

**Michael Heidemann**

**„... damit der Mensch lernt, dass er nur ein Instrument ist und  
nicht selbst Schöpfer sein kann“**

**Elemente der Gegenaufklärung in der Souveränitätslehre Joseph de Maistres**

## Von ‚Neurechten‘ wiederentdeckt: Der Don Quijote der Laien-Theologie

Die bürgerliche Aufklärung ist seit Anbeginn von einer Gegenaufklärung begleitet. Dem Ideal des vernünftigen und selbstbestimmten bürgerlichen Individuums stellen die gegenaufklärerischen Autoren traditionelle ‚Bindungen‘ wie Familie, Sippe, die feudale Ständeordnung und den Glauben an das ewige, ungeschriebene Gesetz der Herrschaft entgegen. Menschliche Freiheit soll demnach nicht sein. Gleich in mehreren Vorlesungen betont Theodor W. Adorno den eigenartig anachronistischen Charakter restaurativer Ideologien. Traditionalistische Ordnungen würden genau dann beschworen, wenn sie längst nicht mehr substantiell seien.<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang erwähnt er gleich mehrfach den Namen des savoyischen Diplomaten und katholischen Gegenaufklärers Joseph de Maistre (1753-1821), „der ja überhaupt eine sehr merkwürdige Figur ist, mit der sich zu beschäftigen für die Philosophie weiß Gott sich verlohnt.“<sup>2</sup> Doch wieso sollte sich die Beschäftigung mit einem Autor verlohnen, dessen Denken hegelianisch als eine längst abgelegte Gestalt des Geistes, als bereits überwundener Aberglaube trüber Jahrhunderte bezeichnet werden könnte?

Die Aktualität eines Autors wie de Maistre erschließt sich erst vor dem Hintergrund der Dialektik der Aufklärung, die sich real vollzog und die Idee eines linearen Fortschritts radikal in Frage stellt. Eine Selbstkritik der Aufklärung hat für die Autoren der kritischen Theorie die verdrängten und abgespaltenen Momente des Zivilisationsprozesses bewusst zu machen, also diejenigen Gehalte, die bei den klassischen Autoren unter das Verdikt der Irrationalität fallen. So geraten bei Horkheimer und Adorno die heteronomen Bestimmungsgründe des Willens in den Fokus einer kritischen Aufarbeitung der Vergangenheit. *Mit* den Autoren der Gegenaufklärung teilen sie die Auffassung, dass die verborgenen, unbewussten, auf die gesellschaftliche Heteronomie bloß reagierenden Antriebe des Menschen die bislang wesentlich geschichtsbildenden Kräfte gewesen seien, *gegen* diese erhoffen sie sich durch die Selbstkritik der Aufklärung eine wirksam werdende Kritik der Herrschaft und eine dereinst doch noch selbstbewusste und geeinte Menschheit. Horkheimer und Adorno betonten bereits in der *Dialektik der Aufklärung* den Erkenntnisgehalt der „dunklen Schriftsteller des Bürgertums“<sup>3</sup> und widmeten daher Nietzsche und de Sade eine ausführliche Rezeption. Über de Maistre und die französische Gegenaufklärung urteilte Horkheimer an anderer Stelle gar: „In der Literatur der katholischen Gegenrevolution in

---

<sup>1</sup> Siehe Theodor W. Adorno: *Philosophie und Soziologie* (1960). Nachgelassene Schriften. Abt. IV: Vorlesungen Bd. 6. Frankfurt am Main 2011. S. 229.

<sup>2</sup> Theodor W. Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65). Nachgelassene Schriften. Abt. IV: Vorlesungen Bd. 13. Frankfurt am Main 2006. S. 37.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Gesammelte Schriften Bd. 3. Frankfurt am Main 1981. S. 139.

Frankreich, bei Bonald und de Maistre, in den Schriften des katholischen Royalisten Balzac ist mehr eindringende Analyse der bürgerlichen Gesellschaft zu finden als bei den gleichzeitigen Kritikern der Religion in Deutschland.“<sup>4</sup> Angesichts dieser Aussagen erstaunt, dass weder Adorno noch Horkheimer eine umfassende Kritik de Maistres oder Louis de Bonalds (1754-1840) ausarbeiteten. Adorno belässt es in seiner Vorlesung *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* bei der „formale[n] Anzeige (...), dass die außerordentlich rationale, geschliffene Argumentation, mit der de Maistre die rational-liberale Gesellschaft angreift, in sich, um überhaupt möglich zu sein, die gesamte höchst differenzierte Denkkapazität eben des bereits emanzipierten Bewusstseins voraussetzt“<sup>5</sup>, womit er sich unter dem Gesichtspunkt einer Aufklärung der Aufklärung als zu kritisierender Autor mit all seinen Widersprüchen förmlich aufdrängt.

Eine solche am Material orientierte Kritik de Maistres soll im Folgenden für den Umfang der frühen und unvollendet gebliebenen Schrift *Von der Souveränität – ein Anti-Gesellschaftsvertrag* entfaltet werden. De Maistre verfasste sie 1794 im schweizerischen Exil, noch ganz unter dem Eindruck der französischen Revolution stehend. Seine Souveränitätslehre gibt regelrecht Empfehlungen dazu ab, wie der menschliche Drang nach Freiheit und Selbstbestimmung unterdrückt und die Subjektivität im Kollektiv aufgelöst werden kann. De Maistres Hass auf den Liberalismus verselbstständigt sich gegenüber seinem adeligen Klassenstandpunkt, redet einem völkischen Bündnis gegen Geist und Geld das Wort und nimmt darin wesentliche Elemente des modernen Antisemitismus vorweg. Als Strippenzieher der Revolution wähnt de Maistre die Philosophen, die das einfache Volk mit ihren zersetzenden Ideen infizieren würden. Seine Berufung auf den Glauben regrediert dagegen auf ihre instrumentelle Funktion im Zusammenhang einer *politischen Theologie*, mit der die Massen gegen den Liberalismus mobilisiert werden sollen.

Es verwundert daher nicht, dass der neurechte Publizist Günther Maschke, der einige von de Maistres Werken im österreichischen Karolinger-Verlag neu herausgab, dem „Don Quijote der Laien-Theologie“ zu dessen 250. Geburtstag für seine „Kraftworte“ huldigte, „mit denen er den ewigen Gutmenschen aufschreckt, der sich's inmitten von Kannibalenhumanität und Zigeunerliberalismus bequem macht.“<sup>6</sup> Im Umfeld der neurechten Intelligenz des *Instituts für Staatspolitik* stoßen de Maistres Schriften auf reges Interesse, wie insbesondere die

---

<sup>4</sup> Max Horkheimer: *Zum Problem der Wahrheit*. In: Ders.: Schriften 1931- 1936. Gesammelte Schriften Bd. 3. Frankfurt am Main 1988. S. 324.

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (wie Anm. 2), S. 37.

<sup>6</sup> Günther Maschke: *Der Engel der Vernichtung. Angriff gegen den aufklärerischen Optimismus, verdunkelt von Kraftworten: Zum 250. Geburtstag von Joseph de Maistre* In: Junge Freiheit (15/03), 04. April 2003. <http://www.jf-archiv.de/archiv03/153yy47.htm> (letzter Zugriff: 14.05.2020).

regelmäßigen Bezugnahmen im ‚Theoriemagazin‘ *Sezession* zeigen.<sup>7</sup> Doch auch für einen postmodernen Antirassismus finden sich durchaus Anknüpfungspunkte in de Maistres Werk, sei es die hemdsärmelige Kritik an Abstraktion und Universalismus, der betont partikularistische Ethnopluralismus oder die erschreckend aktuell wirkende Ehrfurcht vor dem politischen Islam. Nennenswerte Rezeptionen aus dem postmodernen Lager sind bislang allerdings nicht bekannt und auch künftig eher unwahrscheinlich. Dies dürfte insbesondere daran liegen, dass de Maistres unverhohlenen affirmative Stellung zur souveränen Gewalt abschreckend auf dieses Publikum wirkt. Der postmoderne Antirassismus weiß die Gewalt seines Gegensouveräns gekonnt zu verdrängen und bekennt sich zumindest vordergründig eher zum Multikulturalismus als zum separatistischen Ethnopluralismus. Aufgrund seiner privilegierten Herkunft als Adelige taugt de Maistre ferner nicht zur Projektionsfläche für ‚subalternes Wissen‘ und ist als Katholik für den postmodernen Geschmack zu sehr mit dem christlichen Abendland verbunden. Die dennoch vorhandenen indirekten Bezüge gilt es im Folgenden deutlich zu machen.<sup>8</sup>

### **Zur Vorgeschichte: Wendung auf das Subjekt in der Moderne**

De Maistre richtet sich mit seinem *Anti-Gesellschaftsvertrag* nicht allein explizit gegen Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* von 1762, sondern allgemein gegen jeglichen Versuch, die Legitimität staatlicher Herrschaft durch die freie Übereinkunft der Individuen zu begründen. Seine Souveränitätslehre zieht gegen den fundamentalen Epochenwandel zu Felde, der mit der sogenannten Wendung auf das Subjekt in der Moderne einhergeht. Das Prinzip der beginnenden Neuzeit ist nach Darstellung Hegels das bei sich selbst anfangende Denken, das den Geltungsgrund wissenschaftlicher Urteile in sich selbst anstatt in transzendenten Autoritäten sucht. Letztere erscheinen nun vielmehr als „tote Äußerlichkeit“ gegen die Innerlichkeit des freien Gedankens: „[D]as, was gelten, was festgesetzt sein soll in der Welt, muss der Mensch durch seine Gedanken einsehen; was für etwas Festes gelten soll, muss sich bewähren durch das Denken.“<sup>9</sup> Die Kritik der traditionellen Metaphysik, vorbereitet bereits

---

<sup>7</sup> Vgl. etwa Karlheinz Weißmann in *Sezession* Nr. 29 (2009) Nr. 54 und Nr. 57 (2013), Felix Dirsch in *Sezession* Nr. 54 (2013) und Erik Lehnert in *Sezession* Nr. 67 (2015).

<sup>8</sup> Alain Finkielkraut hat in seinem Essay *Die Niederlage des Denkens* bereits 1987 Verbindungslinien von der katholischen Gegenauflklärung de Maistres über die deutsche Romantik um Johann Gottlieb Herder bis hin zum ethnologischen Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss und dem heute verbreiteten postmodernen Antirassismus gezogen. Das verbindende Element besteht in der kulturalistischen Annahme pseudo-substantieller Volksgeister, die gegen den mit Herrschaft identifizierten, abstrakten Universalismus der Aufklärung als authentischer Ausdruck von unbedingt zu affirmierender Differenz in Stellung gebracht werden. Den Hinweis auf Finkielkrauts Essay verdanke ich Ingo Elbe.

<sup>9</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Werke Bd. 20. Frankfurt am Main 1986. S. 120.

im Universalienstreit des Mittelalters, verdankt sich einem herrschaftskritischen Impuls. Hinter die zentrale Einsicht des Nominalismus – die Hierarchie der Universalien spiegelt nicht unmittelbar eine an sich seiende kosmische Ordnung wider, sondern verdankt sich einem genuin subjektiven Abstraktionsvorgang und ist damit Produkt subjektiver Tätigkeit – führt kein Weg zurück. Das Subjekt ist in der Welt. Alle künftige Philosophie, mag sie dasselbe auch wieder durchstreichen wollen, muss sich zugleich auf es beziehen.<sup>10</sup>

Die Wendung auf das Subjekt in der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, wie sie Descartes in den *Meditationen* durch die Reflexion auf den vollendeten Skeptizismus vollzieht, setzt sich parallel ebenso in den modernen Staats- und Rechtstheorien durch. Der Verweis auf die göttliche Gnade und die Thronfolge innerhalb der Erbmonarchie kann von der durch den Nominalismus hindurch gegangenen Philosophie der Neuzeit als Herrschaftslegitimation nicht länger akzeptiert werden. Stattdessen macht sich der Anspruch geltend, dass die Individuen durch rationale Einsicht und Interessensabwägung in die moderne Herrschaftsordnung einwilligen können müssen. Der Ursprungsmythos der bürgerlichen Gesellschaft besteht mithin in der Konstruktion eines Gesellschaftsvertrags, der die staatliche Ordnung aus der freien Übereinkunft der vertragsschließenden Individuen begründen soll. Die Institutionen werden nicht länger als das ihnen vorgeordnete objektiv Allgemeine gedacht, sondern sollen explizit der Regulation ihrer partikularen Interessen dienen und sich allererst aus dem Akt der Gesellschaftsgründung ergeben.

