

XX. Konservatismus

1. Ursprung, Begriffsumfeld, Typologie

Der Konservatismus entstand als eine *Antwort auf die Französische Revolution* (Valjavec 1951; v. Klemperer 1957; Ottmann 1987). Dieser Erklärung muß nicht widersprechen, was manche behaupten: daß diese Strömung sich auch schon *vor* der Revolution zu formen beginnt. Nach Karl Mannheim (1927) hat der Konservatismus seinen Ursprung bereits im »Urkonservatismus« Justus Möser (1720–94), nach Epstein (1966) und Kondylis (1986) in ersten antiabsolutistischen Strömungen um 1770, nach Fetscher (1975) in der Kulturkritik Rousseaus. Ob 1750, 1770 oder 1790 beginnend, in jedem Fall hat der Konservatismus mit der Moderne und mit deren in der Revolution kulminierenden Tendenzen zu tun. Er antwortet auf die Auflösung der ständischen Gesellschaft; er antwortet auf die Säkularisierung und er antwortet – last but not least – auf den Progressismus, auf das Pathos des Neuen und des absoluten Neubeginns. Gegen diese Züge eines revolutionären Bruchs mit der Vergangenheit macht er geltend, was zu bewahren ist. Konservative sind um die Kosten der Moderne besorgt. Sie stehen zur Moderne in, sei es radikaler, sei es gemäßigter Gegnerschaft. In jedem Fall ist der Konservatismus nicht weniger modern als das, was ihn hervorgerufen hat.

Das Wort »konservativ« ist ein Kunstwort, abgeleitet vom lateinischen »conservare«, »bewahren«, »erhalten«, »retten«. Erste Wortverwendungen kommen in der Revolutionszeit auf: etwa »constitution conservatrice« (1789), »les idées conservatrices« (Napoleon am 19. Brumaire) oder »sénat conservateur«. Wichtig für die Durchsetzung des Begriffs wurde Chateaubriands (1768–1848) Zeitschrift *Le Conservateur* (1818–20), die einen freiheitlichen Royalismus, einen Kompromiß zwischen Monarchie und moderner Verfassung vertrat. In England wurde der Begriff zunächst in französischer Schreibweise verwendet. Dort beginnt er, sich ab 1830 durchzusetzen. 1832 wird die Tory Party in »conservative party« umbenannt. Konnte der Begriff anfänglich noch eine Bewahrung revolutionärer Errungenschaften einschließen, so setzte sich allmählich die durch Edmund Burke begründete Bedeutung durch, die den Konservatismus durch die Gegnerschaft gegen die Revolution bestimmt. Burkes *Reflections on the Revolution in France* (1790) sind nicht nur die erste große Kritik der Revolution. Sie sind auch die eigentliche Geburtsurkunde des Konservatismus (auch wenn Burke den Begriff selber noch nicht verwendet).

Das *Begriffsumfeld* von »konservativ« ist durch drei angrenzende Begriffe bestimmt: »traditionalistisch«, »restaurativ« und »reaktionär« (Mannheim 1927; Kaltenbrunner 1976; v. der Gablentz 1984). Nach Mannheim ist der Konservatismus vom *Traditionalismus* zu unterscheiden. Der »Traditionalismus« bezeichne eine »allgemein-menschliche Eigenschaft«, »daß wir am Althergebrachten zäh fest-

halten und ungern auf Neuerungen eingehen« (1984, 93). Traditionalismus habe es immer schon gegeben. Der Konservatismus dagegen sei ein Kind der Moderne. Zwar kann sich der Konservatismus mit einer traditionalistischen Einstellung paaren; Konservative können zugleich Traditionalisten sein. Aber nicht jeder Traditionalist ist schon ein Konservativer. Konservativ wird man erst, wenn man auf die Spaltung der politischen Strömungen und der Ideenwelt reagiert, wie sie durch den Progressismus der Revolutionszeit hervorgerufen worden ist.

Der Konservatismus kann einer *Restauration* vorrevolutionärer Verhältnisse verschrieben sein. In diesem Sinne hatte der Schöpfer des Begriffs – der aus Bern stammende Staatsrechtler Carl Ludwig v. Haller (1768–1854) – das Wort in seinem Werk *Die Restauration der Staatswissenschaft* (1817–34, 6 Bde.) verstanden. Daraus wurde der Oberbegriff für die Epoche von der Niederringung Napoleons bis zum Jahre 1848. Der Begriff entbehrt der Eindeutigkeit. Er kann – wie etwa bei der Restaurierung eines alten Gemäldes – die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes meinen, der nur durch Erneuerung zu erzielen ist. Er kann aber auch bedeuten, daß man so tut, als wäre überhaupt nichts geschehen, als könne man unversehens in eine frühere Zeit zurück.

