

**Prekäres Urteil: Zum Zusammenhang von Vorsehung und**

**Skepsis im**

**Denken Edmund Burkes**

Dissertation

zur Erlangung des  
Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt

der Philosophischen Fakultät I

der Martin-Luther-Universität  
Halle-Wittenberg,

von André Kahl

Erstgutachter: Prof. Dr. Harald Bluhm

Zweitgutachter: Prof. Dr. Matthias Kaufmann

Verteidigung: 19.10.2023

## Danksagung

Diese Arbeit wäre ohne die tatkräftige Unterstützung vieler Menschen nicht zustande gekommen. Für die umfangreiche und umsichtige Betreuung meiner Dissertation möchte ich mich bei Prof. Dr. Harald Bluhm und Prof. Dr. Matthias Kaufmann bedanken. Prof. Dr. Marcus Llanque, Prof. Dr. Olaf Asbach, Prof. Dr. Alexander Gallus und PD Dr. Jens Hacke gaben mir die Gelegenheit mein Projekt in ihren Kolloquien vorzustellen. Die hier erfolgte konstruktive Kritik hat mir sehr geholfen. Weiterhin sei den MitarbeiterInnen am Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg gedankt. Der hier erfolgte Gedankenaustausch mit Dr. André Häger, Dr. Axel Rüdiger, Dr. Gregor Ritschel, Juliane Victor, Vincent Streichhahn und Maya Shiratori war stets eine große Bereicherung. Darüber hinaus sei der „Mensa-Runde“ gedankt. Die in jenem Rahmen erfolgten Gespräche mit Dr. Stefan Knauß, Dr. Daniel Watermann, Dr. Christoph Haar, Dr. David Johst, Robert Nasarek, Moritz Müller, Tina Wiesner, Sebastian Hühnermund und Steffen Fiebrig waren nicht nur ein (fast) tägliches Vergnügen, sondern auch eine Gelegenheit meine Ideen in einem interdisziplinären Kontext zu erproben. Weiterhin gilt mein Dank Tim Reichwald, Hannes Kahl, Marcel Rauer, Tobias Gruner und Tim Reiner. Sie haben mir auf ganz unterschiedliche Weise geholfen, sei es durch Interesse an meinem Thema oder durch Zerstreuung. Joe Hohenester danke ich für das Lektorat. Meinen Eltern Mario und Anke Kahl sei für die langjährige Unterstützung über meinen gesamten Bildungsweg hinweg gedankt. Meine Söhne Albert und Alfred Kahl sorgten nicht nur für die nötige Seelenruhe um mein Dissertationsprojekt voranzutreiben, sie halfen mir auch dabei, an der ein oder anderen Stelle etwas Abstand zu meinem Projekt zu gewinnen. Marie Linde hat mich durch die vielen kleinen und großen Krisen einer solchen Arbeit begleitet. Ohne ihre Fürsorge und Nachsicht wäre dieses Projekt wohl nicht zu einem Abschluss gekommen – dafür möchte ich mich bedanken.

## Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung.....	1
1.1 Stand der Forschung und Rezeption.....	1
1.2 Exposition der These.....	10
1.3 Methodische Überlegungen.....	13
2 Burkes frühe Publizistik und seine Motive.....	20
2.1 Rom als Vorbild und Warnung.....	22
2.2 Burke und der Deismus.....	48
2.3 Shaftesbury: moralische Urteile durch Selbstreflexion.....	65
2.4 Zusammenfassung.....	83
3 Das Scheitern der göttlichen Pflicht.....	87
3.1 Entwicklung des imperialen Selbstverständnisses.....	88
3.2 Britische Herrschaft in Indien.....	99
3.3 Das Amtsenthebungsverfahren gegen Warren Hastings.....	103
3.4 Systematische Kritikpunkte.....	113
3.5 Exkurs: Sklaverei.....	126
3.6 Zusammenfassung.....	131
4. Burke und die Französische Revolution.....	133
4.1 Deutungsrahmen für die Französische Revolution.....	136
4.1.1 Symbolische Repräsentation.....	137
4.1.2 Wilkes-Affäre und Gordon Riots.....	140
4.2 Der Rekurs auf die <i>ancient constitution</i> und die Bedeutung der Meinungen.....	151
4.3 Die Französische Revolution und das revolutionäre Erbe des 17. Jahrhunderts.....	170
4.3.1 Revolutionäres Erbe jenseits der <i>Glorious Revolution</i> .....	171
4.3.2 Der Deutungskampf um die <i>Glorious Revolution</i> .....	175
4.4 Burke und die Sitten.....	189
4.4.1 Sitten im 18. Jahrhundert.....	191
4.4.2 Der zweifache Angriff auf die Sitten.....	199
4.5 Die Mehrdeutigkeit der Vorsehung: Burkes Zweifel.....	215
4.6 Ökonomie – Skepsis – Vorsehung.....	220

4.6.1 Politische Ökonomie und die Rolle des Staatsmanns .....	220
4.6.2 Politische Ökonomie und Pauperismus.....	223
4.7 Zusammenfassung .....	237
5 Schlussbetrachtungen .....	240
Bibliografie .....	246
Werkausgaben und Korrespondenz .....	246
Einzelwerke .....	246
Weitere Literatur .....	247

## 1 Einleitung

Obwohl man lange um die weitverbreitete EU-Skepsis vieler Briten wusste, war das Ergebnis des EU-Mitgliedschaftsreferendums im Jahr 2016 eine Überraschung. 51,9 % der Wähler stimmten für einen Austritt des Vereinigten Königreichs aus der Europäischen Union. Seither ist der „Brexit“ zu einer oft gebrauchten Vokabel avanciert. Zur Erklärung dieser bedeutsamen Entscheidung wird indes häufig auf ein besonderes britisches Selbstverständnis rekurriert. Dieser britische Exzeptionalismus blickt auf eine lange Geschichte zurück und hat in dem angloirischen Politiker und Publizisten Edmund Burke (1729–1797) einen entschiedenen Stichwortgeber.<sup>1</sup> In variierenden Kontexten lotet er das Besondere seiner Wahlheimat England aus. Dies fängt beim Rechtssystem an und reicht über die Sitten bis hin zur Bedeutung zentraler politischer Werte wie der Freiheit.<sup>2</sup> Wiederkehrend macht Burke hierbei auf die zentrale Rolle der Vorsehung aufmerksam, wodurch sein politisches Denken eine stark religiöse Einfärbung erhält.<sup>3</sup> Für ihn sind seine Landsleute gehalten, ihren von der Vorsehung zugeordneten Obliegenheiten der Zivilisierung innen- wie außenpolitisch nachzukommen. Das Wissen um die Ausgestaltung der Pflichterfüllung orientiert sich dabei an den geschichtsgeprüften Institutionen, die durch Vorsehungsweihen ausgezeichnet sind. Im Zusammenspiel mit Burkes skeptischer Grundhaltung haben Bedrohungen der Ordnung massive Auswirkungen auf das politische Urteilsvermögen. Meines Erachtens stellt er diese Überlegungen am deutlichsten heraus, wenn er die politische Ordnung in Gefahr wähnt. Dies zu verdeutlichen ist die Aufgabe der Dissertationsschrift; frei nach dem Ausspruch von Leo Strauss, dass der mitunter störrische Ire seine Positionen am „nachdrücklichsten und klarsten“ darlegte, „als diese Grundsätze am unversöhnlichsten und wirksamsten angegriffen wurden“ (Strauss 1953: 308).

### 1.1 Stand der Forschung und Rezeption

Burke gilt als schwer erschließbarer politischer Denker.<sup>4</sup> Strauss hat in seinem Werk *Naturrecht und Geschichte* (1953) hervorgehoben, dass die Verständnisschwierigkeiten, die mit dem

---

1 Siehe hierzu ebenfalls: Benner 2013; Kamm 2021.

2 Gewiss handelt es sich hierbei um kein Alleinstellungskriterium des Vereinigten Königreichs, denn wie der Kirchenhistoriker Sidney E. Mead behauptet, ist ein Bewusstsein für die eigene Besonderheit ein Bestandteil vieler – wohl gar der meisten – Gemeinschaften (vgl. Mead 1967: 262–263).

3 In dieser Annahme ähnelt Burke in Teilen dem heutigen amerikanischen Exzeptionalismus. Im Gegensatz zu seinem britischen Pendant hat sich dieser nie ganz säkularisiert.

4 Bereits ein tentativer Blick auf seine Positionen erschwert die Verortung durch bekannte Kategorisierungen. Wie soll seine Stellung im 18. Jahrhundert bewertet werden? War er ein moderater Aufklärer oder müssen seine Positionen als gegenaufklärerisch verstanden werden? War er ein liberaler Whig oder doch ein Tory im Gewand eines Whigs? Ist sein frühes Denken – und hier besonders seine ästhetische Schrift – Vorläufer der in Deutschland

Verfasser der *Reflections* einhergehen aus seiner Uneindeutigkeit in Bezug auf Theorie und Praxis resultieren (vgl. Strauss 1953: 316). Sein häufiges Changieren zwischen beiden Extremen erschwere die Verortbarkeit seines Denkens, wobei er ein ums andere Mal bekundet, er sei ein Mann der Praxis, der den Spekulationen und Theorien seiner Zeit weitgehend kritisch gegenübersteht. Gleichzeitig verhandelt er öffentliche Belange nur selten ohne Rekurs auf theoretische Paradigmen (vgl. Hutchins 1943: 139); so polemisiert etwa Crawford Macpherson: „Burke infused every particular issue with general principles.“ (Macpherson 1980: 13) Vielfach wurde daher die Frage gestellt, ob Burke ein Philosoph oder Staatsmann sei, wobei die Selbstbeschreibung des „philosopher in action“ (W&S II: 317) nahelegt, dass beide Aspekte Berücksichtigung erfahren sollten, um sein Wirken angemessen beschreiben zu können.<sup>5</sup> Im Folgenden werde ich die Rezeption Burkes zu vier Phasen zuspitzen, wobei die leitende Frage sein wird, ob Burke vorrangig als Politiker oder Philosoph gedeutet wurde.<sup>6</sup> Je nach Verständnis ergeben sich unterschiedliche Kohärenzansprüche: Politiker müssen in wechselnden Kontexten und unter dem Eindruck zeitlicher Knappheit Entscheidungen treffen, die sich im Zeitverlauf mithin widersprechen, wohingegen man von Philosophen konsistentes Denken erwartet.

In der ersten, häufig sehr kritischen Rezeptionsphase wird Burke primär als Tagespolitiker verstanden, weshalb die Beschäftigung mit ihm eine „rein historisch-politische Dimension“ hat (Doering 1990: 14). In den 1860ern setzt die zweite Rezeptionsphase ein, wobei der angloirische Publizist nun eine weit positivere Deutung erfährt. Burke wird ab da eher als Utilitarist gelesen, was die Unterstellung stärkerer Kohärenz mit sich bringt. Allgemein lässt sich festhalten, dass die Rezeptionsfreude im 19. Jahrhundert weit geringer als im 20. Jahrhundert ist (vgl. Goldmann 2011: 693). Nach dem Zweiten Weltkrieg beginnt die dritte Rezeptionsphase, wobei geografisch eine Verschiebung zu bemerken ist. Nicht mehr das Vereinigte Königreich, sondern die Vereinigten Staaten von Amerika werden zum

---

wirkmächtigen Romantik? (Vgl. Jones/Fitzpatrick 2017: 1–8; Bluhm 2011; Clark 1988: 249.) Auch die Frage, ob es sich bei dem bürgerlichen Emporkömmling um einen verkappten Katholiken handelt, wurde vielfach diskutiert, denn sein Einsatz für die Anhänger der katholischen Kirche – besonders in Irland – stieß auf breite Gegenwehr. Folgt man Emily Jones – einer britischen Ideengeschichtlerin, die die englische Rezeption Burkes bis in das frühe 20. Jahrhundert nachzeichnet –, so ließ die Vermutung, Burke sei eigentlich ein Katholik, erst in den 1870ern nach (vgl. Jones 2017: 48–49). Obwohl er ein streitbarer Abgeordneter war, galt er zeitlebens als politisches Talent. Auch eine Bemerkung des Literaturpapstes des 18. Jahrhunderts, Samuel Johnson (1709–1784), verdeutlicht diese allgemeine Anerkennung: „Ja, Burke ist allerdings eine außerordentliche Erscheinung. Ständig ist sein Geist im Fluß.“ Als Johnson einmal unpässlich war, bestand er überdies darauf, sich von Burke fernzuhalten, denn: „Dieser Mensch [Burke, Anm. des Autors] macht, daß ich meine ganze Kraft aufbieten muß. Ihn jetzt zu sehen, wäre mein Tod.“ (Boswell 1791: 363–364) Solcherlei Anekdoten ließen sich leicht fortsetzen, sollen jedoch den Eindruck verstärken, der ohnehin erzeugt wird, wenn man sich eingehender mit dem langjährigen Unterhausabgeordneten auseinandersetzt: Burke ist ein breit aufgestellter Denker, der vielfältig (nach)gewirkt hat. Paul Langford hebt hier hervor: „On the whole what is most striking about Burke’s influence is its variety.“ (Langford 2004: 840)

<sup>5</sup> Das Lesen philosophischer und theologischer Schriften war zeitlebens Bestandteil von Burkes Alltag. Für einen Überblick insbesondere über seine theologische Lektüre siehe Canavan 1987: 7–10.

<sup>6</sup> Diese am Konsistenzanspruch orientierte Phaseneinteilung übernehme ich von Doering (1990).

maßgeblichen Austragungsort der Debatte um Burke.<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang erfährt der Gradualist eine erneute Aufwertung, denn von nun an wird ihm die theoretische Tiefe eines Philosophen zugebilligt, die ihm zuvor nicht in Gänze zuteilwurde. Die vierte Rezeptionsphase löst die dritte nicht bündig ab, sondern beginnt parallel zu den einzelnen naturrechtlichen Standortbestimmungen. Inhaltlich kreist die bis heute andauernde Rezeptionsphase weniger um eine leitende Thematik, vielmehr werden verschiedene Teilaspekte seines Denkens herausgestellt. Indem Burke nun zunehmend als originärer Denker in wechselnden politischen Konstellationen gedeutet wird, erhöht sich auch das methodische Reflexionsniveau der Burke-Forschung. Dieser ist nun ein philosophierender Politiker.

Die erste Rezeptionsphase setzt zu Burkes Lebzeiten ein. Die Äußerungen im Zusammenhang mit der Französischen Revolution stellten für viele seiner Zeitgenossen einen kaum nachvollziehbaren Bruch mit früheren Positionen dar.<sup>8</sup> Beispielsweise war keineswegs klar, für welche Art der Freiheit der selbst ernannte Liberale einstand. Einerseits kämpfte er für religiöse Freiheit (insbesondere die der Katholiken), Freihandel (vgl. Collins 2017) und sprach sich für Zugeständnisse gegenüber Neuengland aus, weil sich die Kolonisten auf die Rechte der *freeborn englishmen* bezogen (vgl. Kahl/Bluhm 2018). Andererseits zog er gegen die französische *liberté* unerbittlich zu Felde, was ihm nachgerade den Vorwurf eintrug, er habe die Spaltung der Whigs vorangetrieben und somit eine länger andauernde Phase in Opposition begünstigt (vgl. Jones 2017: 32). Aus diesem Grund teilt der Historiker Henry Thomas Buckle (1821–1862) Burkes Œuvres in seiner weithin bekannten Studie *History of Civilization in England* (1857–61) in „pre – und post – French Revolutionary categories“ ein (Jones 2017: 81). Nicht nur dieser Umstand sorgte dafür, dass Burkes Rezeption in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ambivalent war.<sup>9</sup> Auch an seiner Persönlichkeit entzündeten sich Streitigkeiten. Sein irischer Akzent sorgte für Argwohn und das Gerücht, Burke heiße eigentlich O’ Bourke,

---

7 Für eine Bestandsaufnahme der europäischen und nordamerikanischen Rezeptionslinien Burkes siehe Fitzpatrick/Jones (2017).

8 Besonders von Seiten der *radicals* und *dissenter* wurde ihm dieser Vorwurf entgegengebracht. Aber auch gemäßigte Stimmen zeigten sich verwundert über Burkes Meinungswandel, so behauptet etwa Thomas Jefferson: „[T]he Revolution in France does not astonish me so much as the revolution in Mr. Burke.“ (Zitiert nach Levin 2014: 35.) Der Zeitgenosse William Hazlett wirft Burke vor: „In the American war, he constantly spoke of the rights of the people as inherent, and unalienable: after the French Revolution, he began by treating them with the chicanery of a sophist, and ended by raving at them with the fury of a maniac.“ (Zitiert nach Schütz 1993: 14.) Der *old whig* scheint mögliche Verwunderungen bei seiner Leserschaft antizipiert zu haben, so beendet er seine *Reflections* (1790) bekanntlich mit den Worten: „[F]rom one who wishes to preserve consistency; but who would preserve consistency by varying his means to secure the unity of his end; and, when the equipoise of the vessel in which he sails, may be endangered by overloading it upon one side, is desirous of carrying the small weight of his reasons to that which may preserve its equipoise.“ (W&S VIII: 293)

9 Für einen umfassenden Überblick der Burke-Rezeption im England des 19. Jahrhunderts empfiehlt sich Emily Jones’ Dissertation *Edmund Burke and the Invention of Modern Conservatism, 1830–1914* (2017). Zur Rezeption der *Reflections* im viktorianischen England siehe Claeys (2017).

nährte den Verdacht, es handle sich bei dem Absolventen des Trinity College in Dublin um einen Papisten (vgl. Jones 2017: 56). Hier ist ein Doppelstandard ersichtlich. So wurden seine als positiv bewerteten Eigenschaften für typisch britisch erachtet, wohingegen negative Charakterzüge als irische Restbestände galten. Besonders die Zuschreibung der Leidenschaftlichkeit und des im Zuge der Französischen Revolution aufflammenden Wahnsinns entstammen den „keltischen Wurzeln“ seiner Herkunft (vgl. Jones 2017: 66, 79). Positiv nachgewirkt hingegen hat Burkes in den *Reflections* geäußerte Prophezeiung, dass die Revolution in Gewalt, Terror und einer Militärdiktatur enden würde. Die damit korrespondierende Zuschreibung politischer Weisheit wiederum machte ihn unirisches (vgl. Jones 2017: 60–63). Standhaft hielt sich auch die Erzählung von Burke als „irish adventurer“, der sich auf der Suche nach einem Vermögen nach England begeben habe. Transportiert wurden diese positiven wie auch negativen Charakterprofile vordergründig von seinen Biografen. James Prior (1790–1869) ist hier exemplarisch mit seinem Standardwerk *Life of Burke* (1824) zu nennen. Er wirft einen skeptischen Blick auf sein Untersuchungsobjekt, wobei er finanzielle Interessen für Burkes politisches Agieren verantwortlich macht. Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an die folgende Aussage von Karl Marx über Burke: „Dieser Sykophant, der im Sold der englischen Oligarchie den Romantiker gegenüber der Französischen Revolution spielte, ganz wie er beim Beginn der amerikanischen Wirren im Sold der nordamerikanischen Kolonien gegenüber der englischen Oligarchie den Liberalen gespielt hatte, war durch und durch ordinärer Bourgeois.“ (MEGA II/5: 607)

Vielfach wurde die fehlende Anschlussfähigkeit im 19. Jahrhundert dafür verantwortlich gemacht, dass Burke „had no paradigmatic influence on most leading Conservative politicians of the Victorian age“ (zitiert nach Clays 2017: 80). Demnach habe sich der gesellschaftliche Horizont und die damit korrespondierenden Fragen grundlegend gegenüber Burkes aktiver Zeit als „member of parliament“ (MP) gewandelt.<sup>10</sup> Beispielsweise führte die offenkundig antidemokratische Stoßrichtung der *Reflections* in Zeiten zunehmender

---

<sup>10</sup> Paul Leveck und Ross Hoffmann haben dies wie folgt pointiert: „The great questions on which he [Burke, An. des Autors] had discoursed and debated were obsolete. Parliamentary monarchy and party government under constitutional limitations seemed durably established. The old religious disabilities that once weighed upon Catholics and Dissenters in the British Isles had been lifted. India had come to be governed by humane statesmen guided by the rule of law. British governments had learned that liberty and justice, not oppression, were the secrets of successful empire. And no monstrous fanaticism such as the Jacobin terror possessed or seemed likely ever again to seize control of a great state, and so menace the freedom of nations, the religion, the political equilibrium, and the moral order of Europe. There was no longer a romantic revolt against the eighteenth century to celebrate the wisdom of the prophet who had foreseen the evil that would be clone by the ‚philosophers‘ of the Age of Reason. The nineteenth-century positivists and realists, reacting against the romantics, had sung their praises to the great opponent of ‚metaphysical‘ policies. So there seemed little more to say: Burke was summed up, canonized, and neglected – because so much that he had said seemed to have lost its relevance for a generation that had no experience of world war and world revolution.“ (Leveck/Hoffmann 1949: xi–xii)



Demokratisierungsforderungen zu einer Abwehrhaltung, wonach der Ire nicht mehr zeitgemäß ist.<sup>11</sup> Dem gewandelten und nunmehr liberaleren Selbstverständnis der Whigs entsprechend konnte man sich nicht mehr auf Burke berufen, was zur Folge hatte, dass es im Unterschied zu Frankreich und England keine bekennenden „Burkeianer“ gab. Andererseits war Burke bei aller ideologischen Übereinstimmung mit den Positionen der Tories nicht als deren Gewährsmann adaptierbar, da es unmöglich schien, eine Figur des gegnerischen politischen Lagers zur Identifikationsfigur zu wählen (vgl. Claeys 2017: 89–90).<sup>12</sup>

In den 1860ern setzt eine revisionistische Wende ein; nun wird der Revolutionskritiker von einer Reihe liberaler Intellektueller wiederentdeckt.<sup>13</sup> Exemplarisch skizziert Thomas Macknight (1829–1899) Burke in seinem dreibändigen Werk *History of the Life and Times of Edmund Burke* (1858–60) als „the most enlightened and eloquent defender of established governments“ (zitiert nach Jones 2017: 93). Zu den genannten Revisionisten zählen beispielsweise John Morley (1838–1923), Leslie Stephen (1832–1904), James Fitzjames Stephen (1829–94), E. J. Payne (1844–1904), Matthew Arnold (1822–1888), Edward Dowden (1843–1913) und William Edward Hartpole Lecky (1838–1903). Allen Interpreten ist gemein, dass sie die Behauptungen über Burkes dubiosen Charakter und seine inkonsistenten Positionen zurückweisen (vgl. Jones 2017: 82). Darüber hinaus verorten sie ihn in der Ahnenreihe des Utilitarismus und begründen dadurch eine bis in das 20. Jahrhundert hineinreichende Interpretation,<sup>14</sup> deren letzte namhafte Vertreter John MacCunn (1846–1929) und Elie Halévy

---

11 Andersorts wurde Burke faktisch kaum rezipiert. Dies zeigt das Beispiel der Niederlande. Da sich große Teile der niederländischen Bevölkerung – so argumentiert der Kulturgeschichtler Wessel Krul – in hohem Maße mit der Revolution in Frankreich identifizierten, wurde Burkes Denken letztlich durch Kritiken an seinen *Reflections* vermittelt. Erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts erfuhr er durch die orthodoxen Protestanten, die sich wiederum in der *Anti-Revolutionaire Partij* institutionalisierten, eine breitere Aufmerksamkeit (vgl. Krul 2017: 149–150).

12 Zum Stellenwert Burkes für das Selbstverständnis der Torys siehe: Hampsher-Monk 2015: 83–102.

13 Jones pointiert hier: „Through their books and periodical articles, these authors asserted Burke’s political consistency, his intellectual power, and his possession of a generous moral character, and thus laid the foundations for the much more far-reaching reevaluation that took place after 1880.“ (Jones 2017: 82)

14 Auch John Maynard Keynes (1883–1946) zeigte sich als junger *undergraduate* fasziniert von Burkes politischem Denken. Noch während seiner Zeit am renommierten Eton College erwarb er eine zwölfbändige Ausgabe von Burkes Schriften (vgl. Jones 2017: 172). Während seiner Zeit an der Cambridge University schrieb er dann einen Aufsatz mit dem Titel *The Political Doctrines of Edmund Burke* (1904). Der preisgekrönte, aber bis heute unveröffentlichte Essay abstrahiert weitgehend von historischen Ereignissen und versucht das philosophische Fundament von Burkes Denken zu erschließen. Anhand der Kernkonzepte Verfassung, Religion und Eigentum beschreibt Keynes den politischen Utilitarismus Burkes (vgl. Jones 2017: 172). Der bekannte Keynes-Biograf Robert Skidelsky unterstreicht darüber hinaus einen unmittelbaren Einfluss des Klugheitskonzeptes von Burke auf Keynes Verständnis von Staatskunst (vgl. Skidelsky 2015: 5). Vor allem die Komponente der Vorsicht ist hier zentral, denn sie sorgt für ein gemäßigt-realistisches Verbesserungsbewusstsein gegenüber staatlichen Ordnungen (vgl. Skidelsky 2009: 232, 235–236). Burkes Skepsis gegenüber der Prognostizierbarkeit allzu tiefgreifender politischer Maßnahmen hat bei Keynes nachgewirkt. In dem bereits genannten Aufsatz heißt es hierzu: „Our power of prediction is so slight, our knowledge of remote consequences so uncertain, that it is seldom wise to sacrifice a present benefit for a doubtful advantage in the future. Burke ever held, and held rightly, that it can seldom be right to sacrifice the well-being of a nation for a generation, to plunge whole communities in distress, or to destroy a beneficent institution for the sake of a supposed millennium in the comparatively remote future.“ (Keynes 1904: 5–6) Keynes zeigte sich vorsichtig, wenn es darum ging, Burke

(1870–1937) sind.<sup>15</sup> Zwar galt er fortan als „utilitaristischer Denker“, aber „ohne tiefere philosophische Dimension“ (Oppermann 2020: 72).<sup>16</sup> Ein Grund für die intellektuelle Revitalisierung von Burkes Denken war eine geistige Wiederaneignung des Denkens des 18. Jahrhunderts. Dieses wurde nun zur Deutung religiöser, philosophischer und politischer Entwicklungen des 19. Jahrhunderts herangezogen (vgl. Jones 2017: 85).<sup>17</sup> Für letztgenanntes Säkulum zeigt sich also, dass Burkes Bewertung neben der Konsistenzproblematik maßgeblich von der Frage abhing, ob dieser als aktueller Denker wahrgenommen wurde. Hintergründig wirkt dabei die Frage, inwiefern man sich in eine Kontinuitätslinie mit dem 18. Jahrhundert stellt oder dieses zur Abgrenzung nutzt. Für die Zeit der wohlwollenden Wiederaneignung Burkes lässt sich eine „new attitude“ ausmachen, die sich besonders in der gesunkenen Aversion gegenüber dem vorangegangenen Jahrhundert ausdrückt (Jones 2017: 86). Dadurch erhielten viele von Burkes Positionen, allen voran sein Geschichtsverständnis und seine Lobpreisung der Einzigartigkeit Englands, eine neue Aktualität wodurch dieser zu einer gefragteren Referenzperson für die Herausbildung des viktorianischen Selbstverständnisses avancierte.<sup>18</sup> Besonders die Mitte des 20. Jahrhunderts aufkommende Debatte um die Frage, ob Burke ein Vertreter des Naturrechts sei, muss das Verdienst zugesprochen werden, ihn als systematischen Denker mit philosophischem Anspruch zu thematisieren.<sup>19</sup> Die innovativen Interpretationen gingen aber andererseits mit seiner zunehmenden Dekontextualisierung einher.

---

konsistent in einer Schule zu verorten. Auch wenn er selbst die utilitaristischen Züge im Werk des Iren erkennt, kritisiert er Morley dafür, diesen Zug über Gebühr strapaziert zu haben (vgl. Jones 2017: 172).

15 In Halévy's bedeutendem Werk *The Growth of Philosophic Radicalism* (1900) heißt es: „In politics, Burke took his stand on the principle of utility in order to develop a traditional philosophy which ultimately bordered on mysticism; while Bentham, and with him his disciple Dumont, took it as the foundation of a point by point refutation of the Declaration of the Rights of Man.“ (Halévy 1900: 154)

16 Etwas ausführlicher behauptet Matthias Oppermann: „Es sei gerade seine Ablehnung allgemeiner Prinzipien und sein rein empirisches, durch Nützlichkeitsabwägungen statt moralische Imperative geleitetes Politikverständnis gewesen, das seinem Handeln Geschlossenheit gegeben habe. Statt in Burke einen philosophischen Vertreter der Tugend der Klugheit zu sehen, die ohne moralische Überlegungen nicht auskommt, machte Morley ihn zum Vorläufer eines radikalliberalen Utilitarismus.“ (Oppermann 2020: 72)

17 Zudem weist Jones darauf hin, dass die genannten Apologeten Burkes als Produkte des britischen Bildungssystems mit seinem Herzstück „Oxbridge“ zu verstehen sind. Zu dem Interesse an Philosophie gesellen sich hier als männlich verstandene Outdoor-Aktivitäten das Lob des gesunden Menschenverstandes und die praktische Parteiliebe. Obwohl die liberalen Burke-Rezipienten ebenfalls große Bewunderung für Mill, Comte oder Bentham hegten, stand ihnen der stets um seine „britishness“ bemühte Burke näher als „Radical Mill or French Comte“ (Jones 2017: 86).

18 Jürgen Kamm fasst dies wie folgt zusammen: „Diese Mentalität, in der sich Konservatismus, Traditionalismus, nationaler Exzeptionalismus, glückliche Insularität und ideologischer Fortschrittsgedanke harmonisch verbinden ließen, wurde für die whiggistische Geschichtsschreibung (whig interpretation of history) und für das intellektuelle Weltbild des Viktorianismus kennzeichnend.“ (Kamm 2021: 232)

19 In der Einleitung einer einbändigen Zusammenstellung bekannter Schriften Burkes weisen Ross Hoffmann und Paul Leveck die utilitaristische Lesart als allzu verkürzt zurück. Viele Passagen von Burkes Reden und Schriften „have often been misunderstood, and the fact has given rise to the false idea that Burke exemplified the pragmatist or utilitarian mode of political thinking, which goes on the assumption that there is no order of metaphysical reality. It is true that he often praised utility and expediency as right principles of political action, but always on the condition that they were directed toward purposes inspired by a metaphysical and theological doctrine of human nature“ (Leveck/Hoffmann 1949: xxx).

Wesentliche Protagonisten des Burke-Revivals waren neben dem bereits genannten Strauss, Francis Canavan (1917–2009), Russell Kirk (1918–1994) und Peter Stanlis (1920–2011). Strauss hat sein Werk *Naturrecht und Geschichte* indes nicht umsonst mit Burke abgeschlossen. Obwohl es zunächst so scheint, als würde Strauss mit Burke eine Rückkehr zum klassischen Naturrecht vornehmen, ist das Gegenteil der Fall. Burke wird hier „zum Theoretiker der Krise des modernen Naturrechtes“ gemacht (Bluhm 2002: 239).<sup>20</sup> Die Kritik von Strauss zielt letztlich darauf, dass Burke das Prozesshafte der Geschichte zum Bewertungsmaßstab des Politisch-Moralischen erklärt, so heißt es weiter: „Transzendente Maßstäbe können aufgegeben werden, wenn der Maßstab dem Prozeß innewohnt.“ (Strauss 1953: 332).<sup>21</sup> In warnender Manier zieht Strauss hieraus folgende Konsequenz: „Was als Rückkehr zur uranfänglichen Gleichsetzung des Guten mit dem Angestammten erscheinen könnte, ist in der Tat eine Vorbereitung auf Hegel.“ (Strauss 1953: 332)<sup>22</sup>

Das neu erwachte Interesse an dem angloirischen Denker muss im Kontext der Blockkonfrontation des vergangenen Jahrhunderts zwischen der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten von Amerika gesehen werden, denn gegenüber dem philosophisch anspruchsvollen Marxismus musste der Konservatismus ebenfalls als theoretisch ambitionierte Weltanschauung dargestellt werden.<sup>23</sup> Ross Hoffmann (1902–1979)<sup>24</sup> drängt leidenschaftlich

---

20 Siehe in diesem Zusammenhang: Webb 2009: 233–234.

21 Oder an anderer Stelle: „Während Burkes ‚Konservatismus‘ mit dem klassischen Denken ganz übereinstimmt, bereite seine Interpretation seines ‚Konservatismus‘ eine Denkweise in menschlichen Dingen vor, die dem klassischen Denken sogar noch fremder ist als gerade der ‚Radikalismus‘ der Theoretiker der Französischen Revolution. [...] Burkes politische Theorie ist identisch, beziehungsweise neigt dazu, es zu werden, mit einer Theorie der britischen Verfassung.“ (Strauss 1953: 332)

22 Auch für den deutschen Historiker Friedrich Meinecke (1862–1954) ist Burkes rege Beteiligung am Gipfelgespräch des Historismus ausgemacht (vgl. Meinecke 1959: 267–281).

23 Burke zum Zwecke der politischen Einflussnahme wiederzubeleben, wurde in Form der *Burke Society* institutionalisiert, die wiederum an der *Fordham University* angegliedert war. Das Anliegen der Gesellschaft wurde wie folgt beschrieben: „[A] recall to the principles, values, and traditions which are the heritage of the political and international society of Christendom.“ (Nash 1976: 68) Später wurde der *Burke Newsletter* zwischen 1959–67 an der *Jesuit University of Detroit* herausgegeben (vgl. Maciag 2013: 174). Neben der Fordham University war das 1947 gegründete juristische College der *University of Notre Dame* ein weiteres Institut, in welchem Burke für die Vitalisierung eines neu verstandenen Konservatismus entdeckt wurde (vgl. Maciag 2013: 173). Drew Maciag spitzt dies wie folgt zu: „Nevertheless, the evidence is quite clear that conservatives did not come to natural law by way of Burke. Rather, they rediscovered natural law independently, then retrofitted Burke’s legacy to conform to the natural law tradition. Though Burke had been in print for a century and a half, and the idea of natural law had been in circulation for many centuries, the two were not explicitly united until the late 1940s – with most of the action occurring in the 1950s. Notre Dame’s conferences demonstrated that, originally, natural law theorists (like new conservatives in general) were traditionalists whose quest for moral and intellectual certainty was inspired by the philosophical und religious coherence of earlier ages.“ (Maciag 2013: 175)

24 Neben Strauss kann Hoffmann als erster Interpret gesehen werden, der Burke systematisch in den Naturrechtskontext stellt; so schreibt Peter Stanlis im Vorwort von *Edmund Burke and the Natural Law* (1958): „More practically, I am indebted to Professor Ross J. S. Hoffman, who, in his Preface to *Burke’s Politics* (1949), for the first time pointed out and emphasized the paramount importance of Natural Law throughout Burke’s political thought.“ (Stanlis 1958: x)

auf einen Vergleich der zeitgeschichtlichen Problemlagen der westlichen Welt um die Mitte des 20. Jahrhunderts mit den krisengeschüttelten Lebzeiten Burkes, indem er schreibt:

The period of his career bears in fact a striking resemblance to the last thirty years. At the close of his life in 1797, when French Revolutionary arms were triumphant over western Europe, and Britain was isolated and threatened by invasion, Burke looked back over a succession of calamities in a perspective like that which presented itself to an elder statesman in 1940. Such a man could recall the victory of 1918 and the lost peace that followed, as Burke recalled the triumphs of the Seven Years' War and the lost peace of 1763. The points of comparison are numerous. [...] The dissolution of the Anglo-American partnership of 1917–18, with the resultant opportunity given to the totalitarian revolution in continental Europe, finds its analogy in the Anglo-American divorce on the eve of the French Revolution. And the rise of the doctrines of Karl Marx and communism to a commanding influence over men's minds has been a phenomenon comparable to the ascending movement of the doctrines of Rousseau and the kind of democracy that was called Jacobinism.  
(Hoffmann/Levack 1949: xii–xiii)

Parallel zur Naturrechtsdeutung und darüber hinaus zerfaserte die Debatte um Burke in der bis heute andauernden vierten Rezeptionsphase zusehends.<sup>25</sup> Exemplarisch werde ich im Folgenden drei maßgebliche Problemfoki benennen.

Ein Deutungsstrang betont die verschiedenen Bezüge zu Vertretern der *Schottischen Aufklärung*. Neben dem großen Interesse am Denken David Humes (1711–1776), war der Ire stark von William Robertson (1721–1793) beeinflusst (Sato 2018: 226) und hat sich bereits früh mit den Arbeiten seines Freundes Adam Smith<sup>26</sup> beschäftigt. Sowohl Smiths moralphilosophisches Früh- als auch sein schulbildendes Werk *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) wurden von Burke im *Annual Register* rezensiert. Eine wiederkehrende Frage der Forschung betrifft das als widersprüchlich bewertete Verhältnis von Ökonomie und Politik, welches nachgerade als „Burke-Problem“<sup>27</sup> beschrieben wurde.

Eine weitere und verstärkt auf Konsistenz abstellende Lesart besteht in dem Versuch, Burkes späte politische Schriften im Lichte seiner 1757 erschienenen Ästhetik zu deuten (vgl. de Bruyn 1987, 2008; Eagleton 1994, Furniss 2008; Reid 2012a; White 1994). Konkret stehen hier „Frames für Politik, literarische Inszenierungsstrategien [...] und noch genereller [seine] dramatische Theorie der Politik“ im Mittelpunkt (Bluhm 2011: 116). Solcherlei

---

25 So bietet Bruce James Smith eine Lesart Burkes, wonach dieser sogar republikanisch zu interpretieren sei (vgl. Smith 1985; Zetzel 2003: 136). James Conniff wiederum arbeitet eine eigene Repräsentationstheorie aus dem Denken Burkes heraus (Conniff 1994). Verschiedentlich wurde zudem Burkes bürgerliche Herkunft thematisiert, etwa bei Crawford Macpherson oder Isaac Kramnick. Kramnick pointiert: „Never secure about the boundaries between rightful initiative and ambition, on the one hand an shameful overstriving, on the other, Burke's life was a constant vacillation between assertion and self-denigration.“ (Kramnick 1977: 8) Die Studie thematisiert die Zerrissenheit von Burke, welche sich darin ausdrückt, dass er eine aristokratisch geprägte Ordnung präferiert, die seine eigene soziale Mobilität zeitlebens eingeschränkt hat (vgl. Kramnick 1977: 10).

26 Zur Nähe von Burke und Smith siehe: Winch 1996: 129–133, 170–188; Koebner 1961: 219–237.

27 Siehe hierfür Abschnitt 4.4.

Zusammenführung war lange Zeit ungewöhnlich; so schrieb etwa Francis Canavan in seiner weithin bekannten Monografie *The Political Reason of Edmund Burke* (1960):

Burke's distinction between the principles by which the sublime and beautiful affect the passions and those by which order and proportion operate on the understanding is of considerable importance, because it shows that his aesthetic theory cannot be used to interpret his moral and political theory.  
(Canavan 1960: 40)<sup>28</sup>

Erste Überlegungen, die solche Kontinuitäten behaupten, wurden unter anderem von James T. Boulton angestellt (vgl. Boulton 1963).<sup>29</sup>

Eine eindrucksvolle Werkbiografie stellt Richard Bourkes *Empire and Revolution* (2015) dar. Wie der Begriff des Empire im Titel nahelegt, dachte Burke stets über die eigenen Landesgrenzen hinweg und bettete Britannien in den europäischen Kontext ein.<sup>30</sup> Den Reformen verstärkt im Kontext des Empire zu verstehen, beziehungsweise sein Verhältnis zum Kolonialismus herauszustellen (vgl. Welch 1995, vgl. Pitts 2005), avanciert folgerichtig zu einem weiteren Problemfokus der letzten Rezeptionsphase.<sup>31</sup> Besonders mit Blick auf Indien kann von einem lange währenden Forschungsdesiderat gesprochen werden. Dies verwundert

---

28 Macpherson argumentiert in ähnlicher Weise, wenn er schreibt: „The theory of aesthetics presented in the *Sublime and Beautiful* is one of little theoretical interest. It has no moral dimension, apart from some homilies about the designs of the Creator, but proceeds inductively from simple physiological and psychological observations.“ (Macpherson 1980: 19)

29 Auch John Pocock wies bereits früh auf die Kontinuitäten in Burkes Denken hin, wobei er verstärkt auf die historischen Frühschriften – namentlich die beiden Werke *An Essay towards an History of the Laws of England* (1757) und *An Essay towards an Abridgement of the English History* (1757 –?) abstellt, welche bis in die 1990er hinein von der Forschung weitgehend unberücksichtigt blieben (vgl. Sato 2018: 23). Hier ging er vordergründig auf den konzeptionellen Stellenwert der *ancient constitution* ein (vgl. Pocock 1987: 222–224).

30 Daneben sind freilich eine Reihe anderer Gesamtdarstellungen von Burkes Leben erschienen, zu nennen wäre etwa *The Great Melody* von Connor Cruise O'Brien, der Burkes kulturellen Hintergrund und hier besonders dessen irische Identität betont (vgl. O'Brien 1993: xxiii–xxiv). Als „Melodie“ bezeichnet O'Brien eine Harmonie in Burkes Positionen, die er anhand der vier größten politischen Gefechte in Burkes Leben veranschaulicht, gemeint sind die Geschehnisse in Indien, Amerika, Irland und Frankreich, die Burkes Energie in hohem Maße absorbierten und sich darin gleichen, dass Burke häufig eine Gegnerschaft zur gefühlten Mehrheitsmeinung annahm (vgl. O'Brien 1993: xxiv).

31 Einige Interpreten lesen ihn trefflicher Weise als Verfechter des Empire, welches durch göttliche Fügung dazu legitimiert ist, die politischen Geschäfte in Indien zu übernehmen (vgl. Marshall 2008: 1–23; Marshall 1998: 288–298). Der amerikanische Politikwissenschaftler Uday Singh Mehta versteht den Iren hingegen als toleranten Liberalen mit besonderem Augenmerk auf Indien, ohne sich von Ansichten in Kolonialherrenmanier beeinflussen zu lassen (vgl. Mehta 1999). Lange Zeit hielt sich die zur Vereinseitigung tendierende Lesart, wonach Burke sich im Zusammenhang des Amtsenthebungsverfahrens gegen Warren Hastings (1732–1818) als Vertreter des Naturrechts bekenne. Aus Sicht der Literaturwissenschaftlerin Sara Suleri inszeniert der irische Whig seine Auseinandersetzung mit Indien als ein erhabenes Spektakel, wobei die Fixierung auf Warren Hastings den Blick für die systemischen Probleme der Kolonialherrschaft in Indien verstelle. Durch die Beschuldigung eines Bauernopfers mache sich der Whig indirekt zum Komplizen der Verbrechen und helfe dadurch, die solcherart ausgeübte Herrschaft zu verstetigen (vgl. Suleri 1992: Kap. 2–3; ähnlich hierzu: Dirks 2006). Daniel O'Neill versteht Burke als konservativen Verfechter des britischen Imperialismus (vgl. O'Neill 2016). Eine zutreffende Lesart betont ein Zusammenspiel aus Whig-Zugehörigkeit und Beeinflussung durch die Schottische Aufklärung. Dementsprechend trage die britische *commercial society* Fortschritt und ökonomische Prosperität in weite Teile der Welt. Die Whigs seien hier die relevanten Akteure den Fortschritt voranzutreiben (vgl. Whelan 1996).

umso mehr, wenn man bedenkt, dass sich drei der neun Bände der *Writings and Speeches* (1981–2015) schwerpunktmäßig auf Indien beziehen. Es handelt sich hierbei um eine Thematik, die Burkes zeitliche und emotionale Ressourcen in äußerst hohem Maße in Anspruch nahm. Eine der bekanntesten Monografien hierzu stellt das 1996 erschienene und von Frederick Whelan verfasste Werk *Edmund Burke and India* dar. Weitere AutorInnen, die Burke in diesem Kontext verorten, sind Jennifer Pitts, Jennifer Welsh (1995) und Uday Singh Mehta. Letztgenannter macht Burke für postkoloniale Debatten fruchtbar. Mehta pointiert, dass Burke als vermeintlich konservativer Denker ein Kritiker verschiedener Herrschaftspraktiken des Kolonialismus sei, wohingegen solche dem allgemeinen Verständnis nach liberalen Denker wie James Mill, John Stuart Mill und Jeremy Bentham (1748/1832) entschiedene Befürworter desselben seien. Auch in diesem Zusammenhang wurde Burkes Originalität herausgestellt, denn er ist einer der wenigen westlichen Denker jener Tage, der einen beträchtlichen Aufwand betrieb, um ein nicht westliches Land zu verstehen. Ähnlich wie im Falle der Ökonomie weist Burke auch hier eine besonders wirkmächtig von Montesquieu herausgestellte These zurück: die Annahme, wonach asiatische Völker despotisch regiert seien (vgl. Whelan 1996: 5).

## 1.2 Exposition der These

Wie der Forschungsstand erkennen lässt, existieren bereits vielfältige Darstellungen, die Burke in einem naturrechtlichen Rahmen verorten. Diesen Forschungen ist jedoch gemein, dass Sie seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen nicht angemessen reflektieren.<sup>32</sup> Darüber hinaus gibt es vereinzelte Publikationen zum Thema des politischen Urteilens bei Burke, zu nennen sind dahingehend Ernst Vollrath (1977) und Richard Bourke. Sie wiederum gehen nicht oder nur unzureichend auf die Rolle der Vorsehung ein. Zwar erwähnt Bourke in seinem Aufsatz *Theory and practice: the revolution in political judgement* die Bedeutsamkeit der Vorsehung in Burkes Denken; bei seinen Ausführungen bleibt ihr konzeptioneller Status aber weitestgehend unberücksichtigt (vgl. Bourke 2009: 108).

Der Anspruch der vorliegenden Arbeit besteht darin, Burkes Verständnis des politischen Urteilens vor dem Hintergrund seiner weitgehenden Skepsis und unter Rückgriff auf die

---

32 Am klarsten fasst dies Daniel O’Neill zusammen, indem er schreibt: „Burke was convinced of the existence of such general laws, and he arrived at this conclusion from ‚an uncompromising sensationist standpoint‘. Even the Strauss-influenced natural law interpretations of Burke seem to accept this view. Yet this raises an obvious and fundamental question: how do Burke’s epistemological presuppositions relate to his broader moral and political theory? The natural law Burkeans, in particular, have failed to provide a convincing response to this question.“ (vgl. O’Neill 2007: 57)

Vorsehung näher zu untersuchen.<sup>33</sup> Speziell geht es mir um die Voraussetzungen des politischen Urteilens bei Burke, also um die Kriterien, die der angloirische Denker hinsichtlich der Urteilsgenese für relevant erachtet. Der Begriff des politischen Urteils kann mit Raymond Geuss

zweierlei heißen: Erstens, ein Urteil über einen inhaltlich bestimmten Teilbereich der Welt. So wie „ein chemisches Urteil“ ein Urteil über chemische Prozesse und „ein biologisches Urteil“ ein Urteil über biologische Systeme ist, wäre „ein politisches Urteil“ ein Urteil über Politik, das heißt über Staatsangelegenheiten, gesellschaftliche Machtverhältnisse und die Art und Weise, wie kollektive menschliche Handlungen koordiniert werden. Zweitens, ein Urteil (welchen Inhaltes auch immer), das einen politischen Charakter hat, oder ein Urteil, das unter einem politischen Aspekt betrachtet werden kann, nämlich als Handlung im Hinblick auf weitere mögliche kollektive Handlungszusammenhänge. (Geuss 2007: 354).

Ich behaupte, dass der Glaube an die Rolle der Vorsehung für die politische Ordnung und Burkes gleichzeitige Skepsis entscheidende Vorannahmen für die Art und Weise sind, wie politische Urteile bei Burke zustande kommen. Dieser Zuschnitt der Urteilsgenese prekarisiert das politische Urteilsvermögen wiederum. Meine These wird von drei Begriffen gestützt, die wie folgt zu verstehen sind.

