss, dass keiner und keine ausgebeutet, unterdrückt, versklavt, vergewaltigt, ausgehungert, ausgezehrt, alleingelassen, dem Dahinsiechen überantwortet wird. Und dass diese Ausnahmslosigkeit in dem Ausdruck »kein Mensch« ernst zu nehmen ist. Diese Forderung ist immer auch ein Skandal für *meinen* Egoismus und *meine* Bequemlichkeit. Es ist die Weigerung, alle anderen für mein Wohlergehen zu opfern. Machen wir uns nichts vor: Wie oft diese Weigerung, wenn sie wortreich geäußert wird, auch in Taten umgesetzt wird, wie durchschlagskräftig diese Moralität in alltäglichen wie außergewöhnlichen Umständen sein kann – darüber ist a priori noch nichts entschieden. Gleichwohl kennt die Reaktion diese Art der Opferbereitschaft nicht: Sie fordert zwar auch Opfer, aber sie meint damit immer etwas ganz anderes: Sie meint damit, dass ein jeder und eine jede sein und ihr persönliches Wohlergehen zurückstellen müsse, nicht um damit anderen, weniger Begünstigten das Leben vielleicht ein bisschen erträglicher zu machen, sondern um das Wohlergehen einer höheren Gemeinschaft, etwa »des Volkes« zu gewährleisten. Die Reaktion kann aber immer sehr gut damit leben, dass es viele Menschen gibt, auf deren Rücken dieses Wohlergehen ausgetragen wird. Die narzisstische Kränkung, die darin liegt, dass auch der andre

Ansprüche hat, ein vollwertiges Leben ist, auch und gerade dann, wenn ich ihn nicht verstehe, diese Kränkung wird einfach getilgt.

Dem entspricht auch eine andere Tatsache, die im Verlauf des Buchs immer wieder begegnen wird: Die Reaktion ist in sich reflexionsfeindlich, weil ihr Ziel gerade die Abwehr von Verunsicherungen und Uneindeutigkeiten ist. (Die Reaktion ist reflexionsfeindlich, aber nicht alle Reflexionsfeindlichkeit ist reaktionär. Wir kennen aus unserer Gegenwart viele Phänomene, in denen ein Denken, das sich selbst für progressiv hält und das, obgleich alles andere als progressiv, auch nicht unter meinen Begriff des Reaktionsären fällt, sich als massiv allergisch für Ambivalenzen und Differenzierungen geriert.) Daher tragen die theoretischen Bemühungen ihrer Autor*innen gerne den Nimbus des Tiefsinnigen vor sich her; es bleibt aber bei der Inszenierung. Der Grund ist ein ganz einfacher: Echtes und wirkungsvolles Nachdenken erwächst nur auf dem Grund einer geduldigen Auseinandersetzung mit dem Wirklichen und in der Bereitschaft, die eigenen Gewissheiten immer erneut auf die Probe zu stellen, offen zu bleiben für die Verstörungen durch die anderen. Deshalb sind Texte, die sich diesem Ethos verbunden fühlen, getragen von einer geduldigen Analyse von Verhältnissen, deren Konturen es erst einmal zu folgen gilt, und sie müssen sich dabei stets von neuem fragen, ob sie dieser Sorgfalt noch treu sind. Dagegen sind reaktionäre Texte am Ende fast durchgehend von der ebenso überbordenden wie sinistren Phantasie ihrer Verfasser*innen bestimmt. Sie sind vielfach kaum mehr als die selbstmitleidige Klage über imaginierte Kränkungen und diffuse Gefahren. Ich werde diese Behauptung im Einzelnen ausführen und auch noch differenzieren müssen.

(Ich bin noch die Antwort auf die Frage schuldig, ob man denn ernsthaft die Reaktion kritisieren kann und zugleich ein Seminar über den Maoisten Badiou halten kann. Um es kurz zu machen: Erstens gibt es für mich nichts an Badiou's Maoismus zu rechtfertigen. *Vielleicht* konnte man noch 1970 Mao für einen großen Mann halten, als die Informationen über die »Kulturrevolution« im Westen noch einigermaßen widersprüchlich waren; aber heute ist das völlig indiskutabel. Zweitens aber enthält Badiou's Philosophie keine Spuren dieses Maoismus. Das heißt nicht, dass sie politisch »neutral« wäre. Vielleicht kann keine Metaphysik – so sehr sie sich auch für über die kleinlichen Verwerfungen von Alltag und Politik erhaben hält – politisch neutral sein. In jeder Metaphysik stecken bereits Vorentscheidungen, die ins Politische hinein und aus ihm zurückstrahlen. Badiou's Metaphysik nun hat einen entschieden egalitären Zug: Es gibt in dieser Metaphysik keine ontologischen Hierarchien, und letztere haben immer auch dazu gedient, hierarchische politische Verhältnisse zu rechtfertigen. Dass Badiou's Philosophie die eines Sozialisten, Linken, Kommunisten ist, ergibt also einen gewissen Sinn. Es ist ja nichts ausgeschlossen, nicht einmal das Widersprüchlichste, und deshalb kann man auch nicht a priori sagen, nie hätte ein Monarchist oder ein Konservativer so eine Metaphysik schreiben können – doch, möglich und denkbar ist das schon. Aber kohärenter ist es nun einmal schon, dass da ein Linker eine Metaphysik der reinen Vielheiten schreibt. In ihr gibt es aber keinen zwingenden Grund, einem Blutsäufer wie Mao zu huldigen. Deshalb stellt es in der Tat keine Schwierigkeit dar, einerseits die Verehrung für Mao rundweg abzulehnen und