Von Befürwortern der Revolution werden deren Gegner oft »Reaktionäre« genannt (Kaltenbrunner 1976; Widmer 1984). Der Begriff der *Reaktion* ist polemisch, eine reine Gegnerbezeichnung. Er wird meistens angewandt auf jene, die wie de Maistre, de Bonald oder Donoso Cortés in unversöhnlicher Gegnerschaft zur Revolution stehen. Der Begriff kann völlig inhaltsleer sein, da jeder, der politisch agiert, auf eine Lage »reagiert«. Gemeint ist aber meist, daß jemand auf fortschrittstheoretisch verbotenem Posten ausharren, sich dem Zeitgeist oder dem Fortschritt verweigern will. Das kann den Charme der Konsequenz und der Treue haben. Konservative haben im 20. Jh. gelegentlich damit kokettiert, sich selber als »Reaktionäre« zu bezeichnen. Daß der Reaktionär, wie es seine Gegner meinen, zum Scheitern verurteilt ist, steht nicht von vorneherein fest. Gelingt es ihm, seine Politik durchzusetzen, geht er nahtlos in den restaurativen Politiker über. Scheitert er, muß er allerdings mit dem Schlimmsten rechnen, entsprechend der Parole Mao Tse Tungs: »keine Humanität mit Reaktionären!«. Es ist gefährlich, dem »Fortschritt« im Wege zu stehen.

Eine *Typologie des Konservatismus* muß mehrere Formen unterscheiden. Der Historiker Epstein (1966) schlägt eine Dreiteilung vor: »Status-quo-Konservative«, »Reformkonservative«, »Reaktionäre«. Davon werden im Folgenden die beiden ersten Klassifizierungen gelegentlich verwendet. Ansonsten wird im Blick auf den Konservatismus des 19. Jh.s von vier Typen gesprochen. Die erste Form bildet der *Liberal- oder Reform-Konservatismus*, dessen Vater Edmund Burke ist. Von diesem zu unterscheiden ist der *Romantische Konservatismus*, in Deutschland vertreten von Adam Müller, Novalis, Friedrich Schlegel, in England von Carlyle, Disraeli u. a. Ein wieder anderer Typus ist der *Gegenrevolutionäre Konservatismus*. Dessen bekannteste Autoren sind de Maistre, de Bonald und Donoso Cortés. Stärker ausgeprägt, als es die meisten vermuten, war schließlich der *Sozialkonservatismus*. Dieser kommt teilweise schon bei den Romantikern auf, erreicht seine Blüte aber erst bei den preußischen Konservativen und den sogenannten »Kathedern«- oder »Staatssozialisten«. Statt den vierten Stand durch eine Revolution zu emanzipieren,

wollte man ihn durch staatliche Politik in die bürgerliche Gesellschaft integrieren. Ausgeklammert bleibt in der folgenden Darstellung der Konservatismus des 20. Jh.s. Er stellt als *Konservative Revolution* den Konservatismus des 19. Jh.s auf den Kopf (siehe Bd. 4/1).

Konservatismus im 19. Jh.

Liberaler Konservatismus (Reform-Konservatismus)	Edmund Burke (1730–1797) Friedrich v. Gentz (1764–1832) Ernst Brandes (1758–1810) August Wilhelm Rehberg (1757–1836) Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)
Romantischer Konservatismus	Franz Xaver v. Baader (1765–1841) Novalis (1772–1801) Friedrich v. Schlegel (1772–1829) Adam Müller (1779–1829) Thomas Carlyle (1795–1881) Benjamin Disraeli, Lord Beaconsfield (1804–1881) Samuel Taylor Coleridge (1772–1834) François René de Chateaubriand (1768–1848)
Gegenrevolutionärer Konservatismus	Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de Bonald (1754–1840) Joseph Marie Comte de Maistre (1753–1821) Juan Donoso Cortés (1809–1853) Carl Ludwig v. Haller (1768–1854)
Sozialkonservatismus	Lorenz v. Stein (1815–1890) Adolph Wagner (1835–1917) Hermann Wagener (1815–1889) Victor Aimé Huber (1800–1869) Carl Rodbertus-Jagetzow (1805–1875)

Sucht man nach soviel Unterscheidungen allgemeine Kennzeichen des Konservatismus lassen sich nach Mannheim (1984, 100 ff.) folgende nennen: die Bevorzugung des Konkreten vor dem Abstrakten, des Vergangenen vor dem Gegenwärtigen und Zukünftigen, des Einzelfalls vor dem System, des Gewachsenen vor dem Gemachten, des konkreten Hauses vor seinem bloßen Grundriß. Angesichts der Vielfalt konservativer Strömungen kann es eine eindeutige Definition von Konservatismus nicht geben. Hinzu kommt die Eigenart aller (auch der revolutionären Systeme), sich nach Erringung der Macht auf Dauer stellen zu wollen. Der Spielraum konservativer Positionen reicht von unversöhnlicher Gegnerschaft zur Moderne bis zu einer Anerkennung von deren selbst wieder bewahrungswürdigen Errungenschaften. Je mehr der Konservatismus in eine Radikalopposition zur Moderne gerät, um so mehr schwebt er in der Gefahr, sich in eine literarisch attraktive, politisch aber kompromißunfähige Kultur des Trauerns zu flüchten; man will in »Palästen wohnen, die längst schon verfallen sind« (Kaltenbrunner). Je mehr der Konservatismus sich zum Fürsprecher der Moderne macht, um so mehr verliert er seine Fähigkeit,

ein Kritiker der Kehrseiten des Fortschritts zu sein. Ein attraktiver Konservatismus liegt irgendwo in der Mitte zwischen Kritik und Apologie der Moderne. In seinen besten Formen ist er der Versuch, die nicht-modernen Bedingungen der Möglichkeit moderner Freiheit zu bewahren, die die Moderne aus ihren eigenen Ressourcen nicht sicherstellen kann.