1. *Vorsehung*. Die politische Ordnung stellt in der Gesamtheit ihrer Institutionen die sakrale Konkretion einer landesspezifischen Moral dar und visibilisiert insofern die Vorsehung.<sup>34</sup> Ihren Imperativen zu folgen, ist zwar allen Menschen geboten, erhält aber eine stärkere Verbindlichkeit für Akteure mit gesellschaftlicher Verantwortung – so auch für den langjährigen Unterhausabgeordneten selbst. Bei Burke enthält die Vorsehung drei Konzeptionen. Es gibt eine epistemisch zugängliche Variante der *ordinary providence*, welche dem kundigen Auge probabilistische Erkenntnisse über das moralisch Gebotene ermöglicht und sich bei jenen Akteuren, die den Gang der Vorsehung beachten, zur Tugend der Klugheit (*prudence*) verdichtet. Insofern sich Institutionen über lange Zeiträume bewähren, drücken sie ein vorsehungsvolles Wohlwollen aus. Ihr stellt Burke eine mysteriöse Form der Vorsehung entgegen, welche als Ausnahmezustand zu begreifen ist.<sup>35</sup> Mitunter kommt es zu eruptiven und

---

33 Meine Arbeit knüpft an die Forschung vieler Autoren an, systematisch hervorzuheben sind jedoch die Forschungen von Rodney Kilcup (1977, 1979) und Francis Canavan (1987).

34 Für den europäischen Kulturraum macht Burke zwei tragende Pfeiler aus, die Nobilität und die Kirche – ihre Bedeutung unterstreicht der Ire ereignisübergreifend. Für die spezifisch englische Ordnung tritt die Bedeutung des Verfassungsdenkens hinzu (vgl. Blakemore 1988: 18).

35 Derlei Dualismus wurde bereits von Harvey Mansfield herausgestellt; er schreibt: „Providence is divided into known and unknown dispensations by Burke, as opposed to the orthodox Christian view, which regards Providence as a mysterious whole.“ (Mansfield 1965: 227) Exemplarisch für ein kaum vorhersagbares Ereignis gilt das verheerende Erdbeben von 1755, infolgedessen die portugiesische Hauptstadt Lissabon von einem Tsunami heimgesucht wurde. Europaweit sorgte jenes Ereignis für Bestürzung, Hilfeleistungen und zahlreiche Kondolenzklärungen. Das Ereignis wurde vielfach als Strafe Gottes gedeutet, wobei man sich dennoch fragte, warum ausgerechnet das Vergnügungsviertel verschont geblieben ist. Scharf gegen Alexander Pope und sein

kaum vorhersagbaren Geschichtsverläufen, die es dann wiederum zu deuten gilt.<sup>36</sup> Neben den Interventionen in das Weltgeschehen nimmt Gott zudem Einfluss durch die Eigenschaften, welche er den Menschen hat zuteilwerden lassen.<sup>37</sup>

2. *Skepsis*. Burke schreibt der Vorsehung einen hohen Verpflichtungscharakter zu. Diese Überlegung lässt sich nur angemessen vor dem Hintergrund der Skepsis verstehen. Dieser Begriff bezieht sich im Rahmen meiner Arbeit vorrangig auf Burkes Misstrauen gegenüber der Annahme, dass der solitäre Mensch gleichsam aus sich selbst heraus Kenntnisse des moralisch Guten hat. Anders als viele seiner Zeitgenossen geht Burke weder von einem angeborenen Gefühl (*moral sense*) aus, welches unser Verhalten moralisch zu lenken vermag, noch hält er die vernunftmäßige Einsicht in das moralisch Gebotene für möglich. Politisch-moralisch zu urteilen bedeutet somit immer, entsprechend dem bestehenden Zivilisationsniveau zu urteilen.

3. *Prekäres Urteilsvermögen*. Die Rede von einem prekären Urteilsvermögen hat im Kontext dieser Arbeit zwei Bedeutungsebenen. Zum einen soll hierdurch die Widerrufbarkeit der Bewertungsmaßstäbe für politische Urteile durch Gott zum Ausdruck gebracht werden. Wenn das Wirken der Vorsehung gänzlich neue politische Ordnungen mit sich gewandelten Moralvorstellungen hervorbringt, so muss der politisch Urteilende die gesellschaftliche Neuausrichtung akzeptieren und die nun hervorgebrachten Werte adaptieren, auch wenn diese seinen bisherigen Überzeugungen zuwiderlaufen. Zum anderen soll durch den Begriff des prekären Urteilsvermögens ein gewisser Grad der Unsicherheit angedeutet werden, der dem Modus der Urteilsgenese bei Burke innewohnt. Insofern politische Urteile in vollkommener Abhängigkeit zu den überkommenen Werten einer politischen Ordnung stehen, welche nicht zuletzt von einer Nobilität und der Kirche tradiert werden, bekommt der Schutz der von Burke als fragil gedachten politischen Ordnung eine tiefer gehende Bedeutung. Insofern wird verständlich, warum der Schutz der Verfassung als Keimzelle des englischen Staates ein durchgängiges Thema in Burkes Leben ist. Es scheint mir daher nicht hinreichend genau, Burke als Denker zu verstehen, der „seine Gedankengänge immer im Zusammenhang mit irgendeiner

---

optimistisches Lehrgedicht, den *Essay on Man* (1733), polemisierend wird Voltaire schreiben: „Das Axiom ‚alles ist gut‘ kommt jenen, die Zeugen dieser Katastrophe waren, ziemlich seltsam vor. Alles wurde zweifellos von der Vorsehung arrangiert, aber es ist nur zu deutlich erkennbar, dass es nicht zu unserem gegenwärtigen Wohlergehen arrangiert wurde.“ (Zitiert nach Fetscher 2011: 91)

<sup>36</sup> Beide Aspekte sind Ausdruck eines konventionellen Verständnisses des Vorsehungsbegriffs. Die amerikanische Theologin Katherine Sonderegger definiert den Begriff in ähnlicher Weise, wenn sie schreibt: „Providence is the mystery of the Lord’s governance of creation, from death into life. Providence is both mystery and governance: it is neither manifestly the naked and static ordering of the cosmos, nor the inscrutable and unseen sustaining of the universe. Providence is rather the purposeful, intelligent and revealed governance of the world by the holy mystery of God. Indeed, were it not a governing by the Almighty’s hand, it would not be mystery. Were it not the sovereign holiness of God’s own mystery, it would not be governance.“ (Sonderegger 2009: 144)

<sup>37</sup> Für weiterführende Erläuterungen siehe Wecker 1981: 35–38; Mansfield 2013: 227–229.



aktuellen Situation, wie zum Beispiel der Besteuerung der amerikanischen Kolonien oder der Französischen Revolution“ entwickelte (Klemperer 1957: 24). Vielmehr ist es so, dass verschiedene Probleme die Sorge um die politische Ordnung neu herausfordern und zu verschiedenen Lösungsstrategien führen.

### 1.3 Methodische Überlegungen

Burkes Denken stellt ein uneindeutiges Konglomerat aus theoretischen und praktischen Überlegungen dar. Es verwundert daher nicht, dass die Rezeptionsgeschichte unter anderem von der Frage bestimmt wird, ob Burke ein philosophierender Politiker oder ein politischer Philosoph ist.<sup>38</sup> Eine Arbeit, die den angloirischen Denker zum Thema hat, sollte sich in dieser Frage schon deshalb positionieren, weil daraus methodische Konsequenzen erwachsen. Im Laufe seiner Karriere hat Burke unterschiedliche Positionen vertreten und es lässt sich nur schwer behaupten, diese seien allesamt durch eine systematische Philosophie motiviert.<sup>39</sup> Nun schließt das aber nicht aus, „dass diese theoretisch nicht konsistent miteinander verbundenen Gedanken [Burkes] auf relativ festen Überzeugungen ruhen“ (Bluhm 2012: 116). Da Burke in erster Linie ein praktisch involvierter Akteur war, lässt sich sein Agieren ohne Rekurs auf die Kontexte kaum verstehen. Dies zu beachten stellt ein methodisches Leitbild meiner Arbeit dar. Konkret werde ich mich an Quentin Skinners methodischen Gedanken orientieren, wobei meine Präferenz für seinen Zuschnitt der *Cambridge School* im Folgenden vor dem Hintergrund anderer gängiger Kontextualisierungsmethoden begründet werden soll. Hierbei handelt es sich um Michel Foucaults Diskursanalyse und die maßgeblich von Reinhart Koselleck beeinflusste Begriffsgeschichte.<sup>40</sup> Allen drei methodischen Zugängen ist ein verstärktes Abstellen auf die Relevanz der Sprache gemein.

Im Kontext des sogenannten *linguistic turn* dient Sprache nicht mehr nur der Überbringung von vormals Erdachtem, sondern sie strukturiert den Raum des Denkbaren selbst. Starken Einfluss auf die in Cambridge, Paris und Bielefeld ersonnenen Schulen hat überdies das Denken Friedrich Nietzsches (1844–1900), wiewohl derlei Reminiszenzen bei Foucault am deutlichsten zutage treten. Er orientiert sich grundlegend an Nietzsches „erkenntnistheoretische[m]

---

38 Der britische Politikwissenschaftler Harold Laski behauptet deshalb, Burke sei keiner „school of thought“ zuzuordnen (vgl. Laski 1920: 173).

39 Dass sich Burke einerseits gegen ein militärisches Eingreifen gegenüber den Neuenglandkolonien ausspricht, andererseits aber nachdrücklich für einen Krieg mit Frankreich im Zuge der dortigen gesellschaftlichen Umwälzungen ab 1789 wirbt, lässt sich beispielsweise für Dirk Jörke nur schwerlich vor dem Hintergrund des Naturrechts verstehen (vgl. Jörke 2019: 151).

40 Angeregt wurde ich hinsichtlich dieser dreigeteilten Perspektive von Huhnholz (2015).

Perspektivismus, wonach alle menschlichen Daseinsformen auf jeweiligen Interpretationen der Welt beruhen, hinter denen es keine ahistorisch wahre Welt gebe“ (Schäfer 2003: 225). Foucault übernimmt sogar den Begriff der Genealogie. In seinem Schaffen lassen sich mehrere Phasen unterscheiden, von denen zwei erwähnt werden sollen: die „Archäologie“ und die bereits angeführte „Genealogie“. Bei beiden handelt es sich um Verfahren, mithilfe derer untersucht werden kann, welche Wissensformen Gesellschaften im Sinne der Wahrheitserzeugung entweder diskriminieren oder adaptieren.<sup>41</sup> Indem Diskurse systematisch das hervorbringen, was sie thematisieren – so die Volte –, tragen sie funktional zur Stabilisierung von Ordnungen bei und enthalten somit eine nicht zu unterschätzende Machtkomponente.<sup>42</sup> Als methodische Orientierung eignet sich Foucaults Herangehensweise verstärkt für Untersuchungen gesellschaftlicher Praktiken. Sein Interesse an der Verschränkung von Macht und Wissen vor dem Hintergrund der diskursiven Wahrheitserzeugung hinterlässt indes oftmals den Eindruck, Subjekte seien wenig mehr als Diskurseffekte. In einem Interview aus dem Jahr 1969 führte er dies wie folgt aus: „Man muss eine historische Analyse der Transformation des Diskurses vornehmen, ohne auf das Denken der Menschen, ihre Wahrnehmungsweisen, ihre Gewohnheiten, die Einflüsse, denen sie ausgesetzt waren, usw. zu rekurren.“ (Foucault 1969b: 982)<sup>43</sup> Die Perspektive wendend fragt Foucault in *Was ist ein Autor?* nach den Entstehungsbedingungen von Diskursen und imaginiert folgenden Umgang mit ihnen:

Man kann sich eine Kultur vorstellen, in der Diskurse verbreitet oder rezipiert würden, ohne daß der Autor jemals erschiene. Ganz gleich welchen Status, welche Form und welchen Wert ein Diskurs hätte und

---

41 In den 1960ern hat Foucault seine diskurstheoretischen Schriften vordergründig mit dem Begriff der „Archäologie“ gefasst. Eines der Produkte dieser Überlegungen ist die *Archäologie des Wissens* (1969). Foucault isoliert Ideen hier nicht, sondern nimmt sie als Teil eines Prozesses der Wissensproduktion war. Die *Archäologie* ist dann „die Beschreibung des Archivs“, also einer spezifischen Gesamtheit an Praktiken, Institutionen und Vorstellungen, die als Bedingung gesellschaftlicher Wahrheiten fungieren. In Anspielung auf den späten Edmund Husserl (1859–1938) bezeichnet Foucault die Vorbedingungen des Sagbaren als „historisches Apriori“, also einen gesellschaftlichen Bezugsrahmen, den es zu visibilisieren gilt. Er ist sich der möglichen Missverständlichkeit des Ausdrucks wohl bewusst, so erläutert er: „ich will damit ein *Apriori* bezeichnen, das nicht Gültigkeitsbedingung für Urteile, sondern Realitätsbedingung für Aussagen ist. Es handelt sich nicht darum, das wiederzufinden, was eine Behauptung legitimieren könnte, sondern die Bedingungen des Auftauchens von Aussagen.“ (Foucault 1969a: 184)

42 Die Hinwendung zu Fragen der Macht wird Foucault in einem Interview wie folgt pointieren: „Im Grund habe ich nichts anderes unternommen als den Versuch, zu verfolgen, wie eine bestimmte Anzahl von Institutionen, die im Namen von Vernunft und Normalität zu funktionieren beginnen, ihre Macht auf Gruppen von Individuen ausgeübt haben, auf deren Verhaltensweisen, Seinsweisen, Weisen des Handelns und Sprechens, die als Anomalie, Wahnsinn, Krankheit und so weiter konstituiert werden. Im Grunde habe ich nichts anderes geschrieben als eine Geschichte der Macht. Heute sind sich alle einig, daß es sich beim Mai 68 um eine Rebellion gegen eine ganze Reihe von Formen der Macht gehandelt habe, die mit besonderer Intensität auf bestimmte Altersklassen in bestimmten sozialen Milieus ausgeübt wurde. Aus all diesen Erfahrungen, meinen eingeschlossen, tauchte ein Wort auf, ähnlich denen, die mit unsichtbarer Tinte geschrieben wurden und auf dem Papier sichtbar werden, wenn man es mit dem richtigen Reagens behandelt: das Wort Macht.“ (Foucault 1978: 98–99)

43 Freilich variiert der Status des Subjekts bei Foucault über die Zeit hinweg. Ich beziehe mich hier verstärkt auf die frühe Phase seines Schaffens.

welche Behandlung man ihm angedeihen ließe, alle würden sich in der Namenlosigkeit des Gemurmels entrollen. Folgende so lange wiedergekäute Fragen würde man nicht mehr hören: „Wer hat eigentlich gesprochen? Ist das auch er und kein anderer? Mit welcher Authentizität oder welcher Originalität? Und was hat er vom Tiefsten seiner selbst in seiner Rede ausgedrückt?“ Dafür wird man andere hören: „Welche Existenzbedingungen hat dieser Diskurs? Von woher kommt er? Wie kann er sich verbreiten, wer kann ihn sich aneignen? Wie sind die Stellen für mögliche Stoffe verteilt?“ Und hinter all diesen Fragen würde man kaum mehr als das gleichgültige Geräusch hören: „Wen kümmert’s, wer spricht?“ (Foucault 1969c: 31)

Für eine Arbeit, die vornehmlich einen Denker in seiner Zeit betrachtet, ist es indes sehr wichtig, wer spricht. Aus diesem Grund scheint die Eignung des ENS-Absolventen als methodische Orientierung nur bedingt ratsam.

Der Ansatz der Begriffsgeschichte differiert hiervon. Die Kontextualisierung von Leitideen erfolgt dabei nicht wie bei Foucault mit Blick auf die „gesellschaftlichen Wirkungen“, sondern zur Erforschung des „semantischen Wandels“ (Huhnholz 2015: 159). In der Einleitung der *Geschichtlichen Grundbegriffe* (1972–1997) heißt es hierzu: „Die leitende Fragestellung ist, die Auflösung der alten und die Entstehung der modernen Welt in der Geschichte ihrer begrifflichen Erfassung zu untersuchen.“ (Koselleck 1972: xiv) Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts vollziehe sich demgemäß „ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer topoi“ (Koselleck 1972: xv). Die Auflösung der ständischen Welt gehe mit einer Neubestimmung vieler politischer Begriffe einher. Diese zwischen 1750 und 1850 veranschlagte „Sattelzeit“ zeichne sich grundlegend durch vier Transformationskriterien aus: „Verzeitlichung“, „Demokratisierung“, „Politisierung“ und „Ideologisierung“ (vgl. Koselleck 1972: xx). Ehedem konkrete Begriffe transformieren sich zu Allgemeinbegriffen; so wird aus den Geschichten die „Geschichte an sich“ und die Fortschritte werden zum „Fortschritt selber“ (Koselleck 1972: xvii). Damit gehen einher eine semantische Entgrenzung und die Möglichkeit der polemischen Vereinnahmung zu „utopistisch missbrauchbare[n] Versprechen“ durch einen größer werdenden Kreis an gesellschaftlichen Gruppen (Huhnholz 2015: 171). Während der Sattelzeit bildeten sich vielfach jene Semantiken heraus, die bis heute ohne Translationsleistung Geltung beanspruchen. Im Zentrum von Kosellecks Überlegungen steht der Begriff der Verzeitlichung, welcher wiederum „die Auflösung der heilsgeschichtlichen Trennung von menschlicher ‚Zeit‘ und göttlicher ‚Ewigkeit‘ zur Voraussetzung hat“ (Angeli 2004: 32). Die zuvor dichotome Aufteilung in Dies und Jenseits wird nun in ein Zeitkontinuum gefasst. Überlegungen zu semantischen Verschiebungen – der Revolutionsbegriff sei hier beispielhaft genannt – werden in meiner Arbeit eine Rolle spielen, stellen aber nicht den wichtigsten Untersuchungsgegenstand meiner Betrachtungen dar. Die Einteilung in begriffliche Phasenverschiebungen lässt eine grundlegende Verortung Burkes im sprachlichen Handlungsfeld seiner Zeit zu. Dennoch ist die Verschiebung semantischer Gehalte von

Begriffen nicht Hauptgegenstand dieser Arbeit. Wie John Pocock überdies herausgestellt hat, lässt sich das Konzept der Sattelzeit nicht problemlos auf den britischen Kontext übertragen, so sei die Sattelzeit hier viel eher zwischen 1500 und 1800 zu veranschlagen (vgl. Leonhard 2004: 84). Im Unterschied zur *Cambridge School* interessieren sich Vertreter der Begriffsgeschichte für diachrone semantologische Veränderungen ausgewählter Begriffe, wohingegen beispielsweise das Forschungsinteresse eines John Pocock in der synchronen Rekonstruktion einer ganzen Sprache liegt (vgl. Leonhard 2004: 86). Quentin Skinner wiederum negiert<sup>44</sup> die Möglichkeit einer diachronen Ideengeschichte. Die Bedeutung von Begriffen könne demnach nur in ihrem Sprachspiel verstanden werden (vgl. Skinner 1969: 66).<sup>45</sup> Skinner begreift

einen Text, im Anschluss an die philosophische ‚Speech Act‘-Theorie, als eine komplexe Sprachhandlung, die pragmatisch auf die Beeinflussung eines je gegebenen (bzw. vom Autor imaginierten) Publikums gerichtet ist und daher als eminent politische Handlung zu verstehen sei. (Ottow 2006: 33)

Die Absicht eines Textes lässt sich nunmehr nicht ohne Rekurs auf die Kontexte verstehen, auf welche die DenkerInnen Einfluss zu nehmen suchen. Der oftmals in Anschlag gebrachte Begriff des Kontextes kann überdies als Vermeidungsstrategie verstanden werden, denn es gilt die Ansprüche philosophischer Kohärenz von wissenschaftlichen Gegenständen und Akteuren fernzuhalten, die hiermit kaum greifbar werden. Konkret mahnt Skinner an, die über Jahrzehnte hinweg und in unterschiedlichen Kontexten geäußerten Gedanken nicht zu einer Lehre zusammenzufassen. Hierdurch würde ein Zerrbild entstehen, welches die Spannungen von Denkern zugunsten einer vermeintlichen Konsistenz preisgäbe (Skinner 1969: 57).

Innerhalb der *Cambridge School* lassen sich bei allen Gemeinsamkeiten grob zwei Denkrichtungen ausmachen, die sich jedoch nicht antagonistisch gegenüberstehen, sondern jeweils unterschiedliche Perspektivlagen aufweisen. Der an Thomas Kuhn (1922–1996)

---

44 Die methodische Herangehensweise der Cambridge School hat ein umfangreiches Maß an Vertretern für sich hervorgebracht. Zu nennen sind, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, John Dunn, Donald Winch, Anthony Pagden, Annabell Brett, Stefan Collini, John Wallace, Gordon Schochet, James Tully, Richard Tuck, Mark Goldie und Nicholas Phillipson (vgl. Mulsow/Mahler 2010: 8; siehe auch: Rosa 1994: 199).

45 Der Erfolg der Ersten Generation der sogenannten Cambridge School – allen voran John Pocock und Quentin Skinner – ist kaum vorstellbar ohne die beträchtlichen intellektuellen Vorleistungen von Peter Laslett (1915–2001) und Herbert Butterfield (1900–1979), welche das Verständnis einer fortlaufenden und weitgehend als folgerichtig erscheinenden Geschichte heftig kritisierten. In seinem Aufsatz *A Whig Interpretation of History* (1931) wird diese Kritik wie folgt artikuliert: „Through this system of immediate reference to the present day, historical personages can easily and irresistibly be classed into the men who furthered progress and the men who tried to hinder it; so that a handy rule of thumb exists by which the historian can select and reject, and can make his points of emphasis. On this system the historian is bound to construe his function as demanding him to be vigilant for likenesses between past and present, instead of being vigilant for unlikenesses; so that he will find it easy to say that he has seen the present in the past, he will imagine that he has discovered a ‚root‘ or an ‚anticipation‘ of the twentieth century, when in reality he is in a world of different connotations altogether, and he has merely tumbled upon what could be shown to be a misleading analogy.“ (Butterfield 1931: 17–18)

angelehnte methodische Zuschnitt des Neuseeländers John Pocock orientiert sich an der Überlegung, dass die Deutung der Welt stets vor dem Hintergrund der gängigen Paradigmen einer Zeit erfolgen sollte. Es gehe hierbei nicht darum, den verborgenen esoterischen Gehalt von Texten zu entschlüsseln.<sup>46</sup> Solche methodischen Überlegungen kommen erstmals in seinem bahnbrechenden Werk *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (1957) zum Tragen.<sup>47</sup> Das Interesse des lange Zeit an der Johns Hopkins University lehrenden Ideengeschichtlers gilt vorwiegend der Ausarbeitung der sprachlichen Deutungsmuster, in der die behandelten Subjekte ihre soziale, politische oder ökonomische Umwelt denken (vgl. Sewing 1993: 12–13).<sup>48</sup> Durch seinen methodischen Zuschnitt konnte Pocock nachweisen, dass sich ein Modus der Ideengeschichte in England in „legalozentrischer“ Manier ausdrückt und somit vordergründig die Geschichte des Liberalismus ist (Pocock 1993a: 150). Hier zeigen sich noch die Nachwehen seines Doktorvaters Herbert Butterfield, denn durch derlei reduktionistische Sicht entstünden Blindflecke, welche nicht im juristischen Paradigma<sup>49</sup> artikuliert worden sind. Es mag daher nicht verwundern, dass Pococks Interesse dem Nachweis eines genuin englischen Republikanismus galt, der wiederum eine Überlieferungskette bis in die florentinische Renaissance aufweist (vgl. Sewing 1993: 14–15).<sup>50</sup> Obwohl Pococks Zuschnitt einer Erforschung von Sprachen<sup>51</sup> seinerzeit äußerst innovativ war, bleibt oftmals der Eindruck nur

---

46 Pocock umreißt sein Fach dann wie folgt: „By ‚political thought‘ (and therefore ‚theory‘) were meant a number of intellectual disciplines – or alternatively, modes of rhetoric – which had from time to time been applied to a subject or subjects which it was agreed formed that of ‚politics‘.“ (Pocock 2009b: 102)

47 Hier bezieht er gegen die Deutung Stellung, dass die Umwälzung im England des 17. Jahrhunderts vordergründig als bürgerliche Revolution aufzufassen sei, die nachgerade naturrechtlich legitimiert worden ist. Pocock nahm verstärkt die Argumentationsfiguren der politischen Akteure in den Blick und konnte hierdurch nachweisen, dass nicht das abstrakte Naturrecht genutzt wird, um in den öffentlichen Debatten zu reüssieren, vielmehr zeigte sich, dass die Akteure die Sprache des *common law* nutzen (vgl. Sewing 1993: 11).

48 Vor diesem Hintergrund sei eine weitere Definition der Ideengeschichte erwähnt, die den vorangestellten Punkt verdeutlicht: „The history of ideas may legitimately, though not exclusively, be viewed as the history of the modes of explaining the world and its behaviour which have from time to time existed.“ (Pocock 1960: 126) Es verwundert nicht, warum Pocock zudem dafür votiert, die Ideengeschichte als „history of political discourse“ zu beschreiben (Pocock 2009a: 87).

49 Pocock verwendet den Begriff des Paradigmas in Anlehnung an Thomas Kuhn, hierzu schreibt er: „I was [...] greatly intrigued by Thomas S. Kuhn’s *The Structure of Scientific Revolutions*, and in particular by his concept of the paradigm: a mental and linguistic construct, capable of appearing with dramatic suddenness, which not only supplied the answers to questions, but determined what questions and kinds of questions should be asked – to the exclusion and occlusion of others – and so dictated the course of scientific inquiry, and even the structure and character of communities of scientific inquiries, until such time as the ‚paradigm‘ should disintegrate and be replaced by another, in a process dramatic enough to deserve the name of ‚revolution‘.“ (Pocock 2009b: xii)

50 Diese von Montesquieu (1689–1755) beeinflusste Tradition wird im 19. Jahrhundert durch Alexis de Tocqueville (1805–1859) repräsentiert, wobei methodisch stets darauf abgestellt wird, dass sich die Deutungskämpfe nicht nur als theoretische Auseinandersetzungen darstellen, sondern verstärkt zum Vorschein kommen, wenn man die tagespolitischen Auseinandersetzungen mitverfolgt, die in Pamphleten, Zeitungen oder auf der Theaterbühne zum Ausdruck kommen (vgl. Sewing 1993: 9, 21).

51 Unter einer Sprache versteht Pocock den Komplex an Bedingungen, in dem sich die Beziehungen zwischen Akteuren, Traditionen und Institutionen ausdrücken und kommentieren lassen und deren Verwendungsweisen. (vgl. Pocock 1987: 3). Etwas ausführlicher beschreibt Mark Goldie das Konzept von Sprache wie folgt: „A political language denotes something looser than a theory or ideology. It is an intellectual toolkit, a discursive field, an available resource for the work of legitimation. It is protean, malleable, and not prescriptive of particular

bedingt autonomer Subjekte zurück. In dieser Hinsicht ist eine Ähnlichkeit zwischen Foucault und Pocock erkennbar. Die Sprachen und Idiome scheinen ein Eigenleben zu führen, welches die Handlungsmacht einzelner Akteure in erheblichem Maße einschränkt (vgl. Sewing 1993: 13). Sprache determiniert insofern das Gesprochene und Pocock bringt diesen Gedanken wie folgt zum Ausdruck: „A new ‚language‘, it seemed plausible, might dictate a new concept of politics and of the political community itself. I continue to find this believable.“ (Pocock 2009b: xii) Um einen Diskurs angemessen verstehen zu können, muss der Ideengeschichtler daher lernen, wie die einzelnen Idiome und Rhetoriken einer bestimmten Zeit zu verstehen sind. De facto bedeutet dies, er muss ihre Sprache lernen.<sup>52</sup> Der Status des Subjekts stellt den wohl größten Unterschied zwischen Skinner und Pocock dar. Wo die einzelnen Sprachen bei Pocock bisweilen für sich zu sprechen scheinen, bezieht Skinner verstärkt die Intentionen der Akteure mit ein.<sup>53</sup> Anders gesprochen: Skinners Untersuchungen gelten eher einem angemessenen Verständnis der *parole* eines Autors, wohingegen sich Pocock mehr für die Subjektstrukturierung durch die *langue* interessiert. Seine Forderung bringt Skinner bekanntlich wie folgt auf den Punkt:

Die grundlegende Aufgabenstellung, mit der wir uns bei der Textanalyse daher konfrontiert sehen, besteht darin, herauszufinden, was ein Autor zu der Zeit, in der er schrieb, dem Publikum, das er ansprechen wollte, durch das Machen der Äußerung tatsächlich mitzuteilen beabsichtigte. Es muss also bei jedem Versuch, die Äußerung selbst zu verstehen, das Hauptaugenmerk darauf gerichtet werden, die komplexe Absicht des Autors zu rekonstruieren.  
(Skinner 1969: 82)

In erster Linie gilt meine Arbeit nicht der detaillierten Anwendung der *Cambridge School* als vielmehr einer Orientierung an ihren Leitideen. Das bedeutet, dass ich mich um ein angemessenes Verständnis der Texte und Kontexte bemühe.<sup>54</sup> Hierbei wird es nötig sein, die

---

doctrinal, still less policy, outcomes. In use, it might lead to quite contrary positions, but ones which will be legible and plausible to their audiences, because operating within a common frame of reference and shared sources of value. Such resources lend authority to positions, if persuasively configured, but more fundamentally they make political conversation possible, by providing a common parlance. A political language is not indefinitely flexible, for it sets boundaries, outer perimeters, to what may plausibly be proposed. Step outside, or shatter, the discursive arena and all the preceptions offered within its terms lose their force. Political languages tend to be more enduring through time and space than doctrines, which are more contingent and temporary. Intellectual revolutions which shatter a language of political thought are more drastic than changes of doctrine.“ (Goldie 2019: 4)

52 Überdies bewegt sich der Akteur nicht in einem monolingualen Raum. Wie bereits anhand des Beispiels der parallel existierenden republikanischen und legalozentrischen Paradigmen festzustellen ist, votiert Pocock dafür, von einer monistischen Konzeption des Paradigmas abzusehen, um Geschichte pluralistisch zu deuten: „[H]istorical inquiry is anti-paradigmatic, in the sense that it multiplies without theoretical limitation the problem-situations, contingencies and contexts in which any historical may have been situated.“ (Pocock 2009b: xiii)

53 Entsprechend Skinners Verständnis ist ein Denker originell, wenn „er innerhalb seines eigenen Kontextes bestehende Argumentationen erneuert, verändert oder widerlegt“ (Weymann 2005: 385). Er muss „originell, aber [darf] nicht zu originell“ sein (Ottow 2006: 37). Damit ist gemeint, dass ein Autor gesellschaftliche Probleme sprachlich verständlich machen muss, indem er nicht zuletzt an die Erwartungen der Rezipienten anschließt.

54 Als Orientierung dient mir hier Raimund Ottows Erläuterung des Kontextbegriffs. Er schreibt: „Als Kontexte für einen Text können zunächst Texte des gleichen Autors gelten. Wir gewinnen damit eine Vorstellung vom

Adressaten von Burkes Argumenten zu beleuchten und das Handlungsfeld zu umreißen, in welchem sich der Whig befindet. Dennoch werde ich auch von Skinner abweichen. Seine schwachen Kohärenzbedingungen lassen sich durch das Abstellen auf die illokutionären Absichten begründen. Wenn wir indes von handelnden Akteuren ausgehen, die über Überzeugungen verfügen, so müssen wir eher von relativ stabilen und damit auch kohärenten Wertmustern ausgehen. Entsprechend dem Philosophen Mark Bevir stellt uns die Sprache Wörter bereit, um unsere Überzeugungen kreativ zur Geltung zu bringen (vgl. Bevir 2010: 209). Der Begriff der Überzeugung scheint mir fruchtbar, um den Status wiederkehrender Motive angemessen einschätzen zu können. Man muss den Kohärenzgedanken indes nicht über Gebühr betonen, um anzuerkennen, dass manche der von Burke vertretenen Ansichten vergleichsweise stabil bleiben. Hierzu zählen die Idee der Vorsehung und die skeptischen Motive, die im Zentrum meiner Arbeit stehen. Beachtet man dies, so wird ersichtlich, dass verschiedene Bezüge strategisch motiviert sind, was wiederum nicht impliziert, dass sie bloß rhetorischer Art sind.

---

Denken eines Autors in der Zeit. Naheliegender ist sodann, mehr über den Autor selbst in Erfahrung zu bringen, über seine Biografie, seine Lebensumstände, Bekanntschaften, sonstigen politischen Aktivitäten, usw. Das ermöglicht, die Texte als Sprachhandlungen zu entschlüsseln. Weiterhin benötigen wir eine Vorstellung davon, wie er die geistesgeschichtliche Situation der Zeit gesehen hat, und das lässt sich nicht nur aus seinen Texten selbst oder aus biographischem Hintergrundmaterial (Tagebücher und Ähnliches) erschließen, sondern nur durch Rekurs auf jene Texte, die der Autor eventuell selbst gelesen hat. Diese jedenfalls vermögen uns den besten Anhalt für eine Rekonstruktion der geistesgeschichtlichen Situation zu geben, und alles dies kann dann zu einem adäquateren Verständnis der Intention eines Autors verhelfen.“ (Ottow 2006: 35)

## 2 Burkes frühe Publizistik und seine Motive

Bevor Edmund Burke in den Jahren von 1765 bis 1794 zu einem der bekanntesten Politiker des britischen Unterhauses avancierte,<sup>55</sup> versuchte er als Schriftsteller zu reüssieren. Im folgenden Kapitel werde ich zentrale Motive herausarbeiten, die sein publizistisches Schaffen in den 1750ern charakterisieren. Allgemein kreiste sein Denken zu dieser Zeit um das Werden und Vergehen großer Reiche, denn für die expandierenden Briten ist die Frage der Begründung und Stabilisierung ihres Reiches eine zentrale Thematik. Die maßgebliche Vergleichsfolie für das Britische Imperium stellt hierbei das Römische Weltreich dar. Diese Romreferenz wird besonders anhand der Begrifflichkeit des *Augusteischen Zeitalters* deutlich (vgl. Doering 1990). Es handelt sich dabei um eine Epoche, welche in den 1690ern einsetzt und bis in die 1740er hineinreicht (vgl. Johnson 1958: 522). Vor dem Hintergrund dieses diskursiven Rahmens wird erkennbar, dass die als „Orientierungen und Suchbewegungen“ (Asbach/Jörke 2019: 18) deklarierten Schriften des angloirischen Denkers bereits ein erstaunliches Maß an intellektueller Kontur aufweisen.<sup>56</sup> Burkes frühe Schriften betonen die Relevanz der Erziehung und Geschichte zur Herausbildung einer aristokratischen Elite entsprechend des Gentleman-Ideals. Darüber hinaus wird auf die zentrale Rolle von Institutionen wie der Kirche insistiert. Deren vornehmliche Aufgabe bestehe darin, einen geteilten Wertehintergrund zu perpetuieren und somit eine Ordnung auf Dauer zu stellen.<sup>57</sup> Inhaltlich untergliedert sich das Kapitel in drei

---

55 Burkes politische Laufbahn beginnt mit seiner Tätigkeit als Privatsekretär von William Gerard Hamilton (1729–1796) im Jahr 1763. Zwei Jahre später wurde er selbst Abgeordneter des britischen Unterhauses. Er repräsentierte nun den Taschenbezirk („pocket borough“) Wendover.

56 Dennoch ist auch die Rede von „Suchbewegungen“ berechtigt, so lassen sich im Denken des frühen Burke konkurrierende und teils widersprüchliche Äußerungen finden. Anders als zur späteren Zeit als Politiker lotet der junge *undergraduate* (1744–48) das Verhältnis von Leidenschaften und Verstand mitunter zugunsten des Verstandes aus. In einem Brief an Shakleton heißt es in diesem Zusammenhang: „There is nothing a man abhors more than being deceived, and really nothing often may do him more prejudice, and therefore nothing he should endeavour more to avoid, what multitudes of things conspire to deceive, and Blindfold a Person in the pursuit of truth! He imbibes prejudice with his milk those he converses with impose on him, his Parents, and the very Books he reads, (which should be the repository of truth and reason when banished from the rest of the world) all join to the hoodwink his reason and make him see with eyes not his own, but above all himself he has in that respect no greater Enemy this own person, how fond are we of our own opinions of our own reasonings, purely because they are ours, the product the Children of our own Brain! How often do we invent false reasonings and Arguments to uphold em, and who to deceive but ourselves.“ (Corr. I: 50) Ebenso weicht seine vormalige Polemik gegen das Vorurteil einer verstärkt funktional-bejahenden Perspektive. In einem weiteren Brief an Shakleton behauptet Burke gar: „I am persuaded that if you throw aside Prejudice the greatest obstacle we meet in search of truth you will upon hearing my reasons incline to think more favourably of your fellow Creatures.“ (Corr. I: 45) Dessen nicht genug, auch die Meinung wird von Burke als Gefahr für die Wahrheitsfindung bewertet, denn die ichbezogene Selbsteinschätzung des Menschen nimmt die eigenen Meinungen zunächst immer zum Ausgangspunkt der eigenen Bewertung, ist aber nur schwer durch externe Faktoren und Personen änderbar. Diese Überlegungen bergen Spannungen zu Auffassungen des späteren Burke, der gerade die Möglichkeit der sichernden Selbstverortung mittels stabiler Vorurteile und Meinungen hoch schätzt (vgl. hierzu Lock 2012: 47). Richard Bourke weist darauf hin, dass die Auseinandersetzung mit dem *common law* während der Zeit in *Middle Temple* (London) den bis dahin kritischen Zugriff auf das Vorurteil verändern wird (vgl. Bourke 2015: 56).

57 Dieter Henrich fasst dies sehr treffend in seiner Einleitung zu den *Betrachtungen über die Französische Revolution* aus dem Jahr 1967 zusammen. Hier heißt es: „Im Leben der Menschen kommt es nicht allein darauf



Teile. Im ersten Abschnitt gehe ich zunächst auf die Romreferenz anhand der *augusteischen Zeit* ein. Dieses Konzept dient der Plausibilisierung von Burkes früher historischer Schrift *Essay towards an Abridgment of the English history* (1757–?). Seine geschichtliche Abhandlung über England deute ich als Versuch, zur vielfach gerühmten römischen Geschichtsschreibung aufzuschließen. Diese Form der historischen Verortbarkeit erlaubt es, die Entwicklung des eigenen Landes innerhalb eines erweiterten zeitlichen Horizonts zu bewerten, was besonders für jene aristokratischen Akteure relevant ist, welche die Geschicke des Landes steuern. Bereits hier wird deutlich, dass es aus Sicht Burkes vornehmlich zweier Faktoren für die erfolgreiche Entwicklung eines Imperiums bedarf: eine weithin inklusive Religion und eine tugendhafte Nobilität (O’Neill 2004: 207–211).<sup>58</sup>

Der zweite und dritte Abschnitt des Kapitels weisen einen engen Zusammenhang auf. Zugespitzt argumentiert Burke in seinen ersten beiden Veröffentlichungen gegen das Diktum der *simplicity*, ein Ideal, welches ein besonderes Kennzeichen der Neoklassik in England darstellt und sich auf verschiedenste Formen des Denkens und der Kulturproduktion erstreckt. Auch Arthur Lovejoy konstatiert für die Zeit der Aufklärung in England einen *esprits simplistes*, also das gewohnheitsmäßige Bemühen, für Probleme einfache Lösungen zu suchen (Lovejoy 1993: 16). Damit einher gehe indes eine „intellektuelle Bescheidenheitspose“, wonach der Mensch sich seiner geistigen Begrenztheit bewusst sein müsse (Lovejoy 1993: 17). Dies führe zu folgendem Schluss: „Aus der Prämisse von der Einfachheit der menschlichen Natur zog die Aufklärung meistens den Schluß, daß auch die sozialen und politischen Probleme einfach und daher leicht zu lösen sind.“ (Lovejoy 1993: 19) Ob Lovejoys Diagnose stimmt, muss uns an dieser Stelle nicht weiter interessieren, sie hilft aber das Feld abzustecken, auf dem Burke sich bewegt, denn obschon er die Prämisse epistemischer Demut teilt, ist seine Folgerung eine andere. Eben weil der Mensch hinsichtlich seiner Verstandesleistung begrenzt ist, sollte er nicht versuchen die komplexe soziale Realität entsprechend seiner begrenzten epistemischen Kapazitäten zu formen.

Dieses Ideal des Einfachen konkretisiert sich für Burke in den Annahmen des Deismus und der *moral sense-Theorie*. Ich werde zunächst auf Burkes Auseinandersetzung mit dem Deismus

---

an, Einsicht zu erzeugen. Ebenso nötig ist es, Motive des Handelns zu entwickeln oder konstant zu erhalten. Ohne solche Gemeinsamkeit der Gesinnung kann kein Staat Bestand haben. Sie zu begründen kann aber nur das Werk längerer Zeiten sein, ähnlich dem sittlichen Leben des Einzelnen, in dem – nach Lehre der empiristischen Ethik – moralische Gefühle durch Erziehung und Übung hervorgerufen werden können und müssen. Sie sind der eigentliche Ort des sittlichen Wertes eines Menschen und seiner Verlässlichkeit.“ (Henrich 1967: 16–17)

<sup>58</sup> O’Neill hat die strukturelle Relevanz beider Begriffe in ihrer Kontinuität bis hin zur Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution überzeugend dargelegt und dabei herausgestellt, dass die Umwälzungen in Frankreich deshalb irreversibel sind und das Zivilisationsprojekt gefährden, weil sie die beiden genannten Fundamente der europäischen Zivilisation untergraben.

eingehen. Zu diesem Zweck nehme ich auf seine *Vindication of Natural Society* (1756) Bezug. Hierbei handelt es sich um eine Persiflage auf Henry St. John, Lord Bolingbroke (1678–1751). Im Nachgang widme ich mich jener Schrift, die den jungen Iren über die Landesgrenzen Englands hinweg berühmt gemacht hat, dem *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757). In der theoretischen Abfassung schreibt Burke vornehmlich gegen das Denken von Anthony Ashley Cooper, dem *Third Earl of Shaftesbury* (1671–1713), an. Sowohl Bolingbroke als auch Shaftesbury argumentieren gewissermaßen aus der Perspektive eines kontextlosen Subjekts, was für den Absolventen des berühmten *Trinity College* in Dublin einer Zurückweisung der Kirche und vorsehungsgeleiteten Geschichte gleichkommt. Wenn dem Menschen beispielsweise ein Sinn für das Gute eingeschrieben ist, so hätte dies einen unmittelbaren Einfluss auf den Status des Schöpfers. Der Deismus wiederum zieht die Relevanz der Offenbarung für die Kenntnis der göttlichen Pflichten in Zweifel (vgl. Harris 1993: 78). Für Burke hingegen sind Moral und Religion nicht zu trennen.<sup>59</sup> Zudem ist beiden Theorien die Überbewertung des Menschen gemein, denn die Wissenspeicher der Institutionen büßen an Relevanz ein, wenn das Subjekt entweder über den Verstand oder durch die Gefühle weiß, was moralisch ge- und verboten ist. Insbesondere gegen die Überbewertung der Vernunft richten sich Burkes skeptische Motive, denn sie besitzt ein eigentümlich ambivalentes Wesen. Einerseits vermag es die Vernunft nicht, die moralischen Pflichten aus sich selbst heraus zu erkennen, andererseits begründet sich ihre Wirkmacht in der Fähigkeit jedweden Glaubenssatz zu destruieren. Es sind die hieraus resultierenden gesellschaftlichen Implikationen, die bereits der junge Burke für ausnehmend schädlich hält. Dies unterstreicht erneut den prinzipiellen Stellenwert von historischen Studien im Denken Burkes, denn sie sind eminent wichtige Orientierungshilfen, um mit der begrenzten menschlichen Ausstattung umzugehen und den einmal erreichten Zivilisationsgrad zu sichern beziehungsweise zu verbessern. Hintergründig wirkt dabei stets die Furcht vor dem Ordnungsverlust und dessen Beschleunigern, die Burke beispielsweise im Skeptizismus erkennt.

## 2.1 Rom als Vorbild und Warnung

Lange Zeit bildete das römische Imperium die maßgebliche Vergleichsfolie für die Selbstbeschreibung, Kulturentwicklung und Imperienbildung weiter Teile Europas. Die Romreferenz war demnach keine singuläre Erscheinung, vielmehr war es so, dass „all roads led to

---

<sup>59</sup> Moral – so Burke – strukturiere die Beziehungen der Menschen untereinander, wohingegen die Religion weiter verstanden wird, indem sie die Beziehung zu Gott mit einschließt (vgl. W&S I: 115).

Rome“ (Armitage 1998: xv). Richard Koebner hält in diesem Zusammenhang fest, dass zahlreiche Mächte das römische Imperium als Vorbild nutzten: „The British Empire, the Empire français of the Napoleons, the Reich of the Hohenzollern, the Austro–Hungarian Monarchy, the State of the Tsars have, in whatever mood – whether of glorification, of misgivings, or even of abhorrence – provoked comparison with one or other of these predecessors.“ (Koebner 1961: 18) Ein Grund hierfür besteht in dem genuinen Selbstverständnis des Römischen Reiches, ein Vehikel zur Verbreitung des Christentums zu sein. Dies war anschlussfähig für die meisten europäischen Staaten (vgl. Kumar 2012: 77). Auch in England bediente man sich des Vergleichs, um die eigene Geschichte zu deuten (vgl. Ottow 2011: 163). Diese oftmals herausgestellten Parallelen sind besonders augenfällig im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Begrifflich wird diese Reminiszenz durch den Begriff *Augusteisches Zeitalter* zum Ausdruck gebracht. Hiermit lässt sich das geistige Klima, in dem Burke seine ersten publizistischen Versuche unternimmt, näher skizzieren. Freilich ist mir bewusst, dass solche Epochenbegriffe zunehmend umstritten sind, „weil sie jeweils nur bestimmte geistesgeschichtliche und ästhetische Phänomene in den Blick nehmen und die komplexe kulturgeschichtliche Situation nicht adäquat zu beschreiben vermögen“ (Nünning 2005: 79). Solcherlei Kritik ist besonders dann richtig, wenn der Versuch unternommen wird, ganze gesellschaftliche Denkräume mithilfe einzelner Begrifflichkeiten zu erfassen. Für meine Argumentation bietet sich das Konzept an, weil ich lediglich ausschnittsweise auf das Weltbild jener Tage eingehen möchte, wobei ich jene Punkte herausstelle, gegen die Burke anschreibt. Der augusteischen Zeit ist eine interessante Spannung eingeschrieben: Zum einen sah man sich einer kulturellen Blütezeit entgegenschreiten; so gingen viele Briten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts davon aus, kulturell endlich zu Nationen wie Frankreich und Italien aufschließen zu können. Zum anderen stand zu befürchten, dass die kulturellen Errungenschaften zulasten der politischen gingen. Auf beide Perspektiven soll im Folgenden eingegangen werden. Danach werde ich Burkes *Abridgment of English History* (1757–?) thematisieren, wobei drei Punkte zentral sind. *Erstens*, Burke beschreibt die Auswirkungen des Rückzugs Roms aus England als Ordnungsverlust, was für die vorliegende Arbeit wichtig ist. *Zweitens* wird England als ein häufig von Fremdmächten bestimmtes Land beschrieben, weshalb die mit Kolonialisierungen einhergehenden Pflichten thematisiert werden. *Drittens*, anhand des *Abridgment* lässt sich verdeutlichen, dass die Genese einer stabilen politischen Ordnung maßgeblich von religiösen Personenkreisen wie Druiden und Priestern abhängt.