Diese wird notwendig, da die angenommene Gesetzlosigkeit des Naturzustands – der *bellum omnium contra omnes* – die Existenz der Einzelnen nicht zu garantieren vermag. Sie verzichten darum wechselseitig auf ihr natürliches Recht auf alles und übertragen ihre Macht auf einen absoluten staatlichen Souverän. Bei Thomas Hobbes ist es noch wesentlich das egoistische, aber als solches das allen gemeinsame Interesse an ihrer Selbsterhaltung, das die Einzelnen zur Überwindung des Naturzustands bewegt. Die Vernunft ist für ihn hierbei ein bloß technisch-praktisches Ordnungsvermögen, „nichts anderes als Rechnen“.<sup>11</sup> Als

---

<sup>10</sup> Zur näheren Bestimmung dieses Epochenwandels von der metaphysischen Priorität des Allgemeinen zur historischen des Besonderen sowie dessen herrschaftskritischen Implikationen siehe Günther Mensching: *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*. Stuttgart 1992. S. 287ff. Die Herrschaftskritik des Nominalismus fand freilich ihren Abbruch in der Restitution Gottes als eines *deus absconditus*, der nun mit absoluter Willkürfreiheit ausgestattet vielmehr zum Inbegriff absoluter Herrschaft wurde: „Gott, durch keine begrifflich fixierte und daher als subjektiv durchschaute *lex naturae* mehr in seiner Freiheit eingeschränkt, ist nur *potestas absoluta*, bloßer Wille, der sich selber Norm ist. Das religiöse Subjekt vermag seinerseits Gott durch seine Vernunft nicht mehr zu erkennen; allein im begrifflosen Glauben ist ein begriffloser Gott präsent. Dieses Verhältnis war unmittelbar das von willkürlicher Herrschaft und blinder Unterwerfung.“ (Siehe Günther Mensching: *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus*. Frankfurt am Main 1971. S. 30)

<sup>11</sup> Thomas Hobbes: *Leviathan. Oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt am Main 1984. S. 32.

Hilfsinstrument der menschlichen Leidenschaften vermag die Vernunft die adäquaten Mittel zur Realisierung von partikularen Zwecken zu bestimmen, aber kann selbst nicht Bestimmungsgrund des Willens sein. Eine Kausalität aus Freiheit ist in der mechanistisch-empiristischen Theorie Hobbes' allein schon deshalb undenkbar, weil sie zu sehr an den klassisch metaphysischen Begriff eines Unbedingten erinnert.

### **Die Selbstgesetzgebung in Rousseaus *Gesellschaftsvertrag***

Jean-Jacques Rousseau hingegen rückt den Begriff der Freiheit einhundert Jahre später ins Zentrum der Argumentation, denn erst vermittelt der menschlichen Freiheit kann die Selbsterhaltung überhaupt als spezifisches *Interesse* vernunftbegabter Sinnenwesen reflektiert werden. „Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf sein Menschsein, auf die Menschenrechte, ja selbst auf seine Pflichten verzichten.“<sup>12</sup> Der Gesellschaftszustand soll auf dem freien Willen seiner Mitglieder beruhen. Gesucht wird also nach einer gesellschaftlichen Ordnung, in der die menschliche Freiheit auf eine Weise reguliert ist, in der sie sich nicht selbst aufhebt. Oder in den Worten Rousseaus: „Eine Form der gesellschaftlichen Vereinigung gilt es zu finden, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt und durch die jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher.“ Dies ist die Hauptfrage, deren Lösung der Gesellschaftsvertrag gibt.“<sup>13</sup>

Die angedeutete Selbstgesetzgebung gründet nach Rousseau in der Partizipation der Individuen am allgemeinen Willen. Der Gegensatz der Einzelinteressen macht die Errichtung der Gesellschaft nötig, die Übereinstimmung gleicher Interessen im allgemeinen Willen macht sie möglich.<sup>14</sup> Wären die Interessen der Menschen bloß empirisch bestimmt, könnte die Übereinstimmung nur zufällig erfolgen. Der allgemeine Wille (*volonté générale*) ist daher mehr als die bloße Summe der empirisch bestimmten Einzelwillen (*volonté de tous*). Er ist als *einheitlicher* Wille konzipiert, der sachlich durch das Allgemeinwohl bestimmt ist und durchaus von einer noch so großen Mehrheit der Einzelwillen abweichen kann. Damit ist bei Rousseau bereits ein Freiheitsbegriff unterstellt, der nicht bloß individuell-subjektiv bestimmt sein kann. „Freiheit ist unausdrücklich bereits ein reiner Vernunftbegriff, als den ihn später Kant behandelte.“<sup>15</sup> Der allgemeine Wille stellt ein selbstbezügliches Verhältnis dar. Er kann

---

<sup>12</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*. Leipzig. 1978. S. 45.

<sup>13</sup> Ebd. S. 49.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. S. 58.

<sup>15</sup> Günther Mensching: Das Verhältnis des *Zweiten Diskurses* zu den Schriften *Vom Gesellschaftsvertrag* und *Emile*. In: Lieselotte Steinbrügge & Johannes Rohbeck (Hrsg.): *Jean-Jacques Rousseau: Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*. Berlin 2015. S. 189.

nicht irren, weil er nur auf sich selbst geht, im Grunde tautologisch ist – der Wille, der sich selbst will.

Rein zum Ausdruck kommt er im Akt der republikanischen Staatsgründung: „Es gibt nur ein einziges Gesetz, das seiner Natur nach eine einstimmige Zustimmung verlangt, den Gesellschaftsvertrag, denn die staatsbürgerliche Vereinigung ist die freiwilligste Handlung der Welt.“<sup>16</sup> In der Gründung der Republik kommt der Anspruch der nun vergesellschafteten Individuen zum Ausdruck, sich kraft ihrer Vernunft selbst zu regieren und darin wechselseitig ihre Freiheit zu affirmieren. Der Preis dieses konstituierenden Aktes ist bei Rousseau, dass die einzelnen Staatsbürger sich vollständig an die Gesellschaft übereignen, ausdrücklich in ihr aufgehen sollen.<sup>17</sup> Widersprüche zwischen dem Einzelwillen des *bourgeois* und dem Allgemeinwillen des *citoyen* in den Subjekten selbst erscheinen auf diese Weise als Scheinwidersprüche und werden in Richtung staatsbürgerlicher Pflicht aufgelöst: „Wie kann ein Mensch frei sein und doch gezwungen, sich Willensmeinungen zu fügen, die nicht die seinigen sind? Wie können die Opponenten frei und zugleich Gesetzen unterworfen sein, denen sie nicht zugestimmt haben? (...) Der Staatsbürger gibt zu allen Gesetzen seine Einwilligung, sogar zu denen, die wider seinen Willen angenommen werden, ja er stimmt auch denen zu, die ihn strafen, falls er es wagen sollte, eines derselben zu übertreten. Der beständig in Kraft bleibende Wille aller Staatsglieder ist der Allgemeinwille; durch ihn sind sie erst Staatsbürger und frei.“<sup>18</sup>

Die Ausübung des beständig in Kraft bleibenden Allgemeinwillens ist die Souveränität, die immer nur die Souveränität des ganzen Volks sein kann, das sich seine Gesetze selbst gibt.<sup>19</sup> Weder regieren ewige göttliche, noch natürliche Gesetze die Geschicke der Menschen, sondern sie selbst sind es, die ihre Geschichte machen und sich eine gesellschaftliche Ordnung geben. Damit findet zugleich eine *Verinnerlichung* von Herrschaft statt. Verstand Hobbes‘ die Souveränität noch als unumschränkte personale Herrschaft nach Maßgabe des Absolutismus, wodurch sie den Untertanen gegenüber als äußere Zwangsgewalt transparent blieb, werden nun im Begriff der Volkssouveränität bei Rousseau Herrscher und Beherrschte tendenziell ununterscheidbar.

Der Akzent auf die Selbstgesetzgebung bei Rousseau stellt den Höhepunkt der vertragstheoretischen Konzeptionen dar und bildet zugleich ihren Abschluss, insofern mit

---

<sup>16</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*. S. 133.

<sup>17</sup> Eine Konsequenz des *Gesellschaftsvertrags*, die in eigentümlichem Widerspruch zu Rousseaus Zivilisationskritik im zweiten *Discours* und in seinen Bildungsschriften steht. Hier gilt es, das Individuum so weit wie möglich von gesellschaftlichen Einflüssen fernzuhalten, was freilich als allgemeine Forderung nur gesellschaftliche Tat sein kann.

<sup>18</sup> Ebd. S. 134.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. S. 58.

dem nun aufgeworfenen Begriff des allgemeinen Willens der Übergang zu einer *systematischen* Betrachtung der praktischen Vernunft notwendig wird, wie sie dann Kant unternimmt. Rousseau greift ebenso wie seine Vorgänger Hobbes und Locke noch auf ein Gedankenexperiment mit *erzählerischen* respektive *mythischen* Elementen zurück, um das Verhältnis von Natur und Gesellschaft zu thematisieren. Was Natur ist und was Gesellschaft, bleibt verworren. Ebenso frappant bleibt Rousseaus widersprüchliche Bewertung des Eigentums, das mal als Garant der Freiheit und mal als ihre Bedrohung auftritt. Dass die Menschen in der entwickelten bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft freiwillig nach Zwecken handeln, die vernünftigerweise nicht die ihrigen sein können, sondern diejenigen des als zweite Natur erscheinenden Kapitalverhältnisses sind, konnte Rousseau allenfalls erahnen.

Während im *Gesellschaftsvertrag* mit der Person dezidiert auch „das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes“<sup>20</sup>, mithin sein Eigentum verteidigt und geschützt werden soll, stehen seine Ressentiments gegen die sich ausbreitenden Handelsbeziehungen eher im Kontext seiner früheren *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (1755), die eine mit der zunehmenden Zivilisierung einhergehende Verfallsgeschichte des Menschen entwirft. Nicht nur in diesem Punkt bestehen erstaunliche Parallelen zu de Maistres genaueklärerischen Thesen. Diese argumentative Nähe untergräbt die Vehemenz von de Maistres Abgrenzung gegenüber Rousseau jedoch nur scheinbar. Bei aller eigenen Ambivalenz Rousseaus gegenüber der Aufklärung ist er doch derjenige Autor, der in der französischen Geistestradiation das Vermögen der Freiheit am konsequentesten mit der Forderung nach Gleichheit verband. Hierin erweist er sich für die antiegalitäre Reaktion als der größere Provokateur als etwa ein Voltaire.<sup>21</sup>

Als fundamentaler Fortschritt der modernen Vertragstheorien im Allgemeinen bleibt festzuhalten, dass sie den Menschen gleichsam aus seinem metaphysisch zementierten Traditionszusammenhang heraustrennen und ihn damit allererst als *Individuum* mit je partikularen Interessen in den Fokus einer Theorie rücken, die nun *politische* Theorie im emphatischen Sinne ist. Der Einzelne wandelt sich vom bloßen Gattungsexemplar, dessen gesellschaftliches Schicksal qua Geburt festgeschrieben ist, zum Träger eines individuellen Glücksanspruches, der nicht erst im Jenseits eingelöst werden soll. Doch dieser zunächst theoretische Fortschritt bleibt nicht ohne Preis. Die sich in der Moderne herausbildende

---

<sup>20</sup> Ebd. S. 49.

<sup>21</sup> „Die im 18. Jahrhundert unzweifelhaft revolutionäre Idee der Freiheit übertrifft in den Texten Rousseaus an Radikalität bei weitem die unmittelbar politischen Forderungen anderer Aufklärer, besonders die Voltaires, der sich von aufgeklärten Adligen und Monarchen wie Friedrich II. einen allmählichen Wandel des Ancien Régime zu einer bürgerlichen Gesellschaft hin versprach, ohne das System als solches infrage zu stellen.“ (Günther Mensching: *Jean-Jacques Rousseau zur Einführung*. Hamburg 2000. S. 115)

kapitalistische Ökonomie ist durch die permanente Auflösung traditioneller Strukturen bestimmt. „Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht (...)“.<sup>22</sup> Herrschaft wandelt sich von einem persönlichen Abhängigkeitsverhältnis zu anonymen Sachzwängen, die das Handeln der als Funktionen der Kapitalverwertung fungierenden ökonomischen Charaktermasken bestimmen, ob sie es wollen oder nicht.

Die vordem durch blinden Glauben und Gehorsam verbürgte sittliche Einheit des Gemeinwesens muss in der sich aufgeklärt wägnenden bürgerlichen Gesellschaft ideologisch stets aufs Neue hergestellt und dabei den Wechselfällen der ökonomischen Konjunktur angepasst werden. Indem die Gegenaufklärung radikal mit dem Freiheitspathos der Aufklärung bricht, zieht sie zugleich eine Konsequenz, die in der nicht auf sich selbst reflektierenden Aufklärungsphilosophie bereits angelegt ist: das Umschlagen von Freiheit in totale Herrschaft auf der Grundlage einer nach Klassen gespaltenen Gesellschaft. Zu fragen ist daher, ob angesichts der Verklärung von Herrschaft im Begriff der bürgerlichen Volkssouveränität die offene Herrschaftsapologie durch de Maistre nicht ihrerseits ein aufklärerisches Moment gewinnt.