2. Liberaler Konservatismus (Burke, v. Gentz)

Der Vater des Konservatismus ist Edmund Burke, sein bedeutendster Schüler Friedrich v. Gentz. In der Terminologie Epsteins ist Burke der Paradefall eines Reform-, nicht eines Status-quo-Konservativen. Selbst in seinem Hauptwerk, das den Konservatismus begründet, den *Reflections on the Revolution in France* (1790), versichert Burke, daß wer erhalten will, reformieren muß. »Ein Staat, dem es an Mitteln zu einer Veränderung fehlt, entbehrt die Mittel zu seiner Erhaltung« (Refl. 66). Bei v. Gentz tritt dieser bei Burke immer hervorstechende Zug seines Denkens in den Hintergrund. Er beginnt zwar ganz im Geiste Burkes, wenn er die *Reflections* 1793 ins Deutsche überträgt. Aber er wird mehr und mehr hineingezogen in die Restaurationspolitik Metternichs, die sich dem Aufhalten aller progressiven Strömungen verschrieb und irgendwann reformunfähig war.

2.1. Edmund Burke (1730–1797)

2.1.1. Ein Ire in England, ein Bürgerlicher unter Aristokraten, ein Philosoph und Politiker

Burke wurde 1730 in Dublin geboren (zur Biographie Cone 1957, 1964; Lock 1999, 2006). Das früher angegebene Geburtsdatum 1729 ist – laut Lock – falsch. Der Vater ist Mitglied der Church of Ireland, die Mutter katholisch. Diese Herkunft setzt Burke zwischen alle Stühle. Wenn er in England Karriere macht, dann ist es die Karriere eines Mannes, der als Ire und als Sohn einer katholischen Mutter doppelt verdächtig ist. Burke studiert Literatur, Geschichte und die Rechte. Zunächst tritt er als Autor hervor. Sein Erstlingswerk – *A Vindication of Natural Society* (1756/57) – parodiert Bolingbrokes Theorie der natürlichen Religion. Diese in Verbindung bringend mit dem Rousseauschen Naturzustand erweckt Burke den (irreführenden) Eindruck, als ob er selber eine Art Rückkehr zur Natur empfehlen möchte, was überhaupt nicht der Fall ist. Ein anderes frühes Werk ist eine vielbeachtete Ästhetik: *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757). Sie greift die schon von Longinos (ca. 213–273 n. Chr.) begründete Ästhetik des Erhabenen auf und gibt ihr eine neue beeindruckende Form.

Ab 1759 wird Burke politisch tätig. Er ist zunächst Sekretär des Britischen Irlandministers William Hamilton. 1765 wird er Privatsekretär des Marquis von Rockingham, der den konservativen Flügel der Whigs anführt. Von 1765 bis 1794

ist Burke als Abgeordneter verschiedener Wahlkreise im Unterhaus. Dort erweist er sich als bester Redner der Whigs, als ein neuer Cicero. Wie der große Römer ist er ein Fürsprecher der Aristokratie und des *mos maiorum*. Boswell berichtet in seinem *Life of Samuel Johnson* (1791), wie Johnson über den unermüdlichen Redefluß Burkes klagt, seine Bewunderung für den Redner aber nicht verhehlen kann (c. 18, c. 45). Burke ist von Rockingham finanziell abhängig. (Abgeordnete wurden damals und bis weit in das 19. Jh. hinein nicht mit Diäten versehen.) Über 30 Jahre verkehrt der bürgerliche und unbegüterte Burke in den Kreisen reicher Aristokraten. Auch dies hat zu Verdächtigungen geführt. Nach Marx ist Burke »ein Sykophant, der im Solde der englischen Oligarchie den Romantiker gegenüber der Französischen Revolution spielte, ganz wie er, in Sachen der amerikanischen Colonien, beim Beginn der amerikanischen Wirren, den Liberalen gespielt hatte« (MEW Bd. 23, 788 Anm.).

Richtig an dieser Invektive ist nur, daß Burke für eine klügere Behandlung der amerikanischen Kolonien eintrat. In der *Speech on American Taxation* (1774) und in der *Speech on Conciliation with America* (1775) versucht er, das Parlament zu Konzessionen zu überreden. Zwar begrüßt er nicht eine Lösung vom Mutterland. Aber er verweist auf die Freiheitsliebe der ausgewanderten Engländer. Für diese weiß er so manches ins Feld zu führen: von deren praktischen Erfahrungen in den Assemblies und ihrem Protestantismus bis zum erreichten Grad juristischer Bildung oder der schieren Entfernung vom Mutterland. Das alles rät nach Burke dazu, Konzessionen in der Steuerfrage zu machen, statt sofort nach Gewalt und Krieg zu rufen. Um zu dieser Meinung zu gelangen, bedurfte es keiner Bestechung. Es genügte, politisch klug zu sein.