Besonders die Inthronisierung Karls II. (1630–1685) drängt den Vergleich zur Regentschaft des Augustus auf, was zu der weithin geteilten Überzeugung führte, dass England einer kulturellen

Blüte entgegenschreite. Der englische Dichter John Dryden (1631–1700) verleiht der erwartungsvollen Stimmung jener Zeit wie folgt Ausdruck:

Oh Happy Age! Oh times like those alone  
By Fate reserv'd for Great Augustus Throne!  
When the joint growth of arms and arts forshew  
The World a Monarch, and that Monarch You.  
(Zitiert nach: Erzgräber/Fabian/Tetzeli et al. 1997: 83)

Genau wie Rom unter Augustus hat England nun einen Bürgerkrieg und ein republikanisches Experiment hinter sich gelassen und „[m]it Karl II. kam ein äußerst sinnenfreudiger, an Kunst und Literatur sehr interessierter Monarch aus dem Exil zurück“ (Nünning 2005: 79). Sowohl in Rom als auch in England bewirkten die politischen Wirren der Bürgerkriege den Wunsch nach einem starken Herrscher. Verglichen mit Karl II. wurde Augustus indes mehr *fortune* zuteil, so erhielt der römische Regent im Jahre 2 n. Chr. den Ehrentitel *pater patriae* („Vater des Vaterlandes“) und im kollektiven Gedächtnis verblieb er als „Retter der Nation“ (Dahlheim 1997: 201). Leider sind seine Autobiografie und die persönlichen Aufzeichnungen gar nicht oder nur fragmentarisch erhalten geblieben. Auch die Werke der zeitgenössischen Historiker sind verloren gegangen, somit speist sich die Erinnerung an Augustus maßgeblich aus den Schriften der berühmten Dichter der augusteischen Zeit, allen voran Ovid (43 v. Chr.–17 n. Chr.), Vergil (70 v. Chr.–19 v. Chr.), Horaz (65 v. Chr.–8 v. Chr.), und Properz (47 v. Chr.–2 n. Chr.). Zum motivationalen Hintergrund der genannten Literaten merkt der deutsche Althistoriker Werner Dahlheim an:

Es geht um die sittlich-moralische Erneuerung des Staates und der Gesellschaft, um die imperiale Ausdehnung des Reiches bis an die Grenzen der Erde und um die Vergöttlichung des Augustus im Stile eines vorweggenommenen Herrscherkultes. Damit erfaßten die Dichter ein ganz elementares Bedürfnis der Zeit, das die sozialen Schichten jenseits der politischen Eliten weit stärker beschäftigte als die Frage nach dem Zustand der Republik: In der Not der Zeit, in welche die Bürgerkriege die gesamte damalige Welt gestürzt hatten, war allerorten das Wunschbild eines Weltherrschers und Heilsbringers entstanden, der die gequälte Menschheit von ihren Leiden erlösen und ihr Friede, Wohlstand und Glück bringen konnte. Die monarchische Herrschaft des Augustus – so formulierten die Dichter stellvertretend für viele – brachte die Erfüllung des Menschheitstraumes von einem omnipotenten Alleinherrscher und gab der römischen Geschichte zugleich ihren zentralen Sinn.  
(Vgl. Dahlheim 1997: 204–205)

Es verwundert somit nicht, dass der Begriff *Augusteisches Zeitalter* in erster Linie eine literaturgeschichtliche Kategorie darstellt (vgl. Doering 1990: 27). Octavian – dem im Jahr 27 n. Chr. der Beiname „Augustus“ (der Erhabene) durch den Senat verliehen wurde – reformierte zwar umfassend die Verwaltung, war aber trotzdem auf die Literaten seiner Zeit angewiesen, denn „[e]s bedurfte ebenso kulturellen Glanzes wie eines Horizonts der Sinnhaftigkeit, der

durch Bürokraten nicht zu vermitteln war“. (Münkler 2007: 136)<sup>60</sup> Literatur kommt hier eine einheitsstiftende und somit politische Aufgabe zu. Systematisch lässt sich der Begriff *Augusteisches Zeitalter* wie folgt verstehen:

Thus it may be seen that the word „Augustan“ in its earliest application to English letters was derived from a classical tradition which implied the system of political patronage and a literature which was loftily nationalistic and moral in tone. Its forms would ideally be those used by the Roman poets to celebrate the political triumphs of their mentor – the epic, ode, and elegy being the most outstanding – and its chief qualities should be dignity, stateliness, and grandeur of scope and thought. This is the meaning of „Augustan“ as it was used after 1690 to describe the age of Charles II in reference to such poets as Dryden, Waller, and Cowley.  
(Johnson 1958: 511)

Für die Briten im Nachgang des Interregnums galt das Anknüpfen an die antike Tradition jedoch nicht „dem Wunsch, sich in die Vergangenheit zu versenken, sondern dem Verlangen, Abstand zu einer eben Geschichte gewordenen Gegenwart zu gewinnen“ (Erzgräber/Fabian/Tetzeli et al. 1997: 88). Insofern bot sich der Rekurs auf die römischen Autoren an, denn sie stellten den „Inbegriff einer erprobten Stabilität dar“ (Erzgräber/Fabian/Tetzeli et al. 1997: 88). Es verwundert daher nicht, dass es sich bei einigen der eindrucksvollsten literarischen Errungenschaften der Restaurationszeit um Übersetzungen aus dem Lateinischen handelt (Erzgräber/Fabian/Tetzeli et al. 1997: 89). Die Lyrik des *Augustan Age* ist

formal noch fest an den klassischen literarischen Vorbildern der Antike orientiert und somit an ein eher elitäres, vornehmlich aristokratisches Publikum gerichtet. Mit einem durch Streben nach perfekter Ordnung, Harmonie und Balance geprägten Stil, der durch sprachlichen *wit* und rhetorischen Feinschliff brilliert, bringt die augusteische Lyrik primär eine Weltsicht zum Ausdruck, in der das Individuum mit seinen Besonderheiten hinter einen Common Sense der Allgemeinheit zurücktritt.  
(Henke 2005: 118)

Die *Augustans*, zu welchen zuvorderst Jonathan Swift (1667–1745), Alexander Pope (1688–1744) und der bereits genannte Dryden gehören, orientieren sich zwar am neoklassischen Verständnis von Kunst, welche die Nachahmung der Natur zum Ziel hat,<sup>61</sup> gehen aber zugleich darüber hinaus. Im Zuge der neuen und maßgeblich von Isaac Newton (1643–1727)

---

60 Herfried Münkler fasst die Reformen wie folgt zusammen: „Die von Octavian eingeleiteten Reformen bestanden im Wesentlichen aus drei Elementen: Octavian versuchte, das Vertrauen der römischen Landaristokratie zu gewinnen, um mit ihrer Unterstützung die Macht der städtischen Oligarchie zu brechen; er errang Einfluss auf die Verfassungs- und Verwaltungsordnung, die sich nun ändern ließ, ohne politische Krisen herbeizuführen; und er ordnete das Verwaltungssystem neu, um die Provinzen aus Räumen oligarchischer Selbstbereicherung in effektiv regierte Reichsteile zu verwandeln. Das war das Programm, mit dem Octavian seine eigene Macht festigen und den Bürgerkrieg beenden wollte und aus dem sich ein fundamentaler Umbau der politischen Ordnung Roms entwickelte, der gemeinhin als das Ende der Republik und der Beginn des kaiserlichen Prinzipats gilt.“ (Münkler 2007: 112–113)

61 Exemplarisch hierfür führt Doering Aristoteles an. Seinem Verständnis nach aktualisiert das Subjekt sein Menschsein im Vollzug politischen Handelns, weshalb derlei Darstellung die Natur zu imitieren sucht (vgl. Doering 1990: 31).

vorangetriebenen Naturwissenschaft etablierte sich der radikal empirische Zuschnitt einer *natural religion*. „Gott“, so Doering, „war dieser Ansicht nach der Schöpfer der Naturgesetze und wurde auch ausschließlich in dieser Funktion gesehen.“ (Doering 1990: 35) Sein Wille lasse sich demnach durch die Erkenntnis der Naturprinzipien erkennen, was wiederum einen weithin geteilten Optimismus beförderte. Der „Gottesbegriff“, so polemisiert Jürgen Klein, war nun „in angenehmer und wenig belastender Weise verflacht zu einer bloßen Ordnungskategorie, die als solche zugleich als Muster für rational geordnete Prozesse und Prozeduren galt.“ (Klein 1980: 156) Als Denkrichtung war die *natural religion* nicht zuletzt eine Folge der religiösen Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts. Vielfach wurde besonders das Interregnum mit religiösem Fanatismus in Verbindung gebracht, was zumeist mit dem Begriff des *Enthusiasmus* ausgedrückt wurde. Hiermit ist zunächst eine mystische Erfahrung direkter göttlicher Eingebung gemeint, die dem neueren wissenschaftlichen Ideal des Empirismus zuwiderlief, welcher durch Beobachtung allgemeine Gesetzmäßigkeiten zu beweisen sucht. Darüber hinaus bezeichnet der Topos auch jene Formen von Betrug und Täuschung, bei denen einzelne oder mehrere Personen fälschlicherweise behaupten, im Sinne Gottes und somit gleichsam prophetisch zu handeln (vgl. Pocock 1997: 10). Besonders letztgenannte Bedeutungsdimension wurde von vielen Denkern des 18. Jahrhunderts in Stellung gebracht, um den blindwütigen Glaubenseifer des vorangegangenen Jahrhunderts begreifbar zu machen. Auch Hume argumentiert in dieser Weise. In dem Essay *Über Aberglaube und Enthusiasmus* (1741a) wird seine Position wie folgt deutlich:

Da Enthusiasmus auf heftigen Stimmungen und einer anmaßenden Kühnheit des Charakters beruht, führt er naturgemäß zu den extremsten Entschlüssen, insbesondere nach dem Aufstieg in solche Höhen, die den verirrt Fanatiker an göttliche Erleuchtungen glauben und allgemeine Regeln der Vernunft, Moral und Klugheit verachten lassen. So führt Enthusiasmus zu den grausamsten Unruhen in der Gesellschaft, doch seine Gewalt ist wie die von Donner und Sturm, die sich in kurzer Zeit erschöpfen und die Luft ruhiger und klarer hinterlassen.  
(Hume 1741a: 83)

Neben dem Sinngehalt des kulturellen Glanzes, welcher durch die Zuschreibung des *Augustan Age* transportiert wird, gibt es einen weiteren Sinngehalt, denn „„Augustanism‘ came to be synonymous with absolute monarchy, curtailment of individual rights, corruption in government, political stagnation, and eventually cultural decline“ (Johnson 1958: 522). Dem Herabgleiten in Unfreiheit durch die allmähliche Beschränkung geheiligter Freiheiten sah man freilich argwöhnisch entgegen. Zu sehr kreist der Stolz der Engländer um den Begriff der Freiheit. Besonders in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts galt das Land am Rande Europas als „Land der Freiheit“, „politisches Idealland“ und „Märchenland“ (Lennox 1923: 26). Dass es hierbei zumindest der Möglichkeit nach um eine lediglich vorübergehende Hochphase

handelt, ist ein wiederholt von Burke angemahnter Gedanke. Besonders der Wert der Freiheit dürfe nicht nur als reines „Geburtsrecht“ verstanden werden, er ist vielmehr erstritten und stets gefährdet (Lau 2021:104). Burkes Befürchtung speist sich aus dem spezifischen Verständnis einer Nation als fragiler Ordnung, was der deutsche Historiker Thomas Lau wie folgt pointiert: „Nationen waren eben nicht nur, wie von Hume skizziert, etwas Gewordenes, sie waren auch etwas Vergängliches.“ (Lau 2021: 104)<sup>62</sup> Auch Shaftesbury mahnt an, dass die kulturelle Blüte unter der Regentschaft von Augustus teuer erkaufte war:

Es ist andererseits leicht, die Vorteile zu sehen, die unser Britannien in dieser Hinsicht hat; und welchen Einfluß seine festgegründete Freiheit auf alles haben wird, was die Kunst betrifft wenn der Friede unter diesen glücklichen Umständen wiederkehrt. Es war Roms Schicksal, daß es kaum ein Zwischenzeitalter oder eine einzige Zeitspanne zwischen dem Aufstieg der Künste und dem Verfall der Freiheit hatte. Kaum hatte diese Nation die Ungeschliffenheit und Barbarei ihrer Sitten verloren und von Griechenland zu lernen begonnen, ihre Helden, ihre Redner und Dichter nach einem richtigen Muster zu bilden, als sie sich durch ihren ungerechten Anschlag auf die Freiheit der Welt zu Recht um ihre eigene brachte. Zugleich mit ihrer Freiheit verlor sie nicht nur die Stärke ihrer Beredsamkeit, sondern sogar ihren Stil und selbst ihre Sprache.  
(NE II. 1, 127)

Dieser Aspekt wird von Doering – als prominenter deutscher Interpret Burkes in einem augusteischen Denkraum – interessanterweise kaum reflektiert. Literarisch mochte man mit der Zuschreibung des „Augusteischen“ ein hohes Niveau anzeigen, gleichzeitig deutet man mit dem Vergleich zur Regentschaft des Octavian auf den einsetzenden Niedergang hin; so schrieb der französische Erzbischof François Fénelon (1651–1715): „Rome began to lose its fine taste after the Age of Augustus.“ (Zitiert nach Johnson 1958: 508)

Freilich bezog sich der Rom-Vergleich auf mehr als die augusteische Zeit. Die britische Elite des 18. Jahrhunderts war in hohem Maße vertraut mit der römischen Geschichte, deren Inhalte zum festen Bestandteil des Bildungskanons jener Tage gehörte (vgl. Sato 2018: 86). Eine wiederkehrende und sich aufdrängende Frage war jene nach den Ursachen für das römische Scheitern. Auch wenn sich dieser Punkt hier nicht erschöpfend behandeln lässt, so können doch zumindest zwei Gemeinplätze benannt werden. Besonders verbreitet war die Auffassung eines allgemeinen Sittenverfalls, welcher mit dem Begriff der Dekadenz angezeigt wird (vgl. Ottow 2011: 171). In der Terminologie John Pococks haben wir es „in der Konfrontation der Republik mit ihrem drohenden Zerfall durch Korruption und Dekadenz“ (Rosa 1994: 202) mit dem *Machiavellian Moment* zu tun. Eingebettet ist dieser Topos im Konzept des *Civic Humanism*,

---

62 Meines Erachtens erklärt dieser Denkmodus die sich bisweilen in den Wahn steigende Intensität, mit der sich Burke in manche Debatten wirft, denn er sondiert politische Entwicklungen mit Blick auf das Gefährdungspotenzial für die politische Ordnung. Anders formuliert: „Da mit ihrem Tode [gemeint ist die Nation, Anm. des Autors] jedoch alle Errungenschaften, für die sie standen, zur Zerstörung freigegeben waren, musste er unter allen Umständen verhindert werden.“ (Lau 2021: 104)

also einem „an der Antike orientierten Ideal einer aktiv am Gemeinwohl teilhabenden, verteidigungsbereiten Bürgerschaft“ (Rosa 1994: 202). Konkret definiert Pocock das Konzept wie folgt: „Der Begriff ‚bürgerlicher Humanismus‘ bezeichnet einen bestimmten Denkstil, der davon ausgeht, daß die Entwicklung des Individuums zu seiner vollen Selbstverwirklichung nur dann erfolgen kann, wenn das Individuum als Bürger, also als bewußtes und autonomes Mitglied einer autonomen, handlungsmächtigen politischen Gemeinschaft, der polis oder der Republik, agiert.“ (Pocock 1993b: 38–39) Das Subjekt kann seine rationalen und moralischen Anlagen demnach nur im öffentlichen Vernunftgebrauch aktualisieren. Dieses aristotelische Bürgerverständnis macht deutlich, weshalb die Gefahr der Dekadenz und Korruption ordnungsbedrohend wirkt. Derlei Gefahr kann „nur im Rückgang zu den Anfängen, der Erneuerung der *virtu* im politischen Handeln abgewehrt werden“ (Sewing 1993: 18). Die lange Zeit vorherrschende Sicht auf die degenerierenden Effekte des Luxus wurde maßgeblich durch republikanische Argumente untermauert, die sich häufig auf Machiavelli (1469–1527) und James Harrington (1611–1677) bezogen (vgl. Pocock 1975: 423–461). Herausgefordert wird diese Sicht im 18. Jahrhundert durch Montesquieu und seine schottischen Rezipienten in Edinburgh und Glasgow.<sup>63</sup>

Ein weiteres Problem erwächst aus dem komplexen Geflecht von Demokratie und Imperium. Die römische Expansionspolitik war auch deshalb so erfolgreich, weil verstanden wurde, dass die einverlebten neuen Kulturen und Völker integriert werden mussten, um die „Diskrepanz zwischen Reichsvolk und Bürgerschaft“ nicht allzu groß werden zu lassen (Ottow 2011: 171). Dies zielt auf ein Problem ab, welches die Verfasstheit von Imperien betrifft. Sie zeichnen sich durch ein „vom Zentrum zur Peripherie abnehmendes Integrationsgefälle“ aus. Faktisch bestehen für die Peripherie weniger Möglichkeiten politischer Mitbestimmung bei gleichzeitig abnehmender Rechtsbindung (vgl. Münkler 2007: 17). Aus diesem Grund wurden neue Reichsteile nach und nach mit Bürgerrechten versehen. Der Preis für die Integration war jedoch eine zunehmend „unbeherrschbarer“ werdende Demokratie, die für den Historiker Edward Gibbon (1737–1794) in einer verstärkten „Proletarisierung“ des Souveräns mündete (vgl. Ottow 2011: 171). Ein solches Szenario wurde dann ebenfalls in Bezug auf das England des 18. Jahrhunderts für möglich gehalten; so behauptet der preußische König Friedrich II. (1712–1786) in *Regierungsformen und Herrscherpflichten* (1777):

---

63 Werner Sewing fasst dies wie folgt zusammen: „Die schottische Moralphilosophie, deren Rezeption durch die amerikanischen Verfassungsgeber gut belegt ist, hatte bereits in ihrer Stufentheorie des historischen Fortschritts *virtue* mit *commerce* identifiziert und damit die politische Tugendlehre des *civic humanism* als der *commercial society* nicht mehr angemessen abgelehnt.“ (Sewing 1993: 27). Zur These vom sogenannten *doux-commerce* vgl. Asbach 2016.



Die Demokratie der Römer wurde vom Volke selbst gestürzt; die blinde Masse der Plebejer ließ sich von ehrgeizigen Bürgern verführen, danach unterdrücken und ihrer Freiheit berauben. Dies ist das Schicksal, worauf England sich gefaßt machen kann, wenn das Unterhaus nicht den wahrhaften Interessen der Nation den Vorzug vor der schmählichen Korruption gibt, die sie erniedrigt.  
(Friedrich II 1777: 227)

Auch Burke hat sich zum Niedergang des Römischen Reiches und dessen Gründen geäußert, wobei er besonders die dysfunktionale Verwaltung der Provinzen beklagt hat:

The downfall of the greatest empire this world ever saw, has been, on all hands agreed upon to have originated in the mal-administration of its provinces. Rome never felt within herself the seeds of decline, till corruption from foreign misconduct impaired her vitals, and as an elegant commentator upon the orations of Cicero – Midianus says, *prevaricatione testimonii*, (by prevarication of testimony) the inroads of corruption destroyed the political frame, then were all things at stake.  
(W&S VI: 63)

Große Reiche – so will Burke herausstellen – beginnen häufig nicht vom Zentrum her zu zerfallen. Ihr Niedergang setzt vielmehr in der Peripherie ein (vgl. Sato 2014: 305–306). Mit Blick auf das römische Imperium sei es versäumt worden, die Verwaltungsstrukturen an die jeweiligen Landesgegebenheiten anzupassen. Darüber hinaus macht Burke im *Abridgement* (1757–?) die drückende Steuerlast für den Niedergang mit verantwortlich: „In a word, the taxes in the Roman empire were so heavy, and in many respects so injudiciously laid on, that they have been not improperly considered as one cause of its decay and ruin.“ (W&S I: 375–376) In einem weiteren frühen Manuskript mit dem Titel *On Parties* (1757) stellt Burke fest, dass die Auflösung Roms mit einer Zunahme politischer Faktionen korrespondiere (vgl. Bourke 2012: 645).

Auch wenn die Briten, verglichen mit den Spaniern und Portugiesen, in Bezug auf die Errichtung eines Kolonialreiches die Nachhut bilden, so übertreffen sie ihre Vorgänger rasch bei Weitem. Die lange Zeit bestehende Rivalität mit den Niederlanden war mit der Thronbesteigung Wilhelms von Oranien (1650–1702) nicht nur überwunden, diese Verflechtung brachte zudem beträchtliches finanztechnisches und militärisches Wissen mit sich (vgl. Brewer 1994). Doch nicht nur die realpolitische Expansion des Kolonialreiches ist gemeint, auch in kultureller Hinsicht muss das Empire zu anderen Nationen in der Vergangenheit und Gegenwart erst aufschließen. David Hume moniert etwa, dass die Schicklichkeit des Stils und der Eleganz lange Zeit vernachlässigt worden seien und der relevanteste Vertreter britischer Prosa – Jonathan Swift – ein Zeitgenosse von ihm selbst sei (vgl. Hume 1741b: 98). Obwohl England mit John Locke (1632–1704) und Newton wegweisende Persönlichkeiten der Wissenschaft hervorgebracht hat, konnte das Königreich erst spät in die oberste Riege europäischer Literaturproduzenten aufschließen. Besonders

gegenüber der französischen und italienischen Geschichtsschreibung haftete dem englischen Pendant in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Stigma der Rückständigkeit an, ein Makel, dessen man sich erst durch die Schriften bedeutender Persönlichkeiten wie Hume, Robertson und Gibbon entledigen konnte (vgl. Phillips 2000: 13). Ihre Aufwertung erfuhr die britische Geschichtsschreibung nicht zuletzt durch eine tiefgreifende Aufmerksamkeitserweiterung, oder wie Mark Salber Phillips schreibt: „[H]istory had, in fact, lost its classical subject and with it the clear priority of public over private life.“ (Phillips 2000: 342) Zugespitzt gesagt konnte die Genese der *commercial society*, wie sie in England entstand, nicht durch die „old restriction of history to statecraft and military maneuver“ erklärt werden (Phillips 2000: 16). Vielmehr galt es, die Bedingungsgrößen einer erfolgreichen Handelsnation zu benennen und zu untersuchen. Gewissermaßen im Windschatten des zunehmenden Interesses am Handel intensivierte sich vor allem die Beachtung der Sitten, deren Stellenwert für eine moralisch und ökonomisch prosperierende Gesellschaft zum weithin geteilten Konsens wurde (vgl. Phillips 2000: 14–16). Insofern kann die zunehmende Relevanz der Sitten als Folge der Herausbildung der englischen Handelsnation gedeutet werden, wobei die Geschichtsschreibung Teil eines nationalen Selbstverständigungsprozesses war.

Die Historiografie galt nicht nur als wichtig bei der Etablierung eines nationalen Selbstverständnisses, sondern war auch ein wesentlicher Erziehungsbestandteil zur Schaffung der Gentlemen. Erziehung spielt im Zusammenhang des *Augustan Age* eine zentrale Rolle, denn es galt „eine politische Elite zu erziehen, die das gegenüber Italien und Frankreich als unzivilisiert empfundene Britannien zur Größe des Römischen Reiches erheben sollte“ (Doering 1990: 94). Aus diesem Grund verwundert es nicht, dass auch Burke sich früh mit Fragen der Erziehung beschäftigte. Im Zeitraum zwischen 1750 und 1756 arbeitete er an kleineren Essays, welche erst im 20. Jahrhundert wiederentdeckt wurden; so berichtete Henry Somerset in einem Beitrag im *Times Educational Supplement* aus dem Jahr 1938 von einigen Arbeiten Burkes, die sich im Nachlass des Earls of Fitzwilliam (welcher der Erbe des Earls of Rockingham war) befanden. Die verschiedenen Aufsätze erschienen dann im Jahr 1957 unter dem Titel *A Note-Book of Edmund Burke* und wurden von Somerset herausgegeben (vgl. Doering 1990: 91). Hier findet sich ein Aufsatz über Erziehung, in welchem Burke für eine breit angelegte Bildung der Gentlemen votiert. Das Ziel der Erziehung sei dabei nicht die Aneignung von Spezialwissen in Einzelwissenschaften, sondern ein „general knowledge“ (Burke 1750/56: 88). Wissenschaft und Kunst sind in diesem Zusammenhang nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert. Vielmehr bezieht Burke das Lernen auf die Ausbildung des tugendhaften Gentlemans (vgl. Bourke 2015: 81). Hierbei handelt es sich um eine Überzeugung

von ausnehmender Kontinuität, was nicht zuletzt anhand der von Burke mit herausgegebenen ersten Ausgabe des *Reformer* aus dem Jahr 1748 deutlich wird. Hier heißt es:

Where Science flourishes, Vice flies before it; who then is so audacious as to affirm Knowledge begets Vice? what Opinion can be more senseless? if so, its opposite Quality, Ignorance should be Parent of Virtue. But so false is this Assertion, that we may venture to say, where Ignorance sways, there can scarce be any true Virtue. But Men who look with an envious Eye on Talents they can never hope to equal, are willing to bring every thing to their own Level; and thus many decry the Arts, not that they think them hurtful, but that they despair of ever coming to any excellence in them.  
(W&S I: 68)

Burke geht von einem grundlegenden Zusammenhang zwischen Tugend und Wissenschaft aus. Freilich ist diese Verbindung zerbrechlich, denn ein Übergleiten von vernünftigen Überlegungen hin zu Fantastereien und damit einhergehend eine Überbewertung menschlicher Fähigkeiten ist nicht auszuschließen. Vor derlei Hybris sollen die jungen Gentlemen durch die Erziehung geschützt werden.

Jene noch in der schriftstellerischen Findungs- und Erprobungsphase des angloirischen Denkers geschriebenen Aufsätze lassen sich auch vor dem Hintergrund seiner eigenen universitären Ausbildung lesen. Das damalige Curriculum galt als vergleichsweise starr, weshalb die Möglichkeiten fehlten, sich je nach Interesse selbst Kurse auszusuchen (vgl. Lock 2012: 42–43). In diesem Zusammenhang kritisiert Burke, dass der Rekurs oftmals nur zum Erlernen der klassischen Sprachen dient, was die Inhalte der Schriften in den Hintergrund treten lässt. Diesen Gedanken verdeutlicht er in einem Brief an seinen Freund Richard Shackleton:

Your office of a Schoolmaster throws you amongst the antient authors who are generally reputed the best, but as they are commonly read and taught the only use that seems to be made of em is barely to learn the language they are written in, a very strange inversion of the use of that kind of learning! to read of things to understand words instead of learning words that we may be the better enabled to profit by the excellent things which are wrapt up in em.  
(Corr. I: 69)

Gerade die Beredsamkeit und Poesie müssten jedoch im Vordergrund der Beschäftigung stehen. Sie seien kein bloßer Zierrat, sondern selbst Ausdruck des spezifischen Kulturniveaus einer Gesellschaft und Garanten für den Erfolg des noch jungen Gentleman im späteren politischen Schlagabtausch. Besonders eindrücklich wird dies in den Erziehungsbriefen Philip Stanhopes (1684–1773) an seinen gleichnamigen Sohn (1732–1768) deutlich. Der Vater schärft seinem Sohn hier ein, wie wichtig die geschliffene Rede im Parlament sein wird, er behauptet gar: „Wenn du in das Parlament kommst, wird dein Ruf als Redner viel mehr von deinen Worten und Satzperioden abhängen als von deinem Thema.“ (Stanhope 1738–1768: 186) Es gelte demnach, die Ereignishaftigkeit einer Rede nicht zu unterschätzen, wobei der Inhalt oftmals in den Hintergrund trete. Insofern brauche der Heranwachsende das intellektuelle Niveau vieler Abgeordneter nicht zu fürchten: „Die meisten Menschen haben Ohren, wenige

Urteilkraft; kitzle die Ohren, so wirst du, darauf verlaß dich, auch ihre Urteilkraft fangen.“ (Stanhope 1738–68: 187) Um dies noch zu verdeutlichen, mag auch ein Blick auf die Wahrnehmung von Burkes Reden im Unterhaus gestattet sein. Vielfach wurde seine Rhetorik gerühmt, den Komplimenten zum Trotz muss jedoch ebenfalls darauf hingewiesen werden, dass seine oftmals ausschweifenden Reden unter den jüngeren Abgeordneten als Pausenglocke (*dinner-bell*) galten (vgl. Bryant 1961: 291–292). Der scheinbare Widerspruch zwischen diesem als „dinner-bell“ ironisierten und dem anderen Burke, der sich durch seine geschliffene Rhetorik ausgezeichnet hat, kann zumindest teilweise dadurch entschärft werden, dass seine sprachliche Performanz – wie Wraxwell bereits nahelegt – mit seinem geschriebenen Wort nicht mithalten konnte; so hält etwa der Historiker Thomas Mahoney fest:

Although he was a skilled and seasoned debater, Burke was not a good speaker. He spoke with pronounced Irish brogue and frequently employed awkward gestures which often seemed ludicrous. His flow of language was so rapid, as one observer noted, that it was almost impossible to take him down, a fact which probably accounts for the injustice done to his speeches.  
(Zitiert nach Bryant 1961: 273)

Illustriert werden die unterschiedlichen Wahrnehmungen von Burkes gesprochenem und geschriebenem Wort in der folgenden Anekdote über den Whig-Abgeordneten von Thomas Erskine:

Lord Erskine used to say that on one occasion he grew so tired of hearing Burke in a debate on the India Bill, that, not liking Burke should see him leave the House of Commons while he was speaking, he crept along under the benches and got out and went to the Isle of Wight. Afterwards that very speech was published, and Lord Erskine found it „so very beautiful that I actually wore it to pieces by reading it.  
(Bryant 1961: 274)

Wie bereits erwähnt richtet sich der frühe Burke im *Note-Book* gegen eine Form des Lernens, die sich als selbstzweckhaftes Lernen bezeichnen lässt. Vielmehr akzentuiert er Lernprozesse vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Stabilisierung; so heißt es in seinem *Essay Several Scattered Hints concerning Philosophy and Learning*:

It signifies much less what we read than how we read, and with a view to what end. To study only for its own sake is a fruitless labour; to learn only to be learned is moving in a strange Circle. The End of learning is not knowledge but virtue; as the End of all speculation should be practice of one sort or another.  
(Burke 1950/56: 82)

Burkes Überlegungen zum Thema *learning* verdienen an dieser Stelle Aufmerksamkeit. Zur Illustration greife ich auf eine Differenz zurück, die sich vornehmlich im deutschsprachigen Raum des 18. Jahrhunderts und in Bezug auf das Feld der Pädagogik ausmachen lässt, jene

zwischen „Erziehung“ und „Bildung“.<sup>64</sup> Zwar hat sich „eine scharfe begriffliche Scheidung [...] bis heute nicht durchsetzen können“, aber beide Begriffe akzentuieren Unterschiedliches (Vierhaus 1972: 511). „Erziehung“, so definiert Wilhelm Amann gleichsam, „richtet ihre Methoden an bestimmten Nützlichkeitskriterien aus und geht davon aus, daß man von außen auf den Menschen einwirken muss, um ihn zur Vernunft zu bringen.“ Hingegen besteht „Bildung [...] in einem so weit wie möglich vom Individuum selbst zu vollziehenden Akt der Persönlichkeitsentfaltung, ohne daß hierfür direkte Anweisungen gegeben oder unmittelbare Resultate erwartet werden“ (Amann 1999: 213). Sie ist in der Weise „natürlicher“, als ihr die Idee zugrunde liegt, man aktualisiere verstärkt bereits vorhandene Vermögen (vgl. Amann 1999: 213). Dadurch lässt sich der Bildungstopos als Kampfvokabel nutzen, um Erziehungsmethoden als „Manipulationstechniken“ zu disqualifizieren. Derlei Perspektive wird Burke besonders im Denken von Shaftesbury und später in jenem von Rousseau ausmachen und kritisieren. Für den Iren geht es nicht um eine Orientierung des Subjekts an der Natur, sondern um eine solche an der Kultur: „For the mind when it is entertained with high fancies, elegant and polite sentiments, beautiful language, and harmonious sounds, is modelled insensibly into a disposition to elegance and humanity.“ (Burke 1750/56: 88) Hieran lässt sich erkennen, dass ein Konzept von *learning* gemeint ist, welches entsprechend der soeben genannten Unterscheidung in Richtung der Erziehung tendiert, denn es geht darum, die kontextspezifischen Regeln und Sitten einer Gemeinschaft zu internalisieren; so beschreibt er die Zielstellung des Lernens an einer anderen Stelle im *Note-Book* wie folgt:

I would make an ingenuous and liberal turn of mind the End of all learning and wherever I dont see it I should doubt the reality of the knowledge. For the End of all knowledge ought to be the bettering us in some manner; and whoever has a sour, splenetick, unsocial, malevolent Temper; who is haughty in his own acquirements and contemptuous of others; ostentatious of his knowledge, positive in his Tenets, and abusive to those who differ from him; he may be a Scholar,-and indeed most of those called Scholars are something in this Character, -but sure he is not a man of learning, nor a philosopher. The more he vaunts his reading, the more loudly he proclaims his ignorance. If a deep and general knowledge does not make a man diffident and humble, no human means, I believe, can do it.  
(Burke 1750/56: 85–86)

Burkes Überlegungen zum Lernen kulminieren letztlich in der Frage, wie sich zeitgemäße Gentlemen ausbilden lassen. Geprägt sind seine Betrachtungen vom Kontext der Zeit, denn die fanden ihren Niederschlag in der *liberal education*, einer Verbindung von Philosophie und „polite arts“, die erstmals in Ciceros (106 v. Chr.–43 v. Chr.) *De oratore* erwähnt wurde und

---

<sup>64</sup> Mir ist durchaus bewusst, dass sich beide Begriffe nicht achtlos in den englischen Kontext übertragen lassen. Mit Blick auf den Bildungsbegriff schreibt etwa Rudolf Vierhaus in den *Geschichtlichen Grundbegriffen*: „Äquivalente zum deutschen Bildungsbegriff in seinem vollen Bedeutungsgehalt lassen sich in anderen Sprachen nicht auffinden.“ (Vierhaus 1972: 508) Mir geht es jedoch nicht um den „vollen Bedeutungsgehalt“, sondern um einen Aspekt in Burkes Denken, den ich mit der genannten Unterscheidung herausstellen möchte.

welche lange Zeit als geeignet erschien, die heranwachsenden Gentlemen auf ihre künftigen öffentlichen Aufgaben vorzubereiten. Auch im *Note-Book* findet sich ein kurzer Aufsatz mit dem Titel *The Character of a Fine Gentleman*, in dem die grundlegenden Wesenszüge idealtypisch dargelegt werden. Hier wird der Gentleman scharf vom Gelehrten abgegrenzt, wohingegen die Relevanz von Umgangsformen betont wird. Der Gentleman ist demnach sozial geschmeidig, ohne allzu starke persönliche Nähe zuzulassen, er hält sich aus hitzigen Debatten heraus, vertritt gemäßigte Positionen, orientiert sich an der Tugend der Skepsis und verfügt über Geschmack. Obwohl sich der Gentleman nicht der Trunksucht hingeben sollte, muss er kein Asket sein. Das Spielen ist ihm gestattet, jedoch gilt es im Falle größerer Verluste Haltung zu bewahren und die Niederlage klaglos anzuerkennen. Eine Vorliebe für aufwendig zubereitete Speisen unterstreicht zudem seine Kultiviertheit (vgl. Burke 1950/57: 103–107). Zur Ausbildung des Gentlemans rät Burke den Blick nach Frankreich zu richten; so schreibt er: „France is a great polisher of manners; for there they pursue publick assemblies, and neglect the satisfactions of privacy and retirement.“ (Burke 1950/57: 107) Burke vertritt hier eine weithin geteilte Meinung; so stellt Frankreich neben Italien eines der Ziele der „grand tour“ dar. Hierbei handelt es sich um eine Reise auf das kontinentaleuropäische Festland, welche die Jünglinge zum Abschluss ihrer vornehmen Erziehung machen. Dabei sollen sie letzten Schriff in Bezug auf ihre kommenden Aufgaben erhalten (vgl. Lennox 1923: 38).

Eine breit angelegte Ausbildung, die vordergründig Geschichte, die klassischen Texte und Rhetorik in den Fokus nahm, war jedoch kaum mehr geeignet, den wachsenden Komplexitätsanforderungen jener Tage – in denen Großbritannien zur führenden Wirtschafts- und Kolonialmacht aufstieg – gerecht zu werden. Wichtige finanztechnische Fragen ließen sich nicht mit dem antiken Curriculum beantworten, weshalb ökonomische Fragen immer stärker Eingang in die Bildung junger Staatsmänner fand (vgl. Reid 2012b: 123). Im britischen Unterhaus sorgte die enge Verflechtung beider Aspekte zunehmend für eine spezifische Art der Argumentation; so wurden technische Fragen des Fiskus beispielsweise in der Sprache der politischen Ökonomie beantwortet, wobei die Ausführungen mit Zitaten klassischer Denker wie Vergil abgerundet wurden. Der Staatsmann musste demnach zeigen, dass er beide Welten zu verbinden weiß (vgl. Reid 2012b: 124–125). Im Kontext der Debatte um Indien wird Burke herausstellen, dass die jungen Abenteurer, die in Indien große Reichtümer angehäuft haben, eine akute Gefahr für das Empire darstellen, da sich ihr Denken allein in egoistischen und ökonomische Kategorien bewege und dabei das Gemeinwohl aus den Augen verliere. Dessen ungeachtet schätzt Burke die Möglichkeiten der politischen Ökonomie hoch ein. Auch in der weithin bekannten Rechtfertigung seiner Pension wird er behaupten: „If I had not deemed it of

some value, I should not have made political economy an object of my humble studies, from my very early youth to near the end of my service in parliament, even before.“ (W&S IX: 159) Es handelt sich hierbei jedoch um ein eingebettetes Verständnis von Ökonomie, welches in einem größeren Fortschrittskonzept gleichberechtigt neben anderen Faktoren wie der Moral, Religion und dem Recht steht und deren erklärtes Ziel in einer flächendeckenden sittlichen Zivilisierung besteht.

Die höheren Komplexitätserfordernisse fanden ihren Niederschlag auch in der steigenden Zahl der Gesetze. Zwischen 1711 und 1811 stieg die Anzahl der verabschiedeten Gesetze von 74 auf 423 (vgl. Reid 2012b: 7). Zwar stand politische Ökonomie erst im engeren Fokus von Burkes Interesse, als dieser in das Tagesgeschäft der Politik eintrat, dafür stellte er bereits frühzeitig Überlegungen zur Gelehrsamkeit an, welche ihre Ausgangsüberlegung in einem funktionalen Zugang zu Fragen der Erziehung finden. Sie sei, wie bereits erwähnt, keine Tätigkeit die um ihrer selbst willen angestrebt werden solle. Die Gefahr, dass sie in Ruhmsucht umschlägt, sei zu groß (vgl. Burke 1950/56: 82). Philosophie dient weniger der Erlangung unhintergebarter Wahrheiten, als vielmehr der Schulung des Denkens. Auch in der Einleitung des *Enquiry* betont Burke:

By looking into physical causes our minds are opened and enlarged; and in this pursuit whether we take or whether we lose our game, the chance is certainly of service. *Cicero*, true as he was to the Academic philosophy, and consequently led to reject the certainty of physical as of every other kind of knowledge, yet freely confesses its great importance to the human understanding.  
(W&S I: 191)

Derlei praktische Orientierung der Wissenschaften wird Burke die Treue halten. Auch im *Annual Register* des Jahres 1760 spitzt er zu: „He that lives in a college, after his mind is sufficiently stocked with learning, is like a man, who having built and rigged a ship, should lock her up in a dry dock.“ (Burke 1760: 206) Ähnliche Überlegungen stellt auch Hume an, wenn er die Beschäftigung mit der Philosophie als in erster Linie für das Gesellschaftliche relevant wähnt; so heißt es in seinem Essay *Der Skeptiker* (1742):

Und ich wage die Behauptung, daß vielleicht der größte Nutzen der Philosophie in ihrer indirekten Wirkung besteht und mehr aus einem geheimen, unsichtbaren Einfluß der Beschäftigung mit ihr als aus einer unmittelbaren Anwendung ihrer Resultate hervorgeht. Es steht fest, daß eine ernsthafte Beschäftigung mit den Wissenschaften und den freien Künsten das Temperament sanfter macht und humanisiert und daß sie jene edlen Gefühle fördert, in denen wahre Tugend und Ehrenhaftigkeit bestehen. Es kommt selten, ja wirklich selten vor, daß ein Mann von Geschmack und Bildung nicht wenigstens ein Ehrenmann ist, welche Schwächen er sonst auch haben mag. Sein Hang zur Beschäftigung mit Gegenständen der Spekulation muß Selbstsucht und Ehrgeiz dämpfen und gleichzeitig sein Gefühl für Anstand und Pflicht im Leben steigern. Er sieht klarer, was verschiedene Charaktere und Lebensweisen moralisch unterscheidet. Und sein moralischer Sinn wird durch seine theoretischen Betrachtungen nicht geschwächt, sondern geschärft.  
(Hume 1742: 56–57)

Im Grunde polemisiert Burke gegen allzu stark ausgeprägtes Spezialistentum, wobei er zwei schädliche Konsequenzen für möglich hält. Entweder Sorge die fortwährende Ansammlung von Wissen für Verunsicherung, denn jede Erkenntnis produziert zum Teil grundlegende Anschlussfragen; so heißt es:

The first are they who having gone through a long Course of Study and having mastered the principles of most Sciences, find how weak and fallacious the Grounds of many are, and how uncertain the very best. They follow a noble Chase with much delight and no small pains, and at last find the pursuit was better than the Game.  
(Burke 1750/56: 83)

Oder das Gegenteil tritt ein, Spezialisten nehmen extreme Positionen ein und geraten in einen stark ausgeprägten Veränderungseifer (Burke 1750/57: 85–88). Burke hingegen insistiert auf eine breit angelegte Erziehung, welche die Potenziale der Persönlichkeit tugendhaft einhegt und dadurch mäßigend wirkt, weil er nicht zuletzt hierin einen der wesentlichen Gründe für den Erfolg Britanniens sieht. Es geht hierbei um die reflektierte Internalisierung gesellschaftsrelevanter Werte und somit um die langfristige Stabilisierung der politischen Ordnung. Sein Verständnis von Bildung und Erziehung wird auch anhand seiner Kritik an der englischen Juristenausbildung deutlich. Er erinnert sich wohl an selbst gemachte Erfahrungen, wenn er die zu starke Isolierung einer esoterischen Fachsprache moniert, welche die historischen Faktoren des britischen Rechtssystems vernachlässigt. In seinem historischen Fragment *Essay towards an Abridgement of the English History* (1757–?) drückt er diese Kritik aus:

[T]he Law [in Britain] has been confined and drawn up into a narrow and inglorious study. And what, which should be the leading science in every well-ordered commonwealth, remained in all the barbarism of the rudest times, whilst every other advanced by rapid steps to the highest improvement, both in solidity and elegance; insomuch that the study of our jurisprudence presented to liberal and well-educated minds, even in the best Authors, hardly any thing but barbarous terms, will explained; a coarse but not a plain expression; an indigested method; and a species of reasoning, the very refuse of the schools.  
(W&S I: 323–324)

Es handelt sich hierbei nicht um eine einmalige Aussage. Auch später wird Burke beklagen, dass das englische Rechtsdenken verengt sei, denn um zu wissen, was bewahrt werden soll, müsse man ein Bewusstsein für das weite Feld der Wissenschaften und Künste besitzen. Das heißt, man benötigt eingehendes Wissen darüber, was bereits ist. Exemplarisch hierzu schreibt er in einem Brief an Lord Hailes (1791):

I am pleased to find that you think the old Stamina and original constitution of our English Tongue worth preserving. I think that those who would possess the Nerves of the Language must not neglect its antiquities. [...] By the way I never think of some of you Scotch Gentlemen of the Robe without being a little ashamed for England. Our Barr does not abound in general Erudition – and I am every day more



and more convinced that they are not the better professional men for not being more extensively learned. (Corr. VI: 466).

Die Referenz auf den Vorbildcharakter Schottlands zu dieser Zeit ist keine bloße Schmeichelei, es handelte sich hierbei um ein „hot-bed of genius“, um einen klassisch gewordenen Begriff von Thomas Smollett (1721–1771) zu nutzen (zitiert nach Phillipson 1995: 7). Die herausgehobene Stellung Schottlands und seine exponierte Rolle in der europäischen Wissenschaftslandschaft jener Tage hatten viele Gründe. An dieser Stelle soll mit Raimund Ottow nur ein Punkt genannt werden: Die verlorene politische Eigenständigkeit im Zuge des Vereinigungsvertrages von 1707 weckte das Bedürfnis nach einer verstärkt kulturellen Identifikation. Politische Entscheidungen wurden nun zwar nicht mehr in Edinburgh getroffen, sondern in London, jedoch blieb das schottische Rechtssystem – als Besonderheit des Einigungsvertrages – eigenständig. Dies gewährleistete die Kontinuität Edinburghs als administratives Zentrum des Landes (vgl. Ottow 1996: 147–148). Insbesondere den Universitäten kam die Aufgabe zu, das kulturelle Identifikationsbedürfnis zu befriedigen und den Weg für den gesellschaftlichen Fortschritt – welcher nicht zuletzt ökonomisch gedacht wurde – zu ebnen (vgl. Ottow 1996: 149). Universitätsintern wurde der „Anschluss an die Moderne“ bereits früher in die Wege geleitet, denn die Abschaffung des veralteten *regency systems*, welches vorsah, dass ein Lehrer eine Klasse in allen Fächern unterrichtet, wurde durch ein System stärkerer Spezialisierung ersetzt, was sich positiv auf die Qualität der Lehre auswirkte (vgl. Ottow 1996: 152). Darüber hinaus wurde der Lehrplan modernisiert; so nahm man die naturrechtlichen Lehren von Pufendorf und Grotius in den Lehrplan auf (vgl. Phillipson 1995: 19). Für gewöhnlich unterteilte sich das damalige Studium in „humanity“ und „science“. Erstere Kategorie beinhaltete vorrangig die Lektüre griechischer und lateinischer Schriften, wohingegen die letztgenannte das Studium der Physik, Astronomie, Logik, Geografie, Metaphysik und Ethik vorsah (vgl. Lock 2012: 35–37). Die heute enge Verwendungsweise des Begriffs *literature* war Burke gänzlich unbekannt. Sie geht vielmehr in verschiedenen Tätigkeiten auf und ist inhaltlich weit gefasst, so lässt sich über Geschichte, Politik, Moral und alle weiteren Bereiche der Philosophie argumentieren, schreiben und reden (vgl. Bruyn 2008: 3).

Bekanntlich stellten die Vertreter der Schottischen Moralphilosophie wie Adam Smith auf die gesellschaftsrelevante Rolle von Bildung ab, welche vor allem darin bestehe, die Gesellschaft gegenüber allzu starker und leidenschaftsgetriebener Faktionsbildung zu immunisieren (vgl. Winch 1996: 443–464, 460–461). Der berühmte Smith war ein unter Studenten beliebter Professor. Er nahm seinen Bildungsauftrag ernst, engagierte sich in der Lehrtätigkeit und galt

als modern, weil er von der Scholastik absah. Sein Lehrstuhl für Moralphilosophie beherbergte die beiden Fächer der Ethik und Rechtslehre. In Bezug auf die Ethik hält Smith dasjenige Wissen für besonders relevant, welches die künftigen Eliten auf ihre Aufgaben am Hof oder im Staatsdienst bestmöglich vorbereitet, wobei auch hier der *gentleman* das Vorbild der Ausbildungsbestrebungen darstellt. Hierbei handelt es sich um eine gesellschaftliche Figur, die das Ideal des kriegerischen Menschentypus des 17. Jahrhunderts ablöste und den Paradigmen der Aufklärung verpflichtet war (vgl. Blomert 2012: 34–35). Smiths Lehrstuhl für Moralphilosophie wird daher von Ottow für besonders relevant erachtet, weil er „den säkularen Teil einer verbindlichen Sozialnormierung“ bewirkt (vgl. Ottow 1996: 152).