### **Die Fremdgesetzgebung in de Maistres *Anti-Gesellschaftsvertrag***

Gegenaufklärung trumpft gegen den Idealismus der Aufklärung scheinbar realistisch, erfahrungsnah und pragmatisch auf. So auch de Maistre. Das zentrale Motiv seiner Souveränitätslehre ist die Denunziation des in der Aufklärung formulierten und in der französischen Revolution geltend gemachten Anspruchs auf bürgerliche Selbstbestimmung im Rahmen der Volkssouveränität. Zu diesem Zweck begibt sich de Maistre auf das ureigene Terrain seines politischen Gegners und hebt zu einer groß angelegten geschichtsphilosophischen Betrachtung an, freilich unter umgekehrten Vorzeichen. Gegen den Fortschrittsoptimismus der bürgerlichen Aufklärung setzt de Maistre eine Verfallsgeschichte, die in dem Augenblick einsetzt, in dem der Mensch seine unmittelbare Verflochtenheit mit Natur und (göttlicher) Herrschaft zu hinterfragen beginnt. Allein der Gedanke an so etwas wie individuelle Freiheit trägt für ihn bereits den Keim menschlicher Hybris in sich. Am *grand terreur* der Revolution lasse sich studieren, was geschehe, wenn die Menschen ihre Verhältnisse selbst in die Hand zu nehmen und Subjekte ihrer Geschichte zu werden versuchen. De Maistre bestreitet die menschliche Gestaltungskraft in politischen Verhältnissen grundsätzlich. Es sei geradezu wahnsinnig, sich die Entstehung eines

---

<sup>22</sup> Karl Marx; Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 4. Berlin 1977. S. 465.

Gemeinwesens als spontanen Akt der Übereinkunft vorzustellen und darin die verborgenen Mächte der Geschichte gleichsam mit einem Handstreich beseitigen zu wollen. „Ein wesentlicher Irrtum besteht darin, sich den Gesellschaftstand als einen Zustand der Wahl vorzustellen, gegründet auf der Übereinkunft der Menschen, auf einen Beschluss und einen Urvertrag, den es nicht geben kann.“<sup>23</sup>

Am Beginn eines jeden Gemeinwesens stünde ein von Gott auserwählter Herrscher, der verstreut lebende Familien zu einem Volk zusammenschlüsse.<sup>24</sup> Nicht Übereinkunft, sondern Gehorsam und Unterwerfung bilde das Prinzip von Gesellschaft. „In Bezug auf die Gründung der Gesellschaft und die Souveränität muss man also die Vorstellungen von Wahl und Beschluss ins Reich der Fantasie verweisen. Dieser Prozess ist das unmittelbare Werk der Natur, oder besser gesagt, ihres Schöpfers.“<sup>25</sup> Die Freiheit des Menschen beschränkt sich darauf, sich diesen verborgenen Mächten zu unterwerfen. In de Maistres eigenen Worten klingt dies so: „In allen politischen oder religiösen Schöpfungen, *was auch immer ihr Ziel und ihre Bedeutung sein mag* [!], gilt die allgemeine Regel, daß zwischen Wirkung und Ursache niemals ein gleiches Verhältnis bestehen *soll* [!]. Im Vergleich zur Ursache ist die Wirkung unermesslich, damit der Mensch lernt, dass er nur ein Instrument ist und nicht selbst Schöpfer sein kann.“<sup>26</sup>

Der normative Anspruch, dass ‚zwischen Wirkung und Ursache niemals ein gleiches Verhältnis bestehen *soll*‘, ist die offen ausgeplauderte Absicht des gegenrevolutionären Theoretikers, der diese auf seinen Gegenstand projiziert. Hierin wird deutlich, dass de Maistres Aufklärungskritik einem spezifischen politischen Interesse folgt. Insofern stehen ihre Resultate in gewisser Weise bereits von Beginn an fest. De Maistres Verhältnis zur Wahrheit ist ein taktisches. Dennoch muss Adornos Urteil, dass seine Argumentation außerordentlich rational und geschliffen sei, damit nicht falsch sein. Vielmehr wird hierin die Widersprüchlichkeit einer restaurativen *Theorie* deutlich, die mit den Mitteln der Freiheit – der vernünftigen Rede – für die Unfreiheit zu argumentieren versucht und hierfür auf dogmatische Setzungen nicht verzichten kann.

Durch das klar erkennbare politische Interesse de Maistres kann an seinen Schriften die Dialektik des Aufklärungsprozesses recht deutlich hervortreten. Seine abstrakte Negation der Aufklärung muss sich in letzter Instanz gegen das Denken selbst richten. Es soll, gegen das Ideal der Neuzeit gewendet, eben nicht bei sich selbst anfangen, sondern als immer schon

---

<sup>23</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität. Ein Anti-Gesellschaftsvertrag*. Kulturverlag Kadmos. Berlin 2000. S. 8.

<sup>24</sup> Siehe ebd. S. 11.

<sup>25</sup> Ebd. S. 12.

<sup>26</sup> Ebd. S. 33. Kursivierung nicht im Original.

heteronom bestimmtes akzeptiert werden. Sofern sich Gegenaufklärung allerdings eine theoretisch verbindliche Form zu geben versucht, gerät sie unweigerlich in Widerspruch zu ihrem eigenen Inhalt. Anders als ein Hohepriester trägt de Maistre sein Zurück zum blinden Glauben und Gehorsam nicht in der Form eines *mythos* vor, sondern versucht für eine bewusste Remythologisierung der politischen Sphäre zu *argumentieren*. Die Unmöglichkeit der Begründung eines Irrationalismus mit rationalen Mitteln führt nun aber nicht zur Preisgabe dieses Anspruchs, sondern zum potenzierten Wahn und zur projektiven Feinderklärung gegen die Repräsentanten des freien Geistes.

### **Von der Natur der Souveränität im Allgemeinen**

Das Freiheitspathos der Aufklärung kontert de Maistre mit dem nüchternen Hinweis auf den im Keim totalitären Charakter jeglicher Souveränität: „Jede Souveränität ist ihrer Natur nach uneingeschränkt, (...) letzten Endes gibt es immer eine absolute Gewalt, die ungestraft Schaden anrichten kann.“<sup>27</sup> Die Relativierung der Souveränität, etwa durch eine Gewaltenteilung, würde ihre sukzessive Zerstörung bedeuten. „Auf welche Art auch immer man die Souveränität definiert und festlegt, sie ist immer unteilbar, unantastbar und absolut.“<sup>28</sup> De Maistre erinnert also an die fundamentale Gewalt, die auch der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Vertragsverhältnissen noch stets zugrunde liegt. Bildete diese Einsicht noch bei Hobbes den Ausgangspunkt in der Staatsphilosophie, besteht ein wesentliches Merkmal fortschreitender bürgerlicher Ideologie in der Verdrängung ebendieser unmittelbaren Gewalt, die im Zuge der Integration und Vermittlung von Herrschaft zwar zunehmend in den Hintergrund rückt, aber jederzeit latent erhalten bleibt und sich in der Krise Bahn bricht.<sup>29</sup>

Gegen die Vorstellung eines selbstgewählten Zustands verweist de Maistre darauf, dass der einzelne Mensch stets mit einem ihm vorgeordneten Allgemeinen konfrontiert sei, das sich ihm gegenüber in Gestalt tradiertter Sitten und Bräuche geltend macht. Dieses Allgemeine sei – darin scheint de Maistre schlicht die Metaphysikkritik der Neuzeit ungeschehen machen zu wollen – „das unmittelbare Werk der Natur“<sup>30</sup> oder: die ewige göttliche Ordnung. Der einzelne Mensch könne aus seinem tradierten Zusammenhang nicht einfach herausspringen. Dieser bilde vielmehr den festen Rahmen, innerhalb dessen das Denken, Handeln und Fühlen der Menschen sich bewege. Die Vertragstheorien würden gegen

---

<sup>27</sup> Ebd. S. 75.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Zur fortschreitenden Verdrängung dieser frühbürgerlichen Einsicht vgl. die Schriften von Gerhard Scheit, u.a.: *Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts*. Freiburg 2009.

<sup>30</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität*. (wie Anm. 23) S. 12.

jede Evidenz dennoch einen vorgesellschaftlichen Zustand behaupten. Ein von ihnen irgend angenommener abstrakter Mensch außerhalb der Gesellschaft existiere jedoch nicht. Der Mensch an sich, losgelöst von seinen nationalen und kulturellen Prägungen, kurz: unabhängig von seinem empirischen Dasein, sei ein Hirngespinnst von aufrührerischen Philosophen.<sup>31</sup>

Wo dieses Abstraktum Mensch zum Inhalt einer politischen Revolution gemacht werde, könne nur Terror und Zerstörung herauskommen. Die Konstruktion eines Übergangs vom Natur- in den Gesellschaftszustand verweist de Maistre ins Reich der Fabeln, indem er die *systematischen* Argumente der Vertragstheorien umstandslos als bloß *historische* interpretiert und sodann triumphierend auf die Realgeschichte verweisen kann, die in ihren überlieferten Mythen eine Gesellschaftsgründung durch Vertragsschluss in der Tat nicht kennt: „Alles, was uns die Nationen über ihren Ursprung erzählen, beweist, dass sie sich darauf geeinigt haben, die Souveränität in ihrem Wesen nach göttlich anzusehen. Andernfalls hätten sie uns ganz andere Erzählungen überliefert. Nirgends ist die Rede von einem Urvertrag, einer freiwilligen Gemeinschaft oder einem Beschluß des Volkes. Kein Geschichtsschreiber erwähnt die Urwählerversammlung von Memphis oder Babylon.“<sup>32</sup>

De Maistre kassiert den *spekulativen* Unterschied von Naturzustand und Gesellschaftszustand und setzt beide unmittelbar in eins. Es sei der gottgewollte Naturzustand des Menschen in einer herrschaftlich verfassten Gesellschaft zu leben. Ist der Mensch auf diese Weise *unmittelbar* mit seiner gesellschaftlichen Existenz identifiziert, so fällt auch die Differenz von Sein und Sollen. Zwar verstricken sich die modernen Vertragstheorien unweigerlich in Aporien, wenn sie die An-sich-Bestimmtheit des Menschen *vor* aller Gesellschaftlichkeit in schlecht spekulativer Weise zu bestimmen suchen, dennoch wird hierin der Weg für einen Begriff von Autonomie, für normative Einsprüche gegen illegitime Herrschaft, wenn auch noch nicht gegen Herrschaft überhaupt, gebahnt.

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu de Maistres hemdsärmelige Kritik der Menschenrechte in seinen kurz darauf veröffentlichten *Betrachtungen über Frankreich* (1796): „Die Verfassung von 1795 ist, wie ihre Vorgängerinnen, für die Menschen bestimmt. Nun aber gibt es auf Erden keinen Menschen schlechthin. Ich habe in meinem Leben Franzosen, Italiener, Russen usw. gesehen. Dank Montesquieu weiß ich sogar, dass man Perser sein kann. Einen Menschen aber erkläre ich, nie im Leben gesehen zu haben, er müsste denn ohne mein Wissen vorhanden sein.“ (Joseph de Maistre: *Betrachtungen über Frankreich*. Karolinger Verlag. Wien 1991. S. 60) Frappant ist, dass eine derlei vulgärnominalistische Kritik an Allgemeinbegriffen der Aufklärung nicht nur von faschistischen Autoren wie Carl Schmitt – „Wer Menschheit sagt, will betrügen.“ (Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot. Berlin 1932. S. 55.) – aufgenommen wurde, sondern exakt dieselbe antiuniversalistische Kritik der Menschenrechte sich heutzutage auch im linken Spektrum, genauer: im postmodernen Kulturalismus wiederfindet. Siehe dazu das Kapitel *Rassismus und die postmoderne Politik der Dekonstruktion* (insbesondere S. 40 f.) in Karin Priesters hervorragender Studie *Rassismus und kulturelle Differenz*, LIT Verlag 1997.

<sup>32</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität* (wie Anm. 23). S. 17.

## Der unterschiedliche Charakter der *besonderen* Nationen

Gegen die abstrakt-universalistischen Ideale der Aufklärung, die das isolierte Individuum adressieren, setzt de Maistre jedoch nicht allein die göttliche Ordnung, sondern ungleich moderner den historisch gewachsenen Charakter der *konkreten* Nation, an dem das Dasein des Einzelnen seine Substanz habe. Zugleich widerspricht er damit nicht *prinzipiell* der Aufklärungsphilosophie seiner Zeit, denn diese wollte die universelle Freiheit und Gleichheit ebenso in partikularen Staaten verwirklicht sehen. Die Nation bildet also vielmehr die zentrale Bezugsgröße sowohl der aufklärerischen wie gegenaufklärerischen Theorien. Sie gewinnt ihre identitätsstiftende Funktion dezidiert erst in der Neuzeit, in der sich die Handelsbeziehungen massiv ausweiten und eine Staatenkonkurrenz entsteht, durch die eine zuvor nie gekannte innere Kohärenz der nun erheblich erweiterten Gemeinwesen erforderlich wird. De Maistre erkennt allerdings sehr viel präziser als die Aufklärer, dass die Anrufung durch eine völkisch, und nicht allein republikanisch verstandene Nation für den Einzelnen ein weitaus größeres Mobilisierungspotential besitzt als die Bestimmung abstrakter Mensch zu sein. Die Grenzen zwischen staatsbürgerlichem Patriotismus und (völkischem) Nationalismus sind fließend.<sup>33</sup>

Die Nationen werden von de Maistre in Analogie zu Individuen gesetzt, bilden allerdings eine den einzelnen Menschen vorgelagerte Entität, die deren Dasein vollumfänglich bestimmt: „Die Nationen entstehen und vergehen genauso wie die Individuen. (...) Die Nationen haben eine allgemeine *Seele* und eine wahrhaft moralische Einheit, die sie zu dem macht, was sie sind. Diese Einheit wird vor allem durch die Sprache angezeigt.“<sup>34</sup> Der spezifische Nationalcharakter sei ferner durch von de Maistre willkürlich aufgegriffene Faktoren wie die allgemeinen Sitten, geologische Gegebenheiten und das Klima bestimmt. Sein Theorem der Nationalcharaktere greift Spekulationen auf, die Montesquieu noch ganz im

---

<sup>33</sup> Dass auch im bürgerlichen Patriotismus ein Übergang von rationaler Interessensabwägung zu irrationalistischer Identifikation stattfindet, lässt sich exemplarisch bei Rousseau zeigen: „Die Liebe zum Vaterland, die hundertmal tiefer und köstlicher ist als die zu einer Frau, lässt sich ebenso nur begreifen, wenn man sie empfindet; aber es ist leicht, in allen Herzen, die sie erwärmt, in allen Taten, die sie veranlasst, diese lodernde und erhabene Glut zu entdecken, deren Glanz auch die reinste Tugend nicht kennt, wenn ihr diese Liebe fehlt.“ (Zit. n. Günther Mensching: *Jean-Jacques Rousseau zur Einführung*. Junius Verlag. Hamburg 2000. S. 117f.) „Für die Gesellschaftslehre heißt das, dass nur solche Gemeinwesen zur Ausbildung einer ‚volonté générale‘ in der Lage sind, deren Mitglieder durch emotionale Nähe voneinander wissen. Der so zusammenfließende Wille ist in seinem Kern irrational. Rousseaus Lobpreis nimmt geradezu die Sexualisierung der nationalistischen Affekte vorweg, die bis in die Gegenwart zur Massenpsychologie des ethnozentrischen und religiösen Fanatismus gehört.“ (ebd.)