doch andererseits die philosophische Substanz von Badiou's Denken zu würdigen. Beide sind nicht ohne jede Beziehung zueinander, aber ihre Beziehung ist kontingent.⁶⁾

Das Imaginarium der erschöpfenden Kategorisierung. Es muss aber noch mehr gesagt werden: Erstens ist klar, dass nicht jeder reflektierende Text ein linker ist. Und es ist klar, dass es linke Texte gibt, die nicht nur unreflektiert, sondern geradehin dumm sind – es sei denn, man wollte nun wieder irgendeinen normativen Begriff einführen und zwischen dem »wahren« Linkssein und dem nur vermeintlichen unterscheiden. Aber solche Unterscheidung führen zu nichts, da in ihnen die Beweisabsicht allzu offensichtlich durchscheint. Es gibt natürlich auch Texte, die gar nicht in erster Linie politisch sind, für die die angesprochene Fragestellung deshalb gar keine Bedeutung hat. Zweitens ist es von der allergrößten Wichtigkeit, sich die vergrößerten Vorstellungen des Politischen vom Leib zu halten: Wenn man, wie ich hier, mit solchen Begriffen wie Reaktion, Emanzipation, Liberalismus, Konservatismus, Links, Rechts, Faschismus, Kommunismus usw. operiert, dann liegt die Idee nahe, dass es sich bei diesen Kategorien um die verschiedenen Möglichkeiten der politischen »Orientierung« handelt, die sich vielleicht noch untereinander in begriffliche Verhältnisse der Unter- und Überordnung bringen lassen (so dass z. B. der Faschismus ein Überbegriff für den Nationalsozialismus ist oder auch nicht), die aber alle zusammen das Feld der Möglichkeiten und damit das Reich des Politischen erschöpfen. Das ist aber eine genauso nutzlose wie unpassende Betrachtungsweise. In Wahrheit garantiert uns nichts, dass alle diese Begriffe auf ein und derselben Ebene liegen, dass sie Begriffe von derselben Art sind. Es ist doch im Gegenteil so, dass das Verständnis von Politik, das in einem klassischen oder auch modernen Liberalismus gepflegt wird, toto coelo von dem Begriff des Politischen unterschieden ist, der im Kommunismus wirkt. Es gibt fast keine Berührung zwischen dem, was hier und da Politik heißt. Solche Kategorien bilden also weder eine hierarchische Begriffspyramide

6 Es ist der für Badiou zentrale Begriff der Treue, der hier Aufschluss geben kann. Die Treue ist die Fortschreibung eines Ereignisses in den zufälligen Begegnungen mit den Tatsachen und Umständen des Lebens. Es ist dabei die Treue als solche, die in sich das Kriterium dieser Fortschreibung und damit ihrer selbst trägt. Mit anderen Worten: Es lässt sich kein objektives Kriterium angeben, was es heißt, Mao oder dem Maoismus treu zu bleiben. Treue aber braucht es, denn wo die Treue aufhört, da versickert ein Strom, der von einem Ereignis und einer Intervention (oder einem »Eingriff«) als Quelle herrührt und der zu einer tiefgreifenden Umbildung des Feldes des Wirklichen führt. Aus dem Ereignis, vermittelt über den Eingriff, in der Treue dringt Geschichte in die Natur ein. Dort, wo Treue praktiziert wird, ist ganz eigentlich nur ein Subjekt. Eine Treue ist also grundlegend, sowohl für die Möglichkeit von Geschichte wie die des Subjektseins. Welche aber, und wie sich diese Treue im Einzelnen auswirkt, ist nicht schon festgelegt. Damit ist Badiou's Treue zu Mao eine gewisse theoretische Grundlage gegeben, und man sieht auch, dass diese Treue keine Dogmatik sein muss. Es bleibt aber dabei, dass es heute nicht mehr zu rechtfertigen ist, Mao treu bleiben zu *wollen*. Irgendwann ergeben auch die scharfsinnigsten Rationalisierungen keinen Sinn mehr. Simon Leys zitiert angesichts der Verblendung westlicher Intellektueller in der Einschätzung von Mao und seiner »Kulturrevolution« (konkret ist es Barthes, der sich bei einem China-Besuch 1974 von der Propaganda hatte einlullen lassen) George Orwell, der (natürlich in anderem Kontext) erklärt hatte, dass man schon zur Intelligenzia gehören muss, um solche Sachen zu schreiben; ein durchschnittlicher Mensch könnte nicht so dumm sein; vgl. Leys: Roland Barthes en Chine. 215.