Burkes Erziehungsideal ist darüber hinaus vom Denken Lockes geprägt. So geht er von der grundlegenden Idee aus, dass unser Wissen als Produkt von Sinneseindrücken zu verstehen ist. Daraus folgt ein spezielles Bewusstsein zur sozialen Umwelt, denn sie wird als moralischer Prägestempel des Menschen verstanden (vgl. Mason 2006: 195–217). Demgemäß lässt sich die soziale Reife einer Person durch verschiedene Routinen, Inhalte und Bewährungsproben steuern. Es mag daher nicht verwundern, dass Burke seine Überlegungen über das Lernen auf ein breites Fundament stellt, wobei den vermeintlich dekorativen Teilen der Bildung, namentlich der Poesie und Eloquenz, eine gewichtige Rolle zukommt. Jene häufig pejorativ konnotierten Bereiche sind nicht nur Verzierung des eigentlichen Bildungskanons, sondern bilden die Grundlage für ein regelgeleitetes und höfliches Miteinander; so schreibt Burke:

It is common with men of a small understanding to think nothing of any use, that is not particularly and avowedly designed for use, and apparently so. But in fact there are things that aim obliquely at their end that often hit it more surely. I speak this of such who depreciate the ornamental parts of Learning as Eloquence, Poetry, and such like – and consider them merely as matter of ornament. I look on them in quite a different light, because I always consider the Chief use of Learning is to implant an elegant disposition into the mind and manners and to root out of them everything sordid, base or illiberal. I conceive that the polite arts are rather better calculated for this purpose than any others; and this for the very reason that some condemn them; because they apply to the passions, in which, more than in any faults of reasoning, the Sources of all our Errors lie.  
(Burke 1950/56: 87–88)

Auch in seinem Frühwerk zur Ästhetik (1757) weist Burke darauf hin, dass wir moralische Begriffe dadurch lernen, dass diese in verschiedenen Situationen wiederholt werden. Er schreibt hierzu:

Locke bemerkt irgendwo mit gewohntem Scharfsinn, daß man sehr allgemeine Wörter – besonders solche, die Tugend und Laster, Gut und Übel betreffen – und mit ihnen zugleich die Liebe zum einen und die Abscheu vom anderen zu lernen pflegt, ehe das Gemüt mit den besonderen Handlungsweisen, auf die sie sich beziehen, vertraut gemacht wird; denn das kindliche Gemüt ist so bildsam, daß eine Amme oder eine andere Person, der ein Kind anvertraut ist, indem sie von irgendeinem Ding oder sogar nur von irgendeinem Wort angenehm oder unangenehm berührt zu sein scheint, den Neigungen des Kindes die gleiche Richtung geben kann.

(Burke 1759: 208)

Der angloirische Publizist führt dann weiter aus, wie Menschen Wörter lernen; so sind der Ton und die allgemeine Konnotation relevant zur Festigung eines Bezugsgewebes zwischen Gefühl und Wort. Er geht so weit, zu behaupten, dass viele Menschen deshalb unmoralisch handeln, weil das Erlernen verschiedener moralisch wichtiger Wörter in falscher Weise stattfand (vgl. Burke 1759: 208–210). Einmal mehr wird hieran deutlich, dass Burke die Zuschreibungen „gut“ und „böse“ als sozial vermittelt betrachtet, weshalb das Zivilisationsniveau der politischen Ordnung eminent wichtig ist.

Die bisherigen Überlegungen resümierend lässt sich sagen, dass das Erziehungsziel jener Tage vor dem Hintergrund eines übergeordneten politischen Zwecks verstanden werden muss. Künftige Entscheidungsträger sollen durch die Aneignung weitreichender Kenntnisse dazu befähigt werden, langfristige Entscheidungen in den Staatsangelegenheiten zu treffen (Doering 1990: 92). Einblicke in die langfristigen Entwicklungslinien von Königreichen sind in diesem Zusammenhang unerlässlich, wie Burke schreibt:

It might perhaps humble us, and abate something of our confidence in our opinions, if, after taking a view of the rise and fall of kingdoms, we observed those of science; to see it rise from chance, grow by industry, strengthen by contention, refine by subtilty and ease, fall then into nicety, Error, Guess, – and dissolving at last, make way for new Systems, which rise by the same means, and fall by the same fortune. Whatever tends to humble us, tends to make us wiser. Whatever makes us wiser, makes us better, and easier, and happier.

(Burke 1750/56: 85)

Insbesondere die römische Geschichtsschreibung galt aufgrund der Qualität ihrer zahlreichen Interpreten als vollendet, wodurch es möglich war langfristige Entwicklungsverläufe nachzuvollziehen. Dadurch wurde das Auf und Ab des Weltreichs verständlicher. Das Bemühen um die Nutzbarmachung der römischen Geschichte für das eigene politisch-kulturelle Emanzipationsbestreben offenbarte indes ein systematisches Problem: Dem Selbstverständnis der Briten entsprechend galt die eigene Geschichtsschreibung jener der antiken als hoffnungslos unterlegen. So beklagt der englische Staatsmann Sir William Temple (1628–1699) im Jahr 1695: „[T]hat so ancient and noble a Nation as ours [...] so adorned by excellent Writers in other Kinds, should not yet have produced one good or approved general History of England.“ (Zitiert nach Davis 1962: 214) Für das aufstrebende Großreich wurde die Geschichtsschreibung zu einem zentralen Bedürfnis. Dies hing nicht nur mit der Ausbildung eines eigenen nationalen Selbstverständnisses zusammen. Systematisch ließen sich die mit Rom präferierten Vergleiche besser anstellen, wenn den detaillierten Darstellungen zu Rom auch qualitative britische Pendanten auf Augenhöhe zur Seite gestellt werden konnten. Es gilt als das Verdienst David Humes, die „Periode der literarisch wertvollen Geschichtswerke“ eingeleitet zu haben (Schubel

1972: 32). Seine achtbändige *History of England* (1754/62) stieß auf breite Resonanz und gehörte bis in das 19. Jahrhundert zu den meistgelesenen Geschichtsbüchern über England (vgl. Schubel 1972: 32). Der ebenso wie Hume aus Schottland stammende William Robertson sorgte mit seinen Werken *The History of Scotland* (1759), *The History of Charles V* (1769) und *The History of America* (1771) ebenso für Aufsehen, wobei ihm im Vergleich zu Hume detailliertere Kenntnisse des Quellenmaterials attestiert werden (vgl. Schubel 1972: 32). Beide Denker bildeten zusammen mit Edward Gibbon das Dreigestirn der britischen Geschichtsschreibung. Gibbons sechsbändiges Werk *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1788) bezeichnet Ottow als „de[n] wohl bedeutendste[n] Beitrag des 18. Jahrhunderts zur altrömischen Geschichte und gleichzeitig ein[en] Höhepunkt der Aufklärungshistoriographie überhaupt“ (Ottow 2011: 163).

Nun handelt es sich bei den genannten Werken um mehrbändige Geschichtsbücher. Hier witterte der Londoner Buchhändler Robert Dodsley eine Chance auf Profit, denn der wachsende Markt für historische Werke ließ einbändige Bücher bis dahin vermissen. Im Jahr 1757 vereinbarte Dodsley mit Burke die Erstellung eines einbändigen Geschichtsbuches im Umfang von ungefähr 600 Seiten. Nicht zuletzt Burkes *Vindication* sorgte dafür, dass dem ansonsten vergleichsweise unbekanntem Publizisten die nötigen Vorschusslorbeeren für ein solch komplexes Unterfangen zuteilwurden. Beide Vertragsparteien vereinbarten, das Projekt bis zum 25. Dezember 1758 abgeschlossen zu haben (vgl. McLoughlin 1990: 46). Das Buch blieb allerdings unvollendet und schließt bereits mit der Regentschaft von King John (1167–1216) und der Verabschiedung der Magna Charta (1215) ab.

Dass Burke besonders in der Auseinandersetzung mit Warren Hastings (1732–1818) zwischen 1785 und 1795 Bezüge zum Römischen Reich herstellt, ist vielfach angemerkt worden (vgl. Bourke 2015: 636–637).<sup>65</sup> Eva Hausteiner spricht in diesem Zusammenhang gar von den „elaborierteste[n] öffentliche[n] Rombezüge[n] im England des 18. Jahrhunderts“ (vgl. Hausteiner 2015: 78). Die hier vorgetragenen, oftmals wirkungsvollen Argumente sind indes nicht ad hoc ersonnen. Zumindest die Frage, wie sich eine Kolonialmacht gegenüber ihren peripheren Territorien zu verhalten hat, ist bereits im *Abridgment* mehrfach verhandelt worden. Deutlich wird hier, dass der Ire Kolonialisierungen gegenüber dann wohlgesinnt ist, wenn sie dem Zweck sittlicher Zivilisierung dienen.<sup>66</sup> Nun ließe sich freilich sagen, Burke stehe damit lediglich auf dem Boden der gängigen Legitimierungen des Kolonialismus. Auch wenn dies

---

65 Den ersten Verweis auf eine Anklage gegen Hastings macht Burke am 20. Juni 1785 (vgl. W&S V: 617).

66 Freilich diene die Vereinheitlichung der Lebensweisen – etwa durch die Angleichung der *manners* – ebenso funktional der Integration hochgradig diverser Bevölkerungsgruppen, wodurch das Imperium seine politische Manövrierbarkeit erhöhte (vgl. Ottow 2011: 169–170).

gewiss zutrifft, so verbirgt sich hinter derartigen Aussagen eine Haltung, wonach die Vorsehung hintergründig Einfluss auf historische Ereignisverläufe hat. Sie findet immer wieder Erwähnung in seinen historischen Beschreibungen. So seien beispielsweise die keltischen Wanderungsbewegungen nicht auf Überbevölkerungen zurückzuführen, wie zu Burkes Zeiten häufiger angenommen, vielmehr seien der Volkscharakter, Instinkt und die Vorsehung ursächlich für die fortwährenden Migrationsströme gewesen (vgl. Wecker 1981: 64–65). Auch die Eroberungsfeldzüge politischer Mittel und Großmächte müssen vor diesem Hintergrund verstanden werden:

It is not wholly unworthy of observation, that Providence, which strongly appears to have intended the continual intermixture of mankind, never leaves the human mind destitute of a principle to effect it. This purpose is sometimes carried on by a sort of migratory instinct; sometimes by the spirit of conquest; at one time avarice drives men from their homes, at another they are actuated by a thirst of knowledge; where none of these causes can operate, the sanctity of particular places attracts men from the most distant quarters. It was this motive, which sent thousands in those ages to Jerusalem and Rome; and now in a full tide impels half the world annually to Mecca. By those voyages the seeds of various kinds of knowledge and improvement were at different times imported into England. They were cultivated in the leisure and retirement of monasteries; otherwise, they could not have been cultivated at all: for it was altogether necessary to draw certain men from the general rude and fierce society, and wholly to set a bar between them and the barbarous life of the rest of the world, in order to fit them for study and the cultivation of arts and science. Accordingly, we find every where in the first institutions for the propagation of knowledge amongst any people, that those, who followed it, were set apart and secluded from the mass of the community.  
(W&S I: 399–400)<sup>67</sup>

Migration und Eroberungen sind eine historische und vorsehungsvolle Konstante. Beispielsweise stellt sich die Frage, warum der Norden Europas trotz der herausfordernden klimatischen Bedingungen derart gut besiedelt ist. Burke kommt hier zu dem Schluss, dass es sich um Gebiete handelt, die aufgrund ihres rauen Klimas nicht umkämpft sind und somit

---

67 Im Athen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts wurden alle Fremden, die des Griechischen nicht mächtig waren, als Barbaren (*barbaroi*) bezeichnet. Anfänglich noch ein Zeichen für das Fehlen von Sprache erhielt die Zuschreibung eine immer pejorativerere Bedeutung (vgl. Thomas 2018: 2). Alternativ zur Zuschreibung „barbarian“ existierte das Wort „savage“. Letztgenanntes ist in der Stufenleiter des möglichen Entwicklungsniveaus von Menschen unterhalb des Barbaren angesiedelt, denn hierbei handelt es sich zuvorderst um Menschen, die dem Tier in seiner Lebensweise näherstanden als dem Menschen. „Savagery“ wurde vordergründig mit der indigenen Bevölkerung in Afrika und Amerika in Verbindung gebracht. Im Mittelalter bezog sich die Rede vom Barbaren noch vordergründig auf heidnische Gemeinschaften. Der Barbar wurde demnach religiös verstanden. Diese Zuschreibung büßte indes an Überzeugungskraft ein, weil die vielen Entdeckungsfahrten in der Neuzeit zeigten, dass Völker zivilisiert sein können, ohne dabei christlich sein zu müssen. Die Chinesen sind ein Beispiel hierfür. Insofern säkularisierte sich der Kriterienkatalog und man grenzte „barbarous“ verstärkt von „civil“ ab (vgl. Thomas 2018: 88–89). Beide Begriffe ließen sich auch gut über ihre Konfliktbewältigungsmodi verstehen. Hier ist die Affektkontrolle relevant; so machten Gegner des Duellierens immer wieder darauf aufmerksam, dass sich die unter jungen Adligen weitverbreitete Form der Streitbeilegung kaum mit echter Zivilität vereinbaren lässt (vgl. Thomas 2018: 26). Angedeutet soll werden, dass sich neben der sprachlichen Komponente die Rede vom Barbarischen besonders ab dem 17. Jahrhundert auf das Verhalten von Personen(gruppen) bezog. Sie galten als rüde, unzivilisiert, mürrisch und dem Lernen abgeneigt. Dementsprechend war „wilderness of life and manners“ (Thomas 2018: 87).

besonders Völkern Zuflucht boten, die andernorts leicht hätten versklavt werden können. Ferner heißt es in diesem Zusammenhang:

Thus the bleak and barren regions of the North, not being peopled by choice, were peopled as early, in all probability, as many of the milder and more inviting climates of the southern world; and thus, by a wonderful disposition of the Divine Providence.  
(W&S I: 346–347)

Die Geschichte Englands kann insofern auch nur im Lichte ihrer europäischen Umwelt begriffen werden. Entsprechend versteht Burke die Genese Englands als Resultat der kulturell-politischen Wechselwirkungen zwischen Invasoren und Besatzern. Es verwundert daher nicht, dass sich die Einteilung des *Abridgment* entlang der Frage beschreiben lässt, in welcher Weise die Fremdherrschaft auf England wirkt (W&S I: 336).<sup>68</sup> Darüber hinaus leistet Burke einem spezifischen Blick auf die Geschichte Englands Vorschub. Es handelt sich hierbei im Wesentlichen um eine solche folgerichtiger Freiheitsentfaltung, wodurch die Schrift einen spezifischen „whig flavour“ erhält (McLoughlin 1990: 54). Im Folgenden soll der Inhalt des *Abridgment* mit Blick auf die Rolle des Römischen Reiches knapp umrissen werden. Allgemein erachtet Burke dessen Herrschaft über Europa als zentral für die dortige kulturelle Entwicklung. Im Konkreten zeigt sich jedoch, dass es das Imperium versäumt hat, seine peripheren Kolonien – wozu England zählt – entsprechend zu zivilisieren.

Die anfängliche Besiedlung der britischen Inseln geht für Burke auf zwei Kulturen zurück, die Kelten und die Angelsachsen beziehungsweise deren Vorfahren, die Germanen. Die Kelten stammen von einem europäischen Urvolk namens Skythen ab. Seine Annahme begründet er mit der Feststellung sprachlicher Ähnlichkeiten (W&S I: 339). Die Kelten beschreibt Burke als unkultiviert und barbarisch:

They painted their bodies for ornament or terrour, by a custom general amongst all savage nations; who being passionately fond of shew and finery, and having no object but their naked bodies, on which to exercise this disposition, have in all times painted, or cut their skins, according to their ideas of ornament. They shaved the beard on the chin; that on the upper lip was suffered to remain, and grow to an extraordinary length, to favour the martial appearance, in which they placed their glory. They were in their natural temper not unlike the Gauls; impatient, fiery, inconstant, ostentatious, boastful, fond of novelty; and like all barbarians, fierce, treacherous and cruel.  
(W&S I: 348)

Lediglich deren Ausbildung eines Priesterstandes bewertet er positiv. Dessen Weihen verleihen die für eine funktionierende politische Gemeinschaft unentbehrliche gehorsamsstiftende Autorität. In ihrer multifunktionalen Rolle bilden die Druiden demgemäß jene Bindungskräfte

---

68 Im ersten Buch beschreibt Burke die Zeit der römischen Invasion und Besatzung (W&S I: 338–384). Anschließend wird der Einfluss der Sachsen und Dänen thematisiert (W&S I: 384–453). Im dritten Buch geht der Autor auf die normannische Herrschaft ein (W&S I: 453–552).

aus, die für die Stabilität einer politischen Ordnung so wichtig sind. Konkret haben die Druiden folgende Aufgaben:

They prescribed medicine; they formed the youth; they paid the last honours to the dead; they foretold events; they exercised themselves in magick. They were, at once, the priests, lawgivers, and physicians of their nation; and consequently concentered in themselves all that respect, that men have diffusively for those, who heal their diseases, protect their property, or reconcile them to the Divinity.  
(W&S I: 350)

Es handelt sich für Burke um die zentralen Figuren jener Zeit. Von den spezifischen Entwicklungsbedingungen Englands absehend geht er zudem auf die grundlegende Rolle einer Priesterschaft ein. Sie sei unerlässlich für die Genese einer zivilisierten politischen Ordnung (vgl. W&S I: 358–360), was der Autor wie folgt auf den Punkt bringt:

Justice was in all countries originally administered by the priesthood; nor indeed could laws in their first feeble state have either authority or sanction, so as to compel men to relinquish their natural independence, had they not appeared to come down to them enforced by beings of more than human power.  
(W&S I: 349)

Für den weiteren historischen Verlauf Englands waren die Kelten indes nicht entscheidend, weshalb Burke sie vergleichsweise knapp verhandelt.

Obwohl er den gesamteuropäischen Stellenwert des Römischen Reiches anerkennt, kritisiert er den bisweilen planlosen Umgang mit der britischen Kolonie. Dies beginnt bereits kurz nach der Eroberung durch Gaius Julius Cäsar (100 v. Chr.–44 v. Chr.) (vgl. W&S I: 344) und setzt sich bei Augustus fort. Letztgenannter musste das Reich im Zentrum konsolidieren und war daher kaum geneigt dieses weiter zu vergrößern, was England in die Peripherie des Interesses beförderte (vgl. W&S I: 359). Die weitgehende Abwesenheit von Zivilisierungsversuchen beklagt der Autor des *Abridgment*. Dies ändert sich erst mit dem Feldherren Gnaeus Iulius Agricola (40 n. Chr.–93 n. Chr.). Er wird von Burke zum idealen Repräsentanten einer wohlmeinenden Kolonialmacht stilisiert. Es handle sich hierbei um einen Mann, „by whom it was a happiness for the Britains to be conquered“ (W&S I: 366). Dieser Respekt lässt sich in zweifacher Weise begründen: Einerseits akzeptierte er die „prejudices of the conquered“ (W&S I: 366–367), andererseits versuchte er die Briten am zivilisatorischen Fortschritt Roms teilhaben zu lassen; so heißt es in einer längeren Passage:

Agricola reconciled the Britains to the Roman government, by reconciling them to the Roman manners. He moulded that fierce nation by degrees to soft and social customs; leading them imperceptibly into a fondness for baths, for gardens, for grand houses, and all the commodious elegancies of a cultivated life. He diffused a grace and dignity over this new luxury by the introduction of literature. He invited instructors in all the arts and sciences from Rome, and he sent the principal youth of Britain to that city to be educated, at his own expense. In short he subdued the Britains by civilizing them; and made them

exchange a savage liberty for a polite and easy subjection. His conduct is the most perfect model for those employed in the unhappy, but sometimes necessary task of subduing a rude and free people.  
(W&S I: 368)

Der Zivilisierungsversuch erfolgte hier nicht nach einem universellen Plan, sondern orientierte sich gleichermaßen an den mentalen Eigenheiten der Inselvölker. Zwang war daher kaum mehr erforderlich, sodass Agricolas Politik letztlich zur freiwilligen Eingliederung des Inselvolkes unter die Herrschaft Roms führte (W&S I: 366–367). Aus ähnlichen Gründen bewertet Burke die Regentschaft von Marcus Aurelius Carausius (?–†293) positiv:

Had he lived long enough and pursued this plan with consistency, Britain, in all probability, might then have become and might have afterwards been an independent and powerful kingdom, instructed in the Roman arts, and freed from their dominion.  
(W&S I: 379)

Erneut wird deutlich, dass Burke den Grad der Zivilisierung als wesentliches Evaluationskriterium wählt. Dass derlei Prozess in Gänze unzureichend vollzogen wurde, ist maßgeblich auf der Schwelle vom 4. zum 5. Jahrhundert sichtbar geworden. Als das Imperium Romanum zunehmend in kriegerische Auseinandersetzungen auf dem Kontinent verwickelt wurde, verlor Britannien noch weiter an Relevanz und geriet zum Zankapfel verschiedener Akteure. Zwar konnten die Angriffe der Schotten und Pikten durch die Hilfe des römischen Feldherrn Flavius Aëtius (395–454) zunächst pariert werden, der endgültige Rückzug der Römer aus Britannien jedoch war nur eine Frage der Zeit. Was Burke nun beschreibt, ist das düstere Bild eines ordnungslosen Landes:

When the Romans deserted this island, they left a country, with regard to the arts of war or government, in a manner barbarous, but destitute of that spirit, or those advantages, with which sometimes a state of barbarism is attended.  
(W&S I: 383)

Indem Burke das Römische Reich als „legislators of the world“ bezeichnet (W&S I: 448), folgt er dem seinerzeit gängigen Gemeinplatz von Rom als „promoter of world civilization“ (Sato 2014: 304). Dennoch muss konstatiert werden, dass derlei Unterstützung an manchen Orten – von denen England heraussticht – weniger befriedigend funktionierte als an anderen. Augenfällig sei dies nach dem Abzug der Römer aus England geworden: „After a peaceable possession of more than three hundred years, the Britains derived but very few benefits from their subjection to the conquerors and civilizers of mankind.“ (W&S I: 384) Ein ähnliches Argument wird Burke im Zusammenhang mit der eigenen britischen Herrschaft in Indien machen. Auch hier ist zu beklagen, dass die Herrschaft kaum Vorteile für die Beherrschten gebracht habe (vgl. W&S V: 402).



Im Zusammenhang des *Abridgment* problematisiert Burke die ausgebliebene Entwicklung eines zwar eigenen, aber am Vorbild Roms orientierten politischen Bewusstseins, welches sich in Regelsystemen wie *manners* und *customs* ausdrückt. Der Rückzug der Römer sorgt somit für Chaos, weil er ein normatives Vakuum hinterlässt. Damit verfehlt die römische Besatzung freilich den grundsätzlichen Auftrag, den Besatzer fremder Gebiete stets haben, namentlich die Beförderung des sittlichen Fortschritts:

After having been so long subject to a foreign dominion, there was among the Britains no royal family, no respected order in the state, none of those titles to government confirmed by opinion and long use, more efficacious than the wisest schemes for the settlement of the nation. Mere personal merit was then the only pretence to power. But this circumstance only added to the misfortunes of a people, who had no orderly method of election, and little experience of merit in any of the candidates. During this anarchy, whilst invaded them, they fell into that disregard of religion, and those loose disorderly manners, which are sometimes the consequence of desperate and hardened wretchedness, as well as the common distempers of ease and prosperity.  
(W&S I: 384–385)

Einen etwas weiteren Fokus wählt der schottische Historiker und Geistliche William Robertson (1721–1793). Für viele Länder Europas hatte das Wegbrechen der römischen Herrschaft demnach extreme Auswirkungen für die weitere Kulturentwicklung:

In less than a century after the barbarian nations settled in their new conquests, almost all the effects of the knowledge and civility, which the Romans had spread through Europe, disappeared. Not only the arts of elegance, which minister to luxury, and are supported by it, but many of the useful arts, without which life can scarcely be contemplated as comfortable, were neglected or lost.  
(Zitiert nach Ward-Perkins: 2005: 2)

Nach der römischen Fremdherrschaft folgt ab der Mitte des 5. Jahrhunderts jene der Angelsachsen, wobei das allmähliche Zurückdrängen der römischen Führung ganz besonders schädlich für die Briten war (W&S I: 388). Analog zu den Kelten schreitet Burke auch hier weit in die Vorgeschichte zurück, so geht er von einem asiatischen Urvolk aus, welches nach Europa migrierte, sich niederließ und eine Ahnenreihe begründete, welche bis zu den Angelsachsen reicht (vgl. W&S I: 386). Besonders die Art und Weise der Eroberung Britanniens mag uns hier interessieren, denn Burke greift nun auf jene mysteriöse Form der Vorsehung zurück, die sich aus seiner Sicht bisweilen in der Geschichte wiederfindet. Eine solche Erklärung war zu dieser Zeit nicht unüblich. Erinnerung sei etwa an das verheerende Erdbeben von 1755, infolgedessen die portugiesische Hauptstadt Lissabon von einem Tsunami heimgesucht wurde. Europaweit sorgte dieses Ereignis für Bestürzung, Hilfeleistungen und zahlreiche Kondolenzklärungen. Das Ereignis wurde vielfach als Strafe Gottes gedeutet. Scharf gegen Alexander Pope gerichtet und dessen optimistisches Lehrgedicht, den *Essay on Man* (1733), schreibt Voltaire: „Das Axiom ‚alles ist gut‘ kommt jenen, die Zeugen dieser Katastrophe waren, ziemlich seltsam vor. Alles wurde zweifellos von der Vorsehung arrangiert, aber es ist nur zu deutlich erkennbar,

dass es nicht zu unserem gegenwärtigen Wohlergehen arrangiert wurde.“ (zitiert nach Fetscher 2011: 91)

Während der Invasion der Angelsachsen unter Hengest und den damit einhergehenden Wirren brachen sowohl eine Hungersnot als auch eine Seuche aus, was die Annahme bekräftigte, Gott selbst habe sich strafend in das Weltgeschehen eingemischt.

And truly when we set before us in one point of view the condition of almost all the parts, which had lately composed the Western empire, of Britain, of Gaul, of Italy, of Spain, of Africa, at once overwhelmed by a resistless inundation of most cruel barbarians, whose inhuman method of war made but a small part of the miseries, with which these nations were afflicted, we are almost driven out of the circle of political enquiry: we are in a manner compelled to acknowledge the band of God in those immense revolutions, by which, at certain periods, he so signally asserts his supreme dominion, and brings about that great system of change, which is perhaps as necessary to the moral as it is found to be in the natural world.  
(W&S I: 388)

Zu manchen Zeitpunkten der Geschichte greife Gott demnach ein und stelle die Weichen für tiefgreifende Veränderungen, die der Mensch nicht zu verstehen braucht, aber zu akzeptieren hat. So muss mit Blick auf die beginnende Herrschaft der Angelsachsen konstatiert werden, dass es sich bei deren Regentschaft zunächst nicht um eine Bereicherung für England handelt:

Let us represent to ourselves a people without learning, without arts, without industry, solely pleased and occupied with war, neglecting agriculture, abhorring cities, and seeking their livelihood only from pasturage and hunting through a boundless range of morasses and forests. Such a people must necessarily be united to each other by very feeble bonds; their ideas of government will necessarily be imperfect, their freedom and their love of freedom great.  
(W&S I: 429)

Das germanische Volk sei aufgrund seiner eigenen zivilisatorischen Verfasstheit kaum in der Lage große Entwicklungsschübe in England in Gang zu setzen. Im Wesentlichen veränderte sich dieser Zustand erst mit der einsetzenden Christianisierung. Als Folge kam es zu einem behutsamen Wandel der ansonsten rüden und barbarischen Umgangsformen, wobei Burke ein direktes Eingreifen der Vorsehung für möglich hält; so schreibt Burke: „It is by no means impossible, that, for an end so worthy, Providence, on some occasions, might directly have interposed.“ (W&S I: 393) Die Entwicklung der Religion wirkte sich fortan äußerst positiv auf die Entfaltung der Freiheit aus (vgl. W&S I: 396). Diesen Prozess beschreibt Burke wie folgt:

The Christian religion having once taken root in Kent spread itself with great rapidity throughout all the other all the other Saxon kingdoms in England. The manners of the Saxons underwent a notable alteration by this change in their religion; their ferocity was much abated, they became more mild and sociable, and their laws began to partake of the softness of their manners, every where recommending mercy and a tenderness for Christian blood.  
(W&S I: 404)

Eine zentrale Institution stellten hier die Klöster dar, welche zu Schaltstellen der interkulturellen Kommunikation avancierten. Sie waren nicht nur ein maßgebliches Instrument

zur Umverteilung von Reichtum und ein Zufluchtsort für Mächtige in unstillen politischen Zeiten (W&S I: 397–398); weit wichtiger sind zwei andere Funktionen, welche die Klöster haben. Zunächst sind sie als Hort der Gelehrsamkeit und Wissenstradierung zu verstehen. Aufgrund ihrer Weihen werden Klöster auch während kriegerischer Auseinandersetzungen seltener angegriffen, weshalb sie dem Bewahrungsauftrag besser nachkommen können (W&S I: 399). Aber nicht nur der Schutz von Wissensbeständen ist eine zentrale Aufgabe, auch deren Weiterentwicklung betont Burke. Klöster waren keine abgeschotteten Anstalten, vielmehr handelt es sich um Institutionen, die durch die zahlreichen Pilgerfahrten jener Tage im regen Austausch mit der Außenwelt standen, was Burke herausstellt: „By those voyages the seeds of various kinds of knowledge and improvement were at different times imported into England.“ (W&S I: 400) Die gewonnenen Kenntnisse konnten dann hinter den Klostermauern aufbereitet und an die vorgefundenen Umstände angepasst werden. Diese kulturelle Wissensadaption versteht Burke als von der Vorsehung arrangiert. Mannigfache Dispositionen sorgen dafür, dass Menschen lange Reisen antreten. Neben dem bereits im Zusammenhang mit der Legitimierung des Kolonialismus geäußerten Eroberungsdrang sind es Wissensdurst, Habsucht und ein nicht näher erläuteter Migrationstrieb, die als Triebfedern infrage kommen (vgl. W&S I: 399–400).

Verglichen mit den Darstellungen der Kelten sind jene zu den Angelsachsen wesentlich ausführlicher, was nicht zuletzt daran liegt, dass die germanischen Wurzeln aus Sicht Burkes bedeutsamer für die Genese Englands sind. In der späten Phase der angelsächsischen Herrschaft befand sich Britannien häufig im Krieg mit den Dänen. Nicht zuletzt diese Auseinandersetzungen „exhausted the nation“ und führten zur weitgehenden ökonomischen Stagnation Englands (W&S I: 428), was sich nachhaltig erst durch die Invasion der Normannen im Jahr 1077 änderte. Burke beschreibt die hier losgetretenen Veränderungen wohlwollend: „The English laws, manners, and maxims were suddenly changed; the scene was enlarged; and the communication with the rest of Europe being thus opened.“ (W&S I: 452). Einen wesentlichen Grund für die positive Entwicklung sieht er in der Regentschaft Wilhelms I. (1027/28–1087), der, ähnlich wie einst Agricola, „their ancient laws“ anerkannte, „by treating them on all occasions with the most engaging deportment“ (W&S I: 459). Wichtiger aber ist die Tatsache, dass Wilhelm I. Engländer und Normannen zu vereinen versuchte (vgl. W&S I: 459). Ebenfalls positiv wird die Regentschaft seines Sohnes Henry I. (1068–1135) bewertet. Insbesondere die *Charter of Liberties* aus dem Jahr 1100 – eine Vorform der Magna Charta – sei hier erwähnt. Sie „was the first of the kind, and laid the foundation of those successive charters, which at last completed the freedom of the subject.“ (W&S I: 486) Verwaltungsreformen in der Justiz sorgten allmählich für weitere Freiheitsgewinne, so

etablierten sich die *common pleas*, welche rechtlich über Zivilstreitigkeiten entschieden. Hierdurch wurde die Rechtssprechung wirkmächtig von der Person des Königs entkoppelt, was Burke wie folgt bewertet: „[T]his separation of a king’s authority from his person was a matter of vast consequence towards introducing ideas of freedom, and confirming the sacredness and majesty of laws.“ (W&S I: 547) Obwohl Burke die englische Geschichte der Tendenz nach als Freiheitsgeschichte deutet, sind stets Phasen der Knechtschaft dafür verantwortlich, dass der Zivilisationsprozess entweder unterbrochen oder gar zurückgesetzt wird. Institutionelle Arrangements wie die berühmte Magna Charta aus dem Jahr 1215 sollen hier gewissermaßen historische Errungenschaften markieren, hinter die es nicht zurückzufallen gilt.<sup>69</sup>

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass Ordnungen mitunter rasch zusammenbrechen, häufiger jedoch ist ihr Niedergang die Konsequenz langfristig sich überlagernder Fehlentwicklungen. Sie wiederum gilt es zu verstehen, um politisch entgegensteuern zu können. Die Geschichtsschreibung avanciert hier gewissermaßen zu einem politischen Frühwarnsystem, denn sie ermöglicht das Erkennen erster Verfallstendenzen. Burkes Landsmann Jonathan Swift betont einen solchen Gedanken mit Blick auf seine Zeit, indem er schreibt: „The Ruin of a State is generally preceded by an universal Degeneracy of Manners, and Contempt of Religion; which is entirely our Case at present.“ (Zitiert nach Johnson 1958: 520) Ein solches Versprechen kann Geschichtsschreibung aus Burkes Sicht jedoch nur einlösen, wenn sie einen holistischen Blick auf die Entwicklung von Institutionen, Sitten, Gebräuchen und geografischen Umständen wagt.<sup>70</sup> Auch Burke geht davon aus, dass der kulturelle Verfall dem politischen vorangestellt ist, weshalb er sich verstärkt der Sicherstellung und Tradierung gesellschaftlicher Werte durch das Mittel der Erziehung widmet.

## 2.2 Burke und der Deismus

---

69 Gegen die Kontinuitätsthese des *common law* argumentierend schreibt Burke: „The Common Law, as it then prevailed in England, was in a great measure composed of some remnants of the old Saxon customs, joined to the feudal institutions brought in at the Norman Conquest. And it is here to be observed, that the constitutions of Magna Charta are by no means a renewal of the laws of St. Edward, or the ancient Saxon law; as our historians and law writers generally, though very groundlessly assert. [...] The object of Magna Charta is the correction of the feudal policy; which was first introduced, at least in any regular form, at the Conquest, and did not subsist before.“ (W&S I: 544)

70 Mit Blick auf den Wert der britischen Monumente schreibt Burke etwa: „But they are all worthy of attention; not only as such monuments often clear up the darkness, and supply the defects of history; but as they lay open a noble field of speculation for those, who study the changes, which have happened in the manners, opinions, and sciences of men, and who think them as worthy of regard as the fortune of wars, and the revolutions of kingdoms.“ (W&S I: 358)

Als Burke sich in den späten 1740ern und frühen 1750ern noch am Anfang seiner bis in die 1790er hineinreichenden Karriere befindet, blickt Bolingbroke bereits auf eine erfolgreiche Laufbahn als öffentliche Person zurück. Sein Einfluss in der Mitte des 18. Jahrhunderts bleibt auch über Burkes bekannte Satire *A Vindication of Natural Society* (1756) hinweg bestehen, so beginnt der irische Unterhausabgeordnete die Arbeit an seinem Aufsatz *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1770) zunächst als späte Antwort auf Bolingbrokes *A Dissertation upon Parties* (1733–34) (vgl. Bromwich 2014: 42). Besonders Bolingbrokes kritische Auseinandersetzung mit der Kirche und die Unterstellung, es handle sich hierbei zuvorderst um eine die Macht stabilisierende Institution, rief heftige Kritik hervor. Auch seine Überlegung, wonach man die religiösen Handlungsprinzipien allein mit der Kraft der natürlichen Vernunft ergründen könne, kam der Subversion des politischen Ordnungsgefüges gleich (vgl. Asbach/Jörke 2019: 22–23). Dies wurde auch deshalb mit Argwohn bedacht, weil bedeutende Persönlichkeiten wie Joseph Butler (1692–1752) und Samuel Clarke (1675–1729) ohnehin einen Rückgang des „religiöse[n] Eifer[s]“ konstatierten (vgl. Taylor 2009: 385). In den 1750ern lag der Streit zwischen der etablierten Kirche einerseits und den Deisten und Freidenkern andererseits in den letzten Zügen. Der kanadische Philosoph Charles Taylor spricht in diesem Zusammenhang von „Erschöpfungsreaktionen“ als Folge „anstrengende[r] ideologische[r] Mobilisierungen“ (Taylor 2009: 384). Die konfliktreichen Auseinandersetzungen der vorhergehenden anderthalb Jahrhunderte hatten eine gewisse Aversion gegenüber allzu starken religiösen Positionierungen erzeugt. Gleichzeitig avancierte Toleranz zu einer gesellschaftlich breit akzeptierten Maxime (vgl. Taylor 2009: 384–385). Aus diesem Grund spricht Olaf Asbach von einem „Nachhutgefecht“ (Asbach/Jörke 2019: 23). Dennoch ist zu konstatieren, dass Bolingbroke „der archetypische Denker des *Augustan Age*“ war (Doering 1990: 42). Er verstand es, „neoklassische und deistische Elemente“ miteinander zu verbinden. Da bereits auf grundlegende Gedanken der Neoklassik eingegangen wurde, werde ich nun genauer auf den Deismus zu sprechen kommen, gegen dessen grundlegende Denkart Burke anzuschreiben sucht.

Grundsätzlich wurden Deisten bezichtigt, die Autorität offenbarer Religion zu untergraben. Zu den bekanntesten Vertretern der sogenannten *English Deists* gehörten Charles Blount (1654–93), John Toland (1670–1722), Anthony Collins (1679–1729), Matthew Tindal (1656–1733), Thoms Woolston (1669–1733), Thomas Cubb (1679–1747) und Peter Annet (1693–1769) (vgl. Hudson 2009: 2). Wesentliche Streitpunkte der Debatte waren Fragen der göttlichen Offenbarung, die Rolle Gottes in der Geschichte und der Schöpfung allgemein, der Status des Verstandes und die Geschichtlichkeit des Alten Testaments (W&S I: 129). Vertreter dieser

skeptischen Auseinandersetzung mit der Bibel waren unter anderem Baruch de Spinoza (1632–1677), Richard Simon (1638–1712) und später Thomas Paine (1737–1809). In seinem *Tractatus theologico-politicus* (1670) bezweifelt Spinoza ganz grundsätzlich die Möglichkeit, übersinnliches Wissen zu erlangen. Das Selbstverständnis von Propheten verrate demnach mehr über die psychologische Verfasstheit der Person selbst als über offenbarte Wahrheiten (vgl. Popkin/Goldie 2006: 83). Dies ist freilich ein Frontalangriff auf die Möglichkeit der göttlichen Offenbarung. Simon – bekannt als Mitbegründer der *historisch-kritischen Methode* – wies auf die vielen Probleme hin, die mit der Bibelexegese durch die zeitliche Distanz zwischen dem Entstehungs- und dem Interpretationskontext einhergehen. Paine wiederum spitzt seine Attacke wie folgt zu:

Take away from Genesis the belief that Moses was the author, on which only the strange belief that it is the ward of God has stood, and there remains nothing of Genesis, but an anonymous book of stories, fables and traditionary or invented absurdities or downright lies  
(Zitiert nach Popkin/Goldie 2006: 83)

Religion galt indes nicht per se als überflüssig. Vonseiten so mancher Deisten wurde jedoch vielfach bezweifelt, dass die Heilige Schrift in gleicher Weise vertrauenerweckend wie die Geschichte selbst sei (vgl. W&S I: 131). Nun lässt es der Begriff des Deismus an Genauigkeit vermissen. Zu disparat erscheinen die vielfältigen Positionen, die von Vertretern dieser Strömung zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert eingenommen werden (vgl. Schröder 2013: 7–28). Einmütigkeit besteht in der Überlegung, wonach der Deismus stets von der Suffizienz des menschlichen Verstandes zu Erkenntnis moralischer Pflichten ausgeht (vgl. Schröder 2013: 23). Da religiöse Wahrheiten nicht an das Kulturniveau von Gesellschaften gekoppelt sind, können diese auch in primitiven Gesellschaften von den einzelnen Subjekten gewusst werden. Für Burke jedoch gilt: „[S]ocial primitivism, evidently, was unnatural.“ (Harris 2012: 97) Als Kulturmensch erschafft der Mensch Institutionen zu Erzielung sittlichen Fortschritts.

England bot besonders im Nachgang der *Glorious Revolution* (1688–1689) günstige Rahmenbedingungen für die Verbreitung deistischen Denkens, so wies das Land ein hohes Maß an sozialer Stabilität auf. Auch die vergleichsweise stark ausgeprägte religiöse Freiheit begünstigte das Aufkommen deistischen Denkens (vgl. Lucci 2008: 18). Beeinflusst waren die Vertreter des englischen Deismus besonders von der Vielzahl der Religionen, die sich im Nachgang der Reformation gebildet hatten. Aber nicht nur die zeitliche Komponente war wichtig, auch durch die zunehmende geografische Entdeckung der Welt lässt sich nun ein breites Panorama an verschiedenen Religionsformen erschließen. Der Variantenreichtum von Glaubensformen befruchtete die Idee von etwas Verbindendem zwischen den Religionen,

einem Kern, der sich in all diesen findet und welcher als überzeitliche Naturreligion der Menschheit gelten könne (vgl. Popkin/Goldie 2006: 86). Insofern wurde die Relevanz von offenbarten Religionen für das Wohlergehen von Gemeinschaften in Zweifel gezogen (vgl. Harris 2012: 94). Die bereits angesprochene historische Kontextualisierung der Bibeltexte und die Psychologisierung von Propheten führten nachgerade zur Desakralisierung zentraler jüdischer und christlicher Dokumente und zur Neubewertung und Aufwertung des Verstandes (vgl. Popkin/Goldie 2006: 84). Es ist ebendiese Tendenz, gegen die der junge Publizist Edmund Burke anzuschreiben versucht.

Wie bereits beschrieben, waren wiederkehrende Motive in Burkes *Note-Book* Erziehung und Religion. Darüber hinaus betreibt er Charakterstudien zum *fine gentleman*, *wise man* und *good man* – eine Vorliebe, die er zeitlebens beibehält. Rückblickend wird er die intensive Auseinandersetzung mit Religion in dieser Zeit hervorheben; so behauptet er in einer Rede aus dem Jahr 1769: „[A] great portion of time has been occupied in studying theoretical religion.“ (Zitiert nach Bourke 2015: 91) Diese Aussage unterstreicht einmal mehr den prinzipiellen Status von Religion in Burkes Denken.<sup>71</sup> Von besonderer Bedeutung für sein Religionsverständnis ist ihre Geschichtlichkeit, denn die Vorsehung zeigt über die Zeit hinweg auf, welche Praktiken zu präferieren sind. Burke polemisiert insofern gegen religiöse Zugänge des *Augustan Age*, welche Gott ausschließlich in seiner Rolle als „Schöpfer der Naturgesetze“ betrachten (Doering 1990: 35). Für ihn ist Gott nicht auf seinen Schöpfungsakt zu reduzieren (vgl. Wecker 1981: 35). Aus diesem Grund schreibt er: „To take away Providence would therefore be to take away Religion.“ (Burke 1750/56: 72)<sup>72</sup> In gleich zwei Aufsätzen des *Note-Book* widmet sich Burke der Religion. Im gleichnamigen *Essay* beginnt er zunächst mit einer Verhältnisbestimmung:

If there be a God such we conceive, He must be our Maker. If he is our Maker, there is a Relation between us. If there be a Relation between us, some Duty must arise from that Relation, since [we] cannot conceive that a reasonable Creature can be placed in any Relation that does not give rise to some Duty.  
(Burke 1750/56: 69)

Die Vorsehung stellt in diesem Zusammenhang das sichtbare Wirken Gottes in der Welt dar und klärt die Menschen nicht zuletzt dadurch über moralische Ge- und Verbote auf. Aus Sicht des angloirischen Publizisten ist das Bedürfnis, an die Vorsehung zu glauben, derart stark, weil dieses in grundlegender Weise in der Gefühlsstruktur des Menschen verankert ist:

---

71 Definiert wird Religion beim späten Burke als „obedience to the will for the sovereign of the world; in a confidence in his declarations; an imitation of his perfections“ (W&S VIII: 20).

72 Vgl. hierzu auch: Lock 2012: 155.

The Arguments against Providence are from our Reasonings, observing a certain order in the works of God. There is nothing at all in our natural feelings against it. There is a great deal in our natural feelings for it. All Dependant Beings that have a Sense of their Dependence naturally cry out to their Superiour for assistance.

(Burke 1950/56: 71)

Obwohl dem Menschen also keine unmittelbare Kenntnis des moralisch Gebotenen zuteilwird, ist der Glaube an die Vorsehung in ihm angelegt und wird mitunter durch die spekulative Kraft des menschlichen Verstandes herausgefordert. Gegen den Deismus und dessen Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Offenbarung gerichtet behauptet Burke:

God has for the most Parts made Men the Instruments of all the Good he does to Men. Most of their strength is from mutual Assistance. Most of their knowledge from mutual Instruction. There is a principal of Credit, or faith, in Man to Man without which this Assistance and Instruction would be impracticable. Therefore Human Testimony is the strongest Proof we can have of anything; and leaves no doubt when it is very strong. That there is such a City as Rome, is a Proposition of which we can doubt less than that the Square of the Hypotenuse is equal to the Squares of the two Sides, even when the latter is demonstrated. The highest Degree of testimony leaves less doubt than Demonstration. [...] If God has revealed anything by evident Proofs from his Power, and that these Proofs of Power are conveyed to us by as high a Degree of Testimony as the thing can bear, we ought to believe it. If the thing[s] conveyed be intended to last in the world, there must be means taken to make them last; there must be Men appointed to teach, – and Books written to record. There should be some evident marks of the Designation of such Men; that all may know, who they are that teach this Doctrine. These Men should be compellable to teach it; lest the knowledge of these truths might depend upon Caprice. There must therefore be a Society for this Purpose.

(Burke 1950/56: 74–75)

Auch wenn Burke die Art der angesprochenen Zeugnisse nicht näher betrachtet, so lässt sich wohl aus dem Text schließen, dass er nicht zuletzt die Glaubenssätze der Kirche meint (vgl. Wyss 1966: 30). Sein Ausweg aus dem Begründungszusammenhang des Gesollten ist demnach das Dogma. Er changiert bisweilen zwischen einer verstärkt funktionalen Auffassung von Religion, wenn er die Rolle der Religion für die Ausbildung von Freiheit herausstellt, und der Überzeugung, dass Religion, wenngleich gesellschaftsnützlich, nicht hierauf reduziert werden dürfe. Elementar für die Rolle der Religion sei ihre gesellschaftliche Angemessenheit, welche wiederum ein Grund dafür ist, dass der spätere Whig auch während seiner politischen Karriere weitgehend tolerant mit andersdenkenden Glaubensgemeinschaften verfährt. Religionen passen sich demnach den vielfältigen Bedürfnissen von Gesellschaften an und institutionalisieren sich in Form sozialer Glaubensgemeinschaften als Kirchen. Dies hebt auch noch der späte Burke in einem Brief an einen anonymen Kritiker vom 26. Januar 1791 hervor:

I have been baptised and educated in the Church of England; and have seen no cause to abandon that communion. [...] I think that Church harmonises with our civil constitution, with the frame and fashion of our Society, and with the general Temper of the people. I think it is better calculated, all circumstances considerd, for keeping peace amongst the different sects, and of affording to them a reasonable protection, than any other System [...] As to the rest, I see some things in all the subdivisions of our common principle which I might wish were otherwise than they are; I do not know any of them that does not peculiarly possess something that is good and laudable, and which those who differ from it might adopt to their advantage: but these are notions, in which, whether the matter of them be civil or



religious, men may and commonly do, indulge themselves, without causing them to separate from those with whom they are associated by the arrangements of providence. [...] I am attached to Christianity at large; much from conviction: more affection. [...] As to the Sects and parties, that (happily, or unhappily, or with a mixed effect) divide that religious commonwealth, I do not perceive any thing in any of them so very evil, as to induce a man, reasonably and conscientiously, to give his hand to the destruction of the publick happiness, and to the breaking up the foundations of social order, for the sake of destroying this or that description.  
(Corr. VI: 215)<sup>73</sup>

Es wird deutlich, wie konstitutiv hier die Rolle der Kirche beziehungsweise der Religionen im Allgemeinen für das gesellschaftliche Fortbestehen wähnt. Zudem ist nicht verwunderlich, dass Burke häufig im europäischen Kontext denkt, denn er akzentuiert das Verbindende der unterschiedlichen Kulturen, indem er vom „great commonwealth of Christendom“ spricht (zitiert nach Canavan 1987: 70). Der Anglikanismus ist dann die lokale Ausgestaltung des Christentums in England und stellt eine Reaktion auf spezifisch britische Bedürfnisse dar (vgl. Canavan 1987: 79). Auffallend ist, dass Burke den Stellenwert des Christentums für die europäische und vor allem britische Kultur stets betont, jedoch weitgehend von konkreten christlichen Inhalten absieht (vgl. Canavan 1987: 72). Auf diesen Umstand hat Harvey Mansfield erstmalig aufmerksam gemacht und stellt heraus, dass es sich zwar um fortwährende, aber dennoch abstrakt bleibende Rekurse auf Gott und die Vorsehung handelt. Meines Erachtens greift Burke hier auf eine rhetorische Strategie zurück, die sich vor dem Hintergrund der religiösen Auseinandersetzung im Nachgang der Reformation verstehen lässt.<sup>74</sup> Er verwendet eine „Minimalsprache“ christlichen Glaubens, die von allen Christen geteilt werden kann und ihre Rezeptionsweite dadurch maximiert. Überdies darf nicht vergessen werden, dass er aus der persönlichen Erfahrung eines Mannes spricht, dessen Mutter und Frau katholisch sind (vgl. Dreyer 1976: 199–200).