Burke hat – im Gegensatz zu den Vorhaltungen von Marx – seine geistige Unabhängigkeit mehrfach bewiesen. Bei Hofe war er unbeliebt. Man wußte, daß er hinter der *Economic Reform Bill* (1782) stand, welche die Finanzen des Hofes beschnitt. Für die bürgerlichen Rechte der Katholiken hat er plädiert (Letter to Viscount Kenmore 21.2.1782; Letter to Sir Hercules Langrishe 3.1.1792; Letter to William Smith 29.1.1795, Corr. IV, 405–418; Dublin Morning Post 18.2.1792; Corr. VIII, 127–133). Dies war kaum ein Thema, mit dem man sich in England beliebt machen konnte. Gegen Warren Hastings, den Gouverneur von Bengalen, hat er zweimal (vergeblich) ein *impeachment* betrieben (1788–95). Die *Reflections* waren keine Auftragsarbeit. Als sie erschienen, haben sie dazu beigetragen, daß die Whigs sich in Konservative und Progressive zu spalten begannen. Charles Fox, der Freund und Gegenspieler des jüngeren Pitt, hielt 1790 den Bastillesturm noch für eines der größten Ereignisse der Geschichte. Er begann damit, sich den modernen Ideen wie der einer Wahlrechtsreform oder der Volkssouveränität anzunähern. Als sich 1791 die *New Whigs* konstituierten, konnte Burke in *An Appeal from the New to the Old Whigs* nachweisen, daß nicht er sich geändert hatte, sondern die *New Whigs*.

Ein Ire halb-katholischer Herkunft in England, ein unbegüterter Bürgerlicher unter reichen Aristokraten – weniger spannungsreich war Burkes Doppelexistenz als Philosoph und Politiker. Ähnlich wie Cicero gelang es ihm, beide Rollen zu vereinen. Burke ist einer der wenigen politischen Philosophen der Neuzeit, die sich auf eigene politische Erfahrungen berufen können. Sein Denken enthält sich aller uto-

pischen Verheißungen und aller Spekulationen. Politik war, so weit wie möglich, auf Erfahrung und Tradition zu gründen. Nichts in der Politik fängt, wie es die Revolutionäre meinen, ganz von vorne an.

Burke stirbt 1797 auf seinem Landsitz Beaconsfield. Durch die Macht seiner Rede war er einer der einflußreichsten Politiker seiner Zeit geworden. Im persönlichen Umgang war er schroff, verletzend selbst dort, wo er höflich sein wollte. Umgang hatte er mit Samuel Johnson, dem Literaturpapst; mit Oliver Goldsmith, dem Dichter; mit Joshua Reynolds, dem Maler. Burke war nicht nur ein politisch kluger, sondern auch ein kunstsinniger Mann. Seine Schwäche war das Leben auf zu großem Fuße. Für den Erwerb seines Landgutes hatte er sich maßlos verschuldet. Politisch abhängig hat ihn dies nicht gemacht. Gegen Ende der *Reflections* schreibt er, dies seien die Ideen eines Mannes, der »nie Werkzeug der Macht, nie ein Schmeichler der Hoheit war« (Refl. 420 f.). Wo er Ungerechtigkeit sah, hat er gegen diese gesprochen, sei es im Falle der Katholiken, der Amerikaner oder der Inder.

2.1.2. »Philosophical Inquires into the Origins of Our Ideas of the Sublime and Beautiful« (1757)

Burkes Ästhetik ist die beeindruckende Schrift eines jungen Mannes, begonnen vielleicht schon im Alter von 19 Jahren (Wood 1964; Kramnick 1977, 93 ff.; Tschurennev 1992, 40 ff.). Diese Ästhetik hat Verbindungen zur Politik, da sie wie die traditionellen Lehren von Geschmack und Anstand auf die gemeinsamen Gefühle verweist, die ästhetischen Erfahrungen zugrunde liegen. Eine auf den Gemeinsinn, den *sensus communis*, verweisende Ästhetik hatten in England bereits Shaftesbury und Hutcheson entwickelt. Was Burke insbesondere als seine Theorie des »Erhabenen« (sublime) begründet, wandert weiter zu Lessing, zu August Wilhelm Schlegel, zu Kant und zur postmodernen Ästhetik. Diese wird zur Diagnose der Zeit, ihrer Widersprüchlichkeit und ihrer Schrecken gemacht.

Ausgehend von einem Sensualismus verbindet Burke das Schöne mit Liebe und Wohlwollen, das Erhabene mit unserem Trieb zur Selbsterhaltung. »Erhabene« ist das stürmische Meer, das riesige Gebirge, die Wüste, der Sternenhimmel, alles, was uns überwältigt oder zu bedrohen scheint. Nach Burke ist das Erhabene groß, rau, massiv, dunkel, das Schöne demgegenüber klein, glatt, delikat und hell. Mary Wollstonecraft wollte bereits darin eine Herabwürdigung der Frauen erkennen. Man erklärt sie für schön und beraubt sie gleichzeitig ihres Verstandes (Bd. 3/2, XVI.5.).