noch ein Kontinuum noch die verschiedenen essentiellen Aspekte der einen Politik. Sie bezeichnen vielmehr absolute Bruchlinien, an denen sich offenbart, dass es von Politik überhaupt keinen kohärenten Begriff geben kann. Die Existenz dessen, was diese verschiedenen Kategorien anzeigen, markiert jeweils einen *nicht zu vermittelnden Streit über die Essenz von Politik*. Und es gibt nun einmal keine höhere Instanz, vor der diese »Richtungen« ihre Ansprüche vortragen können und von denen sie gerichtet werden. Es ist nur die faktische Vorherrschaft eines liberal-demokratischen Modells mit Parlamentarismus und Kapitalismus, die – wie alle Vorherrschaften – ihre Position für die einzige erklärt (die einzige wohlgemerkt, nicht die einzig wahre!) und von der aus sich die anderen in ihrer relativen Nähe oder Ferne zu ihr positionieren. Um dieser Tatsache einer radikalen Disparität des Politischen Rechnung zu tragen, wäre es vielleicht empfehlenswert, die Begriffe von Rechts und Links fallenzulassen, die einer sehr simplifizierenden weil schlicht verräumlichenden Logik Vorschub leisten. Es wäre empfehlenswert – aber da diese Begriffe sich nun einmal eingebürgert haben, werde auch ich sie beibehalten.

Nicht nur bezeichnen diese Kategorien (Liberalismus, Konservativismus, Kommunismus, Reaktion usw. usf.) inkommensurable Begriffe von Politik, so dass an eine harmonische Verteilung gar nicht zu denken ist; nicht nur kann niemand garantieren, dass mit ihnen alles gesagt ist, was man über Politik sagen kann; sie bezeichnen in Wahrheit auch ganz verschiedenes. Die Verhältnisse, in denen Politik dort zu Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Sitte, Krieg usw. gedacht wird, sind höchst variabel, und dementsprechend ist ihr jeweiliger Realitätstyp auch ein anderer: Kommunismus, da wird keiner drüber streiten, ist eine politische Doktrin und Bewegung. Aber auch wenn wir bestimmte Parteien als konservativ bezeichnen, ist überhaupt nicht sicher, dass dieses Adjektiv primär etwas Politisches bezeichnet; vielleicht sind die konservativen Politiken im Gegenteil Ausfluss einer Gemütslage, die für sich genommen (und nach dem eigenen Verständnis) gar nicht so politisch ist. Und die Reaktion? Ich werde im Verlauf dieser Vorlesung für einen Begriff der Reaktion argumentieren, der sie in erster Linie als eine *affektive Wirklichkeit* fasst. Erst von dieser affektiven Wirklichkeit her wird ihr politischer Inhalt wie ihre politische Gestalt verständlich. Wieder merkt man, dass man Äpfeln mit Birnen vergleiche, wollte man den Kommunismus mit der Reaktion vergleichen und auf besser oder schlechter abklopfen.

Es ist also richtig, dass es einen moralischen Unterschied zwischen den emanzipatorischen Denkweisen und den reaktionären gibt, insofern jene einen grundsätzlichen Respekt vor dem anderen fordern, der für diese im Gegenteil Symptom einer um sich greifenden Verweichlichung ist. In einer anderen Hinsicht aber ist dieser Unterschied bedeutungslos, weil man eben nicht von Dingen spricht, die miteinander verglichen werden können. Dass er bedeutungslos ist, merkt man ganz einfach daran, dass es erschütternd wirkungslos ist, diesen moralischen Unterschied gegen die Reaktion ins Feld zu führen. Sie ist radikal unempfindlich gegen dieses Argument; manche ihrer Vertreter*innen machen daraus geradezu eine Tugend. Der Widerstreit spielt offenbar auf einem anderen Niveau ab, auf dem die Moral oder zumindest *diese* Moral keine Ressourcen besitzt. Wahrheit und Falschheit, das moralisch Gute wie das moralisch zu Verachtende sind hier keine Spielkarten, sondern im Gegenteil die Einsätze, um die gerungen wird.