Darüber hinaus wehrt sich Burke besonders gegen die starke Vereinnahmung der Religion durch Nutzenabwägungen; so behauptet er in seinem Aufsatz *Religion of No Efficacy Considered as a State Engine*: „If you attempt to make the end of Religion to be its Utility human Society, to make it only a sort of supplement to the Law, and insist principally upon the Topic, as is very common to do, you then change its principle of Operation.“ (Burke 1950/56: 67) Dem Menschen ist es als bedingtes und von Gott geschaffenes Wesen nicht gestattet, die Religion nach Belieben nutzbar zu machen und zu modifizieren. Solcherlei Instrumentalisierung würde deren Glaubwürdigkeit langfristig untergraben: „It can never operate for the Benefit of human Society but when we think it is directed quite another way: because it then only operates

---

73 Burke kommt häufiger während seiner Karriere auf seinen Glauben zu sprechen; so heißt es etwa in einem Brief an John Erskine aus dem Jahr 1779: „I am by choice and by Taste, as well as by Education, a very attached Member of the Establish[ed] Church of England.“ (Corr. IV: 83)

74 Für eine Übersicht über die von der Reformation losgetretenen konflikthafter religiöser Auseinandersetzungen, die dann in die nordamerikanischen Kolonien exportiert werden, siehe Bejan 2017.

from its own principle.“ (Burke 1950/56: 67) Selbstverständlich wird die Strahlkraft der Religion durch die Verheißung auf ewige Glückseligkeit begründet. Der Mensch müsse demnach gesellschaftliche Pflichten einhalten, deren Entlohnung er nicht im Diesseits erwarten könne. Burke bringt diesen Gedanken wie folgt zum Ausdruck:

Man is sensible he has Duties; that the Performance of these Duties must be agreeable to God; That being agreeable to God is the way to be happy. Experience shows him that the Performance of these Duties does not give him happiness in Life; – therefore He concludes that they must make him happy after Death; and that for that Reason, something in him must survive. He sees that this Notion is favourable to the performance of all his Duties, and that the Contrary notion is unfavourable to it. He observes that this Notion tends to perfect his Nature; that the contrary tends to sink him to a level of Inferior Natures. (Burke 1950/56: 71–72)

Es ist die Hoffnung auf ein unsterbliches Leben, welche dazu tendiert, „to perfect his Nature“ (Burke 1950/56: 72).

Am 6. März 1754 publiziert der schottische Dramatiker David Mallett (1705–1765) Bolingbrokes philosophische Essays, welche in den einschlägigen Zirkeln Londons für viel Aufsehen sorgen. Samuel Johnson (1704–1764) ereiferte sich in hohem Maße über den darin befindlichen Deismus; so heißt es in seiner Biografie:

Bolingbroke war ein Lump und ein Feigling: ein Lump, weil er eine Blunderbüchse lud gegen Religion und Moral; ein Feigling, weil er nicht Manns genug war, sie selber abzufeuern, sondern einem schäbigen Schotten ein paar Schilling hinterließ, damit er nach seinem Tod abdrücke. (Boswell 1791: 108)

Jenseits der englischen Landesgrenzen wartete zudem Rousseau mit der vielfach als Provokation empfundenen These auf, dass es die an Privateigentum gekoppelte Gesellschaft selbst sei, die den einstmals genügsamen und freien Menschen in ein lasterhaftes Wesen verwandle. Der Zivilisationsprozess wird hiernach als nachteilig für die Menschen und deren Verhalten untereinander ausgedeutet (Rousseau 1755). Der zunächst treffend anmutende Eindruck, Burke würde sich in der *Vindication* allein gegen Rousseau in Stellung bringen, überzeugt indes nicht.<sup>75</sup> Rousseau war ein vergleichsweise wenig rezipierter Denker im England jener Tage. Mit Ausnahme seines Werkes *La Nouvelle Heloise* (1761) sorgte er kaum für flächendeckendes Interesse an seinem Werk. Der „Erste Diskurs“ wurde zwar zweimal

---

75 Frederick Lock behauptet etwa: „In 1756, Burke could hardly have written an ironic panegyric on the ‚state of nature‘ without glancing at Rousseau’s *Discours sur l’inégalité* (1755).“ (Vgl. Lock 2012: 87) Auch Frank O’Gorman und Ian Harris argumentieren vergleichbar. Letztgenannter behauptet: „Burke made the pseudoBolingbroke find the best form of society in the earliest and least cultivated state of man. Burke, in attributing this position to his deist, appears to have had in view at least some features of Rousseau’s *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality amongst Men*. He certainly produced an antiRousseauian account of the natural origins and character of society.“ (Harris 2012: 96) Für die These, Burke habe sich auch gegen Rousseau gewandt, siehe: Bromwich 2014: 43–44.

übersetzt (1751, 1752), blieb aber ansonsten weitgehend unbeachtet. Lediglich wenige Male wurde dieses Werk Rousseaus in Zeitschriften erwähnt. Das mag der Grund dafür sein, weshalb der „Zweite Diskurs“ – wenngleich kurz nach Erscheinen in England erhältlich – erst zwischen 1761/1762 in die englische Sprache übersetzt worden ist (vgl. Hampsher-Monk 2010: 251). Hans-Gerd Schumann behauptet in seiner Dissertation zu Burke aus dem Jahr 1964, dass eine Frontstellung gegen den immer noch recht unbekanntem Genfer Philosophen auch deshalb unwahrscheinlich sei, weil eine Konfrontation kaum Potenziale besitzt, um den noch jungen Autor ins Gespräch zu bringen (vgl. Schumann 1964: 14). Meines Erachtens ist Bolingbroke ein prominenter Platzhalter für all jene Denker, die aus Burkes Sicht den Stellenwert überkommener Glaubensvorstellungen und die sie repräsentierenden Institutionen untergraben und den Skeptizismus dadurch auf lange Sicht salonfähig machen. Aus Sicht des angloirischen Denkers zerstört der Skeptizismus ebenjene Moralvorstellungen, die der Mensch benötigt, um handlungsfähig zu sein. Besonders deutlich wird dies in einer Rezension zu Rousseaus *Brief an d’Alembert* (1758), die Burke 1759 im *Annual Register* veröffentlicht; hier heißt es:

None of the present writers have a greater share of talents and learning than Rousseau; yet it has been his misfortune and that of the world, that those works which have made the greatest noise and acquired to their author the highest reputation, have been of little real use or emolument to mankind. A tendency to paradox, which is always the bane of solid learning, and threatens now to destroy it, a splenetic disposition carried to misanthropy, and an austere virtue pursued to a social fierceness, have prevented a great deal of the good effects which might be expected from such a genius. A satire upon civilized society, a satire upon learning, may make tolerable sport for an ingenious fancy; but if carried farther, it can do no more (and that in such a way is surely too much) than to unsettle our notions of right and wrong, and lead by degrees to universal scepticism.  
(Burke 1759b: 479–480)

Auch wenn Rousseau wohl nicht der Hauptgegner ist, gegen den Burke im Rahmen seiner *Vindication* anschreibt, so kann er wohl als Sekundär oder Tertiärziel betrachtet werden. Auch Iain Hampsher-Monk geht auf diesen Aspekt im Denken Burkes ein, wobei er analogisierend zu Hume herausstellt:

One way of emphasizing this reliance on the power of obscurity is to compare Burke, for a moment, with Hume, a thinker with whom he shares a number of political preoccupations and attitudes. On the issue of rational scepticism, however, they differed profoundly. Hume had argued that the political benefit of a limited scepticism lay in its ability to temper the fervour of party – and religiously inspired enthusiasm, leading to a politics based on interest and the more regular associations formed in the mind by the operations of a settled social world of proven utility. But for Burke, regular association can form only part of what is necessary for stable politics. Politics without religion was unthinkable, and both were impossible without enthusiasm, indeed impossible even without that enlightenment anathema: superstition.  
(Hampsher-Monk 1988: 474)

Nun lädt die Rede von skeptischen Motiven in Burkes Denken womöglich zu Missverständnissen ein, so finden sich häufig skeptische Motive im Denken des Iren. Ganz

konkret sind sie im *Note-Book* erkennbar, hier heißt es etwa: „I am almost tempted to think we ought to learn not so much to cure our Doubts, of which we have too few, as to learn how to doubt.“ (Burke 1750/56: 88) An anderer Stelle heißt es gar: „To have the mind a long time lost in Doubts and uncertainties may have the same Effect on our understandings that fermentation has on liquors. It disturbs them for a while, but it makes them both the Sounder and clearer ever after.“ (Burke 1750/56: 89) Der Ideengeschichtler Jens Hacke mahnt in diesem Zusammenhang korrekterweise an, man müsse „zögern, den Ahnherrn des Konservatismus, Edmund Burke, zum Skeptiker zu erklären, denn zu sehr artikuliert er seine Position aus festen eigenen Überzeugungen“ (Hacke 2008: 1187–1188). Dem vermeintlichen Widerspruch lässt sich indes dadurch begegnen, dass man zunächst nach der Bedeutung des Wortes „Skeptiker“ fragt. Dann nämlich wird ersichtlich, dass es sich hierbei um einen vielfältig gebrauchten Begriff handelt. „Ein Skeptiker“, so lässt sich im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* nachlesen, „kann ein Philosoph sein, der die Grundlagen der Erkenntnis in Frage stellt, ein religiöser Agnostiker, vor allem im Christentum, oder einfach jemand, der es ablehnt, sich in Dingen festzulegen, zu denen man im allgemeinen eine feste Meinung hat.“ (Albrecht 1995: 937) Wie im Falle Burkes impliziert eine skeptische Grundhaltung nicht, Skeptizist zu sein. Erneut mit Hacke gesprochen lässt sich sagen: „Fehlt der Skepsis ein praktisches Interesse und verharrt sie in Negation, so wird sie zum Skeptizismus.“ (Hacke 2008: 1188) Lange vor dem berühmt gewordenen Konflikt zwischen David Hume (1711–1776), Rousseau und der dadurch losgetretenen öffentlichen Auseinandersetzung mit dem exzentrischen Charakter des Genfers evaluiert Burke hier dessen paradoxe Persönlichkeitsstruktur.<sup>76</sup> Wichtiger noch, er verweist auf die Gefahr, die aus der Dekonstruktion von Wert und Denkmustern resultiert, dem Verlust um das Wissen von Gut und Böse (vgl. Skalweit 1956: 1617). Skeptisch ist Burke besonders gegenüber rationalistischen Versuchen zur Herleitung universeller Prinzipien im Feld der Moral und Politik. Diesen Punkt betont auch Richard Bourke, indem er schreibt: „By ‚scepticism‘ Burke usually meant a brand of dogmatic rationalism that unsettled the grounds of belief by seeking to expose the claims of religion even though it entertained few doubts about its own pronouncements.“ (Bourke 2015: 88)

---

76 Wie Harald Bluhm und André Häger herausstellen, ist der neueren Rousseau-Forschung eine Akzentverschiebung zu attestieren, wobei sich die Bedeutsamkeit der Stadt Genf nun nicht mehr nur aus dem Umstand speist, dass es sich hierbei um den Geburtsort des lange Zeit „umstrittenen Sohn[es]“ handelt (Bluhm/Häger 2018: 128). Vielmehr sei Genf ein wichtiger Bezugspunkt für Rousseaus Denken. Beispielsweise hätten „[d]ie Aufstände des Genfer Volkes zu Beginn des 18. Jahrhunderts [...] den jungen Rousseau beeinflusst“ (Bluhm/Häger 2018: 127). Zudem sei seine Kenntnis der „Genfer Institutionen [...] auch theoretisch ein wichtiger Punkt“ (Bluhm/Häger 2018: 127). In der Folge wird die „starke Rückbindung von Rousseau in Genfer Kontexte“ von Bluhm und Häger als „Genferisierung“ bezeichnet (Bluhm/Häger 2018: 128).

Burkes Intervention in die Debatte um den Deismus ist interessant, und zwar schon was ihren Stil angeht; so erscheint die erste Ausgabe anonym, wobei er den Schreib- und vor allem den Argumentationsstil Bolingbrokes zu imitieren sucht. Die ersten 500 Kopien werden am 18. Mai 1756 veröffentlicht und vom bekannten Londoner Buchhändler Robert Dodsley verlegt, in dessen Umfeld sich Burke während der sogenannten *missing years* (1750–57) häufig aufhält (W&S I: 129).<sup>77</sup> Bekanntlich ist Burkes Satire auf Bolingbroke derart gut gelungen, dass viele Leser davon ausgingen, der altgediente Tory selbst habe die Schrift selbst verfasst. Der junge Autor sah sich daraufhin gezwungen, das Missverständnis in der zweiten Auflage auszuräumen und seine Autorschaft zuzugeben.

Systematisch richtet sich Burke gegen zwei Aspekte von Bolingbrokes Haltung. Da wäre zum einen die offenkundige Kritik an einer Religionsauffassung, welche die Vernunft zum Maßstab macht und dadurch die Offenbarung herabsetzt, und zum anderen die Kritik an seiner Beweisführung, welche Burke gerade durch seine Nachahmung zu konterkarieren versucht. Um den ersten Punkt zu verdeutlichen, lassen wir Bolingbroke zu Wort kommen. Ihm geht es erklärtermaßen darum, „to purify Christianity from the leaven of artificial theology, which consists principally in making things that are very plain mysterious“ (Bolingbroke 1754a: 344). Durch geschickte Verkomplizierungen des im Grunde einfachen Christentums hat sich die Kirche demnach das Monopol auf die Deutungshoheit gesichert, was ihre Macht begründet und auf Dauer stellt. Seine Überlegungen führen den Kirchenkritiker zu folgendem Ratschlag:

It remains, then, that we apply ourselves to the study of the first philosophy without any other guides than the works, and the word of God. In natural religion the clergy are unnecessary, in revealed they are dangerous, guides.  
(Bolingbroke 1754a: 347)

In einem Brief an Pope heißt es darüber hinaus: „You see that I have said what has been said, on a supposition, that however obscure theology may be, the christian religion is extremely plain, and requires no great learning, nor deep meditation to develop it.“ (Bolingbroke 1754a: 339). Für Burke ist die Rückführung göttlichen Wirkens einzig auf erkennbare und allgemeine Regeln reduktionistisch, denn ihre Relevanz konkretisiert sich erst unter dem Brennglas der Erfahrung (vgl. Doering 1990: 139).

Neben der aus Sicht Burkes gefährlichen Überhöhung des Verstandes, nimmt der Autor der *Vindication* Anstoß an Bolingbrokes Beweisführung. Hierbei verkomme die im England des

---

<sup>77</sup> In Bezug auf den Stellenwert Dodsleys für den gesellschaftlichen Aufstieg des jungen Burke geht Ian Crowe sogar so weit, zu sagen: „It was not Dublin’s theaters and coffee houses, or the Inns of Court, nor, later, the Marquis of Rockingham’s offices, but Tully’s Head that made him, financially, intellectually, and professionally.“ (Crowe 2012: 21)

18. Jahrhunderts immer wichtiger werdende Geschichtsforschung zu einem „intellectual game“ (W&S I: 131). Der oftmals als Lebemann wahrgenommene Tory instrumentalisiere diese, indem er sich selektiver Beispiele bediene, die seine These einseitig stützen. Derlei Geschichtsverständnis konkretisiert Bolingbroke in den *Letters of the Study and Use of History*. Dort heißt es: „I think, that history is philosophy teaching by examples.“ (Bolingbroke 1754b: 266) Zwei Aspekte gehen in den *Letters* Hand in Hand, delegitimierungs- und machttheoretische Überlegungen. Immer wieder streut er Zweifel an der Glaubwürdigkeit jüdisch-christlicher Zeugnisse und leistet damit einer weitgehenden Delegitimierung des Christentums Vorschub:

We have therefore neither in prophane nor in sacred authors such authentic, clear, distinct, and full accounts of the originals of ancient nations, and of the great events of those ages that are commonly called the first ages, as deserve to go by the name of history, or as afford sufficient materials for chronology and history.  
(Bolingbroke 1754b: 316–317)

Darüber hinaus kritisiert er die Rolle der Kirche im Machtgefüge des Staates. Beide Aspekte kulminieren in folgender Aussage:

Whilst the authenticity and sense of the text of the Bible remain as disputable, and whilst the tradition of the church remains as problematical, to say no worse, as the immense labors of the Christian divines in several communions have made them appear to be; christianity may lean on the civil and ecclesiastical power, and be supported by the forcible influence of education: but the proper force of religion, that force which subdues the mind and awes the conscience by conviction, will be wanting.  
(Bolingbroke 1754b: 351)

Burke will nun im Gegenzug aufzeigen, dass sich derlei Argumentation auf jede menschengemachte Institution anwenden ließe. Um dies zu verdeutlichen, bedient er sich einer *reductio ad absurdum*. Seine Schrift wendet Bolingbrokes Methode auf die Gesellschaft an und kommt zu dem Ergebnis, dass analog zur Überlegenheit der natürlichen Religion die natürliche Gesellschaft zu präferieren sei (vgl. Harris 1993: 5). Die Vernunftfähigkeit des Menschen birgt ein unhintergebares Problem, auf welches Burke wohl nicht zuletzt durch seine Reden im Debattierklub während seines Studiums gestoßen ist. So ist die Vernunft in spezifischer Weise entgrenzt. Rationalistische Argumente sind aus dieser Sicht besonders geeignet, jeden beliebigen Punkt starkzumachen. Es ist diese besondere Gefahr, auf die Burkes Erstlingswerk aufmerksam machen will. Der junge Autor spitzt seine Argumentation noch weiter zu, indem er schreibt:

The Editor is satisfied that a Mind which has no Restraint from a Sense of its own Weakness of its subordinate Rank in the Creation, and of the extreme Danger of letting the Imagination loose upon some Subjects, may very plausibly attack every thing the most excellent and venerable; that it would not be

difficult to criticise the Creation itself; and that if we were to examine the divine Fabricks by our Ideas of Reason and Fitness, and to use the same Method of Attack by which some Men have assaulted Revealed Religion, we might with as good Colour, and with the fame Success, make the Wisdom and Power of God in his Creation appear to many no better than Foolishness.  
(W&S I: 135)

In Bezug auf die Geschichte bedeutet dies, dass der Modus der Geschichtsinterpretation sowohl den Schluss nahelegen kann, dass der Staat für den Menschen notwendig ist, er kann aber gleichermaßen die gegenteilige Konklusion nach sich ziehen:

The Design was, to shew that, without the Exertion of any considerable Forces, the same Engines which were employed for the Destruction of Religion, might be employed with equal Success for the Subversion of Government; and that specious Arguments might be used against those Things which they, who doubt of every thing else, will never permit to be questioned.  
(W&S I: 134)

Vor diesem Hintergrund muss auch Burkes Zurückweisung des Deismus interpretiert werden, welche – wie der bekannte deutsche Publizist und Burke-Interpret Detmar Doering zu Recht anmerkt – vordergründig auf der „Ebene des Rationalitätskonzeptes“ angesiedelt ist (vgl. Doering 1990: 138).

Die Auseinandersetzung mit Burkes *Vindication* birgt indes erhebliche interpretatorische Gefahr, denn bis heute lässt sich nicht sicher sagen, ob Burke in seiner frühen Schrift stets als Satiriker schreibt oder ob sich mitunter ernst gemeinte Passagen hierin befinden. Ian Crowe weist in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit der interpretativen Vorsicht hin, wenn er schreibt: „It is a tribute to his stylistic method that, even after the cumulative evidence of forty years in the political spotlight, we are left unsure of Burke’s true relationship to observations that he incorporates into his parody.“ (Crowe 2012: 79) Isaac Kramnick fragt hier zugespitzt: „But was it purely irony?“ (Kramnick 1977: 90–91)<sup>78</sup> Für Kramnick lässt sich die Schrift vor dem Hintergrund von Burkes kritischer Auseinandersetzung mit der bestehenden Ordnung lesen, die häufig in der zwischen Januar und April 1748 (vgl. W&S I: 65) wöchentlich erscheinenden Zeitschrift *The Reformer* anklingt (vgl. Kramnick 1977: 89).<sup>79</sup> Das Journal richtete sich gegen die „Armut des geistigen Lebens in Dublin“ und machte es sich zur Aufgabe, allgemeine Missstände zu beleuchten und die Erziehung von Geschmack (*taste*) in Kunst und Wissenschaft voranzutreiben (vgl. Wyss 1966: 26). Die hierin zum Tragen kommende Konzeption beschreibt eine irische Gesellschaft, die hierarchisch strukturiert und von einer aufgeklärten Gruppe des Landadels regiert wird (vgl. Lock 2012: 63). Besonders in einem

---

78 Zu den einzelnen Beiträgen des *Reformer* siehe: W&S I: 65–128.

79 Es muss indes darauf hingewiesen werden, dass sich Burkes Beiträge im *Reformer* nicht eindeutig zuordnen lassen, da die einzelnen Beiträge lediglich mit Kürzeln versehen sind. Burke betrachtete die Zeitschrift wohl ohnehin verstärkt als Gemeinschaftsprojekt. (vgl. Bourke 2015: 59). Zur Auseinandersetzung über die Autorschaft von Burke im *Reformer* (vgl. Mc Loughlin 1987: 37–55; vgl. zudem: Lock 2012: 56–57).

Beitrag vom 10. März 1748 kommt Burkes Verbitterung über die Lage der irischen Bauern zum Ausdruck, die er wie folgt beschreibt:

Indeed Money is a Stranger to them; and were they as near the *Golden Age* in some other Respects, as they are in this, they would be the happiest People in the World. As for their Food, it is notorious they seldom taste Bread or Meat; their Diet, in Summer, is Potatoes and sour Milk; in Winter, when something is required comfortable, they are still worse, living on the same Root, made palatable only by a little Salt, and accompanied with Water: Their Cloaths so ragged, that they rather publish than conceal the Wretchedness it was meant to hide; nay, it is no uncommon Sight to see half a dozen Children run quite naked out of a Cabin, scarcely distinguishable from a Dunghill, to the great Disgrace of our Country with Foreigners, who would doubtless report them Savages, imputing that to Choice which only proceeds from their irremediable Poverty. Let any one take a Survey of their Cabins, and then say, whether such a Residence be worthy any thing that challenges the Title of a human Creature. [...] In this manner all the Peasantry, to a Man, live; and I appeal to any one, who knows the Country, for the Justness of the Picture. (W&S I: 97)<sup>80</sup>

Bereits hier geht es nicht darum, Ungleichheit in Gänze zu beseitigen, sondern das Maß der Erträglichkeit von Armut auszuloten und die Pflichten, die mit staatlicher Macht einhergehen, zu akzentuieren; so heißt es weiter:

That some should live in a more sumptuous manner than others, is very allowable; but sure it is hard, that those who cultivate the Soil, should have so small a Part of its Fruits; and that among Creatures of the same Kind there should be such a Disproportion in their manner of living; it is a kind of Blasphemy on Providence, and seems to shew, as our Motto finely expresses it, „the Heavens unjust“. Our modern Systems hold, that the Riches and Power of Kings are by no means their Property, but a Depositum in their Hands, for the Use of the People: And if we consider the natural Equality of Mankind, we shall believe the same of the Estates of Gentlemen, bestowed on them at the first Distribution of Properties, for promoting the Public Good. (W&S I: 98)

Besonders der Rekurs auf eine natürliche Gleichheit der Menschen evoziert aus Kramnicks Sicht die Überlegung, dass Burke die Idee der natürlichen Gleichheit in den *Vindications* keineswegs satirisch meine (vgl. Kramnick 1977: 90). Zudem seien hier keine inhaltlichen Überschneidungen zu Bolingbroke feststellbar, weshalb der Schluss naheliege, die hier getroffenen Aussagen seien ernst gemeint (vgl. Crowe 2012: 76). Die Auseinandersetzung mit Burkes Erstlingswerk führt mitunter zu gewagten Einschätzungen. Der nie um eine gewagte Pointe verlegene libertäre Ökonom und Philosoph Murray Rothbard konstatiert sogar: „Anarchism‘ is an extreme term, but no other can adequately describe Burke’s thesis.“ (Rothbard 1958: 116)<sup>81</sup> Begründet wird seine Position neben anderen Aspekten mit der Wirkung, welche die *Vindication* auf bedeutende Anarchisten wie William Godwin hatte. In

---

80 Der Beitrag ist abgekürzt mit Æ, es handelt sich hier höchstwahrscheinlich um das Kürzel, welches Burke verwendete (vgl. Lock 2012: 58).

81 Dass Burke fast zeitgleich an der bereits verhandelten historischen Studie arbeitet, die der Sache nach als Fortschrittsgeschichte gelesen werden kann, scheinen Kramnick und Rothbard nicht in ihre Erwägungen einzubeziehen.



einer Fußnote von Godwins *Enquiry Concerning Political Justice* (1793) findet sich ein entsprechender Verweis; hier heißt es:

Most of the above arguments may be found more at large in Burke's *Vindication of Natural Society*, a treatise in which the evils of the existing political institutions are displayed with incomparable force of reasoning and lustre of eloquence, while the intention of the author was to show that these evils were to be considered as trivial.  
(Goodwin 1793: 15)

Wie der letzte Teil des Zitats verdeutlicht, war sich Godwin jedoch der satirischen Stoßrichtung des Werkes bewusst, indem er sich darüber mokiert, dass Burke die Übel bestehender politischer Institutionen bagatellisiere.

Burke als Pseudobolingbroke<sup>82</sup> argumentiert nun, dass sich die gleichen Argumente auf die bürgerliche Gesellschaft anwenden ließen, ein Blick in die Geschichte des Menschen lege den Schluss nahe, dass das häufig als Fortschrittsgeschichte gelesene Narrativ verkürzt sei; so polemisiert er:

Society, and Politicks, which have given us these destructive Views, have given us also the Means of satisfying them. From the earliest Dawnings of Policy to this Day, the Invention of Men has been sharpening and improving the Mystery of Murder, from the first rude Essays of Clubs and Stones, to the present Perfection of Gunnery, Cannoneering, Bombarding, Mining, and all these Species of artificial, learned, and refined Cruelty, in which we are now so expert, and which make a principal Part of what Politicians have taught us to believe is our principal Glory.  
(W&S I: 152)

Burke zeigt auf, dass sich aus rationalen und vollkommen evidenten Argumenten – seiner Meinung nach – absurde Schlüsse ziehen lassen (vgl. W&S I: 130). Wie bereits angedeutet geht es ihm in seiner Rechtfertigung um eine tiefgehende Kritik an der menschlichen Hybris, Gesellschaft und Religion als rational erschließbare Entitäten zu begreifen. Bolingbroke mache sich nun eine unlauteren Beweisführung zunutze, indem er schlicht jene historischen Beispiele verhandelt, die seine These stützen. Burke\* argumentiert nun analog, um darzulegen, dass es sich bei der Geschichte der künstlichen Gesellschaft um eine im Wesentlichen grausame Aufeinanderfolge von Plünderungen, Intrigen und blutigen Schlachten handelt. Dies würde nachgerade den Schluss bekräftigen, die staatliche Gemeinschaft abzulehnen und den Fluchtpunkt erneut in der natürlichen Gesellschaft zu suchen.

Burke\* beschreibt die Menschen in der natürlichen Gesellschaft als Wesen, die von vielen Unannehmlichkeiten geplagt sind: Ihre Kost ist zumeist vegetarisch und jener Baum, der am Morgen die Beeren als Nahrung spendet, fungiert in der Nacht als Habitat. Zur Bildung einer

---

82 Im Folgenden wird der Pseudobolingbroke als Burke\* abgekürzt.

natürlichen Gesellschaft kommt es aus schlichten menschlichen Instinkten wie dem Fortpflanzungstrieb, welcher die Menschen zumindest für eine begrenzte Zeit aneinanderbindet (vgl. W&S I: 138). Die Einsicht, dass ein geteiltes Leben vielfach Vorteile mit sich bringt, ist dann auch der Grund für die weitergehende und komplexer werdende Vergesellschaftung. Begründet wird die Genese des Staates dann mit der unersättlichen Natur des Menschen; so heißt es:

Thus far Nature went, and succeeded; but Man would go farther. The great Error of our Nature is, not to know where to stop, not to be satisfied with any reasonable Acquirement; not to compound with our Condition; but to lose all we have gained by an insatiable Pursuit after more. Man found a considerable Advantage by this Union of many Persons to form one Family; he therefore judged that he would find his Account proportionably in an Union of many Families into one Body politic. And as Nature has formed no Bond of Union to hold them together, he supplied this Defect by *Laws*.  
(W&S I: 138–139)

Das Recht fungiert hier als Geburtshelfer und dient Burke\* somit zur Unterscheidung zwischen *Natural Society* und *Political Society*. Er gibt nun zu bedenken, dass bereits die ältesten Zeugnisse von staatlichen Gemeinschaften ein düsteres Bild zeigen:

The first Accounts we have of Mankind are but so many Accounts of their Butcheries. All Empires have been cemented in Blood; and in those early Periods when the Race of Mankind began first to form themselves into Parties and Combinations, the first Effect of the Combination and indeed the End for which it seems purposely formed, and best calculated, is their mutual Destruction. All antient History is dark and uncertain.  
(W&S I: 142)

Aus der Auflistung kursorischer Einzelfälle wird eine Geschichte der Gewalt entworfen, die den Krieg nicht als bisweilen auftretende Ausnahmen erscheinen lässt. Angefangen mit den Punischen Kriegen (vgl. W&S I: 147) über den Verweis auf die Vandalen und Hunnen (vgl. W&S I: 149) bis hin zur Eroberung Südamerikas (vgl. W&S I: 150) skizziert Burke\* hier eine Menschheitsgeschichte, deren Normalzustände Krieg und Gewalt sind. In Bezug auf die erstgenannte Auseinandersetzung heißt es etwa:

In short, it were hardly possible to conceive a more horrid and bloody Picture, if that which the Punic Wars that ensued soon after did not present one, that far exceeds it. Here we find that Climax of Devastation, and Ruin, which seemed to shake the whole Earth. The Extent of this War which vexed so many Nations, and both Elements, and the Havock of the human Species caused in both, really astonishes beyond Expression, when it is nakedly considered, and those Matters which are apt to divert our Attention from it, the Characters, Actions, and Designs of the Persons concerned, are not taken into the Account.  
(W&S I: 147)

Mitunter kam es zu derartigen Gewalteskapaden, dass Zivilisationen vollkommenen ausgelöscht wurden, sodass anschließend keinerlei Erinnerung an sie Eingang in die Geschichte fand:

About this Time, another Torrent of Barbarians, animated by the same Fury, and encouraged by the same Success, poured out of the South, and ravaged all to the North- east and West, to the remotest Parts of *Persia* on one hand, and to the Banks of the *Loire* or further on the other; destroying all the proud and curious Monuments of human Art, that not even the Memory might seem to survive of the former Inhabitants.  
(W&S I: 150)

Zwar ist die natürliche Gesellschaft kein angenehmer Zustand, in dem es sich sorglos leben lässt, aber die Grausamkeiten, die mit menschlichen Gemeinschaftsformen einhergehen – so Burke\* – sind den Tieren in ihren natürlichen Umgebungen fremd (vgl. W&S I: 152). Organisierte Gesellschaften seien dementsprechend weit besser in der Lage Konflikte wirkungsvoll zu planen, auszuführen und die Fehden über lange Zeit hinweg zu tradieren. Der natürliche Zustand ist zwar ebenfalls geprägt von eruptiven Gewaltexzessen, diese sind jedoch nicht das Resultat einer ausgeklügelten Taktik, sondern Folge spontaner Interessenkollisionen. Im Gegensatz zu Thomas Hobbes' Konzeption eines Staates, der als Recht setzende Instanz Erwartungssicherheit schafft, werden Staaten bei Burke\* als genuin konflikthaft gedacht:

In a State of Nature, it had been impossible to find a Number of Men, sufficient for such Slaughters, agreed in the same bloody Purpose; or allowing that they might have come to such an Agreement, (an impossible Supposition) yet the Means that simple Nature has supplied them with, are by no means adequate to such an End; many Scratches, many Bruises undoubtedly would be received upon all hands; but only a few, a very few Death, Society, and Politicks, which have given us these destructive Views, have given us also the Means of satisfying them.  
(W&S I: 152)

Die Unsicherheit des zwischenstaatlichen Bereiches Sorge darüber hinaus zu weiterführenden Machtakkumulationen und Verfeinerungen der Kriegskunst. Auch die Unterteilung der Menschen in unterschiedliche Gesellschaften wirke sich abträglich auf die Ermöglichung von Frieden aus: „It is no less worth observing, that this artificial Division of Mankind, into separate Societies, is a perpetual Source in itself of Hatred and Dissentions among them.“ (W&S I: 153) Die Aufteilung der Welt in unterschiedliche Gesellschaften Sorge demnach für eine Akzentverschiebung, die nicht das Verbindende der Menschen untereinander prononciert, sondern deren Unterschiedlichkeit herausstellt, was wiederum die Wahrscheinlichkeit kriegerischer Auseinandersetzungen erhöhe.

Burkes\* Blick wendet sich dann von der zwischenstaatlichen Perspektive ab und wandert zur innerstaatlichen Verfasstheit von Staaten, wobei er das Argumentationsziel wie folgt umreißt: „I now come to shew, that Political Society is justly chargeable with much the greatest Part of this Destruction of the Species.“ (W&S I: 152) Zwar argumentiert Burke\* in der *Vindication* vordergründig mit historischen Beispielen, listet aber auch die Fallstricke der verschiedenen Herrschaftsformen politischer Gemeinschaften auf (vgl. W&S I: 156–163), um letztlich

herauszustellen, dass es sich bei den von ihm benannten Herrschaftsformen um solche handelt, die strukturell tyrannisch sind (vgl. W&S I: 166). Es gehe demnach nicht um die Frage, wie man eine Verfassung im Konkreten auszugestalten hat, sondern um den Beweis, dass die immanente Struktur menschlicher Gesellschaften zu Tyrannen führe. Selbst das bis heute als Maßstab einer in vielen Teilen funktionierenden Demokratie geltende Athen wird von Burke\* negativ ausgedeutet, so heißt es:

The *Athenians* made a very rapid Progress to the most enormous Excesses. The People under no Restraint soon grew dissolute, luxurious, and idle. They renounced all Labour, and began to subsist themselves from the publick Revenues. They lost all Concern for their common Honour or Safety, and could bear no Advice that tended to reform them. At this time Truth became offensive to those Lords the People, and most highly dangerous to the Speaker.  
(W&S I: 163)

Von weiterem Interesse ist Burkes\* Dekonstruktion von Rechtsstaatlichkeit, welche unter dem Deckmantel des Schutzes aller Menschen für ausgewählte Gruppen Vorteile zulasten der schwächsten Bevölkerungsteile erbringt (vgl. W&S I: 173–177). Ähnlich der Theologie stelle die Jurisprudenz der natürlichen Vernunft eine weitere Form der Vernunft zur Seite, welche die Bevölkerung in einer neuen Form der Abhängigkeit halte (vgl. W&S I: 173,176). Als Stabilisator diene dem Recht die esoterische Formensprache, welche aus der Rechtsprechung ein für Außenstehende kaum verständliches Mysterium mache: „In a word, my Lord, the Injustice, Delay, Puerility, false Refinement, and affected Mystery of the Law are such, that many who live under it come to admire and envy the Expedition, Simplicity, and Equality of arbitrary Judgements.“ (W&S I: 177)

Überdies gründe die Trennung von *artificial* und *natural society* größtenteils in der Unterscheidung zwischen armen und reichen Bevölkerungsteilen, wobei unmittelbar evident sei, dass es sich hierbei um eine höchst disproportionale Gesellschaftaufteilung zugunsten der Armen handele. Burkes Darstellung über das Verhältnis zwischen Arm und Reich ist einer der Streitpunkte in Bezug auf die Frage über die Ernsthaftigkeit der in den *Vindications* getroffenen Aussagen. Jene Denker, die Burke primär als vom Naturrecht geprägten Konservativen deuten, akzentuieren häufig dessen Konsistenz (vgl. Crowe 2012: 76–77). Sie müssen gleichsam von der Ironie des Textes ausgehen, andernfalls lässt sich nicht einsehen, wie die Ausführungen Burkes im Zusammenhang mit der sogenannten Speenhamland-Gesetzgebung konsistent mit den soeben angesprochenen frühen Überlegungen verknüpft werden können (vgl. Kramnick 1977: 90–91). Anders als die pragmatischen Überlegungen des späten Burke, argumentiert der junge Burke\* wesentlich polemischer, wenn er schreibt:

Before we finish our Examination of Artificial Society, I shall lead your Lordship into a closer Consideration of the Relations which it gives Birth to and the Benefits, if such they are, which result from these Relations. The most obvious Division of Society is into Rich and Poor; and it is no less obvious, that the Number of the former bear a great Disproportion to those of the latter. The whole Business of the Poor is to administer to the Idleness, Folly, and Luxury of the Rich; and that of the Rich, in return, is to find the best Methods of confirming the Slavery and increasing the Burthens of the Poor. In a State of Nature, it is an invariable Law, that a Man's Acquisitions are in proportion to his Labours. (W&S I: 177)

Hiernach arbeiten die vielen Armen, um dem kleinen, aber verschwenderischen und vermögenden Teil der Bevölkerung dessen Müßiggang zu ermöglichen. Die natürliche Gesellschaft kenne derlei Ungerechtigkeit nicht, denn das Auskommen einer Person stehe in unmittelbarer Relation zu seiner Arbeit (vgl. W&S I: 177). Politische Gemeinschaften wiederum zementieren Ungerechtigkeiten mithilfe der Gesetze – welches strukturell zugunsten der wenigen Reichen wirke; so fasst Burke\* zusammen: „In a State of Artificial Society, it is a Law as constant and as invariable, that those who labour most, enjoy the fewest Things; and that those who labour not at all, have the greatest Number of Enjoyments.“ (W&S I: 177) Burke\* schildert nun, wie die so verfasste Gesellschaft die ärmeren Bevölkerungsteile strukturell ausbeutet, ihre Gesundheit nachhaltig schädigt und sie darüber hinaus nicht gerecht entlohnt. Derlei desolate Zustände sorgen nun dafür, dass die Potenziale der Menschen nicht aktualisiert werden. Der Satiriker argumentiert hier also nicht vor dem Hintergrund einer natürlichen Ungleichheit, sondern votiert für die These, wonach die so geartete Gesellschaft große Bevölkerungsteile strukturell degeneriere:

Indeed the Blindness of one Part of Mankind cooperating with the Frenzy and Villany of the other, has been the real Builder of this respectable fabric of political Society: And as the Blindness of Mankind has caused their Slavery, in Return their State of Slavery is made a Pretence for continuing them in a State of Blindness. (W&S I: 179)

Die Pointe der Verschleierungstaktik des Staates gaukelt den Lohnarbeitern demnach vor, sie seien frei, obwohl sie sich in tiefster Knechtschaft befinden.

Gerade anhand des nachträglich hinzugefügten Vorworts, in welchem er hervorhebt, dass er die eloquent vorgetragene Punkte der *Vindication* nicht teilt, lassen sich exemplarisch die gefährlichen Seiten der Vernunft erkennen.

## 2.3 Shaftesbury: moralische Urteile durch Selbstreflexion

Edmund Burkes Frühschrift *Vom Erhabenen und Schönen*<sup>83</sup> ist in gewisser Hinsicht ein Kuriosum.<sup>84</sup> Wie Paddy Bullard herausstellt, polemisiert der junge Ire gegen ein allzu enges Verhältnis zwischen Moral und Ästhetik. Gleich zu Beginn bemerkt Burke „that the ideas of the sublime and beautiful were frequently confounded.“ (W&S I. 188) Das Schöne und Erhabene sind für Burke reine „Naturphänomene“, die körperliche Empfindungen hervorrufen, aber keine moralischen Entitäten darstellen (Strube 2010: 39). Dies macht der noch junge Autor wie folgt deutlich.

Die große Kette der Ursachen, die Glied für Glied miteinander verbunden ist – bis selbst zum Thron Gottes hin, kann niemals durch irgendwelche Bemühungen wie die unseren auseinandergebrochen werden. Wenn wir auch nur einen Schritt hinter die unmittelbaren sinnlichen Qualitäten vordringen wollen, verlassen wir unser Reich.  
(Burke 1759a: 169)

Entsprechend sei die Übertragungshypothese, wonach sich aus ästhetischen Einsichten moralische Erkenntnisse gewinnen ließen, verkürzt. Interessanterweise nutzt er hierzu eine Untersuchung, die nachgerade selbst als Ästhetik beschrieben wird, wiewohl Burke diesen Begriff nicht gebraucht (vgl. Bullard 2005: 169; ders. 2012: 53).

Anders als in den vorangegangenen Überlegungen zu Burkes Persiflage auf Bolingbroke werde ich keine Rekonstruktion von Burkes ästhetischen Überlegungen vornehmen. Im Folgenden soll vordergründig der polemische Zuschnitt seiner frühen Schrift rekonstruiert werden. Dabei soll das Verbindende zwischen dem ersten und zweiten publizierten Werk akzentuiert werden: die schleichende Subversion providenziell gewachsener Institutionen (vgl. Harris 2012: 98–99). Der Deismus macht in seiner Tendenz die kirchlich institutionalisierte Religion überflüssig, was Burke als existenzbedrohende Gefahr der politischen Ordnung begreift. Im *Enquiry* wiederum schreibt der junge Ire vor allem gegen die *moral sense*-Theorie an. Dies zeigt sich nicht zuletzt im Streit um den Geschmacksbegriff.<sup>85</sup> Die Kritik ist ähnlich gelagert,

---

83 Burkes Interesse an den Kategorien des Schönen und Erhabenen lässt sich vielfach begründen; so sah das Curriculum am Trinity College die Lektüre von Longinus' *Vom Erhabenen* vor. Auch Burkes Zugehörigkeit zu den Zirkeln, die sich im Umfeld des Dubliner Theaters gebildet hatten, oder die Lektüre von Autoren wie Joseph Addison (1672–1719), Alexander Pope und John Milton (1608–1674) sorgten für ein bereits früh ausgeprägtes Interesse an beiden Begriffen (vgl. Crowe 2012: 150). Burkes ästhetisches Werk ist – wie in der jüngsten Forschung herausgestellt wurde – stark rezipiert worden. Es ist nach seinen *Reflections on the Revolution in France* die am meisten gelesene Schrift und seine wohl größte Leistung außerhalb der Politik (vgl. Lock 2012: 91). Gleichwohl zeigt sich Burke mit der ersten Auflage derart unzufrieden, dass er 23 zusätzlichen Passagen und eine neue Einleitung hinzufügte (vgl. Bullard 2012: 57).

84 Abweichend zur sonstigen Verwendung der englischsprachigen *Writings and Speeches* in dieser Arbeit werde ich im Folgenden auf die gelungene Übersetzung des *Enquiry* von Friedrich Bassenge zurückgreifen. Es handelt sich dabei nicht um die erste Auflage aus dem Jahr 1757, sondern um die erweiterte Ausgabe, die 1759 erschien.

85 Bullard pointiert hier: „In other words, Burke wanted to prove that humans have no immediate impulse towards that which is morally good, because he believed that divine providence has ordered it so that religion (the Bible, the church) chivvies us towards virtue by the carrot of future rewards in heaven, and with the stick of future punishments in hell.“ (Bullard 2012: 61)

denn die Annahme von *sentiments*, die uns Auskunft über moralisch Gebotenes erteilen, kommt einer weitgehenden Delegitimierung gesellschaftlicher Institutionen gleich.

Der *Enquiry* stellt keine ad hoc geschriebene Intervention dar, sondern ist ein Werk, welches Burkes Aufmerksamkeit lange Zeit an sich band (vgl. Lock 2012: 91). Gegenüber dem irischen Literaturwissenschaftler und Autor Edmond Malone (1741–1812) hat der spätere Verfasser der *Reflections* betont: „The subject [...] had been long rolling in his thoughts before he wrote his book, he having been used from the time he was in college to speculate on the topics which form the subjects of it.“ (Corr. I: 92) Auch in einem Brief an Richard Shackleton aus dem Jahr 1747 behauptet er: „I have myself almost finished a piece-an odd one; but you shall not see it until it comes out, if ever.“ (Corr. I: 92) In der von Thomas Copeland herausgegebenen *Correspondence* wird vermutet, dass es sich hierbei um einen Verweis auf den *Enquiry* handeln könne (vgl. Corr. I: 92). Der Abhandlung gilt das Verdienst, die Begründung der „Ästhetik im heutigen Sinne“ geleistet zu haben, wobei anzumerken ist, dass Ästhetik im 18. Jahrhundert in einem weiten Sinn begriffen wird (Gelfert 1998: 13). Sie bewegt sich im Feld der Erkenntnistheorie (vgl. Ryan 2001: 265; Kilcup 1979: 275). Zu erörtern war demnach, wie sich bestimmte Erfahrungen und Ereignisse auf das Subjekt auswirken (vgl. Ryan 2001: 265).

Bisweilen wird behauptet, dass sich Burkes *Enquiry* gegen den in Irland geborenen Francis Hutcheson (1694–1746) richtet. Diese Überlegung wird in einem Brief von William Dennis, einem Schulkameraden von Burke, an beider Freund Richard Shackleton angestellt. Burke wende sich hiernach vordergründig gegen die These von Hutcheson, der Mensch verfüge über einen *moral sense* (vgl. Bullard 2012: 61). Der Begriff lässt sich mit Terry Eagleton wie folgt verstehen:

Was, wenn wir Spuren einer derartigen Ordnung der Vorsehung am Körper selbst, in seinen spontansten, präreflexiven Antrieben entdecken können? Vielleicht gibt es irgendwo in unserer unmittelbaren Erfahrung einen Sinn mit all der untrüglichen Intuition des ästhetischen Geschmacks, der uns auch die moralische Ordnung enthüllt. Genau das leistet nach Auffassung der englischen Moralisten des 18. Jahrhunderts der von ihnen gefeierte „moralische Sinn“.  
(Eagleton 1994: 35).