<sup>34</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität*. (wie Anm. 23). S. 13. War die Seele im Mittelalter noch wesentlich durch die Vermittlung des göttlichen Intellekts mit der empirischen Einzelexistenz bestimmt, wird sie hier partikularisiert in jeweils besondere Seelen der gegeneinander abgegrenzten Nationen, die durch sie belebt werden. Was bei de Maistre noch angedeutet bleibt, wird in der um 1800 entstehenden politischen Romantik und im daran anschließenden Vitalismus zum allgemeinen Topos: Das verborgene, innere Leben der Gemeinschaften und Nationen, das weniger rational bestimmbar als vielmehr nur durch Einfühlung zu erfahren ist.

Geist der Aufklärung in seiner Schrift *Vom Geist der Gesetze* (1748) erstmals prominent zur Diskussion stellte. De Maistre radikalisiert sie zu einer völkisch-rassistischen Determination, gleichwohl er die Möglichkeit einer ‚Durchmischung der Völker‘ als Faktum des sich entwickelnden Weltmarkts zumindest in Teilen anerkennen muss. In der Durchdringung der ‚Entstehungsprinzipien‘ zweier Nationen entstünde eine ‚hybride Nation, die – je nachdem – mehr oder weniger mächtig und berühmt sein kann, als wenn sie von *reiner* Rasse wäre.“<sup>35</sup>

Während zwei Nationen sich vermischen und dadurch sogar durchaus mächtiger und berühmter als eine Nation von ‚reiner Rasse‘ sein könnten, sieht dies bei mehreren Nationen schon ganz anders aus: „Werden jedoch die Prinzipien mehrerer Nationen in einen Topf geworfen, so schaden sie sich gegenseitig. Die Keime unterdrücken und ersticken einander, und die Menschen, die sie ausmachen, werden – weil zu einer gewissen politischen und moralischen Mittelmäßigkeit verdammt – trotz einer großen Anzahl persönlicher Verdienste niemals die Aufmerksamkeit der Welt erringen, bis eine große Erschütterung einen der Keime befreit und ihm gestattet, die anderen zu verschlingen und der eigenen Substanz einzuverleiben.“<sup>36</sup> Abgesehen von dem eigenartig narzisstischen Kriterium, dass es darum ginge ‚die Aufmerksamkeit der Welt‘ zu erringen, fällt hier auf, dass die Befreiungsperspektive der vom Untergang bedrohten Nation in der ‚große[n] Erschütterung‘ bestehen soll. Hierin deutet sich das ambivalente Verhältnis gegenaufklärerischen Denkens zur Krise an, die einerseits panische Angst erzeugt und andererseits geradezu lustvoll ersehnt wird als gleichsam reinigendes Gewitter.<sup>37</sup>

Indem der antimodern gesinnte de Maistre die Nation gegen die Umwälzungen der Moderne in Stellung zu bringen versucht, erweist er sich in dieser Hinsicht erzwungenermaßen selbst als ein moderner Denker. Aus dieser widersprüchlichen Stellung zum Geschichtsprozess ergibt sich bis heute das reaktionäre Potential seiner Schriften. So wenig der autoritäre Staat und Faschismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts schlicht antimodern und rückwärtsgewandt waren, so wenig ist es auch de Maistre als einer ihrer

---

<sup>35</sup> Ebd. S. 13.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Berühmt geworden ist de Maistre insbesondere für seine Apologie des Krieges, dem er in seinem in Dialogform verfassten und posthum erschienenen Werk *Die Abende von St. Petersburg* (1821) umfangreiche Betrachtungen widmet. Der Krieg sei „göttlich“ und „ein Weltgesetz“ (Joseph de Maistre: *Die Abende von St. Petersburg*. Karolinger Verlag. Wien 2008. S. 312, 313), die Anwesenheit des göttlichen Racheengels in der Welt. U.a. Proudhon und Sorel zeigten sich begeistert von dieser Charakterisierung des Krieges. Zu einem zentralen Thema seiner Schriften wird der Krieg bei de Maistre, indem er sowohl die Absolutheit der Souveränität als auch die nur sehr begrenzt vereinbare Vielheit der voneinander unterschiedenen und zugleich aufeinander bezogenen Nationen betont. Sind die einzelnen staatlichen Souveräne *für sich* absolut und zugleich *gegeneinander* bestimmt, dann befinden sie sich untereinander im permanenten Natur- bzw. Kriegszustand. Das hatte Hobbes zwar bereits im 17. Jahrhundert deutlich gesehen. Rund 150 Jahre später beginnt de Maistre aber als einer der ersten damit, die Konsequenzen dieses Zustands auszubuchstabieren.

ersten Vordenker. Vielmehr verschmelzen in seiner Theorie moderne und antimoderne Elemente zu einer autoritären Souveränitätslehre, in der das Volk alles, der Einzelne aber nichts ist.<sup>38</sup> Im Bewusstsein des dialektischen Charakters der Aufklärung lassen sich de Maistres Reflexionen über die Affinität der Massen zu Autoritarismus und Kollektivismus retrospektiv durchaus als Antizipationen einer autoritären Krisenlösungsstrategie des bürgerlichen Staates lesen. So führt dann auch eine direkte Linie von de Maistre über den Theoretiker der modernen Diktatur, Juan Donoso Cortés, schlussendlich zu Carl Schmitt.<sup>39</sup>

### **Das individuelle Geschick der Volksgründer**

Die allgemeine Natur der Souveränität kommt laut de Maistre in den jeweils besonderen Nationen zu ihren spezifischen Ausformungen. Seine Souveränitätslehre lässt nun dort Spielraum für Individualität, wo es des Tatendrangs ‚auserwählter‘ Individuen bedarf, um den göttlichen Willen zu realisieren. Das durchgreifende Wesen der ‚Volksgründer‘ wird von de Maistre entsprechend in pathetischen Worten gelobt. „Wie in der Natur die Keime zahlloser Pflanzen zum Sterben bestimmt sind, wenn nicht der Wind oder *die Hand des Menschen* sie an einen Ort bringt, wo sie befruchtet werden sollen, so gibt es in den Nationen gewisse Fähigkeiten, gewisse Kräfte, die so lange potentielle sind, bis sie – allein durch die Umstände oder von einer *geschickten Hand* eingesetzt ihre Entwicklung erhalten.“<sup>40</sup> Gott hat eine Nation mit bestimmten Fähigkeiten ausgestattet, die aber durch einen starken Staatslenker erst entwickelt werden müssen. „Der Volksgründer verkörpert exakt diese *geschickte Hand*.“ Er „ahnt“ die Stärken und verborgenen Qualitäten seiner Nation „mit einem untrüglichen

---

<sup>38</sup> Dies schließt freilich eine antiegalitäre Gliederung der Gesellschaft, wie sie de Maistre vorschwebt, keineswegs aus. Das Dasein der politischen Führer, die an der Spitze des Staates stehen, ist ebenso durch den nationalen Charakter festgelegt. Im Unterschied zum gemeinen Volk sind sie allerdings zur Herrschaft bestimmt, was ihnen zwar individuelle Züge verleiht, aber sie dennoch nicht über den Status, bloße Ausführungsorgane des göttlichen Willens zu sein, erhebt. Näheres dazu im nächsten Abschnitt.

<sup>39</sup> Letzterer lobt in seiner Auseinandersetzung mit der *Staatsphilosophie der Gegenrevolution (Politische Theologie, Kapitel IV)* den Schritt de Maistres, die Souveränität – anders als Hobbes – ohne Vermittlung zu Vernunftgründen wesentlich als absolute (Willkür-)Entscheidung zu denken. „Schon in den zitierten Äußerungen von de Maistre lag eine Reduzierung des Staates auf das Moment der Entscheidung, konsequent auf eine reine, nicht rasonnierende und nicht diskutierende, sich nicht rechtfertigende, also aus dem Nichts geschaffene absolute Entscheidung.“ (Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot. Berlin 1934. S. 83.) Die bei de Maistre jedoch noch vorhandene Rückbindung der weltlichen Souveränität an den göttliche Willen sind die Restbestände einer für Schmitt störenden Einschränkung der absoluten Entscheidung, die er als bewussten existentiellen Akt des politischen Führers interpretiert wissen will: „Im letzten Resultat bedeutete der extreme Traditionalismus tatsächlich eine irrationalistische Ablehnung jeder intellektuell bewussten Entscheidung.“ (ebd. S. 70.) Wahre Souveränität besteht für Schmitts *politischen Existentialismus* erst dann, wenn auch die letzten Reste an normativer Einhegung beseitigt sind.

<sup>40</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität*. S. 25. Hervorh. d. Verf.

Instinkt“. „Man sieht ihn nie schreiben oder diskutieren. (...) Seine Handlungsweise verdankt sich der Inspiration.“<sup>41</sup> Und wenn er schreibt, dann nur um Befehle zu erteilen.

Unverkennbar ist der anpackende Staatsmann in Abgrenzung zum rasonnierenden Philosophen konstruiert, der sich im Elfenbeinturm in die Lektüre von Büchern vertieft, abstrakte Theorien und Ideale entwirft und dabei keinerlei Gespür für die wahren Bedürfnisse des Volkes zeigt. Allein die von Gott auserwählten welthistorischen Individuen vermögen eine stabile staatliche Ordnung ins Werk zu setzen, wobei sie lediglich als Funktionsorgane des göttlichen Willens fungieren. Vor diesen „ungewöhnliche[n] Männer[n]“ fielen die Menschen „zu Füßen“<sup>42</sup>, da sie im Wirken der starken Persönlichkeiten eine alle menschliche Fähigkeit übertreffende Schöpferkraft zu spüren bekämen. Solange die Völker durch Gehorsam und Glaube ihren Staatenlenkern verbunden sind und ihre Geschicke durch sie regeln lassen, erweist sich die Geschichte als natürliche Entwicklung der Nationen gemäß der Abfolge des göttlichen Heilsplans. Erst ab dem Zeitpunkt, in dem die Menschen von Gott abfallen, sich ihres eigenen Verstandes bedienen und damit die unhinterfragten Gesetze der Tradition aus den Angeln heben, komme Chaos und Anarchie über die Welt.

Ein gewichtiges Moment in dieser Entwicklung stellt laut de Maistre die zunehmende Verschriftlichung und Kodifizierung von Gesetzen dar, denn je expliziter ein Gemeinwesen sein Verfassungsrecht ausformuliere, desto mehr spräche dies für seine innere Brüchigkeit. In dem Maße, wie es seinem Untergang entgegen gehe, vermehre sich auch die Anzahl der Gesetze. Diese These kündigte sich bereits in der Formulierung an, dass man den wahren Volksgründer ‚nie schreiben oder diskutieren‘ sehe. Die vollkommenste Verfassung sei diejenige, die sich im sittlichen Charakter der Untertanen eingepägt hat und daher nicht der äußerlichen Niederlegung in Gesetzestexten bedarf: „(...) je mehr Weisheit die Nationen haben, je mehr sie an staatlicher Gesinnung besitzen und je perfekter ihre politische Verfassung ist, desto weniger haben sie schriftliche verfassungsgebende Gesetze, denn diese sind nur Stützen, und ein Gebäude hat nur dann Stützbalken nötig, wenn es sein Gleichgewicht verloren hat oder von einer äußeren Kraft heftig erschüttert worden ist.“<sup>43</sup>

Nur wo die geltenden Gesetze den Menschen im Respekt vor den Traditionen der Vorfahren und in Furcht vor der strafenden Hand des Monarchen gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen sind, werden sie wie selbstverständlich befolgt. Die Entwicklung der Schrift als Medium der dauerhaften Entäußerung und Objektivierung hingegen begründet eine unüberbrückbare Differenz, die den Einzelnen und das Allgemeine auseinanderreißt. Die

---

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd. S. 26.