Vorgriff I: Wie es nicht läuft. Dieser große Umweg, um ein oder zwei einfache Dinge zu sagen: Erstens soll es hier nur um die Reaktion oder das reaktionäre Denken gehen. Von allen Unterstellungen von Symmetrie oder Gegensätzlichkeit (die ja auch ein eindeutiges Verhältnis ist) soll abgesehen werden. Zwar kann und muss man die Reaktion von anderen Denkweisen abgrenzen; aber man braucht nicht glauben, dass die Klärung der Reaktion irgendwie auch Einsichten z. B. über die Emanzipation ergibt, zumindest nicht auf dem Weg eines einfachen Rückschlusses. Zweitens gilt es einen wahren Drahtseilakt zu vollziehen: Denn ich bin zutiefst davon überzeugt, dass die Reaktion moralisch abscheulich und nicht zu rechtfertigen ist, dass sie intrinsisch gewaltsam und rücksichtslos ist. Es ist diese tief empfundene Überzeugung, die mich überhaupt das Wort ergreifen lässt. Doch zugleich kann das Vorhaben nur gelingen, wenn alle wohlfeile moralische Selbsterherrlichkeit auf Abstand gehalten wird. (Es ist mir nicht immer gelungen, wie selbst die wohlmeinendste Leserin schnell merken wird.) Das nicht etwa, weil man sonst nicht »objektiv« genug vorgehe, sondern weil dieses Moralisieren vollkommen kraftlos gegen die Reaktion ist. *Ein moralisches Argumentieren trifft die Reaktion einfach nicht*, und wenn es überhaupt einen Effekt hat, dann den der Reaktanz: »Du hältst dich für so viel besser als ich, du meinst, ich sei verworfen? Du kannst mich mal mit deiner Selbstgefälligkeit und Überheblichkeit! Ich zeige dir verworfen!«

Dasselbe gilt für das *intellektuelle Argument*. Ich werde zu zeigen versuchen, dass die reaktionären Denker*innen umso schlechtere Theoretiker*innen sind, je mehr sie dem ursprünglichen Impuls der Reaktion freien Lauf lassen. Manches, was ich präsentieren werde, ich richtiggehend hirnrissig. Ich mache mir die Mühe dieser philosophischen Kritik nicht in der Hoffnung, damit die Reaktion zu »widerlegen« – das geht einfach nicht. Wenn ich mich dennoch dieser Arbeit unterziehe, dann vielleicht auf der einen Seite ganz einfach, weil ich manchmal fassungslos war, was für einen Schund gewisse Leute schreiben und vor allem dass andre diesen Schund für irgendetwas Bedenkenswertes halten konnten. Vor allem aber dient diese Arbeit dem Zweck, den wahren Ort der Auseinandersetzung freizulegen. Dieser ist nicht moralisch, er ist aber auch nicht intellektuell oder theoretisch. Kurz gesagt ist der Zweck der, auf diese Frage zu führen: Wenn sich die Autor*innen der Reaktion manchmal nicht mal Mühe gegeben haben zu verschleiern, wie dumm und bodenlos ihre Aussagen sind – wie konnte es dann sein, dass sie mit solchem Prestige belegt wurden, dass ihre Bücher gefeiert und sie zu Helden erhoben werden? Natürlich, man kann es sich immer leicht machen und sagen: »Wahrscheinlich sind die Leser halt genauso dumm.« Doch abgesehen davon, dass diese Antwort ganz offensichtlich nur die eigenen Vorurteile bestätigen soll, also nicht besser ist als das, was sie kritisiert, ist das Problem ganz einfach dieses: Carl Schmitt z. B. schreibt teilweise die krudesten Sachen – aber dumm war er ganz sicher nicht. Was also ist es, das diese Autor*innen antreibt? Und was ist es, das sie so attraktiv ausmacht? Man findet auf YouTube ein kurzes Video zu Ayn Rand, das einen sehr passenden Titel trägt: »How is that still a thing?« Diese Frage – »how is that still a thing?« – müssen wir ernst nehmen.

Vorgriff II: Der Begriff der Reaktion. Um der Leserin das Leben zu erleichtern, will ich immerhin grob den Begriff der Reaktion umreißen, wie ich ihn im Folgenden entwickeln werde.

Ich verstehe unter der Reaktion oder dem reaktionären Denken nicht in erster Linie eine politische Richtung, sondern eine gewisse *Ökonomie von Affektion und Libido*. Es geht um eine gewisse Art des Empfindens, Begehrens, des Fühlens, um eine *unmittelbare Weise der Begegnung mit und der Integration von Wirklichkeit*. Wenn ich sage »unmittelbar«, dann meine ich damit, dass hier nicht erst geistige oder theoretische Mechanismen wirken oder moralische Erwägungen. Dieses Empfinden muss also nicht in jedem einzelnen Fall durch irgendeinen anderen Prozess erst wieder hergestellt werden. Es bildet eine eigene und in sich stimmige Gestalt – die aber nicht absolut geschlossen bleibt, einfach schon deshalb, weil es in unserer Welt nichts gibt, was absolut geschlossen wäre. Diese unmittelbare Weise der Begegnung schließt deshalb aber Gedanken, Erinnerungen, Urteile usw. nicht aus; sie bilden vielmehr wesentliche Elemente von ihr. Sie verdichtet sich in ihnen und legt sich zugleich in sie auseinander. Sie ist aber nicht die Totalität ihrer Elemente, die ihnen irgendwie vorherginge – dann wäre dieses reaktionäre Empfinden einfach ein Schicksal, das einen überkommt: ein selbst recht reaktionärer Gedanke. Das reaktionäre Empfinden ist aber auch mehr als die schlichte Summe von Gedanken, Sympathien, moralischen Vorurteilen usw. Sie bildet, so sehr sie ohne ihre Elemente nichts wäre, doch etwas Eigenes, das sich nicht direkt aus ihnen ableiten lässt. Auch schließt die Unmittelbarkeit keineswegs eine Geschichte aus: Wie alles andere in der Welt entsteht die Reaktion, sie hat ihre Phasen und deshalb kann sie auch wieder vergehen.