Eine derartige Annahme untergrabe jedoch den Stellenwert der Religion, was bereits dem jungen Burke nicht einleuchte, so Dennis. Bullard hat überzeugend hervorgehoben, dass Burke sich nicht gegen Hutcheson richtet, sondern einen Angriff auf Anthony Ashley Cooper, den *Third Earl of Shaftesbury* (1671–1713) wagt (vgl. Bullard 2005: 188). Shaftesbury gilt als wohl prominentester Vertreter<sup>86</sup> einer Ästhetik, die sich um die Begriffe des Schönen und Erhabenen

---

86 Ernst Cassirer (1874–1945) merkt etwa an: „Die eigentlichen Führer der englischen Ästhetik im achtzehnten Jahrhundert gehen auf Shaftesbury zurück und fühlen sich als dessen Schüler und Fortsetzer.“ (Cassirer 1932: 327)

zentriert und der ebenfalls einen starken Einfluss auf Hutcheson hat (vgl. Lock 2012: 100). Er ist zudem ein prominenter Vertreter der bereits genannten *Augustans*. Wie erwähnt, war diesem Denken eine spezifische Weltsicht eingeschrieben, welche ihren besonderen Ausdruck durch die Werke Alexander Popes findet. Seine Position ist der Semantik nach optimistisch. Hiermit ist vordergründig die von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) geprägte Ansicht gemeint, wonach die bestehende Welt ein Optimum darstellt.<sup>87</sup> Popes *Essay on Man* (1734) ist ein Lehrgedicht, das eine helle Strahlkraft erzeugte und dem Optimismus jener Tage wie folgt Ausdruck verlieh:

All Nature is but an Art, unknown to thee;  
All Chance, Direction, which thou canst not see;  
All Discord, Harmony, not understood;  
All partial Evil, universal Good:  
And, spite of pride, in erring Reason's spite,  
One truth is clear, „Whatever is, is right.“  
(Pope 1734: 36)

Pope votiert in seinem Werk für Gesamt- anstelle von Detailbewertungen, wobei die Übel der Welt durch gleichermaßen gute Ereignisse aufgewogen würden. Dem leidenden Subjekt dürfe in der Gesamtschau nicht allzu viel Bedeutung beigemessen werden, denn das womöglich selbst erlebte Grauen wird an anderer Stelle wieder aufgewogen. Die hieraus resultierende Möglichkeit des Selbstopferns ist freilich ein zentrales Motiv des Christentums, denn Christus hat sich stellvertretend für die Menschen geopfert (vgl. Breidert 1993: xviii–xix). Pope bringt dies wie folgt zum Ausdruck:

If Calvin feel Heav'n's blessing, or its rod,  
This cries there is, and that, there is no God.  
What shocks one part will edify the rest,  
Nor with one system can they all be blest.  
The very best will variously incline,  
And what rewards your virtue, punish mine.  
(Pope 1734: 84)

Zu erkennen ist hier eine gewisse Weltharmonie. Mit Blick auf Burkes polemische Stoßrichtung ist nun entscheidend, dass für die genannten neoklassischen Denker „der Gegensatz zwischen ästhetischer und ethischer Harmonie der natürlichen Weltordnung zu schwinden“ beginnt, und Shaftesbury ist jener Mann, „der die wohl bekannteste Ausarbeitung dieses Standpunktes lieferte“ (Doering 1990: 28). Er steht stellvertretend für eine Verbindung von Moral und Ästhetik, die eine Weltsicht der Harmonie hervorbringt; so heißt es in seinen *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711):

---

<sup>87</sup> Verwendet wurde der Begriff wohl erstmalig 1737 im *Mémoires pour l'Histoire des Sciences & des beaux Arts* (vgl. Mason 2006: 196).



Denn die Harmonie ist von Natur aus Harmonie, wie aberwitzig die Menschen auch immer über Musik urteilen mögen. Ebenso sind Symmetrie und Ebenmaß immer in der Natur begründet, wie ungebildet die Neigungen und Vorstellungen, wie barbarisch die Mode der Menschen in ihrer Architektur, Skulptur oder in jeglicher anderen bildenden Kunst auch sein mögen. Das nämlich ist der Fall, wenn es um das Leben und die Sitten geht. Für die Tugend gibt es ebenso ein festes Maß. Die gleiche Wohlgeordnetheit, Harmonie und Übereinstimmung aller Teile findet in der Moral statt und läßt sich in den Charakteren und Gemütsbewegungen der Menschen entdecken, die den wahren Grund einer Kunst und Wissenschaft enthalten, die jeder anderen menschlichen Tätigkeit und Erkenntnisse überlegen ist.  
(SE III. 3, 287)

Der Mensch, so hebt er im gleichen Werk hervor,

feels the Soft and the Harsh, the Agreeable and Disagreeable in the Affections, and finds a Foul and Fair, a Harmonious and Dissonant, as really and truly here as in any musical Numbers or in the outward Forms and Representations of sensible Things [...] [s]o that to deny the common and natural sense of a SUBLIME and BEAUTIFUL in Things, will appear an Affectation merely.  
(Zitiert nach: Bullard 2012: 62)

Wir verfügen demgemäß über ein Gespür für Harmonie, und „[d]ieser angeborene Sinn für Harmonie und Proportion befähigt den Menschen, die Harmonie und Wohlgestimmtheit der Welt zu erkennen“ (Kringler 2010: 111). Fürwahr kann Shaftesbury kaum als Systemdenker bezeichnet werden. Seine Ablehnung gegenüber allzu großer Systematik drückt er prononciert wie folgt aus: „Ein System ist das gescheiteste Mittel, sich selbst zum Narren zu machen.“ (SE III. 1, 211) Mit seinen starken Bezügen zu Autoren der Antike korrespondiert der Wunsch, die Philosophie wieder zu einer „Weisheitslehre“ werden zu lassen (vgl. Cassirer 1932: 327). Besonders Hobbes' mechanistisches Weltbild lehnt Shaftesbury ab. Das Universum, so Shaftesbury, sei in der Art eines Kunstwerkes zu verstehen und aus diesem Grund seien ästhetische Beschreibungs- und Verständnissprachen wichtig (vgl. Dobrée 1964: 259). Als Teil des Kosmos sei dem Menschen ein Bewusstsein für das Wahre, Gute und Schöne eingeschrieben. Dies kulminiert in der Aussage „alle Schönheit ist Wahrheit“ (SE I. 3, 121), was gleichzeitig einen enormen Bedeutungsverlust der Religion impliziert. Die normative Aufwertung des Menschen bestehe darin, dass Gott diesen im Unterschied zu den Tieren mit einem Bewusstsein für das Schöne und somit Wahre ausstattet (vgl. Harris 1993: 59). Shaftesburys *Characteristics* sind ein prominenter Versuch eine Moral nicht mehr mithilfe von Religion zu begründen (vgl. Lock 2012: 100). Vielmehr schließt er an die lange währende *common sense*-Tradition an, in der sich auch Burke bewegt, die aber von Shaftesbury in entscheidender Weise variiert wird.

Heute wird unter dem *common sense* gemeinhin „the basic human faculty“ verstanden, „that lets us make elemental judgements about everyday matters based on everyday, real-world experience“ (Rosenfeld 2011: 1). Erstmals findet der Begriff in Aristoteles' *De anima* (*Über die Seele*) Erwähnung. Hier heißt es:

Es kann jedoch auch kein eigenes Wahrnehmungsorgan für die gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte geben, die mit jedem einzelnen Sinn akzidentiell wahrnehmen, wie Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe Zahl [...] Für die gemeinsamen Objekte haben wir bereits einen gemeinsamen Sinn, und zwar nicht akzidentiell.

(Aristoteles, De Anima, III, I, 425a 1416, 27–28)

Im Gegensatz zu den anderen fünf angeführten Einzelsinnen „Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn“ handelt es sich bei dem Gemeinsinn um jenes Vermögen, welches die gewonnenen Sinneseindrücke in Beziehung zueinander setzt, vergleicht und Gemeinsamkeiten erkennt (Aristoteles, De Anima, III, I, 424b, 23–24).<sup>88</sup> Insofern gilt Aristoteles zwar als der „Urvater der Begriffsbildung ‚sensus communis‘“, aber sein Terminus eines *koinè aisthèsis* „hat nichts zu tun mit dem Konzept einer Ethik oder Philosophie“ (Kleger 1990: 22). Für Cicero hingegen ist der *sensus communis* politisch bedeutsam, denn er „dient der Rhetorik als Richtschnur“ (Kleger 1990: 26). Damit politische Reden hinreichend Wirkung entfalten können, müssen sie Themen behandeln, die von allen Bürgern gleichermaßen für relevant erachtet werden; so schreibt Cicero:

Meiner Meinung nach muß der Redner alles das beherrschen, was die praktischen Bedürfnisse der Bürger und die menschlichen Gepflogenheiten angeht, was mit dem normalen Leben, mit der Politik und unserer Gesellschaft, dem allgemeinen menschlichen Empfinden, der Natur und der Gesittung des Menschen in Beziehung steht, wenn schon nicht in der Weise, daß er wie die Philosophen im einzelnen darüber Auskunft gibt, so wenigstens in dem Umfang, daß er es vernünftig in die Behandlung seines Falls einflechten kann.

(Cicero, De oratore, lib. II, 68)

In der römischen Tradition wurden unter dem Begriff *sensus communis* die „shared though generally tacit, values and beliefs of a community“ verstanden (Rosenfeld 2011: 22). Wenn Burke vom *common sense* spricht, so meint er ebenjene geteilten Meinungen und Glaubensvorstellungen, auf die es Rücksicht zu nehmen gilt. Besonders deutlich wird dies in seinem *Letter to the Sheriffs of Bristol* (1777).<sup>89</sup> Hier heißt es: „In effect, to follow, not to force the publick inclination; to give a direction, a form, a technical dress and a specific sanction, to the general sense of the community, is the true end of legislature.“ (Zitiert nach Stamm/Schuster 2006: 139)

Shaftesbury wiederum grenzt sich mit seinem *common sense*-Verständnis in erster Linie von dem seines Lehrers John Locke ab. Der Autor des *Essay Concerning Humane Understanding* (1689)

---

<sup>88</sup> Rosenfeld illustriert dies wie folgt: „In other words, it was the common sense that allowed humans to figure out that what is simultaneously sweet and white is sugar but also that sweet and white are different kinds of sensible qualities and sugar is ultimately different from salt.“ (Rosenfeld 2011: 18)

<sup>89</sup> Hierauf wird an anderer Stelle noch näher einzugehen sein.

employed the term „common sense“ [...] with the aim of signifying not a specific faculty but rather the rudimentary ability to form clear perceptions, make elementary judgments, and engage in simple reasoning about everyday, practical matters without falling into baldfaced contradictions and inconsistencies  
(Rosenfeld 2011: 22)

Bekanntlich beschreibt Locke den Menschen als „tabula rasa“, womit er gegen die Annahme angeborener Ideen anschreibt. Im Gegensatz hierzu behauptet Shaftesbury dass den Menschen ein moralischer Sinn gemein sei (vgl. Stammen/Schuster 2006: 131). Shaftesbury, so Rosenfeld, „memorably insisted that definitive judgements and basic agreements about matters of both ethics and taste were also made possible by an innate, sense of the publick weal and of the common interest“ (Rosenfeld 2011: 23).

Auch Burke denkt vom Gefühl ausgehend. Für ihn gilt es als ausgemacht, dass Gott die Leidenschaften adressiert, wenn er auf das Handeln der Menschen Einfluss nehmen möchte; so schreibt er:

Wo immer die Weisheit unseres Schöpfers in die Richtung ging, daß wir von irgendeinem Ding affiziert werden sollten, dort überließ er die Ausführung seiner Absicht nicht der langsamen und unsicheren Tätigkeit unserer Vernunft; er versah vielmehr das Ding mit Kräften und Eigenschaften, die dem Verstande und selbst dem Willen zuvorkommen, indem sie die Seele durch Einwirkung auf Sinne und Einbildungskraft fesseln, bevor der Verstand so weit ist, entweder mit ihnen zusammen- oder ihnen entgegenzuwirken.  
(Burke 1759a: 146)

Anders als bei Shaftesbury ist dem Menschen aber kein Sinn für das Gute eingeschrieben. Er ist auf externe Weisungsgeber angewiesen, von denen die Bibel eine exponierte Stellung einnimmt; so schreibt Burke:

[D]ie Heilige Schrift allein kann uns Ideen an die Hand geben, die der Majestät dieses Gegenstandes angemessen sind. Allenthalben, wo Gott in der Heiligen Schrift als erscheinend oder redend dargestellt wird, da wird jedes schreckenserregende Ding der Natur aufgeboten, um das Ehrfurchtsvolle und Feierliche der göttlichen Gegenwart zu erhöhen.  
(Burke 1759a: 105)

Beide Positionen finden ihre wohl intensivste Eindringlichkeit in den Überlegungen zum Geschmack, weshalb ich hierauf nun eingehen werde. Konzeptionell nimmt der *taste* in den frühen Überlegungen eine ähnliche Rolle wie *prudence* in Burkes späteren Schriften ein (vgl. Doering 1990: 65–66). Die Frage nach der Rolle des Geschmacks ist typisch für das 18. Säkulum, nicht umsonst wird in Bezug hierauf vom „century of taste“ gesprochen (Dickie 1996: 3). Der Geschmack ist im Kontext weiter Teile dieses Jahrhunderts ein Spiegel des gesellschaftlichen Zivilisationsgrades, wobei die Verfeinerung des Geschmacks besonders für die Briten in starkem Zusammenhang mit ihrem imperialen Aufstieg steht (vgl. Noggle 2012:

1). Namhafte Vertreter dieser Debatte sind der bereits erwähnte Shaftesbury, aber auch Francis Hutcheson (1694–1746), David Hume (1711–1776) und Archibald Alison (1757–1839) (vgl. Dickie 1996: 3). Vielerorts entstehen literarische Zeitschriften, die der Ausbildung und Verfeinerung des Geschmacks beziehungsweise der Literaturkritik dienen (vgl. Berghahn 1985: 21). Einen herausgehobenen Stellenwert nimmt hierbei der von Joseph Addison und Richard Steele (1672–1729) herausgegebene *Spectator* ein. Der Ideengeschichtler Nicholas Phillipson fasst das Anliegen beider Herausgeber wie folgt zusammen:

Sie [gemeint sind Addison und Steele, Anm. des Autors] regten ihre Leser dazu an, über die Schwächen ihrer Mitbürger zu lächeln und gegenüber Überspanntheit, Verschrobenheit und Schwärmerei jeder Art mißtrauisch zu sein. Und sie lehrten sie, in der Wahl der Freunde wählerisch zu sein, deren Meinungen zu respektieren und deren moralische Zustimmung zu suchen. Bald würde dies Geschmack und Urteilskraft verfeinern sowie schickliches und kluges Verhalten aufwerten. Ein solches Leben unter dem wachsamen Blick von Freunden würde mit Sicherheit das natürliche Wohlwollen freisetzen, das der Menschheit eigen sei, und tugendhafte Handlungen begünstigen.  
(Phillipson 1996:16)

Die *Periodika* sind Teil eines tiefgreifenden Prozesses, den Jürgen Habermas in seiner Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) untersucht. Hier beschreibt er eine Wachablöse meinungsbildender Trägergruppen in der Öffentlichkeit. Der Erfolg der vielfach rezipierten Schrift lässt sich nicht zuletzt dadurch erklären, dass Habermas die einstmals utopisch anmutende Überlegung einer sich selbst aufklärenden Gesellschaft historisch validiert. Skizziert wird die Genese der *bürgerlichen Öffentlichkeit* vor dem Hintergrund einer zunehmenden Auflösung feudaler Strukturen. Merkmal der Feudalgesellschaft ist die *repräsentative Öffentlichkeit*, deren „Entfaltung [...] an Attribute der Person geknüpft [ist]: an Insignien (Abzeichen, Waffen), Habitus (Kleidung, Haartracht), Gestus (Grußform, Gebärde) und Rhetorik (Form der Anrede, förmliche Rede überhaupt)“ (Habermas 1962: 61–62). Es handelt sich demnach um ein exklusives Verständnis von Öffentlichkeit. Sie ist ein Statusmerkmal des Monarchen, der seine eigene und durch eine höhere Gewalt legitimierte Herrschaft repräsentiert (vgl. Habermas 1962: 60–61). Insofern ist sie sowohl personal (Monarch) als auch örtlich (Hof) zentriert. Im Unterschied hierzu bildet sich die prinzipiell offene *bürgerliche Öffentlichkeit* durch Kultur produzierende Privatpersonen, deren Austausch auf vielerlei Wege stattfindet, von denen die Zeitschriften, Debattierklubs und Karikaturen wohl die wichtigsten sind (Lennox 1923: 52–53). Zunächst entsteht die noch unpolitische „Vorform“ einer literarischen Öffentlichkeit, in der die Akteure sich im gemeinsamen Vernunftgebrauch üben:

Die Museen institutionalisieren, wie Konzert und Theater, das Laienurteil über Kunst: die Diskussion wird zum Medium ihrer Aneignung. Die zahllosen Pamphlete, die Kritik und Apologie der herrschenden

Kunsttheorie zum Gegenstand haben, knüpfen an die Salongespräche an und werden ihrerseits von diesen aufgenommen – Kunstkritik als Konversation.  
(Habermas 1962: 102–103)

Örtlich manifestiert sich die bürgerliche Öffentlichkeit erstmals in „den coffeehouses, den salons und den Tischgesellschaften“ (Habermas 1962: 88). Hier befindet sich der „Übungsplatz“ des „öffentlichen Raisonnements“, der einen „Prozeß der Selbstaufklärung“ in Gang setzt (Habermas 1962: 88). Gleichsam im Zusammenspiel zwischen dem Vollzug unterschiedlicher Debatten und der im Vorfeld stattfindenden „Aneignung von Philosophie, Literatur und Kunst“ findet die Selbstaufklärung des Publikums statt (Habermas 1962: 105). Die Zeitschriften sind aber auch noch in anderer Hinsicht relevant, so sind sie selbstreferenziell, insofern sie die geteilten bürgerlichen Lebensformen fortwährend selbst zum Thema machen (vgl. Berghahn 1985: 20). Erst im Vollzug des Austauschs von Argumenten zu beliebigen Themen aus Kunst, Literatur und Moral wird der Wertehorizont der bürgerlichen Öffentlichkeit ausgelotet. Darüber hinaus unterrichteten die Zeitschriften die lesende Bevölkerung über die Vorgänge im Parlament und ermöglichten dadurch die Überwachung der Repräsentanten. Infolge dessen galten sie als essenzielle Faktoren zur Bewahrung der Freiheit, eine Zuschreibung, die noch heute in der Beschreibung als *Vierte Gewalt* maßgeblich ist. Derlei Verständnis zur Rolle der Zeitungen bringt der irische Arzt und Schriftsteller Oliver Goldsmith (1728–1774) in seinem einzigen Roman *The Vicar of Wakefield* (1766) deutlich zum Ausdruck. Ein Portier erläutert hier:

I read all politics that comes out. The Daily, the Public, the Ledge, the Chronicle, the London Evening, the Whitehall Evening, the seventeen magazines, and the two reviews, and though they hate each other, I love them all. Liberty, Sir, liberty is the Briton's boast, and by all my coal mines in Cornwall, I reverence its guardians.  
(Goldsmith 1766: 85)

Als Folge artikuliert das Bürgertum seine Forderungen immer selbstbewusster gegenüber dem Staat (vgl. Habermas 1962: 90). Auch der Adressat von Kunst und Literatur verändert sich, sie richten sich nun verstärkt an das bürgerliche Publikum. Dementsprechend wird dem Bürger zumindest potenziell zugetraut Kunst bewerten zu können. Mit anderen Worten: Ihm wird Geschmack attestiert. Der Begriff des Geschmacks lässt sich indes nur schwer bestimmen. Zudem divergiert die zeitgenössische Semantik deutlich von jener zu Burkes Lebzeiten. Für diese inhaltliche Veränderung wähnt Hans-Georg Gadamer (1900–2002) den kantischen Einfluss für zentral. Der Königsberger Philosoph habe durch seine Bereinigung der Ethik von ästhetischen und Gefühlsmomenten bestimmte Begriffe nachhaltig geprägt. Bis dahin habe es sich beim Geschmack um eine zuvorderst moralische Kategorie gehandelt (vgl. Gadamer 1990: 46).

Auch Burke gibt zu bedenken, dass der Begriff des Geschmacks „flatterhaft“ sei (Burke 1759a: 41). Der Geschmack lässt sich nur schwerlich wissenschaftlich konzeptualisieren. Er scheint zu instabil und wechsellvoll zu sein, als dass sich generalisierbare Gesetzmäßigkeiten über ihn sagen ließen. Zugespitzt wird derlei Problem nicht zuletzt in dem vielfach gebrauchten formelhaften Ausspruch *de gustibus non est disputandum*. Dessen zum Trotz wurde die Frage nach dem Geschmack besonders unter den von Burke geschätzten Vertretern der Schottischen Aufklärung angeregt diskutiert. Ihr Anliegen galt bekanntlich der Etablierung einer „science of man“, die in der Lage ist „die Vielfalt menschlichen Handelns und Reagierens auf wenige einfache und allgemeine Gesetze“ zurückzuführen (Lüthe 1996: 41). Damit einher geht eine Fortschrittsverpflichtung, die sich auch auf das Gebiet der Ästhetik erstreckt. Exemplarisch lässt sich hier Hume anführen. Für ihn offenbart sich trotz all der Unterschiedlichkeit von Geschmacksurteilen eine gewisse Stabilität; so schreibt er in dem Aufsatz *Über den Maßstab des Geschmacks* (engl.: *Essay on Taste*):

Um die Wirkungsweise der Schönheit zu bestimmen, wird es besser sein, nicht jede einzelne Schönheit, sondern die Werke zu untersuchen, die alle Launen der Mode, die Capricen des Zeitgeschmacks und alle durch Ignoranz und Neid erzeugten Irrtümer überlebt haben und sich andauernder Bewunderung erfreuen. Derselbe HOMER, der schon vor zweitausend Jahren in ATHEN und ROM gefallen hat, wird auch heute noch in PARIS und LONDON bewundert. [...] Bei einem wirklichen Genie gilt genau das Gegenteil: Je länger seine Werke Bestand haben, je weitere Verbreitung sie finden, desto reiner ist die Bewunderung, die sie ernten.  
(Hume 1757: 81–82)

Der Historiker und Philosoph aus Edinburgh geht davon aus, dass der ästhetische Geschmack ein *Sinn* ist, dessen Funktionsweise bei den Menschen jedoch differiert. Um zu erkennen, was ästhetisch für gut befunden werden sollte, gilt es, sich an dem Urteil der „Schar wahrer Kritiker“ zu orientieren (Kulenkampff 1990: 126). Über wahre Kunst bestünde dementsprechend Einigkeit, was besonders im Zeitverlauf deutlich werde. Der *test of time* ist hier ein wichtiges Kriterium, um Kunst retrospektiv zu bewerten. Er wird auch von Joseph Addison in einem Aufsatz des *Spectator* vom 19. Juni 1712 bemöhrt:

After having thus far explained what is generally meant by the fine Taste in Writing, and shewn the Propriety of the Metaphor which is used on this Occasion, I think I may define it to be *that Faculty of the Soul, which discerns the Beauties of an Author with Pleasure, and the Imperfections with Dislike*. If a Man would know whether he is possessed of this Faculty, I would have him read over the celebrated Works of Antiquity, which have stood the Test of so many different Ages and Countries, or those Works among the Moderns which have the Sanction of the Politer Part of our Contemporaries.  
(Addison 1712: 528)

Der Geschmack ist bei ihm sowohl natürlich als auch kulturell (vgl. Addison 1712: 529). Derlei Unbestimmtheit versucht Addison auch nicht weiter zu klären, was uns an dieser Stelle nicht stören muss. Fokussiert man Shaftesburys Geschmackskonzeption, so wird deutlich, warum

Burke Anstoß daran nimmt. Grundlegend seien die Menschen demnach zwar in der Lage, das moralisch Wahre zu spüren, aber sie werden durch verschiedene gesellschaftliche Einflüsse irritiert. Anders als Humes Annahme unterschiedlicher Ausprägungen des Geschmackssinns argumentiert Shaftesbury von den negativen Auswirkungen der Kulturüberformung. Sie führe dazu, dass sich der Mensch nicht mehr der Kritik unterzieht, wobei hiermit keine Beurteilung durch das soziale Umfeld gemeint ist. Vielmehr bezieht er sich auf den Geschmack, dessen Aufgabe in der Selbstkritik besteht. Sie kommt in Form des Selbstgesprächs performativ zur Geltung. Mit Blick auf seine Zeit moniert der Denker den Rückgang der Praxis kontemplativer Versenkung; so schreibt er: „Unsere heutigen Sitten, das muß ich zugeben, sind dieser Methode des Selbstgesprächs nicht so günstig, daß sie zur allgemeinen Volksgewohnheit werden könnte.“ (SE I. 1, 49) Das Gegenmittel besteht nun darin, den Menschen gleichsam zu seiner Natur zurückzuführen: „Wenn sich nicht schon ein natürlicher guter Geschmack in uns gebildet hat, warum sollen wir dann nicht versuchen, ihn zu bilden, bis er natürlich wird?“ (SE III. 3, 273)

Da nun aber der moralische Sinn eine unverbrüchliche Wahrheit darstellt, bedarf es einer Erklärung für gesellschaftliche Fehlentwicklungen. Der Geschmack ist hier die Grundlage für die moralische Urteilsfähigkeit, deren sinnlich-natürliche Fundierung der *moral sense* ist. Im Gegensatz zum *moral sense* ist der Geschmack demnach moralisch fallibel, denn er kann sich von seiner Natur entfremden. Beispielsweise kann eine allzu starke Verliebtheit dafür sorgen, dass die Person „niemals wahrhaft bei sich selbst sein“ kann (SE I. 2, 69). Allgemeine Verrohungstendenzen zeitigen ihr Übriges. Aus diesem Grund warnt Shaftesbury beispielsweise vor der japanischen Lackmalerei, indischen Skulpturen und Emailarbeit (vgl. SE III. 3, 273). Für die Korrektur des fehlerhaft sich darstellenden moralischen Sinnes erachtet er die Methode der Selbstbefragung als besonders geeignete Übung. Das Gespräch mit sich selbst eigne sich als „Schritt zur Entwicklung und Schärfung des individuellen Urteilsvermögens“ (Schmidt-Haberkamp 2010: 17) und bilde den wichtigsten Schritt zur Selbsterkenntnis. Die Versenkung führe dazu, dass sich das Subjekt zweier Seelenteile bewusst wird, die miteinander um Deutungshoheit wetteifern. Shaftesbury geht hier von einer Situation aus, in welcher Lustvolles mit Vernünftigem im Widerstreit liegen. Erst im Selbstgespräch erfülle das Subjekt die vernünftige Entscheidung (vgl. SE I. 2, 85).

In *Selbstgespräch oder Ratschlag an einen Autor* (1710) empfiehlt er den Autoren „das Selbstgespräch zur Charakterbildung und persönlichen Urteilsfindung, bevor sie womöglich als Lehrmeister der Nation“ öffentlich in Erscheinung treten (Schmidt-Haberkamp 2010: 49). Hier ist zu erwähnen, dass der Literatur bis in das 18. Jahrhunderts die „öffentliche“ Funktion

zukommt, ein normatives Menschenbild zu entwerfen. Popes *Essay on Man* ist ein Beispiel für diese erzieherische Aufgabe von Literatur (vgl. Erzgräber/Fabian/Tetzeli et al. 1997: 122). Literatur wird dort weit verstanden und bezeichnet grundsätzlich Schrifttum, wozu unter anderem auch Philosophie, Geschichte und Theologie zählen (vgl. Schmidt-Haberkamp 2010: 19). Jedwede schreibende Profession ist dabei auf die Verbesserung des Geschmacks verpflichtet. Bei Shaftesbury handelt es sich jedoch um einen *Naturgeschmack*; so schreibt er:

Jeder Philosoph, Kritiker oder Autor, der von diesem Vorrecht der Natur überzeugt ist, wird leicht zu überreden sein, sich dem großen Werk der Neugestaltung und Verbesserung seines Geschmacks zu widmen, dem zu mißtrauen er Grund hat, wenn er nicht zu jenen gehört, die bewußt versucht haben, ihn nach dem wahren Maßstab der Natur zu bilden. Ob dies bei ihm der Fall ist, wird er leicht herausbekommen, wenn er sein Gedächtnis zu Hilfe nimmt. Denn Gewohnheit und Mode sind mächtige Verführerinnen; und gegen sie muß er notwendig hart gekämpft haben, wofern er jene Richtigkeit des Geschmacks erlangt hat, die man von jemandem fordert, der vorgibt, der Natur zu folgen.  
(SE III. 3, 289)

Deutlich wird an diesem Zitat, dass Tugenden und Laster letztlich permanente Realitäten darstellen (Bullard 2005: 175–176), die sich durch praktische Übungen erkennen lassen. Insofern werden „Philosophie und die mit ihr verbundene Autorschaft [...] auf eine ethische und ästhetische Praxis ausgerichtet, die durch *Taste* und *Criticism* geprägt ist“ (Dehrmann 2008: 163). Gleichermäßen beklagt Shaftesbury, dass sich nur wenige Autoren seiner Zeit des Selbstgesprächs bedienen. An einer vielsagenden Stelle heißt es:

Und so sind wir schließlich zu jenem Gegenstand zurückgekehrt, dem unser Ratschlag hier ursprünglich gilt: zu jener wichtigsten Vorstufe der Selbsterkenntnis und des inneren Selbstgesprächs, auf der es den Schriftstellern unserer Zeit so sehr fehlt. Sie sollten die Weisheit des Herzens zur Arbeit und Übung des Kopfes fügen, um Wohlgeordnetheit und Schönheit in ihre Werke zu bringen. Um Komposition und Stil ihrer Schriften anmutig, frei und natürlich gestalten zu können, sollten sie zuerst mit sich selbst ins reine kommen. Und haben sie es hierin zur Meisterschaft gebracht, können sie unschwer mit Hilfe ihres Genies und eines richtigen Gebrauchs der Kunstmittel ihrem Publikum gebieten und einen guten Geschmack einführen.  
(SE II. 3, 193)

Das Zwiegespräch mit sich selbst ist eine Situation, die so beschaffen sein muss, dass sie den moralischen Sinn dazu zwingt, Partei zu ergreifen. Dem Neuling rät der Autor der *Characteristicks*, die Einsamkeit des Waldes aufzusuchen, um die Übung der Versenkung zu praktizieren (SE I. 1, 49). Shaftesbury lässt hier also praktisch werden, was ohnehin auf eine lange Tradition zurückblickt: die Beschäftigung mit sich selbst. Eingang fanden viele dieser Formen der Introspektion in den europäischen Literaturkanon; exemplarisch hierfür stehen Marc Aurel (121–180), Augustinus (354–430), Michel de Montaigne (1533–1592) oder René Descartes (1596–1650).<sup>90</sup> Obwohl er wie Burke gegen eine allzu systematisch-rationale

---

90 Die Rede ist hier von den *Selbstbetrachtungen* (o. D.), den *Bekanntnissen* (397–401), *Essais* (1580) und *Meditationen* (1641).



Konzeption von Ethik zu Felde zieht, trennt die beiden die Relevanz der Außenwelt. Für Shaftesbury „bildet das Selbstgespräch [...] das praktische Zentrum seiner ethisch-ästhetischen Konzeption“ (Dehrmann 2008: 142). Für Burke ist der Geschmack ein Kriterium, um die gesellschaftliche Stratifikation denken zu können. Nicht alle Gesellschaftsteile verfügten im gleichen Maße über diesen. Er biete überdies die Möglichkeit warnend auf politische Ereignisse oder Tendenzen hinweisen zu können, denn wenn die Verfeinerung des Geschmacks mit dem Aufstieg einer Gesellschaft korrespondiere, dann liege der Umkehrschluss nahe, dass die Verrohung des Geschmacks Zeichen eines allgemeinen Verfalls ist. Dieser Aspekt wird besonders im Zusammenhang mit der ersten Ausgabe des *Reformers* – einer Zeitschrift, die Burke mit herausgab – vom 28. Januar 1748 deutlich:

If we may judge of the Empire of *Dulness* by other great ones, whose Unwioldiness brought on their Ruin, this is certainly its Time; for the Depravation of Taste is as great as that of Morals, and tho' the correcting the latter may seem a more laudable Design, and more consistent with *public-Spirit*; yet there is so strong a Connection between them, and the Morals of a Nation have so great Dependance on their Taste and Writings, that the fixing the latter, seems the first and surest Method of establishing the former.  
(W&S I: 66)

Noch im Zusammenhang mit der Französischen Revolution wird Burke derlei Verbindung betonen. Deren „barbarous philosophy [...] is destitute of all taste and elegance“ (W&S VIII: 128). Der *Reformer* ist auch als Ausdruck für Burkes Wertschätzung des *Spectator* zu verstehen, an dem er sich orientierte (vgl. W&S I: 65). Wie bereits erwähnt diente das von Joseph Addison und Richard Steele (1672–1729) herausgegebene Journal dem Anliegen, die Moral aus den Studierstuben und Universitäten hinein in die Gesellschaft und ihre Kaffee und Teehäuser zu tragen. Wiederkehrende Themen waren Fragen des Geschmacks, des Theaters und der Moral (vgl. Bromwich 2014: 30). Auch Jürgen Habermas weist auf den erzieherischen Impetus der Zeitschrift hin; so behauptet er in Bezug auf einen der beiden Herausgeber:

Addison begreift sich als censor of manners and morals; er handelt von Wohltätigkeitsveranstaltungen und Armenschulen, macht Verbesserungsvorschläge für das Erziehungswesen, ermahnt zu Formen gesitteten Umgangs, polemisiert gegen das Laster des Spiels ebenso wie gegen Fanatismus und Pedanterie, gegen die Geschmacklosigkeit der Schöngelster und Verschrobenheit der Toleranz, an der Emanzipation der bürgerlichen Sittlichkeit von der Moraltheologie, der Lebensweisheit von der Philosophie der Scholaren. Das Publikum, das derlei liest und bespricht, hat sich darin selbst zum Thema.  
(Habermas 1962: 106–107)

Folgt man Burke, so bezieht sich dieser Selbstverständigungsprozess nicht zuletzt auf die Frage nach der Quelle von Moral. In Bezug auf die Rolle des Theaters mag folgendes Geschehen interessant erscheinen. Als Edmond Malone – Mitglied des 1764 gegründeten Literaturklubs, zu dem Burke und Johnsons gehörten – Burke eine Shakespeare-Ausgabe schenkte, die eine Geschichte der britischen Bühne beinhaltete, schrieb der Beschenkte diesem in einem Brief:

An History of the Stage is no trivial thing to those who wish to study Human nature in all Shapes and positions. It is of all things the most instructive, to see, not only the reflection of manners and Characters at several periods, but the modes of making this reflection, and the manner of adapting it, at those periods, to the Taste and disposition of mankind.  
(Corr. VI: 181)

Deutlich wird hier, wie sehr die Theaterbühne als Symbol des Geschmacks- und damit auch Kulturniveaus begriffen wird. Obwohl Menschen hinsichtlich ihrer Urteile differieren, gibt es für Burke eine grundlegende Gleichheit in Bezug auf den Geschmack (vgl. Burke 1759a: 41–42). Er zeigt hier auf, dass der großen Diversität von Urteilen und Vergnügungen allgemeine Prinzipien zugrunde liegen:

Und die Absicht meiner gegenwärtigen Untersuchung ist es, festzustellen, ob es irgendwelche Prinzipien über das, was die Einbildungskraft affiziert, gibt, die so allgemein, so gut begründet und gesichert sind, daß man auf sie ein befriedigendes Raisonement aufbauen kann. Und solche Prinzipien des Geschmacks, glaube ich, gibt es wirklich; so paradox auch diese Meinung denjenigen Leuten scheinen mag, die auf Grund des ersten Anscheins der Auffassung sind, es gebe hier sowohl der Art als dem Grade nach eine solche Verschiedenheit, daß gar nichts unbestimmter sein könne als der Geschmack.  
(Burke 1759a: 44)

Nun wäre es für Burke zunächst schwer zu erklären, wie es möglich ist, dass unterschiedliche Menschen auf die gleichen Reize verschiedentlich reagieren, wenn alle über die gleichen Anlagen verfügen würden. Um diese Spannung aufzulösen, unterscheidet er drei Ebenen des Geschmacks. Der Verfasser des *Enquiry* spricht von den Sinnen, der Einbildungskraft und der Urteilskraft, wobei die natürliche Komponente das Verbindende und die kulturelle Komponente das Unterscheidende akzentuiert (vgl. Burke 1759a: 44). Mit Bezug auf die Sinne heißt es dann:

Ich kenne keine anderen natürlichen Vermögen im Menschen, die in Verbindung mit den äußern Objekten stehen, als die Sinne, die Einbildungskraft und die Urteilskraft. Zuerst sprechen wir von den Sinnen. Man nimmt (und zwar mit Recht) an, daß – entsprechend der annähernden oder vollkommenen Gleichheit ihrer Organe – die Art der Wahrnehmung äußerer Objekte bei allen Menschen dieselbe ist oder nur geringe Unterschiede aufweist.  
(Burke 1759a: 44)

Auf der basalen Ebene der Sinne geht Burke von einer grundlegenden Uniformität aus. Sofern sie nicht an Erkrankungen der Sinnesorgane leiden, nehmen alle Menschen die Dinge der Außenwelt gleich wahr (Burke 1759a: 44). Süße Speisen wie Honig seien für jeden Menschen angenehm, wohingegen saure Lebensmittel wie Essig als unangenehm empfunden werden (vgl. Burke 1759a: 45–46). Der Maßstab für die Bewertung eines Objekts der Außenwelt ist das Vergnügen, das einem der Sinneseindruck bereitet. Natürlich gibt es gewisse Unterschiede zwischen den Rezipienten. Als Folge daraus präferieren unterschiedliche Menschen unterschiedliche Dinge:

Die Dinge bieten sich dem Gaumen nicht von selbst dar wie dem Gesichte. Wir bringen sie im allgemeinen erst dorthin, entweder als Nahrungs- oder als Arzneimittel; und vermöge derjenigen Qualitäten, die der Ernährung oder Heilung dienlich sind, bilden sie oft kraft dieser Assoziationen nach und nach den Geschmack um. So ist dem Türken Opium des angenehmen Wahnzustandes wegen angenehm, in den es ihn versetzt. Den Holländer macht Tabak froh, weil er bei ihm eine Art von Betäubung und angenehmer Empfindungslosigkeit hervorbringt. Gegorene geistige Getränke vergnügen unser einfaches Volk, weil sie die Sorgen und die Gedanken an gegenwärtige und künftige Übel vertreiben.

(Burke 1759a: 47)

Obschon es hier kulturbedingte Differenzen gibt, geht Burke von einem natürlichen Sinnesgeschmack aus, der stets in der Lage ist, die durch Gewohnheit erlernten Präferenzen zu erkennen. Die Einbildungskraft wiederum ist die Fähigkeit des Menschen die erhaltenen Daten auf eigene Weise miteinander zu verknüpfen:

Abgesehen von den Ideen – samt den zugehörigen Schmerzen und Vergnügungen –, die von den Sinnen dargeboten werden, hat das menschliche Gemüt noch eine Art von eigenem schöpferischem Vermögen: nämlich einerseits die Bilder der Dinge in der Ordnung und in der Art, wie das Gemüt sie durch die Sinne empfangen hat, nach Belieben wiederzugeben und andererseits diese Bilder auf neue Weise und in einer anderen Ordnung miteinander zu kombinieren.

(Burke 1759a: 48–49)

Hier werden bereits erste gravierende Unterschiede ausgedrückt, denn Menschen haben divergierende Erfahrungshintergründe und ihre Kenntnisse über Dinge der Objektwelt sind ebenfalls verschiedentlich gelagert. Daraus folgt, dass die Einbildungskraft vormals wahrgenommene Sinneseindrücke unterschiedlich anordnet. Zwar ist die Einbildungskraft in der Lage eine breite Palette von positiven und negativen Stimmungen zu erzeugen, jedoch bleibt sie qualitativ von den sinnlichen Wahrnehmungen abhängig, weil sie diese bloß repräsentiert (vgl. Burke 1759a: 49). Die Einbildungskraft vermag es nicht, gänzlich Neues hervorbringen. Sie funktioniert über das Feststellen von Ähnlichkeiten durch den Vergleich, wobei Burke durchaus graduelle Abweichungen anerkennt, wenn sie auf der natürlichen Sensibilität, der Dauer der Aufmerksamkeit oder aber den Kenntnissen ruht.

Auf der dritten Ebene des Geschmacks – der Urteilskraft – wird die Stoßrichtung gegen die Annahme eines natürlichen Geschmacks deutlich. So kann die Urteilskraft aufgrund einer Verstandesschwäche fehlerhaft sein, weitaus häufiger ist sie es durch mangelnde Unterweisung und Erziehung. Dies wird wie folgt dargelegt:

Ehe ich diesen Gegenstand verlasse, muß ich noch einer Meinung gedenken, die viele Leute hegen: daß nämlich der Geschmack eine gesonderte Fähigkeit des Gemütes sei, die von der Urteils- und Einbildungskraft zu trennen wäre, eine Art Instinkt, durch den wir auf eine natürliche Weise und auf den ersten Blick, ohne jedes vorhergehende Raisonement, der Vorzüge oder Mängel eines Werkes gewahr werden. Soweit es sich um die Einbildungskraft und die Leidenschaft handelt, halte ich es für zutreffend, daß die Vernunft nur wenig zu Rate gezogen wird; wo es aber um die richtige Anordnung, um Anstand und Angemessenheit, kurz um das geht, worin sich der beste Geschmack vom schlechtesten unterscheidet, da bin ich überzeugt, daß der Verstand wirkt und nichts andres. Und seine Wirkungsweise ist in Wirklichkeit durchaus nicht überall eine plötzliche, und wo sie dies ist, dort ist sie oft weit davon entfernt, richtig zu sein. [...] Es ist bekannt, daß der Geschmack – was er auch immer sei – doch jedenfalls auf

genau dieselbe Weise wie unsere Urteilskraft verbessert werden kann: nämlich durch Erweiterung unserer Kenntnisse, durch ständige Aufmerksamkeit auf die Objekte und durch häufige Übung.  
(Burke 1759a: 60–61)

Obwohl also Teile des Geschmacks von allen Menschen aufgrund ihrer Naturausstattung geteilt werden, ist der gute Geschmack, der sich auf Moral bezieht, auf der kulturbedingten Ebene der Urteilskraft angesiedelt, welche in hohem Maße der Schulung bedarf. Der enge Zusammenhang zwischen Erziehung und Urteilskraft wird somit begründet. Demnach ist die Ausbildung des *taste* fundamental an das bestehende Kulturniveau geknüpft. Burke schreibt dazu:

Aber da viele Werke der Einbildungskraft sich weder auf die Darstellung sinnlicher Objekte noch auf die Beeinflussung der Leidenschaften beschränken, sondern sich auch auf menschliche Sitten, Charaktere, Handlungen, Entwürfe erstrecken, auf ihre Verhältnisse, ihre Tugenden und ihre Laster – so greifen sie auf das Gebiet der Urteilskraft über, die durch Aufmerksamkeit und Übung im Razonieren verbessert werden kann. Alle diese Dinge machen einen beträchtlichen Teil von denen aus, die man als Objekte des Geschmacks betrachtet; und Horaz schickt uns in die Schule der Philosophie und der Welt, um uns in ihnen zu unterrichten. Welche Gewißheit auch in Dingen der Moral und der Lebenskenntnis erreichbar sein mag, so können wir jedenfalls denselben Grad der Sicherheit in allen Werken der Nachahmung gewinnen, die sich auf sie beziehen.  
(Burke 1759a: 56)

Der wichtige Schritt besteht nun in der Zusammenführung von Urteilskraft und Kulturaneignung; denn richtig zu urteilen bedeutet stets, *in* einem Kontext richtig zu urteilen, der ein bestimmtes Set an Werten vorgibt. Diesen Aspekt verdeutlicht der junge Ire auch im *Reformer* des Jahres 1748:

We laid it down as a Certainty in our first Paper, that Taste and Virtue had a close Connection; in Consequence to which, before we attempted to reform the Morals of the People, we began with their Taste, and the Encouragment we have met with makes us hope.  
(W&S I: 83)

Hierin unterscheidet er sich maßgeblich von Shaftesbury. Die Überlegung einer durch Introspektion gewonnenen Kritik des fehlgeleiteten Geschmacks ist für Burke kaum mehr als bloße Spekulation. Urteilskraft ist somit sozial vermittelt:

In der Tat besteht das, was wir im engeren Sinne Geschmack nennen und was in Wirklichkeit nichts anderes als feiner ausgebildete Urteilskraft ist, größtenteils in unsrer Vertrautheit mit den Sitten, sowohl mit den nach Zeit und Ort verschiedenen Gebräuchen wie auch mit der allgemeinen Schicklichkeit – eine Vertrautheit, die wir nirgends anders als in den Schulen lernen können, die uns Horaz empfiehlt.  
(Burke 1759a: 56)

In diesen Zusammenhang passt die Beschwerde Roberts Dodsleys, der seinem Unmut darüber freien Lauf lässt, dass viele Schriftsteller seiner Zeit in einer „dailychanging Tongue“ schreiben würden (vgl. Oakley-Brown 2006: 96). Die fehlende Fixierung beziehungsweise Normierung begrifflicher Verwendungsweisen führe demnach dazu, dass einst verfasste Schriften mitunter obskur und schlichtweg nicht nachvollziehbar sind. Aus diesem Grund bittet Dodsley Samuel Johnson um die Erarbeitung einer Bestandsaufnahme der englischen Sprache (vgl. Solomon

1996: 118–123). Das Werk wird unter dem Titel *A Dictionary of the English Lanuage* (1755) veröffentlicht.

Es ist wichtig, die politische Komponente im Denken des jungen Burke hervorzuheben, um aufzuzeigen, dass es sich bei der ästhetischen Schrift um ein Werk handelt, welches über Fragen der reinen Erkenntnis hinausgeht. Tom Furniss hat in diesem Zusammenhang herausgestellt, dass der irische Sozialaufsteiger hier – ganz im Gegenteil zu seinem späteren Festhalten an einer aristokratischen Gesellschaft – eine meritokratische Gesellschaft zu begründen sucht, denn der Geschmack als Eintrittsbillett in die höhere Gesellschaft ist kein geburtliches Geschenk, sondern Produkt der Kulturaneignung (vgl. Furniss 2008: 72–74).

Auch wenn die Skepsis gegenüber deduktiv gewonnenen moralischen Geboten stets thematisiert wird, handelt es sich beim *Enquiry* um eine Schrift, welche politische Implikationen aufweist, da sie die Fragilität der politischen Ordnung thematisiert. Es ist der missgestaltete Geschmack, der das Einfallstor für Chaos, Unfrieden und den Rückfall in Barbarei darstellt (vgl. Crowe 2012: 155). Derlei Kulturverfall widerspricht indes der menschlichen Natur, was Burke anthropologisch begründet, denn das Streben nach Fortschritt sei dem Menschen von der Vorsehung eingeschrieben. Er geht grundlegend von den handlungsleitenden Kategorien Schmerz und Vergnügen aus. Ihre Wahrnehmung ist nicht fallibel, da man sich über die Präsenz dieser Sinneseindrücke nicht täuschen kann. Erst das Eingreifen des Verstandes kausiert bisweilen Fehler, denn hier werden die hervorgerufenen Gefühle benannt und interpretiert (Burke 1759a: 64). Eindrücke werden dann binär kodiert; so ist Schmerz unmittelbar mit der Idee des Erhabenen verkoppelt, denn er aktualisiert den Selbsterhaltungstrieb des Menschen:

Alles, was auf irgendeine Weise geeignet ist, die Ideen von Schmerz und Gefahr zu erregen, das heißt alles, was irgendwie schrecklich ist oder mit schrecklichen Objekten in Beziehung steht oder in einer dem Schrecken ähnlichen Weise wirkt, ist eine Quelle des *Erhabenen*; das heißt, es ist dasjenige, was die stärkste Bewegung hervorbringt, die zu fühlen das Gemüt fähig ist.  
(Burke 1759a: 72)

Der Selbsterhaltungstrieb betrifft das solitäre Subjekt in seiner unmittelbaren Vulnerabilität und ist der stärkste Trieb. Davon unterschieden werden jene Leidenschaften, „die die Gesellschaft betreffen“ und welche Vergnügen bereiten (Burke 1759a: 73). Sie werden in zwei Arten unterteilt: die Beziehung zwischen den Subjekten unterschiedlichen Geschlechts betreffend und jene zwischen gesellschaftlichen Mitgliedern im Allgemeinen. Unmittelbares Ziel der Interaktion zwischen den Geschlechtern ist die Fortpflanzung. Zu den maßgeblichen Leidenschaften der Akteure einer Gesellschaft zählen Sympathie, Ehrgeiz und Nachahmung. Dies ist von besonderer Relevanz, weil die soziale Verfasstheit des Menschen keine freie Wahl aus rationalen Erwägungen ist. Die hierfür ursächlichen Leidenschaften entstammen der

Vorsehung selbst (vgl. Crowe 2012: 166). Zur grundlegenden Voraussetzung für gesellschaftliches Miteinander wird das Gefühl der Sympathie erhoben, welches Burke ähnlich wie Adam Smith denkt (vgl. Smith 1759: 10, 37, 44); so heißt es im *Enquiry*:

Denn die Sympathie muß als eine Art von Stellvertretung angesehen werden, vermöge derer wir uns an die Stelle eines andern Menschen gesetzt sehen und in vieler Hinsicht ebenso affiziert werden, wie er affiziert wird. Diese Leidenschaft kann also entweder etwas von der Natur derjenigen annehmen, die die Selbsterhaltung betreffen, und – weil es dabei um Schmerz geht – eine Quelle des Erhabenen werden. (Burke 1759a: 78)

Sympathie bezeichnet demnach die Fähigkeit, sich in die Person gegenüber *einzu fühlen*, d. h. Freude zu empfinden, wenn sie Freude spürt, beziehungsweise zu leiden, wenn eine andere Person dies tut. So wie die Sympathie dafür sorgt, dass Menschen Anteil an der Gefühlslage anderer nehmen können, sorgt die Nachahmung dafür, dass wir dem Beispiel anderer folgen:

Denn wie uns die Sympathie an allem teilnehmen läßt, was andere Menschen fühlen, so treibt uns dieser Affekt dazu, alles nachzuahmen, was sie tun. Infolgedessen haben wir Vergnügen beim Nachahmen und bei allem, was zur Nachahmung, lediglich als solcher, gehört – ohne jedes Hinzutreten der Vernunft, ganz allein vermöge unseres natürlichen Baues, der von der Vorsehung so gefügt worden ist, daß wir entweder Vergnügen finden oder froh sind, je nach der Natur des Objekts, das zu den jeweiligen Zwecken unseres Daseins gehört. Durch Nachahmung lernen wir alle Dinge weit besser als durch Unterricht; und was wir auf diese Weise lernen, das eignen wir uns nicht nur wirksamer, sondern auch mit mehr Vergnügen an. Nachahmung gestaltet unsere Sitten, unsere Meinungen, den Gang unseres Lebens. (Burke 1759a: 83–84)

Die Nachahmung beschreibt Burke als lustvollen Akt, welcher gleichsam unbewusst abläuft und der im Nachgang die Verhaltensweisen der Bürger strukturiert. Der Mensch ist demnach vorsehungsvoll dazu bestimmt, sein Verhalten an seinem Umfeld und den überlieferten Verhaltensweisen auszurichten.