<sup>43</sup> Ebd. S. 42.

Schrift ermöglicht die Emanzipation eines Gemeinwesens vom bloßen Erfahrungswissen, das von der älteren an die jüngere Generation mündlich tradiert wird. Zugleich entpersonalisiert sie damit tendenziell die Autorität. Es nimmt daher nicht Wunder, dass de Maistre in der Reformation eines der Grundübel der menschlichen Zerfallsgeschichte erblickt. Seine faschistischen Rezipienten wiederum werden im 20. Jahrhundert folgerichtig die Einheit von Volk und Führer gegenüber den parlamentarisch-demokratischen und rechtlichen Vermittlungsinstanzen ins Feld führen.

Zugleich enthält de Maistres Kritik des geschriebenen Gesetzes das wahre Moment, dass durch den bloßen Akt der schriftlichen Fixierung allein keine Verbindlichkeit begründet werden kann. Das Rechtssubjekt muss bereits vor der allgemeinen Proklamation der Rechte an sich bestimmt sein als verrechtlichbar. So bleibt etwa in der Tat unklar, wie die durch den Gesellschaftsvertrag begründete Ordnung laut Rousseau ein „geheiligttes Recht“<sup>44</sup> sein könne, wenn sie doch auf bloßer Übereinkunft beruht, die immer auch anders ausfallen kann. Der Akzent, den die Vertragstheorien auf die Einigung der Individuen legen, setzt in der Tat die Willkür an den Anfang der Gesellschaft und kann auf diese Weise keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit begründen. Im Rousseauschen Begriff des allgemeinen Willens, den de Maistre bezeichnenderweise in seinem *Anti-Gesellschaftsvertrag* kaum thematisiert, ist allerdings die allgemeine Subjektivität des intelligiblen Charakters bereits angelegt, die schließlich von Kant explizit zum Thema seiner praktischen Philosophie gemacht wird.

Der Anspruch Kants besteht darin, normative Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetz zu begründen, das ‚in uns‘ ist, insofern alle Menschen an der allgemeinen Subjektivität partizipieren. Entscheidend hieran ist, dass die Geltung des moralischen Gesetzes nicht länger in der transzendenten Autorität Gottes verankert ist. Selbst ein unendliches Vernunftwesen, dessen Existenz für die theoretische Vernunft problematisch bleibt, stünde unter dem moralischen Gesetz, auch wenn dieses ihm nicht als Imperativ erschiene, da es aus Mangel empirischer Bestimmungsgründe seines Willens *notwendig* frei handelte. Das Dasein Gottes steht somit nicht mehr am Anfang der Theorie, sondern bleibt ein rein regulatives Prinzip, das auf den Status eines Postulats der reinen praktischen Vernunft regrediert. Der Anspruch der *Metaphysik der Sitten* ist dann schließlich, die Verbindlichkeit bürgerlichen Rechts aus dem moralischen Gesetz herzuleiten, was Kant freilich nicht ohne Brüche gelingt.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup>Jean-Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag* (wie Anm. 12). S. 40.

<sup>45</sup>Dieser Mangel bewog Hegel in seinen *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* zu der Kritik, dass die Willkür der Einzelnen nicht das Prinzip des Staates sein könne. „Die angeführte [Kantische, Anm. M.H.] Definition des Rechts enthält die seit Rousseau vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille nicht als an und für sich seiender, vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein soll. Nach diesem

## Funktionalisierung von Tradition und Wissenschaft

Der genaue aufklärerische Rekurs auf Begriffe der philosophischen und theologischen Tradition ist instrumentell bestimmt. Er dient machtpolitischen Zwecken und bleibt daher eine leere, austauschbare Hülle. Der Rückgriff auf Gott, den Glauben und die Tradition dient nicht der Erkenntnis der Gegenwart, so wie sich als eine geschichtlich bewegte darstellt, sondern soll im Gegenteil deren Bewegung zugunsten der Vergangenheit stillstellen. Gegen die vermeintlich verstiegenen Spekulationen der Aufklärer setzt de Maistre den betont nüchternen Blick für das angeblich Offensichtliche. Er weiß, dass er sich hierin auf die Alltagserfahrung der Menschen stützen kann, die er in interessierter Absicht für das zugleich Erste wie Letzte nimmt. Erkenntnistheoretische Reflexionen interessieren den in erster Linie politischen Schriftsteller de Maistre nur am Rande. Dort, wo sie im *Anti-Gesellschaftsvertrag* angedeutet werden, erreichen sie zu keinem Zeitpunkt die Höhe des Begriffs der philosophischen Tradition, in der de Maistre – ob er will oder nicht – als Theoretiker zwangsläufig steht.

Vollzöge sich die Geistesgeschichte einzig im Medium des reinen Begriffs, so müsste de Maistres Souveränitätslehre als philosophisch nicht weiter relevanter Rückfall hinter ein einmal erreichtes Reflexionsniveau beurteilt werden. Da Philosophie jedoch wesentlich ihre Zeit in Gedanken erfasst, verweist der philosophische Dilettantismus eines Joseph de Maistre zugleich auf eine sozialgeschichtliche Tendenz, die sich in der Moderne real vollzieht. Sie ist das Zeitalter der sich entwickelnden kapitalistischen Produktionsweise, die den Menschen nicht allein *formell* subsumiert, indem vormals Leibeigene und Bauern nun für die Kapitalverwertung produzieren, sondern zunehmend aktiv die menschlichen Potentiale und Fertigkeiten in Dienst nimmt und für die Zwecke der Kapitalverwertung ummodelliert. Die Menschen werden also auch *reell* dem kapitalistischen Produktionsprozess subsumiert. Dies betrifft nicht allein den unmittelbaren Produktionsprozess, sondern schlägt sich auch in einer zunehmenden Funktionalisierung des Geistes nieder.

Galt die Erkenntnis der Wahrheit die längste Zeit in der Geschichte der Wissenschaft als ihr selbstverständlicher Leitstern, wobei sie als Metaphysik in der Vormoderne stets der

---

einmal angenommenen Prinzip kann das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit sowie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen. Jene Ansicht ist ebenso ohne allen spekulativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele hat.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke Bd. 7. Frankfurt am Main. 1986. S. 80f.) Mit dieser Kritik steht Hegel jedoch nicht an de Maistres Seite, denn er appelliert nicht an einen transzendenten Gott als Geltungsgrund aller Gesetze, sondern fasst den Geist als in sich unterschieden, womit der Gegensatz der endlichen zur unendlichen Vernunft für Hegel aufgehoben ist. Sein Bildungsprinzip ist demnach nicht der strenge Gehorsam der Individuen, sondern die produktive Aneignung ihrer eigenen göttlichen Natur, die sie in den Institutionen des Staates, dem objektiven Geist, wiedererkennen können müssen.

Luxus einiger weniger Privilegierter blieb, so wird nun der Erfolg in der Anwendbarkeit mehr und mehr zum maßgeblichen Kriterium positivistischer Wissenschaft. De Maistre gibt denn auch eine vermeintlich „sichere Regel“ an, um die Philosophie zu beurteilen: „Sie ist von Nutzen, wenn sie ihre Sphäre nicht verlässt, d.h. den Kreis der Naturwissenschaften [!]. Auf diesem Gebiet sind alle ihre Versuche nützlich und alle ihre Anstrengungen verdienen unsere Anerkennung. Aber sobald sie den Fuß in die moralische Welt setzt, muss die Philosophie sich erinnern, dass sie sich nicht mehr in ihrem Bereich befindet. In diesem Kreis führt die allgemeine Vernunft das Zepter, und die Philosophie, d.h. die individuelle Vernunft richtet Schaden an und macht sich folglich schuldig, wenn sie es wagt, zu widersprechen oder die heiligen Gesetze der Herrscherin, d.h. die nationalen Dogmen, in Frage zu stellen.“<sup>46</sup>

In völliger Verkehrung der Tradition wird das angestammte Gebiet der Philosophie in die historisch gesehen auch im 18. Jahrhundert noch junge Naturwissenschaft verlegt. 1781 hatte Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* das menschliche Erkenntnisvermögen zwar am *Modell* der Naturwissenschaft entwickelt, jedoch zugleich nachgewiesen, dass es kein allgemeines *materiales* Kriterium der Wahrheit geben könne und demnach die Philosophie nicht befugt sei, Urteile über einzelwissenschaftliche Erkenntnisse sich anzumaßen. Es darf jedoch bezweifelt werden, dass de Maistre in obiger Polemik überhaupt nur irgend beansprucht, einen Begriff von Philosophie auf der Höhe seiner Zeit zu formulieren. Auch hier leitet ihn eher sein politisch-religiöses Interesse, die Philosophie – die er mit der individuellen Vernunft identifiziert – aus dem Bereich moralischer Überlegungen herauszuhalten. Während in den Naturwissenschaften „das Gebäude der Vorurteile“<sup>47</sup> offenbar gestürzt werden soll, attestiert de Maistre den Vorurteilen in normativer Hinsicht, die „wirklichen Grundlagen“<sup>48</sup> des menschlichen Glücks zu sein.

Stehen die „vier Riesen Kopernikus, Galilei, Kepler und Descartes [!]“<sup>49</sup> für den technisch-praktischen Fortschritt der Menschheit, so gilt für die erkenntnistheoretische, wie moralische und politische Sphäre lediglich, dass der „unentwegt beschäftigte menschliche Geist (...) ohne Unterlass aufeinander folgende Systeme [entwirft]: man sieht sie entstehen, strahlen, verwelken und wie die Blätter vom Baum fallen (...).“<sup>50</sup> Einen moralisch-praktischen Fortschritt gibt es also ausdrücklich nicht. Die von der Philosophie respektive individuellen Vernunft entwickelten Normen sind nicht von Dauer, sie wechseln einander beständig ab und richten sich nach den je partikularen Interessen. Die ersten zarten Regungen

---

<sup>46</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität* (wie Anm. 23). S. 68.

<sup>47</sup> Ebd. S. 149.

<sup>48</sup> Ebd. S. 46.

<sup>49</sup> Ebd. S. 149.

<sup>50</sup> Ebd. S. 61.

der individuellen Vernunft stellen also vielmehr den menschlichen Sündenfall dar. So absurd es ist, dass ausgerechnet Descartes ausschließlich als Gewährsmann des technisch-praktischen Fortschritts dienen soll, obschon er der Begründer des neuzeitlichen Denkens schlechthin ist, bleibt in der Leugnung eines moralisch-praktischen Fortschritts durch de Maistre doch immerhin die Einsicht bewahrt, dass die Menschheit auch nach der französischen Revolution noch immer keine befreite ist.

Sie kann es in de Maistres Welt jedoch auch niemals werden, in der die Philosophie allenfalls als Hilfswissenschaft für staatliche Zwecke akzeptiert ist: „Sie ist solange gut, wie sie sich in ihrem Bereich bewegt, oder sich nur als Verbündete und sogar Untertanin auf das Gebiet eines ihr übergeordneten Reiches begibt. Sie ist jedoch verachtenswert, wenn sie dort als Rivalin oder Feindin eindringt.“<sup>51</sup> Bezogen auf die Philosophie teilen sowohl die Autoren der bürgerlichen Aufklärung wie die Autoren der Gegenaufklärung eine antimetaphysische Tendenz. Bereits bei Hobbes und Locke fungieren die theologischen Referenzen und Bezüge auf biblische Erzählungen, die sich in ihren politischen Theorien noch zahlreich finden, in erster Linie der argumentativen Abstützung eines dezidiert säkularen Programms.<sup>52</sup> Vom biblischen Leviathan bleibt nicht viel mehr übrig als eine bebilderte Rechtfertigung des absoluten, weltlichen Souveräns. Die Einheit mit der Tradition ist weniger sachlich begründet, als vielmehr durch ein äußerliches Zitat hergestellt. Zwar in Bezug auf Leibniz geäußert, gilt auch hier Hegels sarkastisches Urteil, dass Gott „gleichsam die Gosse“ sei, „worin alle die Widersprüche zusammenlaufen.“<sup>53</sup>

### **Mit dem gesunden Menschenverstand gegen die Philosophie**

Eine politische Bewegung, die sich die Autonomie des Individuums auf die Fahnen schreibt, handelt de Maistre zufolge entgegen dem menschlichen Wesen und kann daher nur zerstörerisch agieren. Anstatt „ganz einfach das anzunehmen, was sich dem Verstand natürlicherweise anbietet“, würde mit „aus der Luft gegriffene[n] Hypothesen“<sup>54</sup> über den Ursprung der Gesellschaft spekuliert. Die „wirkliche Krankheit“ der Neuzeit sei „der Abscheu gegenüber dem gesunden Menschenverstand“.<sup>55</sup> In die Welt gesetzt würden die bodenlosen

---

<sup>51</sup> Ebd. S. 68.

<sup>52</sup> Hobbes beansprucht in seiner Schrift *De Cive* für seine Philosophie sogar dezidiert einen kompletten Neuanfang, da „die bisherigen Schriften der Moralphilosophen zur Erkenntnis der Wahrheit nichts beigetragen haben.“ (Thomas Hobbes: *Vom Bürger. Vom Menschen*. Hamburg 1966. S. 61) Doch immerhin: Maßstab ist die Erkenntnis der Wahrheit, nicht ein vorausgesetzter politischer Zweck.