Die Reaktion ist kein Gegenstand der Psychologie. Sie ist nichts in mir oder den anderen, sie ist kein Seelen- oder Gemütszustand, keine psychische Disposition, keine Pathologie. Zumindest ist all das nicht primär. Das klingt jetzt ganz überraschend, denn wenn ich eben von Empfinden, Fühlen, Affektion, Libido usw. gesprochen habe, dann habe ich doch unzweifelhaft psychologische Termini gebraucht. Aber wir müssen uns wahrscheinlich von den allermeisten Vorstellungen freimachen, die wir gemeinhin mit der Psychologie verbinden. Ihr Fehler ist immer, das Psychische für etwas »in mir« zu halten. Und wenn man so spricht, dann hat man die allergrößten Schwierigkeiten zu erklären, wie denn etwas da rein kommt, d.h. wie eine echte und lebendige Interaktion zwischen mir und dem Rest des Wirklichen zustande kommen kann.

Ohne in die Tiefen dieser Frage hinabzusteigen, die in ganz andere Bereiche führen würde – und dann aber auch wieder nicht, denn das Politische ist nicht ohne Bezug zu dieser Frage –, mache ich es mir hier einfach. Ich nehme nämlich den Begriff der Affektion, wie ihn Spinoza verwendet, und dann kann man sagen: Eine Affektion, das ist das, was geschieht oder entsteht, wenn zwei oder mehrere Dinge miteinander in Kontakt und Interaktion treten; deshalb setzt sich die Affektion in ihrer konkreten Gestalt aus der Natur aller beteiligten Dinge zusammen.⁷ Der Vorteil dieser Konzeption ist, dass man gar nicht mehr fragen braucht, ob etwas in mir oder woanders ist. Das Ereignis der Begegnung selbst, in dem sich Emotionales, Intellektuelles und Moralisches untrennbar miteinander vermengt, ist das, wo die Menschen und Dinge so miteinander in Austausch

7 Vgl. Ethik. IIax1' und IIp16.

treten, dass die Unterscheidung in Innen und Außen, die so viele theoretische Schwierigkeiten verursacht, nicht mehr gilt. Die Affektion ist die vielfach geformte und gestaltete Oberfläche, an der die Dinge einander begegnen.

Wir können deshalb die Reaktion als ein primär *soziales* Phänomen auffassen. Die Reaktion lebt in Gesellschaften, sie pflanzt sich dort fort oder sie geht ein; sie gedeiht unter bestimmten Bedingungen besser als unter anderen; und sie ist, wie jedes soziale Phänomen, intrinsisch expansiv: Sie greift über zum nächsten, sie ist epidemisch. Im Unterschied aber zu einem Virus verstärkt sich diese Ansteckung im Rückstoß noch einmal: Wenn ich mich bei jemandem mit Corona anstecke, dann hat das auf dessen Infektion keine unmittelbare Wirkung. Wenn ich aber jemanden mit einem Gedanken oder einer Überzeugung oder einem Empfinden anstecke, dann kommt seine Ansteckung auf mich zurück und verfestigt bei mir den Gedanken, die Überzeugung oder die Empfindung, die vielleicht zuerst nur versuchsweise geäußert wurden. »Sieh an«, sagt man sich da, »die anderen sehen es auch so, dann wird es wohl wahr sein.«