Aus diesem Grund mag es nicht verwundern, dass Burkes historische Fingerübungen in Form des *Abridgement* keine Geschichte „großer Männer“ ist. Viel stärker akzentuiert er das langsame und stets auch gemeinschaftliche Wirken des *spirit*, der *manners* und der *customs* (vgl. Sato 2018: 219). Deren Erfahrung sedimentiert dann in Institutionen, die als Bewertungsmaßstab für zukünftige Generationen fungieren. In diesem Sinne „ruhen [Institutionen] letztlich auf der alltäglichen Erfahrung des Individuums auf“ (vgl. Stammen/Schuster 2006: 142). Eine gänzlich am Beispiel der Ahnen orientierte Gesellschaft würde jedoch einen weitestgehend geschichtlichen Stillstand bedeuten, wobei die Menschen sich immer noch als Barbaren gegenüberstehen würden. Der Ehrgeiz ist nun das providenzielle Werkzeug, um den Menschen seiner Perfektion entgegenstreben zu lassen, denn die durch Anerkennung verursachte Distinktion schafft ein Gefühl der Freude:

Obleich die Nachahmung eins der großen Werkzeuge ist, deren sich die Vorsehung bedient, um unsere Natur ihrer Vollkommenheit entgegenzuführen, so ist doch leicht einzusehen, daß es keinen Fortschritt unter den Menschen geben könnte, wenn sie sich lediglich der Nachahmung überließen und einer dem anderen folgte – fortwährend, ewig im Kreise. Die Menschen müßten dann wie Tiere immer die gleichen bleiben – am Ende der Tage die gleichen wie heute und die gleichen wie am Anfang der Welt. Um dies zu vermeiden, hat Gott dem Menschen eine Empfindung des Ehrgeizes eingepflanzt und eine Befriedigung an der Betrachtung, daß er seine Mitmenschen in irgend etwas übertreffe, was unter ihnen für wertvoll erachtet wird.

(Burke 1759a: 85)

Der Mensch ist demnach ein grundlegend auf Fortschritt ausgelegtes Wesen. Drei Überlegungen scheint Burke mit diesen Leidenschaften zu verbinden, indem er sie anthropologisch setzt. Sympathie befähigt uns zur Partizipation an der Gefühlswelt anderer Menschen, was eine friedliche Koexistenz zwar nicht determiniert, aber befördert. Die Nachahmung verpflichtet uns zur Beachtung von überlieferten und dadurch immer noch validen Handlungs- und Lösungsweisen, wohingegen der Ehrgeiz uns dazu veranlasst, kleinteiligen Fortschritt zu erzielen. Hier zeigt sich nicht zuletzt Burkes antiprimitivistische Stoßrichtung, denn das Subjekt ist von Gott dergestalt geschaffen, dass es seine soziale Umgebung stets zu verbessern sucht (vgl. Harris 2012: 97). Eine natürliche Gesellschaft ist für Burke daher keine, die im Naturzustand verweilt, sondern eine, die ihren göttlichen Zivilisationsauftrag ernst nimmt.

## 2.4 Zusammenfassung

Der frühe Burke war bestrebt, eine Karriere als Schriftsteller einzuschlagen; sein facettenreiches Denken lässt auf eine hochgradig politisierte Person schließen. Der besonders in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England vorherrschende Vergleich mit dem Römischen Reich ist zunächst Indikator für das stärker werdende Selbstbewusstsein einer aufsteigenden Imperialmacht. Darüber hinaus fördert die eingehende Beschäftigung mit der römischen Geschichte und ihrer Kultur ein Bewusstsein der Zerbrechlichkeit politischer Ordnungen, wie sie Burke besonders in seinem historischen Frühwerk offenlegt. Die Romreferenz und der energische Aufstieg Großbritanniens in die Riege der Großmächte ging mit einer intensiven Auseinandersetzung mit den Wirkmechanismen von Gesellschaften einher. Gleichzeitig stellt der frühe Burke auf eine vorsehungsbegründete Fortschrittsverpflichtung ab, welche sich in den *manners, customs, spirits* und *characters* einer Gesellschaft ausdrückt. Deutlich konkretisiert sich das Kulturniveau zudem in der Sprache und im Geschmack (*taste*). All diese Parameter dienen Burke nicht als schmeichelnder Zierrat Britanniens, sondern sind wichtige Indikatoren zur Bewertung des allgemeinen Kulturzustands und mögliche Vorwarnzeichen gesellschaftlichen Depravierens.

Burkes Agitation – sowohl gegen Bolingbroke als auch gegen Shaftesbury – muss als Abwehr von Subversionsversuchen gedeutet werden. Bolingbroke gilt dem irischen Publizisten als Stellvertreter deistischer Denkers, wohingegen Shaftesbury ein Repräsentant der Theorie des *moral sense* ist. Zugespitzt erachtet Burke deren neoklassisches Diktum der *simplicity* für ordnungsgefährdend. Beide leisten durch ihre verkürzenden Annahmen der kulturellen Entbettung des Subjekts Vorschub, indem sie die natürliche Ausstattung des Menschen – sei es bezüglich des Gefühls oder des Verstandes – überschätzen. Ein universeller Sinn für das Gute beziehungsweise die Möglichkeit vernunftmäßiger Einsicht in universelle moralische Wahrheiten diskreditiert die Relevanz der historisch gewachsenen Kirche und nachgerade der politischen Ordnung, was der junge Publizist als Bedrohung für das britische Zivilisationsprojekt versteht. Dies gilt es noch einmal abschließend zu verdeutlichen.

In seiner Persiflage auf Bolingbroke argumentiert Burke im Wesentlichen gegen eine Denkströmung, die sich von überlieferten Glaubensformen emanzipieren möchte. Mit seinem fiktiven Brief an einen Lord versucht Burke die deistische Argumentation, die im Kern von der Suffizienz des Verstandes für die Einsicht in die göttlichen Gebote ausgeht, ad absurdum zu führen. Die Fähigkeit, vom Standpunkt nicht geteilter Positionen aus zu argumentieren, war eine zentrale Übung in den Debattierclubs jener Tage, insofern war der junge Ire darin geübt. Der Pseudoburke kopiert die Argumentation von Bolingbroke und wendet sie auf den Staat an. Hieraus ergibt sich ein düsteres Bild, denn dieser sei strukturell für die Ausbildung von Ungerechtigkeit und Leid verantwortlich, was eine Rückkehr zu einer natürlichen Gesellschaft nahelegt.

Bolingbroke war das prominente Ziel, weil sich dessen Denken dezidiert gegen Religion, Christentum und Kirche richtet. Alle drei Institutionen, so der Leipziger Kirchenhistoriker Gotthard Victor Lechler (1811–1888) „erscheinen ihm nur als Mittel – für den Staat“ (Lechler 1841: 399). Aus Sicht des jungen Iren war die Darstellung der Kirche als bloßer Erfüllungsgehilfe zur Aufrechterhaltung der unterdrückenden Staatsgewalt ein schwerwiegender Angriff auf einen der maßgeblichen Zivilisationsfaktoren der europäischen Zivilisation. Für Burke ist derlei Darstellung faktisch falsch und nur möglich, weil sich Bolingbroke eines Modus selektiver Geschichtsschreibung bedient. Indem der Tory lediglich jene Beispiele bemüht, die seine eigene Version der Geschichte stützen, macht er sich einer gefährlichen Irreführung schuldig. Um aufzuzeigen, dass es sich hierbei um wenig mehr als einen simplen Trick handelt, nutzt Burke im Gegenzug die gleiche Methode, um eine Institution zu diskreditieren, von der er sicher sein kann, dass seine Leserschaft sie für essenziell erachtet: die künstliche Gesellschaft mit all ihren kulturellen Errungenschaften. Damit verdeutlicht er,



dass sich im Grunde *jedes* historische Objekt diskreditieren lässt. Aus Sicht des Publizisten leistet Bolingbroke einer tiefen Verunsicherung Vorschub, denn der Sache nach lässt sich mit einer derartigen Argumentation jede Proposition gleichzeitig bejahen und verneinen, was in Richtung des pyrrhonischen Skeptizismus mit all seinen gesellschaftlichen Konsequenzen weist.<sup>91</sup> Burkes polemische Stoßrichtung in Bezug auf seinen *Enquiry* habe ich anhand der Geschmacksdebatte verdichtet dargestellt. Aufgezeigt wurde, dass er durch eine Binnendifferenzierung des Geschmacksbegriffs zwei Aspekte zu harmonisieren sucht. Einerseits möchte er zeigen, dass der *taste* eine moralische Komponente hat, die in der Kulturaneignung besteht. Die gesamtgesellschaftliche Ausbildung und Verteilung des Geschmacks lässt demnach Rückschlüsse über das Zivilisationsniveau zu. Andererseits sind Ästhetik und Moral distinkte Sphären. Aus der Schönheit eines Objekts lassen sich demnach keine moralischen Urteile generieren. Das Gute ist für Burke das spezifisch Gute einer Gesellschaft. An die Stelle eines moralischen Sinns treten bei ihm die Leidenschaften, welche er axiomatisch als Instrumente Gottes begreift. Sie sind aber nicht *an sich* gut, sondern präjudizieren die Möglichkeit der gemeinschaftlichen Perfektionierung. Dadurch ist der Mensch als dezidiert soziales Wesen festgelegt, denn nur in Abhängigkeit von seinen Artgenossen kann er seiner vorsehungsvollen Bestimmung nachkommen, welche im sittlichen Fortschritt besteht. Aus diesem Grund sind Theorien, die von einem solitären Wesen ausgehen, nicht nur falsch, sondern gleichsam widernatürlich und somit gegen Gott gerichtet. Es ist die gemeinschaftliche Aufgabe der Kulturproduktion mit all ihren Facetten wie Umgangsformen, Sitten, Theater, Literatur und Malerei, für die der Mensch von Gott bestimmt ist. Die Frage nach der Persistenz und Verbesserung der politischen Ordnung führt Burke zu dem weiterführenden Punkt, wie sittlicher Fortschritt bestmöglich tradiert wird, weshalb er sich noch vor Erscheinen seines Erstlingswerkes mit Fragen der Erziehung beschäftigt.

Beide Werke polemisieren zusammengefasst gegen eine Neubewertung menschlicher Fähigkeiten, die dessen Status in der Stufenleiter der *Großen Kette der Wesen* aufwerten und dichter in die Nähe zu Gott rücken. Hinter seinem impliziten Aufruf zu mehr Demut in Bezug auf die Stellung des Menschen steckt die Sorge um die politische Ordnung, denn nur im Widerschein der Kulturproduktion – etwa in Form des Theaters oder der Literatur – kann der

---

91 Nach Heiner Klemme ist der pyrrhonische Skeptizismus eine um die Mitte des 18. Jahrhunderts durchaus in England anzutreffende Denkströmung. Laut dieser Form des Zweifels haben wir „no evidence for any proposition, because any proposition may be contradicted by another proposition of equal probability“ (Klemme 2003: 117). Auch wenn sich Bolingbroke und Burke\* auf unterschiedliche Objekte beziehen, so gilt Burkes Intention der Darstellung, dass sich jeder historischen Entität eine Eigenschaft und sogleich ihr Gegenteil attestieren lässt, solange wie keinen moralischen Fixpunkt der Bewertung haben. Derlei Argumentation „leads to the suspense of judgement“ (Klemme 2003: 117).

Mensch graduell seiner göttlichen Aufgabe der Perfektionierung entgegenstreben. Meines Erachtens hat Burke dies an kaum einer Stelle derart deutlich zugespitzt wie im ersten Exemplar des *Reformer*. Hier schildert er die Intention des Journals wie folgt:

Plays [gemeint sind Theaterstücke, Anm. des Autors] are the favourite Diversion of People of Fashion, and every one is sensible how much they influence their Taste and Manners; if the Source then be corrupted, what Depravation must we expect of both: The People copy from the Gentry, and bad Authors from the People: Thus Vice and Folly, like Milton's SIN and DEATH go round the Nation hand in hand, in doubtless will continue to do so, unless some People are found public-spirited enough to oppose them; for these Reasons we shall have watchfull Eye over the Theatre, to prevent, if possible, such Prodigies of Dullness and Immorality as we have been entertained with this Winter; or, to put them in their proper Light, when represented.

(W&S I: 67)

Der Sache nach begreift Burke die Ausbreitung von Umgangsformen und Geschmack als *Trickle-Down-Effect*, weshalb Moral und Kultur produzierende Institutionen wie Theater, aber auch Kirche von eminenter Bedeutung sind.

### 3 Das Scheitern der göttlichen Pflicht

Indien war ein Herzensthema für Burke und er behauptete, es handle sich bei den damit verbundenen Verdiensten um jene, „on which I value myself the most“ (W&S IX: 159).<sup>92</sup> Hierfür wollte er im kollektiven Gedächtnis seiner Landsleute bleiben; so heißt es in der berühmten Verteidigung gegen Francis Russell, dem 5. Duke von Bedford (1765–1802) im Jahr 1796:

If I were to call for a reward (which I have never done) it should be for those in which for fourteen years, without intermission, I shewed the most industry, and had the least success; I mean in the affairs of India. They are those on which I value myself the most for the importance; most for the labour; most for the judgement; most for constancy and perseverance in the pursuit. Others may value them most for the intention. In that, surely, they are not mistaken.  
(W&S IX: 159)

Im folgenden Kapitel werde ich an einem besonderen Fall veranschaulichen, wie Burke oftmals im Bezugsrahmen des Empires gedacht hat. Zu beachten ist hierbei, dass sich dessen Legitimation in hohem Maße aus einem göttlichen Zivilisierungsauftrag in den eigenen Einflusszonen speist. Für Burke besteht diese Verpflichtung umso stärker, weil er als politischer Akteur eine besondere Verantwortung für die Geschicke Englands trägt.<sup>93</sup> Politische Brisanz erhält die indische Kolonie, weil die hier grassierende Korruption und Misswirtschaft im Widerspruch zum imperialen Selbstverständnis steht, dass die englische Wahlheimat ihren exceptionellen Status als Schirmherrin der Zivilisierung verspielt und dadurch den göttlichen Zorn auf sich zieht.

Zunächst wird auf die Entwicklung des imperialen Selbstverständnisses im 18. Jahrhundert einzugehen sein. Anschließend soll die britische Herrschaft in Indien näher erläutert werden. In einem weiteren Schritt thematisiere ich das Amtsenthebungsverfahren, an welchem sich Burke maßgeblich beteiligte und das gegen den ehemaligen Generalgouverneur in Britisch Ostindien, Warren Hastings, eingeleitet wurde. In diesem Zusammenhang kläre ich zunächst, wie Burke das Thema öffentlich lanciert. Danach sollen zwei systematische Kritikpunkte nachvollzogen werden, die Burke Hastings gegenüber macht. Um das Verhältnis des angloirischen

---

92 Um einen weiteren Beleg für diese Einschätzung anzuführen, sei ein Brief an den Probst des *Trinity College Dublin* erwähnt. In diesem reagiert Burke auf die Zuerkennung der Doktorwürde ehrenhalber am 11. Dezember 1790, wobei er behauptet: „I received this most honourable testimony of your approbation, just as I was going to the house of Commons yesterday, to recommence my tenth year’s warfare against the most dangerous Enemy to the Justice, honour, Laws, morals and constitution of this Country, by which they have never been attacked; I mean the corruption which has come upon us from the East, and in which I act with every thing respectable in Every party in the house.“ (Corr. VI: 192–193)

93 Auf ein solches Selbstverständnis weist auch Regina Wecker in ihrer Studie zu Burke hin, so schreibt sie: „Der Einzelne soll die Rolle, die ihm Gott zugewiesen hat, dankbar annehmen und sich nicht gegen sie auflehnen.“ (Wecker 1981: 37)

Unterhausabgeordneten zum Kolonialismus weitergehend zu konturieren, erfolgt dann ein Exkurs zum Thema Sklaverei. Im weiteren Verlauf der Ausarbeitungen werde ich auf jene Akteure eingehen, die Burke mithilfe des Amtsenthebungsverfahrens zu kritisieren versucht, die Nabobs.

### 3.1 Entwicklung des imperialen Selbstverständnisses

Burkes Position in Bezug auf das Amtsenthebungsverfahren gegen Hastings ist ohne Kenntnis des imperialen Selbstverständnisses der Briten kaum zu verstehen. Dieses soll in einem ersten Schritt knapp umrissen werden. In einem zweiten Schritt wird dargestellt, inwiefern die politischen Entwicklungen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dieses Selbstverständnis herausforderten. Anhand der Steuerstreitigkeiten mit Neuengland soll dies exemplarisch aufgezeigt werden.

*Erstens.* Der Begriff „British Empire“ wurde die längste Zeit des 18. Jahrhunderts nicht einheitlich gebraucht, vielmehr war von mehreren Imperien in unterschiedlichen Teilen der Welt die Rede. Mit dem Vereinigungsvertrag von 1707 konstituierte sich ein „land empire“, bestehend aus Wales, Schottland und England. Darüber hinaus gab es mehrere Imperien auf dem Meer. Entsprechend wurden die Kolonien in Indien und Amerika als verschiedene politische Gebilde verstanden. Mit „Empire“ meinte man jene Gebiete, die unter effektiver britischer Herrschaft standen. Erst im Nachgang des Siebenjährigen Krieges 1763 etabliert sich die Vorstellung eines einheitlichen und weltumspannenden British Empire (vgl. Marshall 1998: 289–290). Wie ich im Folgenden zeige, hat sich zwischen dem Selbstverständnis der Briten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und der politischen Beherrschungsrealität im Nachgang des Siebenjährigen Krieges eine Spannung in Bezug auf deren imperiales Selbstverständnis herausgebildet.

Bis heute gehört *Rule, Britannia!* zum festen Repertoire britischen Liedguts. Gesungen wird es vorrangig zu patriotischen Anlässen. Interessant ist die von James Thomson (1700–1748) im Jahr 1740 komponierte Hymne, weil sie wichtige Merkmale des Selbstverständnisses der Briten zu einem Zeitpunkt zum Ausdruck bringt, als ein solches nur vage bestand.<sup>94</sup> „Thomson’s Britannia“, so spitzt der britische Historiker David Armitage zu, „ruled an empire of difference, defined by its oppositions, where men would defend women, freemen would not be slaves, liberty would defeat tyranny, and the empire of the seas would outlive, outfight and outprosper

---

94 Für das komplette Lied siehe Lonsdale 1984: 192–193.

military monarchies with territorial dominions.“ (Armitage 2000: 173) Beschrieben wird demnach ein Volk, welches eine besondere Fürsorge von Gott erhält, welches Freiheit als seinen zentralen Wert erachtet, Handel treibt und auf See aktiv ist. Erneut mit den Worten von Armitage gesprochen, begannen sich die Briten ab den 1730ern als „protestant, commercial, maritime and free“ zu verstehen (Armitage 2000: 173). Im Folgenden wird auf die einzelnen Zuschreibungen einzugehen sein.

Da Großbritannien selbst ein ethnisch heterogener „composite state“ war, entwickelte sich das spezifisch Britische weniger als produktive Selbstbeschreibung, sondern in Abgrenzung zu anderen Ländern, vor allem Spanien und Frankreich. Folgt man Gerald Newman, so bildeten sich zwischen den 1740ern und 1780ern nationalistische Tendenzen in England aus. Ihren Ausdruck fanden diese beispielsweise im Vorwurf gegenüber der eigenen Elite, sie sei von der französischen Mode und deren Moral unterwandert und würde dadurch zunehmend „unbritisch“. Führende Akteure dieser öffentlich vorgetragenen Kritik waren der Maler William Hogarth (1697–1764) und die Schriftsteller Tobias Smollett (1721–1771), Samuel Foote (1720–1777) sowie Henry Fielding (1707–1754) (vgl. Newman 1997: 63–84). Nicht nur die französische Kulturhegemonie wurde beklagt, auch der Umstand, dass die Präferenz für französische Güter die heimischen Anbieter benachteilige. Aus diesem Grund bildeten sich ab den 1740ern patriotische Organisationen, welche es sich zur Aufgabe machten, vorrangig heimische Kulturproduzenten und insbesondere die Hersteller von Luxusgütern zu fördern. Hierzu sammelten die Mitglieder Geld, um wertvolle und als patriotisch erachtete Vorhaben zu unterstützen. Exemplarisch seien in diesem Zusammenhang die 1745 gegründete *Anti-Gallican Society*, die *Society for the Encouragement of Arts, Commerce and Manufactures in Great Britain* und die *Marine Society* erwähnt (vgl. Colley 1992: 88–100).

Zwei Unterschiede zu den kontinentaleuropäischen Nachbarn wurden stets beschworen: Protestantismus und Handel. Vor allem der mit Frankreich in Zusammenhang gebrachte Katholizismus war ein nicht zu unterschätzendes Feindbild. Zwar war Großbritannien ebenso Schauplatz manifester religiöser Auseinandersetzungen, jedoch wirkte der übergeordnete katholische Gegner kohäsiv auf die sich in Widerstreit befindlichen Akteure. Wie Linda Colley herausstellt, korrespondierte mit dem Protestantismus in seinen unterschiedlichen Varianten ein spezifisches Sendungsbewusstsein: „God, Britons were encouraged to believe, watched over them with a particular concern. [...] They had a mission, a distinctive purpose.“ (Colley 1992: 20). Die Briten seien demnach nicht nur ein von Gott bevorzugtes Volk, ihnen werde überdies eine göttliche Aufgabe zuteil. Ein solcher Exzeptionalismus ist indes nicht genuin britisch. Alle Imperien erählen sich eine „weltgeschichtliche Aufgabe“ (Münkler 2005: 132). Zumeist war

diese religiös fundiert; so schreibt Armitage: „The Spanish, Portugese, French and English had all grounded their claims to expansion on the duty to evangelise, through the papal bulls and royal charters, so that each of the sixteenth-century empires could claim to have a religious mission.“ (Armitage 1998: xxvi) Eine solche göttliche Aufgabe ist „eine Autosuggestion der politischen Eliten“ (Münkler 2005: 133), die in hohem Maße dazu dient, das Verhalten der Elite an ein Ziel zu binden, welches ihnen nicht zur freien Disposition steht. Insofern kanalisiert der Missionsgedanke das Handeln der politischen Akteure und schafft dadurch Erwartungssicherheit. Auch für Krishan Kumar zeigt sich darin ein wesentliches Merkmal von Imperien, so lässt sich eine multiethnische Ordnung am besten über ein geteiltes Projekt integrieren (vgl. Kumar 2006: 6). Wie Jürgen Osterhammel darlegt, bildete „[d]ie Idee, die Engländer seien ein Werkzeug der Vorsehung zur Verbesserung der Welt, [...] eine Art von Grundbass des britischen Selbstverständnisses“ (Osterhammel 2020: 648). Die göttliche Aufgabe der Briten diene der Zivilisierung der Welt und „consisted in the spread of education, science, law and parliamentary government“ (Kumar 2015: 122). Genährt wurde der Glaube an den auserwählten Status der Briten nicht zuletzt durch den hohen Grad der Freiheit, den diese im Vergleich zu kontinentaleuropäischen Ländern genossen. Sie fand ihren Ausdruck in vielerlei Gesetzesbeschlüssen. Beispielsweise bewirkte die Abschaffung der Vorzensur im Jahr 1695 innerhalb kurzer Zeit einen rapiden Anstieg der Printmedien. Neben einem sich ausdifferenzierenden Zeitungsmarkt etablierte sich ein thematisch weit gestreuter Buchmarkt, so gab es Kochbücher, Gartenbücher, Atlanten, Romane, Theaterstücke, Reisebücher etc. Die in der Landessprache veröffentlichten Bücher erzeugten nicht nur ein im Vergleich zum europäischen Kontinent größeres Lesepublikum, sie beförderten zugleich die Entstehung eines lingualen Identitätsempfindens. Mit Blick auf die Relevanz einer gedruckten Landessprache, schreibt Benedict Anderson:

Diese Schriftsprachen schufen auf drei verschiedene Weisen das Fundament für das Nationalbewußtsein. Vor allem bildeten sie die einheitliche Grundlage für den Austausch und die Kommunikation unterhalb des Lateinischen und oberhalb der gesprochenen Umgangssprachen. Menschen, die die verschiedensten französischen, englischen und spanischen Idiome gebrauchten und darum nur schwer oder gar nicht miteinander reden konnten, vermochten sich nun mit Hilfe von Buchdruck und Papier zu verständigen. In diesem Prozeß wurden sie allmählich der Hunderttausende, ja Millionen Menschen in ihrem eigenen Sprachbereich gewahr – und gleichzeitig der Tatsache, daß *ausschließlich jene* Hunderttausende oder Millionen dazu gehörten. Diese Mit-Leser, mit denen sie über den Buchdruck verbunden waren, bildeten in ihrer besonderen, diesseitigen und ‚ersichtlichen‘ Unsichtbarkeit den Beginn der national vorgestellten Gemeinschaft.

(Anderson 1983: 51)

Vor allem der freie Zugang zur Heiligen Schrift in der eigenen Landessprache schuf ein Gefühl der Unabhängigkeit gegenüber der Mittlerrolle der Priester und damit einen Sonderstatus im Gegensatz zu den als abhängig geltenden Katholiken (vgl. Colley 1992: 41–42). Ebenso zentral

für die Herausbildung des spezifisch Britischen war ein sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bildender „cult of commerce“ (Colley 1992: 56). Vorbild hierfür war allerdings nicht Rom, denn ökonomische Fragen spielten für das römische Imperium kaum eine öffentliche Rolle; vielmehr standen Venedig, Florenz und die Niederlande beispielhaft für „the theoretical connection between liberty and commerce“ (Armitage 2000: 142). Die historische Lektion hieraus war nun: „If liberty were the precondition for successful commerce, and commerce was the cause of greatness, then liberty would be the guarantee of commercial grandezza.“ (Armitage 2000: 143)<sup>95</sup> Nicht zuletzt dieser Wertschätzung der Freiheit schrieben die Briten ihren im Vergleich zu Kontinentaleuropa, und vor allem zum „garlicating French“, hohen Lebensstandard zu, welcher ebenso als Ausdruck einer besonderen göttlichen Segnung gedeutet wurde (Koditschek 2002: 390). Es sei noch einmal daran erinnert, dass der Vereinigungsvertrag von 1707 drei Königreiche zusammenführte, die bis dahin kein gemeinsames politisches Selbstverständnis ausgebildet hatten und sich ökonomisch als Rivalen betrachteten. Noch in den 1690ern sahen Engländer „Ireland and Scotland as threats to the supremacy of their own economy“ (Armitage 2000: 163). Durch die nun entstandene Freihandelszone wurden neue Absatzmärkte generiert; ein wichtiger Umstand, wenn man bedenkt, dass eine von fünf Familien ihren Lebensunterhalt mit dem Handel bzw. Vertrieb von Waren verdiente. Insofern bot die wachsende ökonomische Verflechtung Gelegenheit, sich mit der Idee eines Vereinigten Königreichs auszusöhnen (vgl. Colley 1992: 39, 56). Mit London besaß man zudem eine Weltstadt, welche die Symbiose zwischen Handel und Politik symbolisierte.

Dennoch verwundert das gelegentlich überschwängliche Verhältnis gegenüber dem Handel, wenn man die ebenfalls stark ausgeprägte Verehrung des „landed interest“ bedenkt. Bekanntlich war der gesellschaftliche Zugang zu politischem Einfluss über das gesamte 18. Jahrhundert hinweg an Landeigentum gekoppelt. Dies hatte politische Gründe; so war man davon überzeugt, dass Grundeigentum die Autonomie des Besitzers stärke und somit unabhängig gegenüber verschiedensten Formen der Beeinflussung mache (Pocock 1993b: 45–46). Indes gab es diverse Schnittstellen, was die Interessen beider Gruppen betrifft. Die vielfach

---

95 Zum freiheitlichen Selbstverständnis schreibt Armitage darüber hinaus: „The waters around Britain itself had always been defended by the Royal Navy, and a series of naval myths provided the legendary foundations for such maritime supremacy. Protestantism, oceanic commerce and mastery of the seas provided bastions to protect the freedom of inhabitants of the British Empire. That freedom found its institutional expression in Parliament, the law, property and rights, all of which were exported throughout the British Atlantic world. Such freedom also allowed the British, uniquely, to combine the classically incompatible ideals of liberty and empire. In sum, the British Empire was, above all and beyond all other such polities, Protestant, commercial, maritime and free.“ (Armitage 2000: 8)

in politischen Ämtern tätigen Landeigentümer bedurften der Handeltreibenden, denn diese erzeugten jene Einnahmen, welche zur Ausstattung der *Royal Navy* und damit zum Schutz des Landes und der Handelswege verwendet wurden. Die Händler wiederum profitierten von einer stabilen politischen Ordnung und einer dem Handel wohlgesinnten Gesetzgebung (vgl. Colley 1992: 71). Auf den Punkt gebracht: Politische und wirtschaftliche Akteure teilten ein gemeinsames *commercial interest*, welches die unterschiedlichen Gruppen aneinanderband. Diese Verzahnung ist charakteristisch für das Vereinigte Königreich des 18. Jahrhunderts (vgl. Haan/Niedhart 1993: 225).

Außenpolitisch bedingte die Feindschaft mit Frankreich und Spanien eine aggressive Handelspolitik, welche ihren wirtschaftsphilosophischen Niederschlag im Merkantilismus hat. Bis in die 1840er-Jahre hinein besaß dieser Aktualität und legte eine Logik nahe, welche „dahin tendierte, in Formen von Nullsummenspielen zu denken“ (Vries 2012: 246). Der ökonomische Erfolg eines Wirtschaftsakteurs gehe demnach notwendigerweise mit dem Misserfolg eines anderen einher. Entsprechend lässt sich der Merkantilismus als „ökonomische[r] Nationalismus“ verstehen, der „darauf ausgerichtet [ist], die Güterproduktion und den Export zu steigern, um dadurch auch das besteuerbare Einkommen zu vergrößern“ (Vries 2012: 246). Ähnlich wie die Niederlande hat England ein Imperium gebildet, welches lange Zeit maßgeblich auf dem Meer aktiv war. Nicht die Herrschaft über möglichst viele Quadratkilometer ist entscheidend für Seemächte, vielmehr geht es um die „Kontrolle von Waren, Kapital und Informationsströmen sowie wirtschaftlicher Knotenpunkte“ (Münkler 2005: 23). Dieses Vorgehen galt als äußerst zivilisiert, wobei der Integration großer Flächen durch Handel bisweilen mitunter sogar die imperialen Züge abgesprochen wurden (vgl. Münkler 2005: 131). Entsprechend der viel beschworenen Vorstellung bildeten sich hierzu vielerorts Kolonien freier und protestantischer Briten, die den Handel in Übersee gewährleisteten und dabei ihre verbrieften Rechte als Engländer genossen (vgl. Marshall 2005: 6). Sie wurden gemeinsam mit den Handelsrouten von der Marine geschützt, welche in Kriegszeiten, und verglichen mit Landheeren, rasche Positionswechsel vollziehen konnte. Dieser duale Charakter der Marine ist entscheidend für den Erfolg von Seemächten, denn ihr Nutzen erstreckt sich nicht allein auf den Krieg (vgl. Münkler 2005: 59). Vor allem in Asien wäre Handel ohne die schützende *Navy* kaum möglich gewesen, denn jenseits der weltweit ausgetragenen Rivalität der europäischen Großmächte waren Piraten die „kleinen Feinde“, die den „Alltag der Kompanien bestimmten“ (Nagel 2011: 163).

*Zweitens.* Burkes Eintritt in das politische Tagesgeschäft im Jahr 1765 fällt in eine Zeit massiver politischer Umbrüche. Durch das Ende des Siebenjährigen Krieges (1756–1763) wurden die



Franzosen aus weiten Teilen ihrer vormalig beherrschten Gebiete vertrieben, zu nennen sind Indien, Westafrika und die Westindischen Inseln. In Kombination mit den Siegen, welche die *East India Company* in Indien errang, schwoll das Empire innerhalb kürzester Zeit um das Fünffache im Vergleich zur Vorkriegszeit an (vgl. O'Neill 2016: 69). Auf die zunächst einsetzende Euphorie folgte rasch eine Phase der Ratlosigkeit in Bezug auf die Frage, wie mit den neuen Gebieten umgegangen werden soll. Zwei Probleme scheinen mir hier zentral, zum einen die Gefahr einer finanziellen und administrativen Überforderung und zum anderen der Widerspruch, der sich aus dem nun entstehenden Erscheinungsbild des Britischen Imperiums und dessen Selbstverständnis ergibt.

Zunächst zum ersten Problem. Dieses wurde von Edward Gibbon in seiner monumentalen Geschichtsstudie *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–88) prominent herausgestellt. Hier zeigt er auf, dass „die gefährlichste Herausforderung eines Imperiums in dessen Neigung zu übermäßiger Ausdehnung im Raum und unbegrenzter Übernahme von Aufgaben und Verpflichtungen“ besteht (Münkler 2005: 172). Unter Rückgriff auf Gibbon hat der britische Historiker Paul Kennedy zur Beschreibung dieses Szenarios den Begriff der „imperialen Überdehnung“ gewählt. Dies lässt sich mit Kennedy wie folgt verstehen:

Wohlstand ist in der Regel notwendig, um militärische Macht abzustützen, und militärische Macht ist in der Regel notwendig, um Wohlstand zu erwerben und zu schützen. Wenn aber ein zu großer Teil der Ressourcen des Staates von der Schaffung des Wohlstands abgelenkt wird und statt dessen militärischen Zwecken zufließt, führt dies wahrscheinlich langfristig zu einer Schwächung der nationalen Macht. (Kennedy 1991: 12)

Die finanziellen und administrativen Fragen sind indes im weiteren Kontext des gesamten Jahrhunderts zu sehen, was knapp erläutert werden muss.

„The revenue of the state is the state. In effect all depends on it“ sagt Burke (W&S VIII: 273). Dieser zunächst simpel anmutende Satz drückt eine wichtige Entwicklung aus, denn im 18. Jahrhundert nahmen die finanziellen Bedürfnisse der beiden wirtschaftsstärksten Mächte Europas – England und Frankreich – stetig zu. Die Frage, wie der Staat seine Liquidität gewährleistet, rückte nun immer mehr in das Zentrum politischer Betrachtungen, wodurch Finanzen und Politik stärker aufeinander bezogen wurden als zuvor.<sup>96</sup> Politische Ziele galt es nun zunehmend mit Blick auf ihre finanzielle Machbarkeit hin zu überprüfen. Eine Gegenüberstellung von Einnahmen und Projektausgaben, wie sie durch den Begriff des *Budgets*

---

96 Für eine ideengeschichtliche Darstellung der Rolle der Staatsfinanzen siehe: Huhnholz 2018.

angezeigt wird, findet in England erstmalig 1733 Erwähnung und wurde erst im letzten Drittel desselben Jahrhunderts gebräuchlich (vgl. Scott 2009: 26). Wichtiger noch ist die sich nur allmählich herausbildende Praxis der doppelten Buchführung. Vor ihrer Einführung war die Wirtschaftsplanung vergleichsweise unpräzise und basierte auf ungenauen Zahlen, wobei grobe Rechenfehler zum Alltag gehörten. Die steigende Relevanz fiskalischer Fragen hängt eng mit der Finanzierung von Kriegen zusammen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der österreichische Politiker und Nationalökonom Joseph Alois Schumpeter (1883–1950) in seinem Essay *Die Krise des Steuerstaates* (1918) behauptet, dass der moderne Staat aus einem finanziellen Bedürfnis heraus entstanden ist (vgl. Schumpeter 1918: 341). England, so merkt Schumpeter zudem lobend an, besitze jene Staatswirtschaft, die am längsten ohne Zusammenbruch funktioniere (vgl. Schumpeter 1918: 352). Dennoch muss erwähnt werden, dass sich das Britische Empire im 18. Jahrhundert – und besonders ab den 1760ern – bisweilen in einer gefährlichen ökonomischen Schieflage befand.

Zwar behauptete der schottische Moralphilosoph Adam Smith: „Little else is requisite to carry a state to the highest degree of opulence from the lowest barbarism, but peace, easy taxes, and a tolerable administration of justice; all the rest being being about by the natural course of things.“ (Zitiert nach: Winch 1978: 4) Jedoch war dies keine Beschreibung des politischen Status quo Englands. Vielmehr handelt es sich um einen hochgerüsteten Staat (vgl. Vries 2012: 225). Die von Rudolf Goldscheid vertretene These, wonach die Finanzwissenschaft letztlich eine Kriegswissenschaft sei, mag zwar etwas zu polemisch sein, kann aber einige Berechtigung für sich beanspruchen. Wie der berühmte britische Historiker Sir Robert Seeley herausstellt, sind die „auswärtigen Kriege“ das herausstechende Charakteristikum für England in dieser Zeit. Allein 64 der 126 Jahre zwischen der *Glorious Revolution* (1688–89) und der Schlacht von Waterloo (1815) befand man sich nach der Berechnung von Seeley in militärischen Konflikten (Seeley 1883: 17). Finanziert wurde der erhöhte Geldbedarf auf zweierlei Wege. Zum einen erhob der englische Fiskus zunehmend Steuern, wobei die hohe Binnennachfrage ein hohes Maß indirekter Besteuerung ermöglichte (vgl. Stone 2011: 4). England avancierte zu dem am stärksten besteuerten Land in Europa und konnte sich aufgrund der parlamentarischen Absicherung immense Geldbeträge günstig leihen. Der britische Historiker John Brewer spricht deshalb vom sogenannten „fiscal–military state“ (vgl. Brewer 1989). Dieser zeichne sich nicht zuletzt durch ein hohes Maß an Effizienz aus. Wichtiger als die Ressourcenausstattung eines Staates sei hiernach dessen Fähigkeit, die bestehenden Mittel möglichst effizient zu extrahieren, was in England besser gelang als in Frankreich. Ähnlich wie die im 17. Jahrhundert prosperierenden Niederlande gelang es England, mit Frankreich zu konkurrieren, obwohl der

absolutistische Staat an Ressourcen reicher war (vgl. Scott 2009: 33). Beispielsweise war die Steuereffizienz in England hoch. Hiermit ist die Differenz zwischen dem, was die Bevölkerung an den Zentralstaat zu entrichten hat, und dem, was dieser letztlich bekommt, gemeint. Die Gründe hierfür sind vielfältig, beispielsweise war das mit der Erhebung betraute Personal sehr professionell und das Steuersystem im ganzen Land gleich. Es wirkte sich überdies begünstigend aus, dass England eine größtenteils monetarisierte Gesellschaft mit einer einheitlichen Währung und ebenfalls gleichen Gewichten war (vgl. Vries 2012: 216, 220–221). Auf derartige Vorteile war das Empire auch angewiesen, denn die Startbedingungen im Wettbewerb um die Vorherrschaft in Europa waren für die Franzosen günstiger. Allein deren Bevölkerung war dreimal so groß wie die der Briten, zudem besaß Frankreich eine beachtliche Agrarwirtschaft, florierende Handels- und Fertigungssektoren und galt daher lange Zeit als reichstes Land Kontinentaleuropas (vgl. Scott 2009: 44). Auch Burke weist in seinen *Reflections* darauf hin, dass Frankreich dem Empire finanzpolitisch zwar an absolutem Reichtum überlegen ist, diesen aber nicht angemessen abzurufen imstande ist: „France far exceeds England in the multitude of her people; but I apprehend that her comparative wealth is much inferior to ours; that it is not so equal in the distribution, nor so ready in the circulation.“ (W&S VIII: 178)

Besonders das unelastische Steuersystem und die bereits erfolgten Zahlungsausfälle wirkten sich negativ auf die Zinsen aus, die Frankreich zu entrichten hatte, um sich Geld an den Finanzmärkten zu leihen (vgl. Scott 2009: 44). Politisch wurde die Entwicklung des englischen Fiskalstaates auch dadurch begünstigt, dass das britische Steuersystem durch mannigfache Möglichkeiten der Aushandlungen zwischen Steuerstaat und Steuerzahlern ein hohes Maß an Legitimität kreierte (vgl. Daunton 2001: 5–6). Solche Formen der Einflussnahme gab es in Frankreich weniger, Spannungen konnten dadurch weit schlechter kanalisiert werden, was sich wiederum negativ auf den Rückhalt der Steuerpraxis innerhalb der Bevölkerung auswirkte. Freilich war das Vereinigte Königreich dadurch ein ernst zu nehmender Kombattant für die Franzosen, jedoch stiegen die Schulden durch die permanenten Konflikte in bedrohliche Höhen. Die Zeiten vergleichsweise geringer Kosten, die das Empire der Vorkriegszeit für Westminster verursachten, waren nun vorüber.<sup>97</sup> Zusätzlich zu der ohnehin bestehenden Schuldenlast sah man weitere finanzielle Belastungen auf sich zukommen, da die neuen Gebiete verwaltet und militärisch geschützt werden mussten (vgl. Colley 1992: 102).

---

<sup>97</sup> Zu Beginn des Krieges lag die Staatsverschuldung bei £ 127,3 Millionen. Im Jahr 1783 betrug sie mit £ 242,9 Millionen fast das Doppelte (vgl. Bonney 1995: 341–342).

Vor dem Siebenjährigen Krieg ließen sich die genannten Attribute, welche die Briten für sich reklamierten, einigermaßen glaubhaft behaupten. Nun aber verringerte sich der Anteil der *freeborn Englishmen* an der Gesamtbevölkerung zusehends. Die Inkorporierung der neuen Gebiete und Völker – etwa der 70000 Katholiken in Quebec oder der religiös diversen Bevölkerungsgruppen in Asien passten nun nicht mehr mit einem als mehrheitlich protestantisch deklarierten Selbstverständnis zusammen (vgl. Colley 1992: 102). Die Integration neuer Bevölkerungsgruppen war eine politisch brisante Angelegenheit, denn einmal zugebilligte Konzessionen erschienen für ähnlich marginalisierte Gruppen als Beweis, dass sich mit entsprechendem Druck Verbesserungen erzwingen ließen. Dies zeigt das Beispiel der Katholiken. Deren Loyalität in Kanada wurde 1774 mit dem *Quebec Act* abgegolten, welcher den katholischen Teil der Kanadier große Freiheiten einräumte. Trotz heftiger Reaktion unter den Protestanten im Mutterland sah man sich nun gezwungen, die Benachteiligung der Katholiken auch hier abzumildern. Im Jahr 1778 wurde der *Catholic Relief Act* verabschiedet, der den Katholiken eigenen Besitz, die Vererbung von Land und den Eintritt in die Armee zusicherte.<sup>98</sup> Der Unmut über das Emanzipationsgesetz war enorm und entlud sich zwei Jahre später in den sogenannten *Gordon Riots*, auf die es andernorts noch einzugehen gilt.

Des Weiteren handelte es sich bei den neu hinzugekommenen Hoheitsgebieten im Wesentlichen um Kriegsbeute. Eine Abgrenzung zu den auf Eroberung basierenden und dadurch despotischen Spaniern und Franzosen lässt sich daher kaum mehr glaubhaft behaupten, was die Erzählung von einem „trading empire“ ebenso untergräbt (vgl. Colley 1992: 102). In der Folge veränderte sich der Charakter des Britischen Imperiums; so schreibt Peter Wende: „[M]it Ende des Siebenjährigen Krieges wurde es ein Empire, in dem Sinne, dass es nicht nur weltweiten Handel sicherte, sondern auch Herrschaft über ferne Länder und Völker einschloß.“ (Wende 2008: 101) Jenseits der Widersprüchlichkeit, die nun zwischen dem Erscheinungsbild des Britischen Imperiums und dessen Selbstverständnis erwuchs, drang die Kostenfrage in den Vordergrund, so mussten die steigenden finanziellen Aufwendungen gleichmäßiger im Imperium verteilt werden. Adam Smith beanstandet aus diesem Grund in seinem Hauptwerk:

Unser Parlament hat bislang niemals, wenn es sein angebliches Recht auf Besteuerung der Kolonien, ob gut oder schlecht begründet, auszuüben versucht, von diesen irgend etwas verlangt, was auch nur in einem

---

<sup>98</sup> Diese Entwicklungen blieben auch in Irland nicht ohne Resonanz. Hier plante der irische Politiker Sir Hercules Langrishe (1729–1811) ein Gesetz im irischen Parlament zur Abstimmung zu bringen, in welchem das Wahlrecht für katholische Grundbesitzer gefordert wurde (vgl. Popkin/Goldie 2006: 107 f.). Erwähnenswert ist der Fall nicht zuletzt deshalb, weil Langrishe die Meinung Burkes erbat, welcher dieser Bitte prompt Folge leistete. Auch wenn Burke den Stil des Briefes als „imperfect and clumsy“ bezeichnete, besteht der berechtigte Verdacht, dass dieser von Beginn an zur Veröffentlichung bestimmt war (W&S IX: 594). Dies geschah dann in der *Morning Post* des 18. Februar 1792 (vgl. Bourke 2015: 789).

annähernd richtigen Verhältnis zu dem stand, was ihre Mitbürger im Mutterland aufgebracht haben. (Smith 1776: 521)

Zum Vergleich: Die Briten in Großbritannien zahlten 26-mal mehr Steuern als Briten in Nordamerika (vgl. Hochgeschwender 2016: 73).