Was das Erhabene in uns auslöst, ist zwiespältig. Es ist eine Art negativer Lust, die uns eine Gefährdung bewußt macht, diese aber zugleich genießen läßt. Das Erhabene ist schrecklich, aber auch schrecklich schön. Kant unterscheidet in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1769 ff.) das »Schreckhafterhabene«, das Grausen oder Schermut auslöst, vom »Edlen«, das wir achten, und vom »Prächtigen«, das wir bewundern (A 6). Wenn Kant die enthusiastische Anteilnahme an der Französischen Revolution in den Rang eines Geschichtszeichens erhebt, dann ist dies der erste Versuch, von der Ästhetik des Erhabenen zur Zeitdiagnose überzugehen (Bd. 3/2, XVIII.). Ein zweiter Versuch

dieser Art wird in der Ästhetik der Postmoderne sichtbar (Pries 1989). Lyotard verwandelt Wittgensteins Sprachspiele sowie die im Gefühl des Erhabenen begegnende Diskrepanz von Sinnlichkeit und Idee (die Sinnlichkeit kann das im Erhabenen aufscheinende Unendliche der Idee nicht erfassen) in eine Theorie vom »Widerstreit« der Diskurse, die inkommensurabel werden (1988). Vom »Edlen« und »Prächtigen« ist allerdings nicht mehr die Rede. Den Schrecken des 20. Jh.s ist – anders als dem bestirnten Himmel oder dem stürmischen Meer – keine Bewunderung und keine Achtung mehr abzugewinnen. Vom schönen Schrecken scheint nur noch der Schrecken geblieben zu sein.

2.1.3. Mixed government, freie Abgeordnete, Parteien

Burke zeigt sich – ob in den *Reflections*, ob in seinen Reden – stets als ein Fürsprecher der englischen Mischverfassung, jenes *mixed government*, das Karl I. in den *Nineteen Propositions* (1642) noch kurz vor dem Ausbrechen den Bürgerkrieg selber propagiert und das Republikanern wie Harrington als Ideal gegolten hatte. Angegriffen wurde es von Tories wie Bolingbroke (1678–1751). Sie behaupteten, eine echte Balance von *Commons*, *House of Lords* und *Monarch* liege nicht vor. Man müsse vielmehr – so Bolingbroke in seiner Schrift *The Idea of a Patriot King* (1738) – die Position des Monarchen stärken. Die Sorge Burkes und der Rockingham Whigs war eine andere. Sie sahen, wie der Monarch eine Politik der Einflußnahme (*influence*) betrieb. Er verstand es, sich durch Ämtervergabe jener Persönlichkeiten zu versichern, welche die Politik in seinem Sinne lenkten. Dies gab der Krone zuviel Gewicht, wenn man davon ausging, daß die Gewalten balanciert sein sollten. Idealerweise sollten Parlament und Monarch ein Gleichgewicht bilden. Das Parlament sollte der Gesetzgeber und die Institution mit Haushaltsrechten sein, der König dagegen das Recht besitzen, ein Veto einzulegen und die Minister zu ernennen.

Ämter sind bei Burke – wie bei Locke – Treuhänderschaften (*trust*). Der Abgeordnete ist jedoch nicht durch ein imperatives Mandat gebunden. Burke ist vermutlich der erste, der eine eindeutige Theorie der modernen Repräsentation entwickelt. Burke führt 1774 einen Wahlkampf in Bristol. Sein Konkurrent versprach den Wählern, sich an ihre Instruktionen zu halten. Burke entgegnet darauf – in der *Speech at the Conclusion of the Poll* (3.11.1774) –: es sei die Pflicht eines Abgeordneten, »to sacrifice his repose, his pleasures, his satisfactions, to them« (seinen Wählern, H. O.), es sei aber nicht seine Pflicht, ihnen »his unbiased opinion, his mature judgment, his enlightened conscience« zum Opfer zu bringen (WSEB III, 69). Ein Parlament sei kein Kongreß von Abgeordneten feindlicher Mächte, vielmehr »a deliberative Assembly of one Nation, with one Interest, that of the Whole« (ebd.). Der Abgeordnete, der das Parlament betrete, lasse die lokalen Interessen hinter sich. Er sei nicht mehr Abgeordneter von Bristol, sondern »member of *Parliament*« (ebd.). Die Argumentation liegt ganz auf der Linie, die 1789 Sieyès vertreten wird. Burke kreiert den modernen Begriff des Abgeordneten, der selbstverantwortlich ist und mit Blick auf das allgemeine Wohl zu entscheiden hat.