Der Vorteil, die Reaktion nicht als ein psychisches, sondern als ein soziales Phänomen aufzufassen, besteht darin, dass man auf allerlei Fragen verzichten kann, die nur in Verwirrungen führen können. So ist dann z.B. nicht mehr die Frage, wie jemand zum Reaktionär geworden ist, sondern warum jemand der Reaktion bereitwillig nachgegeben hat, welche Affektgewinne sie ihm oder ihr verspricht, warum er oder sie diesen besonderen Genuss zugelassen hat und in welchem Maß. Es erlaubt weiterhin, dem Rechnung zu tragen, was alle Theorien ihrer Natur nach auszuradieren bestrebt sind: die fundamentale Widersprüchlichkeit der Menschen. Niemand ist ganz Reaktionär. Das aber nicht deshalb, weil die Reaktion irgendeine Art von Ideal darstellt, sei es für den Reaktionär oder sei es im Sinn eines theoretischen Idealtyps für die philosophische Kritik. Sondern die Idee, ganz und gar Reaktionär zu sein, ist genauso sinnvoll, als wollte man fragen, wie denn ein »ganz und gar Corona-Kranker« aussehen würde oder – um nicht in den Verdacht zu geraten, mit der impliziten Gleichsetzung von Reaktion und Krankheit einen billigen Treffer markieren zu wollen – wie ein vollkommen christlicher Mensch aussehen würde. Da es sich hier um soziale und historische, sich wandelnde und in sich schon vielfältige, sich ausweitende und zusammenziehende Phänomene handelt, ist die Idee einer vollkommenen Übernahme eines Menschen durch so ein Phänomen ganz einfach sinnlos. Weiterhin muss die Reaktion nun nicht mehr als ein Schicksal erscheinen: Natürlich entscheiden wir nicht frei über unsere Loyalitäten und unser Empfinden. Es ist ganz unsinnig, sich die Sache so vorzustellen, als würde das souveräne Subjekt nun eine mögliche Parteinahme für die Reaktion vor sich sehen oder für eine bestimmte Art des Empfindens und dann entscheiden, Hopp oder Topp, und dann so jemand werden. Aber trotzdem erleiden wir nicht einfach passiv die Wege, die unser Leben nimmt. Wir wirken, der spinozistische Begriff der Affektion sagt es ja, immer daran mit. Deshalb kann jemand Tausend Schritte auf dem Weg der Reaktion gegangen sein; rein a priori gibt es keinen Grund, weshalb er oder sie diesen Weg unbeirrt bis zum Ende gehen müsste. Freilich, die Gewohnheit, die eigene Geschichte, die mit dem Weg verknüpft ist, die soziale Verstärkung durch das Umfeld, in das man sich, dank dieses Weges eben, eingefunden hat, wirken als massive Hindernisse. Man bricht nicht einfach aus einer Affektökonomie aus, in der man sich jahrelang eingerichtet und aus der man Genuss gezogen hat. Außerdem gibt es noch Fälle, in denen das Wort von Macbeth gilt:

I am in blood

Stepped in so far that should I wade no more,
Returning were as tedious as go o'er. (III. 4. 136–138)

Aber es bleibt dabei: Man ist nicht einfach Reaktionär. Da die Reaktion Produkt einer Geschichte und einer sozialen Dynamik ist, kann sie kein Schicksal sein. Es gibt immer mal wieder solche angeblich wissenschaftlichen Untersuchungen darüber, welcher Anteil der deutschen Bevölkerung anfällig für rechtsextremes Denken ist – so als gäbe es bei manchen Menschen irgendein naturgegebenes Faschismusreservoir. Ich halte solche Spekulationen für absolut unsinnig und kontraproduktiv und vor allen Dingen glaube ich nicht, dass man überzeugend darlegen kann, dass diesen Behauptungen eine seriöse wissenschaftliche Methode zugrunde liegt. Schließlich lässt sich mit der sozialen Perspektive die Vielfalt der Ausprägungen erklären, die die Reaktion in ihren unterschiedlichen Vertreter*innen annimmt: Bei niemandem kommt diese Ansteckung in der gleichen Weise an, im gleichen Maß, zeigt sich in derselben Gestalt. Die Autor*innen, die in diesem Buch zu Wort kommen werden, sagen nicht einfach alle dasselbe. Es gibt große Unterschiede in den Thesen wie auch in der Qualität der Texte. Nicht einmal die »politische Orientierung«, die sich jeweils mit der Reaktion verbindet, ist zwingend die gleiche. Dennoch lässt sich eine Familienähnlichkeit nicht abstreiten.

Wir sind damit bei einem besonders heiklen Punkt: Wie lässt sich denn die »Einheit« dieses Phänomens fassen? In der Tat scheint doch schon unsere Sprachverwendung anzuzeigen, dass es mit dieser Einheit nicht so einfach steht. Denn ich verwende hier zwar häufig das Substantiv »die Reaktion«; der allgemeine Sprachgebrauch tut das aber nicht. Vielmehr verwendet er fast nur das Adjektiv »reaktionär«. Es scheint, die Reaktion wäre etwas, das sich nur schlecht als Substantiv aussagen lässt.

Versuchsweise sollten wir es vielleicht so nehmen: Die Reaktion bezeichnet keine Essenz oder Idee. Sie hat nicht den einen Kern, von dem her sie sich entfaltet, es gibt nicht den einen theoretischen Schlüssel, der ihre Geheimnisse aufschließt. Sie ist, als eine sozial sich fortpflanzende Affektökonomie, selbst eine Sache, die nur in Abweichung und beständiger Neufassung existiert, die aber zugleich, da sie Anlass gibt für Aussagen, Texte, Urteile, Gedanken usw., wieder auf sich zurückwirkt und in dieser »objektivierten« Form die Ansteckung mit vorantreibt, so dass die jeweilige Abweichung, die sie bei jedem neuen Subjekt gewinnt, durch die relative Beständigkeit der »objektivierten« Formen ihrer Existenz gegengehalten wird. Freilich sollte man den Affektgehalt und die Texte, Reden und nicht zuletzt Handlungen nicht gegeneinander ausspielen. Es sind die verschiedenen Aggregatzustände, die die Reaktion annehmen kann – und im Gegensatz zu physischen Realitäten ist die Reaktion umso stärker, je dichter diese Aggregatzustände nebeneinander existieren. Sie peitschen sich gegenseitig hoch. Es gibt also eine »Einheit« der Reaktion, die aber nicht etwa über oder jenseits der konkreten, empirischen Äußerungen besteht, sondern in ihr gestiftet wird, in der Ansteckung und durch die Geschichte der Abweichungen und immer neuen theoretischen Fassungen hindurch. Sie aufzuzeigen, wird eben Aufgabe der Vorlesung sein.