<sup>53</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (wie Anm. 9) S. 255.

<sup>54</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität* (wie Anm. 23). S. 6.

<sup>55</sup> Ebd. S. 9. Nach einem Wort Adornos ist der Menschenverstand geradezu „durch seine Gesundheit erkrankt“ (Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main 1970, S. 295). Er weiß sich immer schon eins mit der herrschenden Ordnung, lässt keine lebendige Erfahrung und damit auch

Spekulationen und der fatale Irrglaube an die menschliche Gestaltungskraft stets von der Philosophie, weshalb sie „in allen Jahrhunderten immer die größte Geißel der Menschheit“<sup>56</sup> gewesen sei. Ein kritisches Bewusstsein, das die Unmittelbarkeit der gegebenen Verhältnisse infrage stellt und eigene Ansprüche an das Material seiner theoretischen wie praktischen Erkenntnis stellt, muss für de Maistre prinzipiell verdächtig erscheinen, da die Stabilität einer althergebrachten Ordnung für ihn allein schon aufgrund ihres bloßen Daseins, als Ausdruck des göttlichen Willens, Achtung verlangt. „Was ist, ist gut, was man glaubt, ist gut, alles ist gut, außer den sogenannten Schöpfungen des Menschen.“<sup>57</sup>

Wo es nach Auffassung des Gegenauflärers nichts zu bezweifeln gibt, da die feudale Ständeordnung das natürliche Dasein des Menschen bildet, bleibt zur Erklärung des Zweifels nur noch die Pathologisierung der Zweifelnden. Sie seien nicht durch die Sache geleitet, sondern durch ihre Eitelkeit und Selbstüberschätzung. Den prinzipiellen Zweifel kann er sich nur durch einen „merkwürdige[n] Wahn des Menschen“ erklären, „sich Schwierigkeiten zu bereiten nur um des Vergnügens willen, sie zu beseitigen.“<sup>58</sup> Es seien die „Winkelzüge des Stolzes, die ihn dazu verleiteten, es als unter seiner Würde anzusehen, das zu glauben, was alle glauben.“<sup>59</sup> Der Stolz ist nach katholischer Lehre freilich eine Todsünde. Es sind also niedere Motive, die die Philosophen zur Kritik der herkömmlichen Begriffe aus der Überlieferung bewegen. Voltaires „ätzende Schriften“ hätten die Moral „zerfressen“, Rousseau habe mit seiner mitreißenden Redegabe „die Menge (...) verführt“, die „Missachtung der Autorität“ gepredigt und ein „Gesetzbuch der Anarchie“ entworfen.<sup>60</sup> Indem sich de Maistre also ohne Umschweife der Objektivität der philosophischen Probleme entledigt, kann er im Folgenden umso hasserfüllter seinem anti-intellektuellen Ressentiment frönen, auf das er immer wieder zurückkommt: „Als tödliche Feinde jeglicher Art von Gemeinschaft, besessen von einem zurückweisenden und ungeselligen Stolz, stimmen sie [die Philosophen] nur in einem Punkt überein: in der Zerstörungswut.“<sup>61</sup> Wo das gegebene Sein immer schon dogmatisch als das Wahre postuliert ist, kann es keinen legitimen Grund für Kritik geben, sondern allein unlautere Absichten.

---

keine Transzendierung des Bestehenden zu. In ihm ist im Grunde kein Ich enthalten. Er hat die gesellschaftlich erzeugte Heteronomie gänzlich verinnerlicht und zeigt sich stolz auf seine eigene Borniertheit (ebd. S. 377). Exakt diese zweifelhaften Qualitäten des gesunden Menschenverstandes preist de Maistre.

<sup>56</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität* (wie Anm. 23). S. 34.

<sup>57</sup> Ebd. S. 78.

<sup>58</sup> Ebd. S. 6.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Ebd. S. 66.

<sup>61</sup> Ebd. S. 145.

Selbst vor einer Ungeziefer-Metapher schreckt de Maistre nicht zurück, um die von den Philosophen repräsentierte individuelle Vernunft zu denunzieren: „Sie ist diesem unreinen Insekt vergleichbar, das unsere Wohnungen verschmutzt, stets einzeln, stets auf der Lauer, produziert sie nur unangenehme Nutzlosigkeiten. Berstend vor Stolz besteht sie nur aus Gift, arbeitet nur, um zu zerstören, verweigert sich jeder Arbeitsgemeinschaft und wenn der Zufall ein Wesen seiner Art in ihr Netz bringt, so stürzt sie sich darauf und verschlingt es.“<sup>62</sup> Der intellektuelle Kritiker wird von de Maistre als eine asoziale und zugleich übermächtige Figur fantasiert, die keine produktive Funktion für die organisch gewachsene Gemeinschaft erfüllt, sondern sie aus purer Boshaftigkeit zu zerstören trachtet. Wenn de Maistre hier die Gemeinschaft als eine der Arbeitenden bestimmt, mutet es so an, als würde der Hass auf die Autonomie des Denkens ihn auch hier über seinen adeligen Klassenstandpunkt hinaustreiben und gleichsam profaschistisch ein Volk der Werktätigen gegenüber den unproduktiven Schmarotzern beschwören lassen. Auch wenn de Maistre in seinen Tiraden nicht explizit auf Juden zu sprechen kommt, tragen seine Projektionen doch unverkennbar die Züge des modernen Antisemitismus.

### **Religion und Patriotismus als Grundpfeiler der Herrschaft**

Gegen die zersetzende „negative Macht“<sup>63</sup> der Philosophen, gegen den „mörderischen Egoismus“<sup>64</sup> einer gottverlassenen Welt kann nur ein erneuertes Bündnis aus Religion und Politik die Menschheit noch retten. Die Religion soll den ideologischen Kitt bilden, der ein ansonsten brüchiges Gemeinwesen zusammenhält. Auf ihre konkreten Inhalte kommt es dabei gar nicht mehr an. Der von der Gegenaufklärung gegen das begründete Wissen in Stellung gebrachte Glaube birgt in sich nicht länger die Hoffnung auf eine dereinst im Jenseits erfolgende Erlösung vom permanenten Leiden auf Erden, sondern dient ganz im Gegenteil der brutalen Einschwörung auf die pure Immanenz der gewaltvollen Herrschaft. „Wäre der Glaube nicht angegriffen worden, bestünde kein Nutzen darin, ihn zu verkünden.“<sup>65</sup> Abgesehen von seiner herrschaftsstabilisierenden Funktion ist ‚kein Nutzen‘ des Glaubens mehr erkennbar.<sup>66</sup> Der Mythos soll jedoch nicht allein ein religiöser, sondern dezidiert auch

---

<sup>62</sup> Ebd. S. 62.

<sup>63</sup> Ebd. S. 145.

<sup>64</sup> Ebd. S. 67.

<sup>65</sup> Ebd. S. 45.

<sup>66</sup> In der gänzlichen Entsubstantialisierung der religiösen Begriffe durch die gegenrevolutionären Autoren des 18. Jahrhunderts bereitet sich laut Alain Finkielkraut der Nihilismus des jeglicher Illusion beraubten Bürgertums vor: "Ihr stark immanentes Denken läßt nichts über der greifbaren Welt der Geschichte bestehen. Diese sonderbaren Frömmeler prangern verbissen die Illusion der Hinterwelten an. Sie sprechen im Namen der bedrohten Religion und nehmen in Wirklichkeit Nietzsches Nihilismus voraus." (Alain Finkielkraut: *Die Niederlage des Denkens* (wie Anm. 8). S. 28.) Indem de Maistre bei der überaus dürren Bestimmung anlangt,

politischer sein. Miteinander kombiniert bilden Religion und Patriotismus für de Maistre die zwei Grundpfeiler einer stabilen Herrschaftsordnung: „Was ist *Patriotismus*? Es ist diese nationale Vernunft, von der ich spreche, es ist die Verleugnung des Einzelnen. Der Glaube und der Patriotismus sind die beiden großen Wundertäter dieser Welt. (...) Sprecht zu ihnen nicht von Prüfung, von Wahl, von Debatten: sie werden sagen, dass wir Gott lästern, denn sie kennen nur die zwei Worte: Unterwerfung und Glauben.“<sup>67</sup>

Das ‚Bildungsprogramm‘ der Gegenrevolution zielt entsprechend darauf ab, Mündigkeit gar nicht erst entstehen zu lassen bzw. sie zu bekämpfen, wo sie sich bereits zu verwirklichen beginnt. Das Selbstbewusstsein des Menschen soll systematisch zurückgebildet werden. Im Stil eines Glaubenssatzes formuliert de Maistre: „Es gibt für ihn nichts Wichtigeres als die Vorurteile.“<sup>68</sup> Eine Mischung aus religiösen und politischen Dogmen müsse eine „universelle oder [!] nationale Vernunft“ ergeben, die „stark genug ist, um die Verirrungen der individuellen Vernunft zu unterdrücken, die ihrer Natur nach eine tödliche Feindin jeglicher Gemeinschaft ist, weil sie nur voneinander abweichende Meinungen produziert.“<sup>69</sup> Die nationale Vernunft sei „nichts anderes (...) als die Vernichtung der individuellen Dogmen.“<sup>70</sup> Die auf den ersten Blick reichlich absurd anmutende Gleichsetzung von ‚universeller‘ und ‚nationaler Vernunft‘ durch de Maistre ergibt immanent durchaus Sinn. Universell ist für ihn die nationale Vernunft nämlich insofern, als jeder Einzelne sein Dasein nur durch die ihm angestammte und vorgängige Nation empfängt. Das völkische Kollektiv verleiht dem Dasein des Einzelnen die höheren Weihen der Zugehörigkeit zu einer homogenen Schicksalsgemeinschaft.

Die Schwäche des einzelnen menschlichen Wesens ist für de Maistre eine anthropologische Konstante. Die nationale Zugehörigkeit trägt diesem Umstand Rechnung, indem sie dem Einzelnen eine unverlierbare und durch die staatliche Souveränität abgesicherte Identität verspricht. Außerhalb der Gemeinschaft ist der Mensch hingegen nichts. Ihn stets aufs Neue daran zu erinnern, ist die Staatsraison in der politischen Theologie de Maistres, was wohl in keinem anderen Zitat so deutlich wird wie hier: „Die Regierung ist

---

dass die Stabilität eines Gemeinwesens Kriterium ihrer Güte sei, die Stabilität um ihrer selbst willen also zum absoluten Wert erhoben wird, kommt er der negativen Wahrheit von Herrschaft verblüffend nahe: Es gibt keinen rationalen Rechtfertigungsgrund für sie, Herrschaft setzt sich letztlich durch pure Gewalt. So kann und will de Maistre selbst kein *telos* der Geschichte mehr angeben. Sie sei nichts weiter als „Experimentalpolitik“ (Joseph de Maistre: *Betrachtungen über Frankreich* (wie Anm. 31) S. 119), ein ewiges Experimentierfeld verborgener Mächte, die den einzelnen Menschen willkürlich als Funktion benutzen und deren Zwecke niemals erkannt werden können.

<sup>67</sup> Ebd. S. 47.

<sup>68</sup> Ebd. S. 46.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Ebd.

eine *wirkliche Religion*: sie hat ihre Dogmen, ihre Geheimnisse, ihre Diener. Sie zu zerstören oder der Erörterung durch jedes Individuum zu unterwerfen, ist dasselbe. Sie *lebt* nur durch die nationale Vernunft, d.h. durch den *politischen Glauben*, der ein *Symbol* ist. Das *erste Bedürfnis des Menschen* besteht darin, dass sein *erwachender Verstand* in dieses doppelte Joch gespannt wird, damit er sich auflöst, in der nationalen Vernunft untergeht und sein Einzeldasein in eine andere gemeinschaftliche Existenz verwandelt. So wie ein Fluss, der in den Ozean mündet, immer noch in der Wassermasse vorhanden ist, aber *ohne Namen* und *ohne unterscheidbare Wirklichkeit*.<sup>71</sup> ‚Ohne Namen und ohne unterscheidbare Wirklichkeit‘ mit der anonymen Masse zu verschmelzen, die eigene Subjektivität willentlich durchzustreichen und in der Volksgemeinschaft komplett aufzugehen, das ist exakt die autoritäre Sehnsucht der nationalsozialistischen Volksgenossen. Insofern hat der russisch-britische Ideengeschichtlicher Isaiah Berlin ganz recht, wenn er de Maistres Schriften ‚eine Nachbarschaft zur paranoiden Welt des Faschismus ... bereits so früh im 19. Jahrhundert‘<sup>72</sup> attestiert.

Das ‚erste Bedürfnis des Menschen‘, seinen erwachenden Verstand im ‚doppelt gespannten Joch‘ aus religiösen und politischen Dogmen aufzulösen, wird von de Maistre dabei sehr eindeutig im Kontext der Krise gesehen und mit einer drohenden ‚bürgerlichen Anarchie‘<sup>73</sup> in Verbindung gebracht. Um die ‚Zerstörung der politischen Herrschaft‘<sup>74</sup> im Zuge des Rückfalls in den Naturzustand zu verhindern, müsse in Zeiten der Krise daran erinnert werden, dass die Regierung eine ‚wirkliche Religion‘ sei: ‚Sie hat ihre Dogmen, ihre Geheimnisse, ihre Diener. Sie zu zerstören oder der Erörterung durch jedes Individuum zu unterwerfen, ist dasselbe.‘<sup>75</sup> Der letzte Teilsatz wirft ein besonderes Licht auf die geistesgeschichtliche Relevanz des *Anti-Gesellschaftsvertrags*. Die Regierung der ‚Erörterung

---

<sup>71</sup> Ebd. S. 47. Kursivierung nicht im Original.