In *A Dissertation upon Parties* (1735) vertrat Bolingbroke, daß die Parteibildung in Whigs und Tories ein Übergangsphänomen sein werde. Eigentlich könnte sie nach der *Glorious Revolution* entfallen. Nichts war falscher als diese Annahme. David Hume hatte in *Of Parties* (1740) bereits verschiedene Typen von Parteien unterschieden. Burke ist wie Hume von der Notwendigkeit der Parteien überzeugt. Die Furcht der Republikaner vor dem Parteiwesen hegt er genausowenig wie Madison. In einem freien Land wird es, so Burke, »immer« Parteien geben (*Speech on Conciliation with the Colonies*, WSEB III, 163). Diese sind zu Burkes Zeit noch keine straff organisierten Maschinerien, eher lose Clubs, die sich um einen Aristokraten scharen. Aber es sind auch Organisationen, die sich mehr und mehr in die Rolle von Regierung und Opposition finden.

2.1.4. »Reflections on the Revolution in France« (1790)

Burkes wichtigstes Werk erscheint 1790, als sich die Revolution noch in ihrer ersten, noch nicht offen terroristischen Phase befindet. Im September hatte Burke die letzten Zeilen geschrieben. Als das Werk erschien, war seine Wirkung enorm. Provoziert fühlten sich Mary Wollstonecraft und Thomas Paine (Bd. 3/2, XVI.5. bzw. XV.5.). Zustimmung fand Burke bei Friedrich v. Gentz, bei August Wilhelm Rehberg (1757–1836) oder Ernst Brandes (1758–1810). Letztere waren Beamte jenes Hannover, das seit 1714 den englischen König stellte. Beeinflußt hat Burke die Politische Romantik und die Gegenrevolution. Von letzterer unterscheidet er sich allerdings durch eine größere Liberalität und durch die Anerkennung des Reformprinzips.

Angestoßen wurde das Werk durch eine Predigt des Presbyterianers Richard Price (1723–91). Dieser hatte zum hundertjährigen Jubiläum der *Glorious Revolution* verkündet, daß 1689 in 1789 wiederkehre. Burke nimmt Prices Predigt – sie erschien unter dem Titel *Discourse on the Love of our Country* (1789) – zum Anlaß, das Gegenteil zu demonstrieren. Sein Buch hat die Form eines Briefes an einen jungen Franzosen. Es richtet sich aber eher an die Öffentlichkeit in England. Ihr soll demonstriert werden, daß 1789 und 1689 nicht zu vergleichen sind.

Burke zeichnet das typisch whiggistische Bild der englischen Geschichte. Ein gerader Weg führt von der *Magna Charta* über die Rechtsfortschritte des 17. Jh.s zur *Glorious Revolution*. Burke übernimmt den Standpunkt der Juristen wie Matthew Hale (1609–76) und Edward Coke (1552–1634), welche die *Common-law*-Tradition zugunsten des Parlaments und seiner Rechte einzusetzen wußten. Dies hat zu Interpretationen geführt, die Burkes *Reflections* in die *common-law*-Tradition stellen, in die Diskussionen um *ancient constitution* und *custom* (so vor allem Pocock 1960). Dieser Deutungsrichtung konkurriert eine andere, die Burke in der Tradition des antiken oder mittelalterlichen Naturrechts verortet (Stanlis 1958; Canavan 1960, 1987; Fenessy 1963). Für letztere spricht, daß Burke die Sprache des Naturrechts verwendet. Unübersehbar ist aber auch, daß Burke mit dem *neuzeitlichen* Naturrecht im Stile von Hobbes, Locke oder Rousseau gebrochen hat. Eigentümlich für sein Denken ist, daß die Geschichte in einem nie gekannten Maße in das Naturrecht einbricht. Alle Interpretationsfragen stoßen auf die Grundfrage,

wie Burke Naturrecht und Geschichte vereinen will. Löst die Geschichte die Natur als Instanz der Legitimation ab? Muß Burke, was sich geschichtlich durchsetzt, als legitim anerkennen? Treibt er den Teufel des neuzeitlichen Naturrechts mit dem Beelzebub der Historisierung aus?

Die Revolution jedenfalls – das hatte Burke als erster erkannt – probte den Bruch mit der Tradition. Sie wurde als ein Anfang gefeiert, als ob es vor ihr nichts gegeben hätte. Anders als die *Glorious Revolution*, die in den Augen Burkes – wie im Grunde aller Whigs – die Kontinuität gewahrt hatte, war die Französische Revolution ein Bruch mit der Herkunftsgeschichte. Aus diesem Grunde war sie zu verwerfen, und das mit Haut und Haar.

Burkes völlige Verwerfung der Revolution hat zur Kehrseite eine gewisse Blindheit. Burke ist auf dem sozialen Auge blind. Er übersieht die Armut der Massen. Er übersieht die Ungerechtigkeit eines Repräsentationssystems, das 25 Millionen Menschen weniger Repräsentation zugesteht als den ca. 200.000 von Adel und Klerus. Burke erweckt den Eindruck, als ob man nach der Einberufung der Generalstände noch genauso hätte verfahren können wie ehemals 1614. Er wiegt sich in der Illusion, »daß die ständische Gesellschaft in Frankreich grundsätzlich noch voll funktionsfähig ... gewesen sei« (Mommsen 1968, 52). Das war sie nicht.