Vor allem wird sich zeigen, dass sich der »Begriff« der Reaktion nur dann verständlich machen lässt, wenn man das reaktionäre Denken als eine spezifische *Bewegung* begreift: eine Bewegung, die in einem Affekt ansetzt und auf einen Affekt abzielt, doch so,

dass zwischen beide die Produktion eines Textes geschaltet ist, der als eine Form des Denkens auftritt. Es geht daher nicht an, die Reaktion über ein bestimmtes Set an Anschauungen oder Ideen zu begreifen; man muss vielmehr immer diese Bewegung suchen, die sich in der Tat mit erstaunlicher Verlässlichkeit finden lässt.

Schließlich ist die Reaktion eine *historische* Realität. Ich werde darauf noch näher eingehen, deshalb hier nur als Vorgriff dies: Die Reaktion ist Reaktion im Wortsinn, denn sie reagiert auf einen bestimmten historischen Moment, der kurz gesagt mit der Französischen Revolution bezeichnet ist. Deshalb gibt es die Reaktion nicht immer und überall. Sie ist an gewisse Voraussetzungen gebunden, sie ist wesentlich die Reaktion auf eine demokratische Provokation. Wo es die nicht gibt, kann es zwar z.B. einen ausgeprägten Konservatismus geben (wie z.B. bei dem eingangs erwähnten Konfuzius), aber keine Reaktion.

Du kommst hier nicht rein. Die Auswahl der Autor*innen, die ich behandeln werde, ist ziemlich subjektiv. Sie ist vor allem von der europäischen Warte aus getroffen, und mehr noch von der deutschen aus. Zudem wird man eine historische Eingrenzung feststellen: Alle Protagonist*innen der Reaktion im engen Sinn, die ich behandeln werde, haben ihre schriftstellerische Karriere vor dem Zweiten Weltkrieg begonnen.

Man braucht auch keine Vollständigkeit erwarten. Es fehlen sicher Protagonisten, die manch andre für zentral halten würde, z.B. (um nur ein paar zu nennen) Spengler, Freyer,⁸ Evola, Klages oder auch jemand wie George Sorel, dem in einer vollständigen Geschichte der Reaktion eine besonders eigentümliche Position zukäme. Andere Autoren, die ich heranziehe, werden von manch anderen anders bewertet; diese letzteren werden »ihren« Heidegger oder »ihre« Rand nicht bei mir wiedererkennen.

All diese Einschränkungen dienen einem positiven Zweck, indem es eben nicht um die erschöpfende Analyse dieses oder jenes Autors geht, sondern um die Erstellung eines verlässlichen Begriffs reaktionären Denkens. (Wenn der so gewonnen Begriff der Reaktion sich als anwendbar auf andere, historische oder gegenwärtige Schriftsteller*innen erweist, dann ist auch die historische Begrenzung nicht mehr zu beanstanden.) Dass es dabei zu gewissen Perspektivierungen oder, wie die Kritiker sagen werden, Verkürzungen kommt, lässt sich nicht vermeiden. Ich werde aber in jedem Fall zu zeigen versuchen, dass oder inwiefern die behandelten Autoren präzise die Bewegung der Reaktion

8 Hans Freyer ist heute eher vergessen, was in etwa seinem geistigen Format entspricht. Er hat aber nicht nur stilistisch und inhaltlich früh einige Leitmotive und -formen des reaktionären Denkens in der Weimarer Republik geprägt sowie selbst bruchlos den Übergang zum Nationalsozialismus vollzogen; er hat der reaktionären und faschistischen Tradition auch ein wichtiges Stichwort gegeben: Einem kurzen Buch, das zuerst 1918 erschien, gab er den Titel *Antäus*, nach dem mythischen Riesen, den Herkules besiegte. Ernst Jünger und Mircea Eliade erwiesen diesem kaum lesbaren und schwerverdaulichen Text die Ehre, als sie die Zeitschrift, die sie zwischen 1959 und 1971 gemeinsam herausgaben, *Antaios* nannten. Der Verlag, der heute denselben Namen trägt, ist das zentrale Publikationsorgan der radikalen Rechten, gemeinsam mit der Zeitschrift *Sezession*, die wie der Verlag auch von Götz Kubitschek betrieben wird. Nimmt man noch das »Institut für Staatspolitik« dazu, das als herausgebendes Organ der *Sezession* fungiert, hat man wahrscheinlich den derzeit zentralen Knotenpunkt der ideologischen Infrastruktur der radikalen Rechten in Deutschland vor sich.

vollziehen – und dass und inwiefern ihr Denken genau dadurch entwertet wird. Der polemische Tonfall, in dem das oft geschieht, ist dabei ein gutes Beispiel für den spinozistischen Begriff von Affektion, denn er ist Antwort auf den Unfug, den ich in den Texten angetroffen habe, und doch ist er meine Tat: Ich war einfach nicht fähig, anders darüber zu schreiben.