<sup>72</sup> Isaiah Berlin: *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*. Frankfurt am Main 1992. S. 149. Berlin widmet de Maistre und den Ursprüngen des Faschismus ein ganzes, gleichnamiges Kapitel. Sehr treffend arbeitet er die Opferbereitschaft heraus, die für die von de Maistre fanatisch propagierte Gegenrevolution elementar ist: ‚Die Gesellschaft, so verkündet de Maistre immer wieder mit einer auf Burkes Einfluss hindeutenden Leidenschaft, ist keine komplexe, künstlich erzeugte Assoziation, die auf einem Kalkül mit dem Eigeninteresse oder dem Glück der Menschen beruht, sondern sie fußt ebenso sehr auf dem ungeschaffenen, ursprünglichen, überwältigenden Opferwillen der Menschen, auf dem Drang, sich ohne Hoffnung auf Belohnung auf einem heiligen Altar zu opfern. Armeen befolgen Befehle und gehen in den Tod; es wäre grotesk, anzunehmen, dass sie der Gedanke an persönlichen Vorteil leitet; und was für Disziplin der Armeen gilt, das gilt für jeglichen Gehorsam gegenüber organisierter Macht – er ist ein traditionsgebundenes, geheimnisvolles, unwiderstehliches Tun, gegen das man keine Berufung einlegen kann.‘ (Ebd. S. 186f.)

<sup>73</sup> Joseph de Maistre. *Von der Souveränität* (wie Anm. 23.). S. 46. Beatrice Bondy bemerkt in ihrer lesenswerten Dissertation: ‚Als eine Krisentheorie ist seine Kritik an der Aufklärung und am Rationalismus im allgemeinen zu deuten. De Maistre analysiert den Rationalismus nicht um seiner selbstwillen [sic!] als eine Philosophie, sondern nur im Zusammenhang mit der Revolution als eine Ideologie, die zugleich Symptom und Ursache der Krise ist.‘ (Beatrice Bondy: *Die reaktionäre Utopie – Das politische Denken von Joseph de Maistre*. Köln 1982. S. 206)

<sup>74</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität* (wie Anm. 23.). S. 46.

<sup>75</sup> Ebd. S. 47.

durch jedes Individuum zu unterwerfen‘, macht angesichts einer manifesten polit-ökonomischen Krise in der Tat keinen Sinn. Insofern zieht de Maistre im Kontext eines in die Krise geratenen politischen Systems eine Konsequenz aus dem modernen Souveränitätsbegriff, die zukunftsweisend ist. Die Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft hat gezeigt, dass der von de Maistre so erbittert bekämpfte politische Liberalismus sich im ausgehenden 19. Jahrhundert aus sich heraus in sein Gegenteil transformierte und in den autoritären Staat mündete. De Maistres reaktionäres Programm, die „Vernichtung der individuellen Dogmen“<sup>76</sup>, ist im Zusammenhang einer bürgerlichen Gesellschaft zu sehen, die sich keine hundert Jahre nach dem Tod des savoyischen Diplomaten in ihrem ideologischen Selbstverständnis von den aufklärerischen Idealen in Richtung Sozialdarwinismus, Rassismus und Antisemitismus verabschiedet. So frühzeitig und konsequent wie kaum ein anderer Gegenaufklärer seiner Zeit weist de Maistre den Weg des hervorbrechenden Nationalismus in Europa, im Anschluss an die recht kurze Phase eines prosperierenden, selbstbewussten Bürgertums.

Es ist erstaunlich, wie weitsichtig der *Anti-Gesellschaftsvertrag* im Grunde genommen bereits die Bedürfnisstruktur des autoritären Charakters beschreibt. Für einen an der *Dialektik der Aufklärung* geschulten Leser nimmt de Maistre in beeindruckender Präzision Erkenntnisse vorweg, die die frühe kritische Theorie erst im Zeitalter des Faschismus über die Prädispositionen zwangskollektivierter Individuen gewann. Der Charakter der modernen Europäer zeichne sich laut de Maistre etwa wie folgt aus: „Sie sind immer unruhig, immer aufgeschreckt und verärgert über den Schleier, der ihnen die geheimen Mittel der Regierung verhüllt. Als unterwürfige Untertanen und rebellische Sklaven wollen sie den Gehorsam adeln, und um den Preis ihrer Unterwerfung verlangen sie das Recht, sich zu beschweren und die Macht zu erhellen.“<sup>77</sup> Kurzum: „Das Bedürfnis, zu handeln und die ewige Unruhe sind unsere beiden charakteristischen Züge.“<sup>78</sup> Rastlose Betriebsamkeit gepaart mit einem ausgeprägten Hang zur Verschwörungstheorie, konformistisches Rebellieren gegen projizierte Feinde bei gleichzeitiger Verdrängung der anonymen Mechanismen moderner Herrschaft, ein reklamiertes Anrecht auf permanente Nörgelei – die Eigenart des antibürgerlichen Bürgers lässt sich kaum treffender auf den Punkt bringen. De Maistre freilich versucht diese Dispositionen des bürgerlichen Subjekts für die politische Sache der Gegenrevolution in Dienst zu nehmen. Der „unerhellte Trieb“<sup>79</sup> des gewaltsam zivilisierten Menschen soll nicht

---

<sup>76</sup> Ebd. S. 46.

<sup>77</sup> Ebd. S. 93.

<sup>78</sup> Ebd. S. 92.

<sup>79</sup> Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung* (wie Anm. 3). S. 196.

zur Aufklärung gebracht, sondern unmittelbar mobilisiert werden. Wo Ich war, soll Es werden. Oder besser: Wo Es war, soll Es bleiben.

### **Das Vorbild des islamischen Souveräns**

De Maistre ahnt jedoch, dass im religionskritisch gewordenen Europa seine Forderung nach einem erneuerten Bündnis von Religion und Politik gewissermaßen ins Leere läuft. Er wendet daher seinen Blick immer wieder gen mittleren Osten, in den er seine antimodernen Hoffnungen zu projizieren scheint. Der frühmittelalterliche Imperialismus des Islams nötigt de Maistre regelrechte Ehrfurcht ab: „Man wird sehen, wie ein anderes, aus den Wüsten Arabiens kommendes Volk, in einem Augenblick zu einem wunderbaren Riesen wird, der das Universum mit dem Schwert in der einen Hand und dem Koran in der anderen durchstreift und in seinem triumphalen Vormarsch die Reiche zerschlägt, (...) und vom Euphrat bis zum Guadalquivir beugen zwanzig niedergeworfene Nationen das Haupt unter dem friedlichen Zepter Harun-al-Raschids.“<sup>80</sup> In der islamischen Welt sind die religiöse und die politische Sphäre noch nicht voneinander getrennt. Von einer Antizipation des bürgerlichen Subjekts, wie es sich etwa in der christlichen Theologie seit Thomas von Aquin abzeichnet, kann im Islam bis weit in die Neuzeit keine Rede sein. De Maistre erblickt daher im arabischen Raum die Qualitäten, die im von der Aufklärung heimgesuchten Europa mehr und mehr verloren gehen.

Den von der Aufklärungsphilosophie behaupteten begrifflichen Fortschritt des abendländischen Denkens gegenüber der orientalischen Welt weist de Maistre – quasi in Vorwegnahme des postmodernen Kulturrelativismus – von sich: „Es gibt nichts Unbegründeteres als unsere ewigen Reden über die Unwissenheit der Orientalen. Diese Männer wussten, was sie wissen müssen, sie streben einem allgemeinen Ziel zu, sie gehorchen ebenso einem universellen Gesetz wie wir, die Broschüren herstellen.“<sup>81</sup> Und weiter: „Wie auch immer, seien wir so weise, wie man es auf diesem stumpfsinnigen Planeten sein kann, und da dies unser Schicksal ist, ziehen wir unseren Nutzen daraus, aber wir sollten nicht immer so sehr geneigt sein, uns den anderen vorzuziehen. Jedes Volk erfüllt seine Mission, wir verachten die Orientalen, und sie verachten uns: wo ist der Richter zwischen uns?“<sup>82</sup> Für einen überzeugten katholischen Christen, der zu sein de Maistre vorgibt, ist die

---

<sup>80</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität* (wie Anm. 23). S. 48. Ganz so genau nimmt de Maistre es dann allerdings doch nicht, denn der aus dem Geschlecht der Abbasiden stammende Harun-al-Raschid herrschte nicht bis zum Guadalquivir, da sich hier bis 1031 das umayyadische Exilreich halten konnte.

<sup>81</sup> Ebd. S. 158.

<sup>82</sup> Ebd. S. 159.

Leugnung eines obersten Richters, sobald es um die Beurteilung des Fortschritts von Kulturen geht, durchaus bemerkenswert.

Was zunächst wie ein frommes Plädoyer gegen den aggressiven Kolonialismus des Westens und für das ‚friedliche Zusammenleben der Völker‘ erscheinen mag, ist in Wahrheit ein positiv gewendeter Rassismus, der das Handeln Einzelner jederzeit bloß als Ausdruck einer Volkszugehörigkeit und damit verknüpften historischen ‚Mission‘ interpretieren kann. Wo die fremden Völker nicht de Maistres Ideal der einfältigen Gottgefälligkeit verkörpern, sieht er sie durch den Einfluss der europäischen Aufklärung verdorben: „In diesem Augenblick sind die Türken schwach und andere Völker unterwerfen sie, weil diese Schüler des Korans *Esprit* und Schulen der Wissenschaft besitzen, weil sie französisch können, weil sie nach europäischer Art exerzieren: mit einem Wort, weil sie keine Türken mehr sind.“<sup>83</sup> Durch die westliche Dekadenz verführt haben die Türken ihr kriegerisch-tapferes Wesen zugunsten schöngeistiger Bildung eingetauscht und damit gleichsam zu existieren aufgehört.

Rund hundertfünfzig Jahre nach de Maistre werden sich antiimperialistische Autoren wie beispielsweise Frantz Fanon die Schwäche der vom Westen ‚unterdrückten Völker‘ exakt in gleicher Weise erklären. Durch ihre Verwestlichung seien insbesondere die kolonisierten Intellektuellen von ihren angeborenen, spezifischen Daseinsweisen entfremdet. Nur durch das erneute Eintauchen ins völkische Kollektiv könne die westliche Propaganda von den universellen Werten aus ihren Köpfen gebannt und als das entlarvt werden, was sie ist: bloße Lüge. Im nationalen Befreiungskampf könne schließlich eine Rückbesinnung auf die authentische Kultur stattfinden.<sup>84</sup> Das reklamierte ‚Selbstbestimmungsrecht der Völker‘ interpretiert Autonomie als ihr Gegenteil: die Einschwörung auf die überlieferten Sitten und Gebräuche des Kollektivs. Der heutige postmoderne Antirassismus knüpft an diese schlecht antiimperialistische Tradition an, wenn er den westlichen ‚Kulturimperialismus‘ und die ‚kulturelle Aneignung‘ beklagt.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Ebd. S. 156.

<sup>84</sup> „Während des Befreiungskampfes geschieht es jedoch, in einem Moment, da der Kolonisierte wieder Kontakt zu seinem Volk bekommt, dass dieser künstliche Wachposten sich in Staub auflöst. Alle abendländischen Werte, Triumph der Menschenwürde, des Wahren und des Schönen, werden zu leb- und farblosen Nippsachen. Alle diese Reden erscheinen als eine Anhäufung leerer Wörter. Diese Werte, die die Seele zu adeln schienen, erweisen sich als unbrauchbar, weil sie nicht den konkreten Kampf betreffen, in den das Volk eingetreten ist.“ (Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main 1981. S. 39.)