Eine weitere Schwäche der Burkeschen Analyse ist das – Konservativen immer naheliegende – Persönlich- und Anekdotisch-Werden. Die herabwürdigende Behandlung von König und Königin durch den Pöbel von Paris läßt ihn über das Schicksal des ach so menschenfreundlichen Ludwig XVI. und über die Schutzlosigkeit der holden Marie Antoinette klagen. Für die »holde Königin« müßten »10.000 Schwerter ... aus den Scheiden fahren« (Refl. 158). Burke spricht von Personen, wenn von Strukturen die Rede sein müßte.

Burke verfolgt keine Systematik. In seinen Augen ist dies eine Stärke, keine Schwäche seiner Position. Burkes Hauptpolemik gilt den abstrakten Ideen, welche die Revolution auslösen und diese begleiten. Theorien sind immer einfach, die politische Realität dagegen ist verwickelt. Was man in der Politik braucht, sind nicht abstrakte Theorien, sondern Erfahrung und eine erfahrungsbelehrte Klugheit. Man hält sich an das, was seit Generationen ausprobiert wurde und sich in vielerlei Lagen schon bewährt hat. Die Revolutionäre dagegen treten mit dem Anspruch auf, »als finge alles bei ihnen von neuem an. Sie fingen ihren Handel an ohne ein Kapital« (Refl. 89).

Abstrakte Theorien erzeugen nach Burke Fanatismus. Die konfessionellen Bürgerkriege haben davon bereits ein Beispiel gegeben. Die Aufklärung bietet ein weiteres. Sie verstrickt sich in einen Kampf mit der Religion. Wer diese zerstöre, zerstöre die Fundamente. Wo die Religion schwinde, ziehe alsbald der Aberglaube ein (Refl. 185). Dabei wäre die Religion das sicherste Mittel, die Freiheit der Bürger mit dem Ansehen der Gesetze zu vereinen (Refl. 188). Die Aufklärer sind nur neue Dogmatiker, neue Kirchenväter. »Diese Kirchenväter des Atheismus hatten ihre eigene Bigotterie ... indem sie gegen die Mönche eiferten, war der Geist eines Mönchs über sie gekommen« (Refl. 221). Burke ist besonders empört über die Einziehung der Kirchengüter, die zur Finanzierung der Assignaten herhalten sollen, für ihn keine Finanzpolitik, sondern eine Art Lotterie.

Die Französische Revolution erklärt sich für Burke durch das Bedürfnis zweier Gruppen: der Männer des »monied interest« und der »men of letters«. Wie es Pococks Untersuchungen zeigen, geht der Begriff der »monied interests« zurück auf Swifts Polemik gegen die Whigs; er ist auf die Staatsgläubiger gemünzt, die das Papiergeld favorisieren. Den Begriff der »Bourgeoisie« benutzt Burke nicht (1985, 204). Die »men of letters« wiederum haben sich in Frankreich der Patronage des Hofes entzogen und sich mit ihren Akademien und dem Projekt der *encyclopédie* selbständig gemacht. Ihr Enthusiasmus war eine säkularisierte Form des religiösen Fanatismus, und er war so zerstörerisch wie dieser.

Wie viele Konservative nach ihm – man denke an den politischen Philosophen Michael Oakeshott (1901–1990) – ist Burke überzeugt, daß Rationalismus und Politik nicht zusammenpassen. Er ist kein Irrationalist. Für eine Art von Aristotelischer Klugheit (*prudence*) tritt er ein. Aber das, was die Aufklärer Vernunft nennen, ist seiner Meinung nach nicht geeignet, eine Gesellschaft als ganze zu gründen oder zu erhalten. Burkes Epistemologie traut den Gefühlen und Leidenschaften mehr als der Vernunft. In die Kette der Generationen, die eine Gemeinschaft bilden, wird man geboren wie in eine Familie. Wie Familien haben Gemeinschaften ihre Erbschaften (*inheritance*). Die politische Kunst besteht darin, diese zu bewahren und in Maßen weiterzuentwickeln.

Burke verklärt bereits – wie nach ihm die deutschen Romantiker oder ein Dichter wie Walter Scott (1771–1832) – das Mittelalter und die Zeit des Rittertums (Refl. 188 ff.). Im Gegensatz zur alles auf Kalkül und Geschäft stellenden bürgerlichen Gesellschaft erscheint ihm diese Epoche als eine der Vornehmheit, die mit der Revolution zu Ende geht:

»... die Zeiten der Rittersitte (age of chivalry) sind dahin. Das Jahrhundert der Sophisten, der Ökonomen und der Rechenmeister ist an ihre Stelle getreten, und der Glanz Europas ist ausgelöscht auf ewig«. (Refl. 159)