Was kommt. Das Buch ist im Wesentlichen eine grobe historische Rekonstruktion anhand einer Reihe von Autor*innen. Grob gesagt lassen sich drei Etappen dieser Geschichte unterscheiden: Hobbes gehört in die Vorgeschichte der Reaktion; er ist selbst allerdings kein Reaktionär. Burke und de Maistre sind die Vertreter der Frühgeschichte der Reaktion, dort, wo sie noch als Gegenrevolution (d.h. als politischer Kampf zur Wiederherstellung des Ancien Regime) auftreten konnte. Nietzsche erfüllt in meiner Rekonstruktion eine wichtige Scharnierfunktion zwischen Gegenrevolution und Reaktion, da in seinem Denken die Literarisierung des Denkens mit neuer Radikalität und zugleich mit einer gewissen Bewusstheit betrieben wird – eine Literarisierung, die das Wesen des reaktionären Denkens bestimmen wird. Die Porträts danach bilden eine Galerie der im engen Sinn reaktionären Denker (mit der Ausnahme von Ortega y Gasset, der einen speziellen Fall darstellt). In diesen letzteren Teil sind zudem ein paar kleine Vignetten zu Einzelmomenten der reaktionären Befindlichkeit eingestreut. Ich ende mit zwei Kapiteln, die resümieren und Ausblicke bieten sollen.

Was es schon gibt. An der Stelle einer ohnehin unmöglichen Übersicht über die Literatur zu reaktionären und faschistischen Denkformen, begnüge ich mich damit, ein paar Autoren zu nennen, die mir wichtige Einblicke in das Wesen der Reaktion eröffnet haben. Zuerst ist Klaus Theweleit zu nennen, dessen bereits klassische Studie zu den *Männerphantasien* (1977/78) nicht nur methodisch neue Horizonte erschlossen hat, sondern auch durch seinen Scharfsinn und seine Sensibilität für die »metaphysischen« Grundlagen der Kritik des Faschismus bis heute richtungweisend ist. Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Corey Robin ist der Verfasser mehrerer gründlicher und eindrucksvoller Studien zum Thema, die vor allem die amerikanische Seite der Reaktion beleuchten: *Fear. The history of a political idea* (2004); *The reactionary mind. Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin* (2011; die Ausgabe von 2018 setzt dann Trump an die Stelle von Palin); *The enigma of Clarence Thomas* (2019). Sehr aufschlussreich sind auch die Porträts von Personen, historischen Konstellationen und Themen, die Mark Lilla entworfen hat in: *The Reckless Mind. Intellectuals and Politics* (2001, erweiterte Fassung 2016) und *The Shipwrecked Mind. On Political Reaction* (2016). Kürzlich hat Simon Strick eine besonders beeindruckende und besonders beängstigende Studie über die Synergieeffekte von Neuen Rechten und Neuen Medien vorgelegt (*Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus*, 2021), die in manchem Theweleits Arbeit ein Update für das digitale Zeitalter gibt. Emanuele Caminada hat mich, als das Buch bereits im Wesentlichen fertig war, auf die Arbeiten von Furio Jesi aufmerksam gemacht. In der Tat ist dessen Analyse der *Cultura di destra* höchst eindrucksvoll und kenntnisreich. Was er zu den »Ideen ohne Worte« schreibt, deckt sich in vielem mit dem, was ich in Bezug auf Jünger »Idealismus ohne Idee« nenne: die schiere, verbale Evokation einer Bedeutsamkeit, die außerhalb dieser Evokation aber nicht besteht – es sei denn als ideologischer Deckmantel für die Enthis-

torisierung von realen politischen Verhältnissen und noch der Geschichte selbst. Die Geschichte wird in Jesi's Rekonstruktion der rechten Kultur zu einem Brei (»pappa«) eingekocht, in der keine Unterschiede mehr erkennbar sind und die nur noch diffus »Größe« suggerieren und legitimieren soll (Jesi spricht von »spirituellem Luxus«). (So ist es z. B. nicht nötig, über Goethe differenzierte Meinungen zu haben, ja nicht einmal, eine Zeile von ihm je gelesen zu haben, um in ihm den großen Dichter der Deutschen zu sehen, auf den man sich kostenlos berufen kann.) Jesi verfolgt die Geschichte dieser Manipulation in die verschiedensten Richtungen, sowohl als Vorgeschichte des Faschismus wie als Praxis des Neofaschismus, sowie in den verschiedenen nationalen Spielarten des Faschismus. Besonders beeindruckend sind aber die Hypothesen, die Jesi im ersten Teil des Buches bzgl. des esoterischen Faschismus aufstellt: Er versucht zu zeigen, wie der esoterische Faschismus sich auf eine Mythologie des Blutopfers stützt, die Motive ausgerechnet der jüdischen Mystik aufnimmt, umdreht und brutalisiert, so dass eine »Religion des Todes« entsteht.