<sup>85</sup> Noch hinter den klassischen Antiimperialismus fällt der postmoderne Antirassismus freilich zurück, sobald er den ökonomischen Ausbeutungsbegriff gänzlich in seine dichotomisierenden Kategorien von ‚Schwarz‘ und ‚Weiß‘ auflöst. Siehe dazu das Flugblatt *Postmoderne ‚Rassentrennung‘ an der Uni – antirassistisch, empowernd und dekolonisierend*, herausgegeben vom Fachschaftsrat Philosophie in Oldenburg. [http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/\\_postmoderne\\_rassentrennung\\_an\\_der\\_uni\\_-\\_stellungnahme\\_fs\\_philo\\_final.pdf](http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/_postmoderne_rassentrennung_an_der_uni_-_stellungnahme_fs_philo_final.pdf) (letzter Zugriff: 14.05.2020)

### de Maistre als Vordenker der Postmoderne

Bezieht man de Maistres Urteile über die Schwäche der menschlichen Natur, über das Bedürfnis nach Vorurteilen, über den Drang nach Verlust der Einzelexistenz zugunsten der Verschmelzung mit einem Kollektiv auf die heteronomen Lebensbedingungen in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, so beschreiben sie den ideologischen Zustand der ‚bedrängten Kreatur‘, deren Seufzer nach Marx bekanntermaßen die Religion ist, außerordentlich präzise. Auf der Ebene der Erscheinungen weiß de Maistre den Universalismus des Bürgertums also durchaus scharfsinnig als verkappten Partikularismus zu entlarven. In den Republiken existiere „der Standesunterschied der Personen genauso wie in den Monarchien, aber er ist dort viel härter und beleidigender, weil er kein Gesetzeswerk ist, und weil die Volksmeinung ihn als gewöhnliche Auflehnung gegen das von der Verfassung gestattete Prinzip der Gleichheit ansieht.“<sup>86</sup> Die Gleichheit aller Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft sei ein bloßer Schein: „In einer Republik zählt man nur in dem Maße, wie Geburt, Verbindungen und große Talente uns Einfluss verleihen, der einfache Bürger gilt in der Tat nichts.“<sup>87</sup> Ehrlicher und weniger ‚hart und beleidigend‘ sei es daher, offen auszusprechen, dass Freiheit und Gleichheit bloße Schimären sind. Zustimmung zitiert de Maistre einen unbekanntem Autor des Journals *accusateur public*, der die Ideale der Aufklärung als bloßen ideologischen Schleier von Herrschaftsansprüchen und Gewaltexzessen zu entlarven versucht: „(...) und im Namen der Tugend wurden die schrecklichsten Schurkereien verübt. Im Namen der Menschheit sind zwei Millionen Menschen umgekommen, im Namen der Freiheit wurden hunderttausend Festungen errichtet (...). Die einzige Frucht Eurer Nachtwachen war, dem Verbrechen eine höfliche Sprache beizubringen, um noch gefährlichere Schläge auszuteilen.“<sup>88</sup>

Angesichts der realen Gewalt der Revolutionszeit und der immer fanatischeren Ausmerzungen vermeintlicher innerer Feinde durch den Jakobinismus hat auch diese Verurteilung ihr Wahres. Gleichwohl blendet sie einerseits alle Gräueltaten des vorrevolutionären feudalen Alltags aus und identifiziert andererseits nach wie vor uneingelöste Ideale umstandslos mit ihrer verkehrten Realisierung. Eine Perspektive auf die Befreiung der Menschheit aus ihrer herrschaftlichen Verstrickung ist im gegenaufklärerischen Denken prinzipiell ausgeschlossen. Hatte Kant in etwa zeitgleich zu de Maistre mit seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) den Nachweis zu erbringen versucht, dass *reine* praktische Vernunft Bestimmungsgrund des Willens sein könne, mithin der Mensch durch das

---

<sup>86</sup> Joseph de Maistre: *Von der Souveränität* (wie Anm. 23). S. 86.

<sup>87</sup> Ebd. S. 113.

<sup>88</sup> Ebd. S. 64.

moralische Gesetz in ihm unmittelbar schöpferisch tätig und zur Autonomie fähig sein könne, zielt de Maistres Parteinahme für den gesunden Menschenverstand auf die Destruktion des menschlichen Selbstzweckcharakters. Gegen das bloße Sollen der Moralphilosophie trifft er damit materialistisch ein wahres Moment an den realen Verhältnissen. Gegen Kant, Rousseau und die Aufklärungsphilosophie entwickelt de Maistre ein Gespür dafür, dass der Mensch in der sich entwickelnden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nicht Zweck an sich selbst ist, sondern durch seine Subsumtion unters Kapital mehr und mehr zum bloßen Funktionsorgan degradiert wird.

Zu einer Reflexion auf dasjenige Subjekt, das im Kapitalismus als das schöpferische erscheint – das Kapital in seiner Bewegung G-W-G' –, kann der katholische Laien-Theologe freilich nicht gelangen. In begrifflicher Form ist dies zu seiner Zeit angesichts der erst rudimentären Kapitalisierung kaum möglich, denn die kapitalistische Produktionsweise steht noch nicht „auf eigenen Füßen“.<sup>89</sup> Was die für den entwickelten Kapitalismus kennzeichnende allgegenwärtige Ohnmacht und Angst vor dem ökonomischen Untergang betrifft, kann de Maistre sie jedoch bereits in der Frühphase der bürgerlichen Gesellschaft insofern teilen, als seine eigene materielle Existenz durch die Entmachtung des Adels erheblich bedroht ist. Dem durch die Revolution ins schweizerische Exil gezwungenen Diplomaten des sardischen Königreichs stand 1794 eine ungewisse Zukunft bevor. Keineswegs war ausgemacht, wie sich die Besatzung der französischen Revolutionstruppen in Savoyen künftig auf sein Leben auswirken würde.<sup>90</sup> Es wäre daher ein Leichtes und sicher auch nicht gänzlich falsch, würde man de Maistres kritische Urteile über die Aufklärung auf sein Klasseninteresse als katholischer Angehöriger des Adels zurückführen.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.* Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 23. Berlin 1962. S. 742.

<sup>90</sup> „Die Revolution ist nicht beendet, nichts lässt ihr Ende voraussagen. Sie hat schon das größte Unheil hervorgebracht, sie kündigt noch größere an.“ (Joseph de Maistre: *Von der Souveränität* (wie Anm. 23). S. 65, Fn) In seinen *Betrachtungen über Frankreich* nur zwei Jahre später – Robespierre wurde inzwischen gestürzt, die Konterrevolution gewann Oberwasser – beurteilt de Maistre die Revolution bereits deutlich ‚entspannter‘ als eine kurzweilige göttliche Strafe für ein sündhaft gewordenes Frankreich. Der Schrecken werde bald ein Ende haben: „Die Rückkehr zur Ordnung kann nicht schmerzhaft sein, weil sie natürlich sein wird und weil sie von einer geheimen Macht begünstigt wird, deren Wirkung rein schöpferisch ist. Man wird das gerade Gegenteil dessen erleben, was man erlebt hat. Statt heftiger Bewegungen, schmerzhafter Zerfleischung, statt des ewigen, verzweiflungsvollen Schwankens wird eine gewisse Stetigkeit, eine unbeschreibliche Ruhe, ein allgemeines Wohlbefinden die Gegenwart des Herrschers verkünden.“ (Joseph de Maistre: *Betrachtungen über Frankreich* (wie Anm. 31). S. 120)

<sup>91</sup> So bei Marx: „Ein sehr berühmter reaktionärer Schriftsteller hat offen zugegeben, daß die erhabenste Metaphysik eines de Maistre und eines de Bonald in letzter Instanz auf eine Geldfrage hinauslief – und ist nicht jede Geldfrage unmittelbar eine soziale Frage? Die Männer der Restauration verhehlten nicht, daß man, um wieder zur Politik der guten alten Zeit zu kommen, das gute alte Eigentum, das feudale Eigentum, das moralische Eigentum wiederherstellen müsse. Jedermann weiß, daß die Treuepflicht gegenüber dem Monarchen ohne Zehnten und Fronarbeit nicht denkbar ist.“ (Karl Marx: *Reden auf der Gedenkfeier in Brüssel*, Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 4. Berlin 1977. S. 520f.)

Seine demagogische Kraft bezieht de Maistres Denken aber gerade nicht aus seiner bornierten Klassenperspektive, aus der heraus er zu seinen teils erstaunlich luziden Einsichten in den dialektischen Charakter der Aufklärung nicht hätte kommen können, sondern aus seiner widersprüchlichen Stellung zu den Ansichten seines politischen Gegners. De Maistre verachtet sie, missinterpretiert sie häufig in grotesker Art und Weise, und doch nimmt er auf sie Bezug und versucht sie als nicht länger zu leugnende Phänomene seiner Zeit zu begreifen. De Maistres Schriften wenden sich *mit den Mitteln* der Vernunft gegen diese selbst. Für die stabile feudale Herrschaft wäre ein solches Vorgehen unsinnig gewesen, da „in Zeiten einer ungebrochenen, etwa feudalen Tradition einfach durch deren Präsenz, durch deren Gegenwart das, was sich dagegen auflehnt, nicht geduldet wird. So etwas tut man nicht, sagt man dann einfach.“<sup>92</sup> Dort, wo die bloße Präsenz zur Rechtfertigung des Bestehenden ausreicht, findet keine „theoretische Apologetik“ statt, sondern „Abwehr von Theorie“.<sup>93</sup> Indem de Maistre den Glauben zu verteidigen sucht, gibt er implizit dem Wissen Recht: „[E]r benutzt notwendig zur Verteidigung des Ancien régime alle die rationalen Kategorien, die es gestürzt hatten, und arbeitet dadurch, wenn man post festum so sagen darf, an der Unterminierung der konservativen Mächte mit, die er verteidigt, – dadurch, dass die Kategorien seiner Verteidigung selber von genau dem gleichen Schlage jener notwendig auch egalitären Rationalität sind, die er dem Inhalt nach beficht.“<sup>94</sup>

Was Adorno jedoch nicht bemerkt oder jedenfalls nicht weiter ausführt, ist der Umstand, dass de Maistres eigene ‚Unterminierung der konservativen Mächte‘ ihn nicht auf den Stand der bürgerlichen Gesellschaft bringt, sondern vielmehr negativ über diese hinaustreiben lässt.<sup>95</sup> Mag nämlich der *Inhalt* der gegenrevolutionären Propaganda – die

---

<sup>92</sup> Theodor W. Adorno: *Ontologie und Dialektik (1960/61)*. Nachgelassene Schriften. Abt. IV: Vorlesungen Bd. 7. Frankfurt am Main 2002. S. 215.

<sup>93</sup> Theodor W. Adorno: *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft (1964)*. Nachgelassene Schriften. Abt. IV: Vorlesungen Bd. 12. Frankfurt am Main 2008. S. 40.

<sup>94</sup> Theodor W. Adorno: *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (wie Anm. 2). S. 37.

<sup>95</sup> Diese Wendung hat Isaiah Berlin wesentlich deutlicher gesehen, auch wenn er als liberalkonservativer Theoretiker schlussendlich zu einer totalitarismustheoretischen Verkürzung gelangt: „Die Fassade von de Maistres System mag eine klassische sein, doch hinter ihr liegt etwas erschreckend Modernes, das aller Anmut und allem Licht gewaltsam trotzt. Auch gleicht der Tonfall nicht im entferntesten dem des 18. Jahrhunderts, nicht dem der gewalttätigsten und hysterischsten Stimmen, die den Gipfel der Revolte bezeichnen – etwa de Sade oder Saint-Juste – und ebenso wenig dem der eisigen Reaktionäre, die sich gegen die Vorkämpfer von Freiheit und Revolution hinter den dicken Mauern des mittelalterlichen Dogmas verschanzten. Die Lehre von der Gewalt als dem Kern der Dinge, der Glaube an die Macht der dunklen Mächte, die Verherrlichung der Ketten als des einzigen Mittels, um die selbstzerstörerischen Triebe des Menschen zu bändigen und ihm Erlösung zu bringen, der Appell an den blinden Glauben und wider die Vernunft, die Überzeugung, dass nur das Geheimnisvolle überleben kann, dass Erklären immer heißt, Ausflüchte suchen, die Rede von Blut und Selbstaufopferung, von nationaler Seele und den Strömen, die in ein einziges großes Meer fließen, die Lehre vom Unsinn des liberalen Individualismus und vor allem vom subversiven Einfluss der unkontrollierten, kritischen Intellektuellen – das alles haben wir seither oft gehört. In einfacherer und zweifellos sehr viel roherer

Restauration der absolutistischen Monarchie und der Adelsprivilegien – mittlerweile unwiederbringlich veraltet sein, da sich Geschichte nicht einfach wiederholt und die ökonomischen Voraussetzungen dies auch gar nicht zuließen, so bleibt doch die von de Maistre mit entwickelte *Form* gegenaufklärerischen Denkens bis heute aktuell. Indem er die Begriffe der Metaphysik nur noch nominalistisch denken kann, zugleich aber an ihnen festhalten will, als wären sie immer schon so gedacht worden, verfehlt er sowohl das Niveau des Begriffsrealismus als auch dessen nominalistischer Kritik. Von der realistischen Tradition bleibt auf diese Weise nur der Dogmatismus, von der nominalistischen die Willkür übrig. Die Form dieses Denkens ist also die nahezu vollständige Entsubstantialisierung aller Begriffe der Tradition zugunsten ihrer machtpolitischen Instrumentalisierbarkeit. In dieser Hinsicht bleibt de Maistre nicht allein für die eher überschaubaren Zirkel neurechter Intellektueller attraktiv, sondern kann indirekt durchaus als ein früher Vordenker der postmodernen Philosophie gelten, auch wenn sich deren führende Vertreter nicht ausdrücklich auf ihn beziehen. Sie stimmen mit de Maistre jedoch darin überein, dass jegliches begriffliches Denken mit dem Ringen um Macht identisch ist und der Universalismus diese traurige Wahrheit lediglich verschleiert. In eher unbewusster Nachfolge der gegenrevolutionären Traditionslinie ist es der Postmoderne heute in erklärter Absicht um eine Remythologisierung des Denkens zu tun, um begriffliche Kritik durch einfühlende Unterwerfung unter das je bestehende Falsche zu ersetzen.

---

Form, aber im Grunde genauso, wie de Maistre es gelehrt hat, bildet es den Kern aller totalitären Doktrinen.“ (Isaiah Berlin: *Das krumme Holz der Humanität* (wie Anm. 72). S. 164f.)