»Der Glanz Europas ausgelöscht auf ewig«, die Verklärung des *age of chivalry* hat Burke einigen Spott eingebracht. Schon Gentz will ihn dagegen verteidigen. Burke habe nicht die Wohltaten der bürgerlichen Verbindung leugnen wollen. Er habe diese nicht gegen »eine Lanze vertauschen und in entfernten Wüsten nach Riesen und bezaubernden Prinzessinnen« suchen wollen (Refl. 435, Anm. 21). Was Burke erspürt hatte, war in der Tat etwas anderes. Er hatte einen Wandel der Mentalitäten bemerkt. Die alten Tugenden wurden hinweggefegt: die Treue, die Dienstbarkeit, die Galanterie, die Ehre. Es schwand die Vornehmheit, die nicht rechnen und nicht kalkulieren will. Man verlor den Geschmack an den »unkäuflichen Reizen des Daseins« (Refl. 189). Burke erfaßt damit einen Wandel, der noch Nietzsche umtreibt, wenn er gegen die Unvornehmheit des Utilitarismus wettet und sich auf die Suche nach einer »schenkenden« Tugend begibt.

Ein Staat muß, so Burke, nicht nur den Verstand, sondern auch die Herzen bewegen. »Wenn wir unser Vaterland lieben sollen, muß unser Vaterland liebenswürdig sein« (Refl. 162). Der Verweis auf das Gemüt nimmt vorweg, was Walter Bagehot (1826–77) zur Unterscheidung der »efficient« und der »dignified parts« einer Monarchie führen wird (hier XXI.3.). Burke scheint zu meinen, daß die liebenswürdigen Eigenschaften eines Staates nur in einer Monarchie zu finden sind. Da hat er sich

getäuscht. Gleichwohl gilt auch für Republiken, daß sie sich in Personen und Sitten darstellen müssen, die nicht nur die ratio, sondern auch das Herz der Menschen erreichen.

Kontrovers ist die Frage, wie Burke es mit den Menschenrechten hält. Paine hat seine Schrift *The Rights of Man* (1791, 1792) ganz dieser einen Frage gewidmet. Er wollte die Rechte des Menschen gegen Burke verteidigen. Burke kritisiert die Rechte in der durch die Deklaration von 1789 formulierten Form. Sie ist ihm abstrakt und realitätsfern. Die Deklaration verkündet Rechte, die eher auf dem Papier stehen, als daß sie Realität wären. Was Menschen benötigten seien »Lebensmittel oder Arzneien«, Ökonomen oder Ärzte, nicht aber abstrakte Rechte (Refl. 135). Das ist eine gegenüber den damals noch als reinen Abwehrrechten verstandenen Menschenrechten eine nicht ganz unberechtigte Kritik. Ein Recht auf Arbeit schafft keinen Arbeitsplatz, eine Deklaration von Rechten noch nicht die Bedingungen der Verwirklichung derselben. Eine weitere Kritik bemängelt die Schrankenlosigkeit der Rechte. In den frühen Deklarationen war meist nur von den Rechten die Rede. Die korrespondierenden Pflichten hat man dagegen vergessen. Nach Burke existieren Pflichten auch dann, wenn sie nicht von uns gewählt worden sind. Kinder haben Pflichten gegenüber ihren Eltern, obwohl sie das Kindsverhältnis nicht gewählt haben. Menschen haben Pflichten gegen Menschen, »which are not in consequence of any special voluntary pact. They arise from the relation of man to man, and the relation of man to God, which are not matters of choice« (Appeal, WEB IV, 166).

Wer Rechte hat, hat auch Pflichten, so schon die Pflicht, die Rechte der anderen zu achten. Unklar ist, ob Burke sich damit zu naturrechtlich begründeten Menschenrechten bekennen will oder ob er nur historisch gewachsene Rechte anerkennen möchte. Sein Wort über die Pflichten, die aus der »relation of man to man« erwachsen, läßt die Möglichkeit offen, aus diesen Pflichten Rechte zu deduzieren. Das war der Weg des deutschen aufklärerischen Naturrechts bei Pufendorf, Thomasius oder Wolff gewesen. Sie alle begannen bei den Pflichten und kamen über die Pflichten zu den Rechten des Menschen. Bei Burke wird diese Schlußfolgerung nicht explizit vollzogen.

Eindeutig ist nur eines: Burke kann sich nicht die Theorien von Hobbes, Locke oder Rousseau zu eigen machen. Bei einem *vorstaatlichen* Naturrecht kann er nicht ansetzen. Naturzustände sind ihm bloße Fiktionen. »Staaten sind nicht gemacht, natürliche Rechte einzuführen, die in völliger Unabhängigkeit von ihnen existieren können« (Refl. 132 ff.). Diese Verabschiedung vorstaatlicher Rechte läßt Burke die Möglichkeit, Rechte als historisch erworbene Rechte zu verstehen. Zugleich besteht jedoch die Gefahr, daß die Widerstandskraft, die ein vorstaatliches Recht dem Staat entgegenstellt, geschwächt wird. Es droht die Gefahr, daß der Staat nicht nur der Garant der Rechte, sondern auch ihr Herr und Schöpfer wird. Darüber hinaus stellt sich die grundsätzliche Frage, ob Naturrechte geschichtlich begründbar sind oder ob sie als geschichtliche Rechte relativ werden, abhängig werden vom Zeitgeist und vom Wandel der Zeit.