*Drittens.* Der nun vollzogene Richtungswechsel lässt sich besonders gut am Beispiel von British America verdeutlichen. Hierbei handelt es sich um eine Siedlungskolonie, deren Integration sich durch Migration vollzog. Die Einwohner waren „neo-Britains“, deren „Lebensstile und normative Orientierungen der Heimatgesellschaft mit lokaler Kolorierung“ entsprachen (Osterhammel 2004: 401). Nicht zuletzt diese Gemeinsamkeiten sorgten dafür, dass die Neuengland-Kolonien über weitreichende Selbstverwaltungskompetenzen verfügten. Diese Doktrin der wohlmeinenden Vernachlässigung („salutary neglect“) wurde nun im Zuge der stärkeren Anbindung an das Mutterland weitgehend aufgekündigt. Die Überlegung, die Kolonien in Neuengland stärker zu besteuern, betraf jedoch ein politisch hochsensibles Thema. Mit dem Versuch, die Neuengländer durch eine stärkere Besteuerung in die Pflicht zu nehmen, zielte man direkt in das Freiheitsverständnis aller „freeborn englishman“. Wie bereits erwähnt, war der Grad der Freiheit an den Besitz von Landeigentum gekoppelt. Insofern betraf der sich anschließende Streit mehr als finanzielle Aspekte, er zielte geradewegs auf das Selbstverständnis der Briten dies und jenseits des Atlantiks.<sup>99</sup>

Durch die stärkere Aktivität vor Ort im Zuge des Siebenjährigen Kriegs war das Mutterland im Bilde über den Reichtum der Neuengländer und zeigte sich verwundert über deren Ablehnung, sich an den Kosten für die militärischen Kosten zu beteiligen (vgl. Hochgeschwender 2016: 72). Diese Verweigerungshaltung in Kombination mit der Feststellung, dass die Amerikaner durch Schmuggel auch noch die bestehenden Zölle und Abgaben unterliefen, schürte den Zorn auf allen gesellschaftlichen Ebenen Englands. Anders gesprochen: „Verzichtete die britische Regierung, egal welcher Couleur, darauf, die Amerikaner an den Lasten des Empire zu beteiligen, würde dies absehbar zu weiteren Unruhen in Großbritannien führen.“ (Hochgeschwender 2016: 73) Aufgrund dieser Entwicklungen sah man sich in Westminster

---

<sup>99</sup> Mitunter wird übersehen, dass Burke von Beginn seiner Karriere an in Amerika rezipiert wurde. Er war CoAutor der anonym erschienenen Geschichtsstudie *An Account of the European Settlements in America*. Die in sieben Teilen verfasste Schrift ist um die Rolle des Handels für die Kolonien zentriert. Obwohl der *Account* vordergründig geschrieben wurde, um die britische Bevölkerung im Zuge des Siebenjährigen Krieges für die amerikanische Geschichte zu sensibilisieren, erfuhr er Aufmerksamkeit in den Kolonien Neuenglands, wurde mehrfach besprochen und zirkulierte in den etablierten Salons (vgl. Spencer 2017: 40). Auch die weite Verbreitung des von Burke mit herausgegebenen *Annual Register* in den Gebieten westlich des Atlantiks sorgte für erste Berührungen mit dessen Denken, ohne dass sich die Rezipienten stets der Tatsache Gewahr wurden, dass neben den berühmten Dodsley-Brüdern ebenso Burke verantwortlich für die Zeitschrift war (vgl. Spencer 2017: 42). Durch seine Abgeordnetentätigkeit stieg seine Bekanntheit freilich stark an. Besonders in den 1760ern und -70ern wird er als Freund der Amerikaner wahrgenommen (vgl. Spencer 2017: 46–47).

genötigt eine Reihe von Gesetzen zu beschließen. Die wohl bekanntesten dieser Beschlüsse waren der *Sugar Act* (1764), der *Stamp Act* (1765) und der *Tea Act* (1773). Erstgenannter war im Grunde eine Variation des *Molasses Act* von 1733, welcher einen Importzoll auf Melasse darstellte. Hierbei handelte es sich um einen wichtigen Bestandteil zur Alkoholproduktion. Der *Sugar Act* legte einen Zoll auf Güter der Westindischen Inseln, wie Zucker und Rummelasse, in Höhe von drei Pence pro Gallone (vgl. Hochgeschwender 2016: 111). Die Stempelsteuer stellte eine Abgabe auf jede Art von Druckerzeugnis dar. Der *Tea Act* wiederum kann als Ausdruck der politischen Stärke der *East India Company* verstanden werden, denn durch die Teesteuer sicherte sich das Handelsunternehmen das Monopol auf den einträglichen Teehandel. Vor allem aber ging man nun dazu über, die Eintreibung der Abgaben durch entsprechende Verwaltungsstrukturen zu forcieren. Alle Gesetze wurden von teils massiven Reaktionen vonseiten der Briten in Neuengland begleitet, weshalb sich die britische Regierung genötigt sah, teilweise einzulenken.

Burkes Position innerhalb des Streits offenbart viel von seinem pragmatischen Empire-Verständnis. So müsse das imperiale Zentrum mit Blick auf Entscheidungen, die eine große Tragweite für die Peripherie haben, die jeweiligen Eigenheiten vor Ort beachten. Mit Blick auf den *Stamp Act* votiert er dafür, das Gesetz einzukassieren, weil es sich aufgrund des „disobedient spirit“ der Kolonialisten ohnehin nicht problemlos durchsetzen ließe (W&S III: 124). Bereits früh innerhalb der gesamten Auseinandersetzung prognostiziert er: „[I]f we go far so, the Americans go farther.“ (W&S II: 426) Das sich nun stellende Problem besteht in der öffentlichen Kommunikation der Rücknahme, denn Westminster droht der Gesichtsverlust. Aus juristischer Sicht hält er die Lage für eindeutig. Seinem Verständnis nach ist ein Imperium

an aggregate of many states, under one common head; whether this head be a monarch, or a presiding republick. It does, in such constitutions, frequently happen (and nothing but the dismal, cold, dead, uniformity of servitude can prevent its happening) that subordinate parts have many local privileges and immunities. Between these privileges, and the supreme common authority, the line may be extremely nice. Of course disputes, often too, very bitter disputes, and much ill blood, will arise. But though every privilege is an exemption (in the case) from the ordinary exercise of the supreme authority, it is no denial of it. The claim of a privileges seems rather, ex vi termini, to imply a superior power.  
(W&S III: 132)

Das Britische Empire zeichnet sich demgemäß nicht durch die gleichmäßige Ausübung von Herrschaft aus. Wie Richard Bourke anmerkt, ist hierunter „a diversified structure of subordination“ gemeint (Bourke 2000: 457). Der Idee des Empire, wie Burke sie denkt, wohnt eine eindeutige, aber ungleichmäßig ausgeübte Hierarchie mit besonderer Autorität des britischen Unterhauses inne. Burke war ein Verfechter des *Declaratory Act* (1766), den er womöglich sogar mit ausarbeitete (vgl. Hutchins 1943: 142) und der die Autorität des

Parlaments im Kräftemessen beider Konfliktparteien bekräftigen sollte. Dieses geht auf das gleichnamige Gesetz von 1720 zurück, welches es dem britischen Parlament ohne Zustimmung des irischen Parlaments gestattete, Steuern zu erheben. Wenn Burke im Zuge der Rücknahme der Stempelsteuer auf den *Declaratory Act* verweist, so will er diese als Akt des Wohlwollens darstellen. Insofern verwandelt „a defeat into something of a triumph by making it sound like a noble gesture“ (Koebner 1961: 222-223). Burke pointiert in diesem Zusammenhang:

[M]y opinion is much more in favour of prudent management, than of force; considering force not as an odious, but feeble instrument, for preserving a people so numerous, so active, so growing, so spirited as this, in a profitable and subordinate connexion with us.  
(W&S III: 118)

Interessant erscheint in diesem Zusammenhang Burkes Inszenierung der Beziehung zwischen Neuengland und dem Vereinigten Königreich als elterliches Verhältnis. Hierdurch versucht er die öffentliche Stimmung zu kanalisieren, denn in Fragen der Erziehung scheinen sanftere Maßnahmen mitunter hilfreicher als drakonische Strafen. Der geschilderte Fall stellt indes keine kontingente historische Ereigniskette dar. Vielmehr blieben Imperien häufig und über längere Zeiträume stabil, wenn sie von allzu starken Zentralisierungsmaßnahmen absahen beziehungsweise „wenn ihre Macht für die integrierten Staaten und erst recht für den Einzelnen möglichst wenig sicht- und spürbar war, wenn ihre Politik zurückhaltend und schonend war“ (Junge 2018: 512). Vereinheitlichungsbestrebungen verstärken insofern die latent stets vorhandenen zentrifugalen Kräfte, die Imperien innewohnen. Hierin unterscheidet sich imperiale Macht wohl am deutlichsten von der modernen Staatsgewalt. Letztgenannter ist häufig ein Drang zu Einheit und Unitarismus zu eigen, auch wenn viele Staaten föderal gestaltet sind. Aus diesem Grund lässt sich folgende Beobachtung konstatieren: „Der Versuch, zentralstaatliche bzw. staatsähnliche Regierungsformen in internationalen Ordnungsgefügen zu etablieren, ist in der Neuzeit gerade in Europa stets gescheitert.“ (Junge 2018: 514)

### 3.2 Britische Herrschaft in Indien

Im Folgenden werde ich zunächst auf die Geschichte der britischen Herrschaft in Indien eingehen. Anschließend soll Burkes Verhältnis zum Kolonialismus<sup>100</sup> Thema werden, um seine Kritik an der *East India Company* (im Folgenden EIC) plausibilisieren zu können.

---

100 Unter Kolonialherrschaft verstehe ich mit Stig Förster „die direkte Kontrolle imperialistischer Mächte über Territorien außerhalb des eigenen Staatsgebiets, namentlich in Übersee und in anderen Kontinenten. [...] Kolonialismus ist deshalb als eine Unterform imperialistischer Herrschaftsausübung zu betrachten.“ (Förster 1992: 9) Mit Blick auf die britische Herrschaft in Indien ist jedoch zu differenzieren, denn Herrschaftsausübung verlief

Obwohl der Ostindienhandel auf eine lange Geschichte zurückblickt und bis in das Mittelalter zurückreicht, lässt sich von einer deutlichen Intensivierung nach der Entdeckung des Seeweges durch Vasco da Gama (1469–1524) im Jahr 1498 sprechen. Die mit dem Landweg verbundenen hohen Kosten konnten nun deutlich gesenkt werden und die auf der sogenannten Seidenstraße aktiven Langstreckenkarawanen verloren allmählich ihre herausgehobene Stellung. Ab dem 17. Jahrhundert begann sich ein neuer Handelsakteur zu formieren, der sukzessive immer mehr Einfluss in einzelnen Regionen Asiens gewann, die Ostindien-Kompanie. Anders als in Amerika trafen die Europäer in Asien auf bereits bestehende Handelsstrukturen, in welchen es zunächst galt, die jeweiligen und von Ort zu Ort verschiedenen Gepflogenheiten kennenzulernen. So waren die Verhaltensregeln im Kaiserreich China anders als jene im Reich der Moguln in Indien oder im safawidischen Persien. Den Ostindien-Kompanien kam hier eine herausgehobene Stellung zu. Sie „gestalteten [...] keinen neuen Markt in Asien, sondern wurden geschaffen, um effektiv an einem bestehenden teilzunehmen“ (Nagel 2011: 19). Erstmals in den Niederlanden ersonnen adaptierten die Engländer das Prinzip eines Unternehmens mit weitreichenden, vom Staat übertragenen Kompetenzen. So wurde die *East India Company* im Jahr 1600 von Elisabeth I. (1533–1603) ins Leben gerufen. Der Grund für eine solche Gründung lag im noch immer hohen Risiko, der mit dem Überseehandel verbunden war. Insofern sollte Kapital gebündelt werden, um die kostenintensiven Reisen zu finanzieren (vgl. Nagel 2011: 43). Den Handelskompanien war gemein, „dass sie vom jeweiligen Herrscher mittels eines gesetzgeberischen Aktes – einer Charter nach englischem oder eines Oktroi nach holländischem Sprachgebrauch – ins Leben gerufen und mit Privilegien ausgestattet wurden“ (Nagel 2011: 39). Im englischen Fall garantiert die Befugnis „der EIC das alleinige Recht, mit Ostindien maritimen Handel zu treiben, und schrieb die Verpflichtung der Krone fest, für ihre Laufzeit keiner anderen Privat oder Rechtsperson die Erlaubnis zum Asienhandel einzuräumen“ (Nagel 2011: 40). Die Privilegien dieser Aktiengesellschaften mussten indes immer wieder erneuert werden, dennoch bedeuteten die erworbenen Rechte faktisch ein Handelsmonopol, welches bis in das Jahr 1823 fortbestehen sollte. Die EIC erwarb in Indien vielfältige Güter, von denen Gewürze, Tee und Textilien eine zentrale Stellung besaßen, und verkaufte diese von der Leadenhall Street in London aus nach ganz Europa.

Im Unterschied zu ihrem niederländischen Pendant war die britische Variante der Handelsgesellschaft wesentlich zentralistischer organisiert. An ihrer Spitze stand der von der

---

hier nicht einheitlich. Zwar gab es einerseits die Ausübung direkter Kontrolle über verschiedene Gebiete, andererseits aber auch verstärkt indirekte Wege der Einflussnahme. Nicht vergessen werden sollte in Bezug auf den letztgenannten Punkt, dass verschiedene Fürstentümer vertraglich auf Souveränitätsrechte wie die Ausübung einer eigenen Außenpolitik verzichteten und deshalb faktisch zu Protektoraten der Briten wurden (vgl. Förster 1992: 9).



Regierung bestimmte *governor*, der wiederum von einem *deputy governor* und einem *treasurer* unterstützt wurde. In Indien operierte die EIC von drei Niederlassungen aus, sogenannten *presidencies*. Namentlich handelt es sich hierbei um Kalkutta im Osten, Bombay im Westen und Madras im Süden. Für die Ausbreitung des Handelsunternehmens gab es keinen operativen Plan. Entsprechend fühlt man sich mit Blick auf Indien an jene für das gesamte britische Weltreich getroffene Aussage von Seeley erinnert, wonach diese „die halbe Welt in einem Zustand von Geistesabwesenheit erobert und bevölkert“ habe (Seeley 1883: 8). Nach dem Tod des Großmoguls Muhammad Aurangzeb Alamgir im Jahr 1707 zerfiel das Großreich zusehends, wobei die Regionalherrscher sich in fortwährenden Kriegen gegenseitig schwächten, was externe Akteure begünstigte. Das Machtvakuum konnte von der britischen EIC sukzessive aufgefüllt werden. Dies geschah neben der Konkurrenz zu regionalen Mächten vornehmlich in Rivalität zu Frankreich. Vor allem die 1730er und 1740er waren eine Zeit permanenter militärischer Auseinandersetzungen und notorischer Instabilität (vgl. Förster 1992: 11, 30–31). Die Indienpolitik galt insofern der Wiederherstellung einer funktionierenden politischen Ordnung, um den Handel zu ermöglichen. Die *men on the spot*, allen voran Robert Clive (1725–1774) und später Hastings, pochten diesbezüglich auf eine expansive militärische Strategie, um die Sicherheitsinteressen der Handelsgesellschaft zu wahren. Freilich war diese Situation durch erhebliche Informationsasymmetrien geprägt, denn von London aus ließ sich nur schwerlich prüfen, inwiefern dies den Tatsachen vor Ort entsprach (vgl. Förster 1992: 30–31).

1757, also in dem Jahr, in welchem Burke seine Abhandlung über das Schöne und Erhabene publiziert, siegt der britische General Clive in der Schlacht bei Plassey mit einer 500 Mann starken Armee gegen das Heer des Nawab von Bengalen, welches über 50000 Soldaten verfügte, aber bereits im Vorfeld entscheidend durch Bestechung geschwächt wurde (vgl. Förster 1992: 56). Wie Sara Suleri herausstellt, markiert dieser Zeitpunkt den symbolischen Anfang des britischen Imperialismus auf dem indischen Subkontinent (vgl. Suleri 1992: 32). Bereits mehrfach wurde herausgestellt, dass der Siebenjährige Krieg mit dem Pariser Frieden im Jahr 1763 beträchtliche Landgewinne in Nordamerika, Westafrika und Westindien mit sich brachte. Zwei Jahre darauf unterzeichnete Clive den Vertrag von Allahabad. Damit einher ging die Übertragung der Diwani-Rechte an die EIC in Bengalen. Diese berechtigten zur Eintreibung der Steuern (vgl. Marshall 1995: 111). Clive kolportierte gar zu erwartende Nettoeinnahmen von £ 2 Millionen, was einem Viertel des Steuerbetrags entsprach, den England jährlich einnahm (vgl. Mann 2000: 104). Die Freude über das Großreich war beträchtlich und von einer ausgeprägten Erwartungshaltung getragen, welche ihren Niederschlag auch im steil

ansteigenden Aktienkurs der EIC fand. Für meine Darlegung ist es wichtig, den bereits zuvor begonnenen, aber sich nun forcierenden Gestaltwandel der Handelsgesellschaft zu verdeutlichen. Diese avancierte mehr und mehr zu einem staatlichen Akteur, weshalb Philip Stern von einem *Company-State* spricht, welchen er wie folgt charakterisiert:

In these capacities, the Company did what early modern governments did: erect and administer law; collect taxes; provide protection; inflict punishment; perform stateliness; regulate economic, religious, and civic life; conduct diplomacy and wage war; make claims to jurisdiction over land and sea; cultivate authority over and obedience from those people subject to its command.  
(Stern 2011: 36)

Nicht mehr der Handel stellte den maßgeblichen Faktor zur Erzeugung von Einnahmen dar, sondern Tributzahlungen und Steuereinnahmen (vgl. Norman 2013: 107). In diesem Zusammenhang erwarb sich die Handelsgesellschaft den Ruf, ihre Einkünfte, wenn nötig, mit ungebührlicher Brutalität einzutreiben. Dabei wurde Korruption mehr und mehr zum Problem, was auch im Mutterland zunehmend Gehör fand. Dennoch zeigte sich die EIC zunächst reformresistent, was nicht zuletzt durch die enge Verschränkung von Handelskapital und Politik zu erklären ist. So stellt Jesse Norman heraus, dass eine allgemeine Zunahme von Profiteuren des Überseehandels – sogenannte Nabobs, auf die noch einzugehen ist – im Unterhaus zu verzeichnen war. Zwischen den Jahren 1774 und 1784 stieg die Anzahl dieser Akteure von 26 auf 45 an (vgl. Norman 2013: 108).

Nach 1767 gingen die Einnahmen der Handelsgesellschaft massiv zurück und das vormals einträgliche Indien wurde zunehmend zum Minusgeschäft. Mehrere sich überlagernde Ereignisse und Entwicklungen sind in diesem Zusammenhang zu nennen. Neben den jährlich vereinbarten Zahlungen in Höhe von £ 400000, welche die EIC an das Mutterland zu zahlen hatte, waren die wiederkehrenden und teuren militärischen Auseinandersetzungen ein Grund. Als Regionalmacht konnte sich Britisch-Indien nicht aus den wiederkehrenden Auseinandersetzungen heraushalten, sondern musste seine Herrschaft behaupten. Gleichzeitig neigte „die britische Politik vor allem unter Generalgouverneur Warren Hastings dazu, die bestehenden Konflikte noch zu verschärfen, denn sie verwechselte aktive Sicherheitspolitik des öfteren mit blanker Aggression“ (Förster 1992: 57). Hinzu kam der Schmuggel, der in Neuengland Züge eines Volkssports annahm und die Absatzmärkte für Tee massiv gefährdete. Auch die Nachwirkungen einer verheerenden Hungersnot zwischen 1769 und 1773, welche die EIC durch eine fortgesetzte rigide Steuereintreibung entscheidend verschlimmerte, sind zu nennen. Mehr und mehr geriet die Handelsgesellschaft auf die Agenda der britischen Tagespolitik. Jedoch waren es zunächst nicht die moralisch fragwürdigen Praktiken, welche die EIC in das Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit brachte, sondern die ökonomischen

Sorgen, welche die Gesellschaft nun bereitete (vgl. Norman 2013: 108). Im Jahr 1772 drohte der Bankrott, welcher durch staatliche Hilfen verhindert werden konnte. Im Gegenzug wurde im darauffolgenden Jahr und unter der Regierung von Lord North (1732–1792) eine Regulationsakte eingeführt, welche einen Generalgouverneur und eine oberste Justizbehörde vorsah, um die Handelsgesellschaft stärker zu kontrollieren.

### 3.3 Das Amtsenthebungsverfahren gegen Warren Hastings

Burke sieht das Empire in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit massiven Herausforderungen konfrontiert. Wie bereits beschrieben wurde, hat sich der Charakter des Imperiums im Zuge der Expansion wesentlich verändert. Die in Anspruch genommenen Charakteristika, eine mehrheitlich protestantische Ordnung zu sein, die vorrangig Handel treibend und machtvoll, aber „friedfertig“ auf den Meeren operiert, standen mehr und mehr im Widerspruch zur Realität im Nachgang des Siebenjährigen Krieges. Problematisch ist dies für Burke deshalb, weil sich die vorsehungsvoll zugedachte imperiale Führungsrolle Englands durch seinen zivilisatorischen Fortschritt begründet und damit zu rechnen ist, dass es diesen Status bei anhaltendem politischem Kurs verliert. Dem Amtsenthebungsverfahren gegen Hastings kommt hier eine zweigeteilte Rolle zu. Einerseits soll die britische Elite auf das gemeinsame Zivilisationsprojekt eingeschworen werden, andererseits kann es als Warnung an die *men on the spot* verstanden werden. Darüber hinaus muss das Verfahren in einem größeren Zusammenhang verstanden werden, welcher sich am ehesten mit jenem von Münkler und in Anlehnung an den von Michael Doyles erdachten Begriff der „Augusteischen Schwelle“ beschreiben lässt. Doyle bezieht sich hier auf Octavian, weil dieser erstmals jene Reformen veranlasst hat, die nachgerade für das längere Überleben des römischen Imperiums verantwortlich gemacht wurden; so schreibt der amerikanische Politikwissenschaftler:

The Augustan revolution rested on three achievements. Augustus rescued and thus won the full support of the Italian and provincial landed gentry who had suffered so directly and gained so little from the civil wars and predations of the urban oligarchy of Rome. He reformed the administrative system. And he acquired a special, charismatic influence over the polity which he was able to bequeath to his successors as a monarchy in all but name.  
(Doyle 1986: 95)

Beschrieben wird demnach „ein Ensemble einschneidender Reformen, durch die ein Imperium seine Expansionsphase beendet und in die Phase der geordneten Dauer, des lange währenden Bestandes überführt wird“ (Münkler 2005: 115–116). Von zentraler Bedeutung ist dabei Münklers Feststellung, dass „die Schaffung einer korruptionsresistenten Verwaltungselite“ entscheidend für das erfolgreiche Überschreiten der Augusteischen Schwelle sei (Münkler

2005: 114). Die unter anderem von Burke losgetretene Debatte um die Rolle der sogenannten Nabobs, also jener Angestellter der Ostindien-Kompanie, thematisiert die moralischen Erfordernisse, die für die Ausübung dieser Tätigkeiten nötig sind. Im Wesentlichen müssen die Angestellten der Handelsgesellschaft ein Maß an Selbstkontrolle ausgebildet haben, welches mäßigend auf die *men on the spot* wirkt. Als normativer Hintergrund fungiert hierbei das sich vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts herausbildende imperiale Selbstverständnis des British Empire. Insofern verbindet Burke die Debatte über Korruption<sup>101</sup> mit dem Diskurs über ein neues imperiales Selbstverständnis. Aus diesem Grund behauptet Jennifer Pitts: „Burke took his speeches on empire and international justice as occasions for imagining the British nation.“ (Pitts 2005: 96) Durch das Amtsenthebungsverfahren kann Burke das imperiale Projekt konturieren beziehungsweise die Gefahren aufzeigen, die aus der Missachtung der für ihn göttlichen Pflicht zur Zivilisierung der eigenen Einflusszonen erwachsen.

Im Folgenden soll zunächst dargelegt werden, in welcher Weise Burke das Thema zu lancieren sucht. Die Schwierigkeit des Unterfangens liegt darin, dass sich die Geschehnisse, auf die er aufmerksam zu machen versucht, fernab der Alltagswelt der meisten Menschen in England liegt. Zumindest mit Blick auf die ersten Monate des Jahres 1788 lässt sich daher von einem Erfolg sprechen, wenn man die öffentliche Resonanz auf das Amtsenthebungsverfahren gegen Warren Hastings bewertet. Der Ort der Anklageverlesung war ohne Zweifel ein Grund für das Medienspektakel, so begann das Verfahren am 15. Februar 1788 in der altgedienten Westminster Hall. Allein die 170 in Gold und Hermelin geschmückten *peers* schufen eine beeindruckende Kulisse für ein derartiges Schauspiel. Hierzu gesellten sich die Königin höchstpersönlich, ihre Töchter, der Prince von Wales und zahlreiche Künstler, Gelehrte, Diplomaten und Staatsbeamte (vgl. Wyss 1966: 122–123). Zu nennen sind beispielsweise der berühmte Maler Joshua Reynolds (1723–1792), der mehrfach genannte Gibbon und die Schauspielerin Sarah Siddons (1755–1831) (vgl. Rolli 2019: 2–3). Hastings selbst wird von Thomas Macaulay (1800–1859) wie folgt beschrieben:

Er sah aus wie ein großer Mann und nicht wie ein schlechter Mann. Klein von Statur, abgemagert, aber mit würdiger Haltung gegenüber dem Gerichtshof, Achtung zeigend und gleichzeitig selbstbewußt und selbstbeherrscht. Seine Gesichtszüge zeugten von Intelligenz, die Stirne hoch, gedankenschwer, aber

---

101 Der Begriff der Korruption hat zu dieser Zeit mehrere miteinander verbundene Bedeutungen. Zum einen sei die Unterminierung moralischer Werte genannt. Die als bedenklich eingestuften Verhaltensweisen einzelner Akteure seien demnach schuld an einer Erosion politischer Wert- und Glaubensformeln und untergraben langfristig die Tugend einer politischen Gemeinschaft. Eine weitere, verstärkt deskriptive Verwendung des Begriffes bezeichnet die Überführung von symbolischem Kapital – wie der gesellschaftlichen Stellung – in ökonomisch-persönliches Kapital und vice versa. Eine dritte Verwendungsweise betont die Konsequenzen von Korruption, indem sie die unmittelbaren Effekte auf die Verfassung thematisiert (vgl. Whelan 1996: 99).

keineswegs düster. Der Mund von unbeugsamer Entschlossenheit, das Gesicht blaß, mitgenommen, aber von strengem Ernst, als ob darauf die Worte aus dem Ratssaal von Kalkutta zu lesen wären: „Mens aequa in ardius“ (ein unerschütterlicher Geist in Bedrängnis).  
(Zitiert nach Wyss 1966: 123)

Burkes Eröffnungsrede sorgte für landesweiten Furor. Allein ihre Dimension ist beachtlich, so verlas der Redner seine Anklage über einen Zeitraum von vier Tagen (15.02.1788–19.02.1788), wobei er schätzungsweise elf Stunden gesprochen hat. Bekanntlich flachte das Interesse an dem Verfahren rasch ab, was Sara Suleri zu folgender pointierter Aussage inspiriert hat: „The eight years of the Hasting’s impeachment before the House of Lords provided eighteenth-century England with a spectacle first of political pageantry and then of boredom.“ (Suleri 1992: 49)

Der Freispruch Hastings im Jahr 1795 ist symptomatisch für ein sich geändertes Verhältnis der Briten zu ihrem Imperium im ausgehenden 18. Jahrhundert. Mit Blick auf das Ergebnis der Verhandlung pointiert etwa Tillman Nechtman: „Many Britons – members of the House of Lords who served as judges in the case included – were simply done with it.“ (Nechtman 2010: 222) Jürgen Osterhammel wiederum hat in diesem Zusammenhang herausgestellt, dass sich in den 1790ern ein neues Nationalgefühl entwickelte. Um dies zu beschreiben, verwendet er den sich seit einiger Zeit etablierten Begriff des „imperialen Nationalismus“. Diesen umreißt er wie folgt:

Der (männliche) Brite sah seine Überlegenheit in der Kunst des Eroberns, im Erfolg des Handelns und in den Wohltaten, die britische Herrschaft über alle bringe, die mit ihr in Berührung kämen. Überlegen waren nach diesem Selbstverständnis die Briten nicht allein gegenüber den farbigen Völkern, die einer disziplinierenden und zugleich zivilisierenden Führung bedürfen, sondern auch im Verhältnis zu den europäischen Staaten, von denen keiner auch nur annähernd mit ähnlich glücklicher Hand in Übersee agierte wie Großbritannien.  
(Osterhammel 2020: 647)<sup>102</sup>

Im 19. Jahrhundert avanciert der Kolonialismus zum Bestandteil des britischen Selbstverständnisses. Der Bewusstseinswandel hat auch Folgen für die Bewertung von Hastings. Entsprechend habe dieser in politisch unsteten Zeiten – und besonders vor dem Hintergrund des Verlustes der britischen Kolonien in Neuengland – getan, was nötig war, um die Herrschaft in Indien zu sichern (vgl. Whelan 1996: 12). Darüber hinaus wurde Burkes Insistieren auf die destruktiven Rückkopplungseffekte für das Mutterland im England der 1790er als übertrieben bewertet, wodurch seiner Argumentation die sachliche Dringlichkeit entzogen wurde. (vgl. Marshall 2008: 1–2, 8). Obwohl der Versuch fehlschlug, das Interesse der britischen Öffentlichkeit für lange Zeit an das Verfahren zu binden, ist Burkes Inszenierung interessant. Im Folgenden sollen drei Aspekte näher beleuchtet werden. In einem ersten Schritt

---

102 Ähnlich hierzu Kumar 2006: 7

möchte ich seine Motivation konturieren. In einem zweiten Schritt gehe ich darauf ein, wie Burke Indien beschreibt und im dritten Schritt soll skizziert werden, wie er Hastings öffentlich darstellt.

Die maßgebliche Motivation besteht im Ziel, ein Exempel zu statuieren. Entsprechend müsse verhindert werden, dass solche Straftaten erneut im Namen der britischen Krone vorfallen. Die hintergründige Botschaft lautet, dass Hastings lediglich das Symptom für systemische Misswirtschaft darstellt (vgl. Pitts 2005: 65). Dies ist vor allem mit Blick auf die bereits im zweiten Kapitel herausgestellte Überlegung Burkes entscheidend, wonach der Zerfall großer Imperien oftmals von der Peripherie ausgeht. Eine solche Position wurde bereits von Montesquieu in seinen *Betrachtungen über die Universalmonarchie in Europa* (ca. 1727) angestellt. Hier problematisiert er den Expansionsdrang von Imperien<sup>103</sup> und weist auf die damit einhergehenden Risiken des Ordnungszerfalls hin. So vermindere ein allzu starkes Anwachsen des Beherrschungsraumes die Fähigkeit, schnell auf Angriffe in den verschiedenen Grenzregionen zu reagieren. Mit zunehmender Größe vergeht zu viel Zeit, bis die eigenen Truppen im Angesicht eines Angriffs einsatzbereit sind, was Montesquieu wie folgt in formelhafter Weise zum Ausdruck bringt: „Die Erweiterung der Reiche läßt nur die offenen Stellen zutage treten, an denen die Staaten verwundbar sind.“ (vgl. Montesquieu ca. 1727: 41) Im Kontext der folgenden Überlegungen geht es aber nicht um die organisatorischen Herausforderungen von Großreichen, sondern um die moralischen Widersprüche, in die sich Imperien mithin zu verstricken drohen, wenn sie ihrer Selbstdarstellung nicht ausreichend gerecht werden. Mit Blick auf Montesquieus Jugendschrift hat Münkler diese Überlegung wie folgt in seiner Studie zur Logik von Imperien paraphrasiert:

Keine Macht aber könne in der Ferne barbarisch auftreten, ohne dass dies Rückwirkungen auf ihr Zentrum habe, wo nach einiger Zeit dieselben Beherrschungs und Unterdrückungsformen anzutreffen seien wie an der Peripherie. Imperien, so Montesquieu, tendierten infolge ihrer immanenten Gesetzmäßigkeiten zur Selbstzerstörung, und insofern sei der Frieden, den sie zweifellos schützten, nicht von Dauer. (Münkler 2005: 130)

Dies ist vor allem für politische Gebilde ein Problem, die sich als maßgeblich wertgebunden definieren, so wie das Britische Imperium. Eine derartige von der Peripherie ausgehende politische Kontaminierung des imperialen Zentrums erachtet auch Burke als massive Bedrohung für das Überleben des entstehenden Weltreichs. Die bereits genannte „systematische Misswirtschaft“ habe demnach unmittelbare Folgen für das Zentrum des Weltreichs, oder wie Burke behauptet: „I am certain that every means, effectual to preserve

---

103 Im Folgenden verstehe ich Imperium „as effective control, whether formal or informal, of a subordinated society by an imperial society“ (Doyle 1992: 30).

India from oppression, is a guard to preserve the British constitution from its worst corruption.“ (W&S V: 383).<sup>104</sup> Nicht nur das reine Gebot der Nächstenliebe verbietet demnach ausbeuterische Praktiken, vielmehr verlange es das manifeste Eigeninteresse der Briten, die fein austarierte Verfassung zu schützen.

Ich möchte nun aufzeigen, wie Burke Indien darstellt. Um eine möglichst flächendeckende Betroffenheit in der Öffentlichkeit zu erzeugen, muss die britische Öffentlichkeit zunächst mit der fernen und als fremd empfundenen Kultur der Inder bekannt gemacht werden. Konkret versucht Burke seinem größtenteils unkundigen Publikum zu beweisen, dass sich die indische Kultur in vielerlei Hinsicht auf zivilisatorischer Augenhöhe mit derjenigen Britanniens befindet. Nicht nur das, er behauptet, dass Indien über eine glorreiche Vergangenheit verfügt, die sogar weiter zurückreiche als die britische. Burke formuliert dies wie folgt:

This multitude of men does not consist of an object and barbarous populace; much less of gangs of savages, like the Guaranies and Chiquitos, who wander on the waste borders of the river of Amazonas, or the Plate; but a people for ages civilized and cultivated; cultivated by all the arts of polished life, whilst we were yet in the woods.  
(W&S V: 389)

Diese Aussage lässt sich wohl nur angemessen einordnen, wenn man bedenkt, dass Burke Legitimation integral mit der Dauer von Institutionen und politischen Ordnungen in Zusammenhang bringt.

Anders als Burkes öffentliche Auseinandersetzungen mit Problemen, die das Empire in Neuengland oder in Irland zu lösen hat, gilt es im Zusammenhang mit Indien zunächst die kulturelle Kluft zwischen Orient und Okzident zu schließen:

But we are in general, Sir, so little acquainted with Indian details; the instruments of oppression under which the people suffer are so hard to be understood; and even the very names of the sufferers are so uncouth and strange to our ears, that it is very difficult for our sympathy to fix upon these objects.  
(W&S V: 403–404)

Wie Jennifer Welsh herausstellt, geht es Burke darum, Gemeinsamkeiten zwischen dem Subkontinent und Europa herauszustellen. Diesem Anliegen kommt er nach, indem er Indien als ein auf zivilisatorischer Augenhöhe befindliches Reich beschreibt. Dazu verdeutlicht er, dass sich hier jene Institutionen vorfinden lassen, die ebenfalls für den rapiden zivilisatorischen

---

104 Auch der britische Politikwissenschaftler Michael Curtis konstatiert: „Burke was concerned that similar pernicious modes of behavior and corruption might creep from India into Britain and alter the constitution and the existing political system, which was based on ‚a nice equipoise‘ and was ‚placed in a just correspondence and symmetry with the order of the world‘.“ (Curtis 2009: 105)

Schub verantwortlich sind, den Europa erfahren hat, namentlich handelt es sich hierbei um eine institutionalisierte Religion und eine Nobilität beziehungsweise Aristokratie:

There, have been (and still the skeletons remain) princes once of great dignity, authority, and opulence. There, are to be found the chiefs of tribes and nations. There is to be found an venerable priesthood, the depository of their laws, learning, and history, the guides of the people whilst living, and their consolation in death; a nobility of great antiquity and renown; a multitude of cities, not exceeded in population and trade by those of the first class in Europe; merchants and bankers, individual houses of whom have once vied in capital with the Bank of England [...] millions of ingenious manufacturers and mechanics; millions of the most diligent, and not the least intelligent, tillers of the earth. Here are to be found almost all the religions professed by men, the Braminical, the Mussulmen, the Eastern and the Western Christians.

(Zitiert nach O'Neill 2009: 503–504)

Der britischen Öffentlichkeit die in Indien stattgefundenen Untaten lediglich darzulegen, scheint aus dieser Perspektive wenig Erfolg versprechend, vielmehr müssen die Adressaten die Inder in ihre moralischen Bedenken mit einbeziehen (vgl. Pitts 2005: 85). Ähnlich wie die europäischen Staaten sei auch Indien weitgehend hierarchisch organisiert, wobei sich dessen Abstufung anhand des Kastenwesens zeige (vgl. W&S VI: 302303). Burke weist dieses als „fundamental part of the constitution of that Commonwealth“ aus (W&S VI: 303). Es handelt sich hierbei um ein System, in welchem „[t]he higher cannot pass into the lower; the lower cannot rise into the higher“ (W&S VI: 303). Ebendieses Kastenwesen sei indes durch die britische Herrschaft bedroht, weil sich Personengruppen unangemessen viel Einfluss erschleichen. Burke bezieht sich hier vornehmlich auf die sogenannten *banias* (oder *vanias*), welche der Handel treibenden Kaste angehören.<sup>105</sup> Über ihnen stehen die Brahmanen (Gelehrte und Geistliche) und die Kshatriyas (Fürsten und Krieger). Die *banias* wurden von den Briten rekrutiert, um die Beherrschungsräume zu verwalten. Wie bereits erwähnt, war Indien keine Siedlungs-, sondern eine Beherrschungskolonie, was Burke wie folgt beschreibt: „The Company in India does not exist as a Nation. Nobody can go there that does not go in its Service“ (W&S VI: 285). Aus diesem Grund handle es sich um „a Commonwealth without a people“ (W&S VI: 285). Weite Teile der einheimischen Bevölkerung Indiens standen unter der Kontrolle von kleinen britischen Verwaltungseinheiten. Die oftmals jungen Briten mussten sich zunächst mit der neuen Situation vertraut machen, weshalb sie auf die Kenntnisse der *banias* zurückgriffen. Aus Burkes Sicht schlagen diese jedoch Kapital aus ihrem Informationsvorsprung und dem jugendlichen Alter ihrer vermeintlichen Gebieter. Durch geschickte Informationsportionierung würden sie ihre Gebieter lenken und somit Einfluss auf die Politik des Landes nehmen. Das Problem wird von Burke dann wie folgt zugespitzt: „The

---

105 Burke beschreibt die *banias* wie folgt: „He is by office the Steward of the houseold of every European gentleman, and has the care, management, and ordering his servants.“ (W&S VI: 292)



Master is no longer the Master; he is a tool in the hands of this man.“ (W&S VI: 293) Der Sache nach argumentiert er hier ähnlich wie im Zusammenhang der Französischen Revolution, denn politische Herrschaft muss von Personen ausgeübt werden, welche durch langwierige Erziehung dahingehend geformt worden sind, langfristige Entscheidungen im Sinne des politischen Gemeinwohls zu treffen. In seinen *Reflections* wird genau dies dadurch herausgestellt, dass er zu bedenken gibt, dass Seifensieder und Perückenmacher zwar nicht unterdrückt werden dürften, von deren politischer Herrschaft jedoch wenig mehr als ebenjene Unterdrückung zu erwarten sei (vgl. W&S VIII: 100–101). In beiden Fällen handelt es sich um Anschläge auf eine gottgewollte hierarchische Ordnung.

Nicht erst im Zusammenhang mit dem Amtsenthebungsverfahren informiert Burke die britische Öffentlichkeit über die indische Kultur. Bereits im Jahr 1783 versucht er seine Landsleute mit Indien bekannt zu machen, indem er Vergleiche zu den bekannteren Deutschen anstellt:

It is an empire of this extent, of this complicated nature, of this dignity and importance, that I have compared to Germany, and the German government; not for an exact resemblance, but as a sort of a middle term, by which India might be approximated to our understandings, and if possible to our feelings; in order to awaken something of sympathy for the unfortunate natives, of which I am afraid we are not perfectly susceptible, whilst we look at this very remote object through a false and cloudy medium.  
(W&S V: 390)

Hier steht Burke in der Tradition der Schottischen Moralphilosophie, und zwar vor allem von Adam Smith. Demnach stellt die Sympathie die Disposition „angesichts der Freude anderer Personen selbst Freude zu empfinden, oder angesichts des Leids anderer selbst Leid zu empfinden“ dar (Eckstein 2010: 1). In heutiger Diktion würde man eher von Empathie sprechen, wobei ihr Wirken verstärkt oder abgemildert werden kann. Burkes Beschreibungen sollen das britische Publikum für die indische Kultur sensibilisieren und somit den Weg für ein gesteigertes Sympathieempfinden bereiten. Auch das Insistieren auf die bedeutenden Kulturleistungen der Inder muss in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Burke verwendet viel Zeit darauf, die komplexen indischen Sozialstrukturen näher zu beleuchten. Er geht davon aus, dass sein Publikum sich eher mit dem Leid der mächtigen Bevölkerungsgruppen identifiziert als mit jenem der übrigen Bevölkerung (vgl. Pitts 2005: 74–75). Gegen die *men on the spot* gerichtet beklagt Burke das Fehlen der Sympathiefähigkeit; so behauptet er:

Young men (boys almost) govern there, without society, and without sympathy with the natives. They have no more social habits with the people, than if they still resided in England; nor indeed any species of intercourse but that which is necessary to making a sudden fortune, with a view to a remote settlement.

(W&S V: 402)

Das Abstellen auf das Alter ist in diesem Zusammenhang wichtig. Wie bereits erwähnt, ist Burke der Auffassung, dass gesellschaftlich relevante Positionen von Personen bekleidet werden sollten, die eine langwierige Erziehung genossen haben. Hierbei gilt es, sich an der Figur des Gentleman zu orientieren, welcher nicht zuletzt ein komplexes, vor allem aber zügelndes Wertesystem verinnerlicht hat und dadurch als gesellschaftliches Vorbild wirkt. Ohne die mäßigende Erziehung seien die jungen Verwaltungsbeamten der EIC den Verführungen der Macht und des Reichtums in Übersee jedoch schutzlos ausgeliefert. Darüber hinaus beschädigten sie das Bild, welches die einheimische indische Bevölkerung von den Briten gewinnt, denn das offenkundige Fehlverhalten der Briten vor Ort untergrabe den Wunsch, als wertgebundenes Land wahrgenommen zu werden.

Der Begriff der Sympathie birgt bei Burke indes eine weitere und oftmals übersehene semantische Dimension. Er impliziert eine gewisse Sensationsaffinität, die mit dem Leid anderer einhergeht. Im *Enquiry* konstatiert er in Bezug auf die Sympathie:

Ich bin überzeugt, daß in uns bei den wirklichen Unglücksfällen und Schmerzen andrer Menschen ein gewisser Grad von Frohsein vorhanden ist – und zwar kein geringer. Denn solange dieser Affekt – er mag dem Anscheine nach sein, was er will – uns nicht veranlaßt, gewisse Objekte zu meiden; solange er uns im Gegenteil reizt, uns ihnen zu nähern, und uns veranlaßt, bei ihnen zu verweilen: solange bin ich überzeugt, daß wir froh sind oder ein Vergnügen dieser oder jener Art haben müssen, wenn wir solche Objekte betrachten.  
(Burke 1759: 79–80)

Sympathie ist demnach ein Gefühl, das eine Affinität zu Niedergang und Zerstörung aufweist. Sie stellt aber kein bloßes Ergötzen am Leid anderer dar, vielmehr ruft der Schrecken zweierlei hervor, Mitleid mit Opfern und Freude darüber, nicht selbst viktimisiert worden zu sein (vgl. W&S I: 222). Vor allem der letztgenannte Punkt ist relevant. Burkes Indien ist zunächst das Schauspiel eines solchen Niedergangs, wobei der für die Zuhörer behagliche Zustand weicht, wenn er die möglichen Rückkopplungseffekte auf das Mutterland beschreibt. Aus der Zerstörung aus der Beobachterperspektive entsteht eine unmittelbare Bedrohung. Burke provoziert die Angst der Briten, wenn er behauptet: „The situation in which we stand is dreadful. These people pour in upon us every day. They not only bring with them the wealth which they have, but they bring with them into our country the vices by which it was acquired.“ (W&S VII: 62-63)

Um die Verwaltungspraxis der EIC als Verbrechen zu visualisieren, musste Burke aber mehr tun, als die Inder mit den Briten bekannt zu machen oder auf die Gefahren für das eigene Land hinweisen. Seine obsessive Auseinandersetzung mit Indien sollte zwei Beweise erbringen, zum

einen, dass der indische Standort aus ökonomischer Sicht lukrativ ist, und zum anderen, dass asiatische Gesetze und Rechtssysteme nicht a priori despotisch sind. Wie der angloirische Publizist der britischen Öffentlichkeit glauben machen möchte, befindet sich Indien bereits im Stadium einer *commercial society*. Dieser Punkt darf nicht unterschätzt werden; so avancierte das Idiom der politischen Ökonomie besonders nach dem Siebenjährigen Krieg (1756–1763) zur allgemeinen Deutungsfolie unter Staatsmännern (vgl. Ince 2018: 83). Burke versucht seine Hörer- und Leserschaft mit den möglichen Gewinnen zu elektrisieren. Zwar verfüge Indien über enorme Reichtümer, die es auf gesittete Weise und zur allseitigen Besserstellung zu bergen gelte. Leider zeige die Realität ein anderes Bild: Kriege, Hungersnöte, Skandale über Machtmissbrauch der *Nawabs* und der Briten in Übersee bewirkten das Gegenteil (vgl. Ince 2018: 83–84). Der zweitgenannte Punkt scheint besonders vor dem Hintergrund wichtig, dass Asien als durchaus ernst zu nehmende Bedrohung eingeschätzt wurde (vgl. Whatmore 2012: 83). Burke greift hier zu einem interessanten rhetorischen Manöver. Obwohl er die Zuschreibung des *oriental despotism* in Bezug auf Indien ablehnt, figuriert er Hastings als einen derartigen Despoten, was das britische Ansehen nachhaltig beschädigt (vgl. Agnani 2013: 100).

Nachdem Burkes Darstellung des indischen Subkontinents skizziert wurde, wende ich mich nun knapp seiner Inszenierung des Verfahrens gegen Hastings zu. Das Impeachment-Verfahren war ein altherwürdiges Prozedere mit einer mehr als 400-jährigen Geschichte, welches letztmalig im Jahr 1746 Anwendung fand. Am 17. Februar 1782 ließ Burke im Unterhaus verlautbaren, dass er ein solches anstrebt. Ursprünglich bot es der Legislative die Möglichkeit, die Regierung für etwaiges Fehlverhalten und vor allem für Machtmissbrauch zur Rechenschaft zu ziehen. Theoretisch konnte das Verfahren für jede kriminelle Handlung angestoßen werden, in der Praxis jedoch wurden vorrangig besonders schwere Vergehen verhandelt. Eingeleitet werden konnte das Verfahren von jedem Parlamentsabgeordneten, wobei die Anhörung vor dem Oberhaus stattfand. Entsprechend konnte Burke das Verfahren selbst initiieren, wiewohl er freilich auf politische Rückendeckung angewiesen war. Dies ist insbesondere deshalb wichtig, weil er somit die zahlreichen Abgeordneten umgehen konnte, die der Handelsgesellschaft prinzipiell wohlgesinnt waren. Von Beginn an war klar, dass die Beweisführung für Verbrechen fernab der britischen Heimat schwierig sein wird, zumal Hastings als Freund des Königs galt und hochrangige Fürsprecher im Parlament besaß. Inwieweit der Angeklagte letztlich für schuldig befunden wurde, war insofern zwar nicht unerheblich, aber Burkes Ansinnen bestand verstärkt in der öffentlichen Inszenierung und vor allem Diskreditierung ordnungsgefährdender Verbrechen (vgl. Norman 2013: 123–124). Der Versuch, öffentlich Stimmung gegen Hastings zu machen, sollte die breite Öffentlichkeit für

die Verbrechen in Indien sensibilisieren. In diesem Zusammenhang mag der Hinweis wichtig erscheinen, dass das Parlament nicht nur als Ort der Gesetzgebung galt. Vielmehr handelt es sich um ein Forum, in welchem unterschiedlichste Probleme von nationaler Tragweite thematisiert werden können (vgl. Marshall 1998: 296). Hastings wurde entsprechend nicht nur vom Oberhaus angeklagt, sondern sollte symbolträchtig im Namen der gesamten Nation verurteilt werden (vgl. Rolli 2019: 3). Der Angeklagte diente in diesem Zusammenhang als Repräsentant einer zutiefst korrupten Institution; so behauptet Burke in der Eröffnungsrede des Amtsenthebungsverfahrens:

No, my Lords, we have brought before your Lordships the first man in rank, authority and station; we have brought before you the head, the chief, the captain-general in iniquity; one in whom all the frauds, all the peculations, all the violence, all the tyranny in India are embodied, disciplined and arrayed. This is the person, my Lords, that we bring before you. Then, if we have brought before you such a person, if you strike at him you will not have need of a great many more examples: you strike at the whole corps if you strike at the head.  
(W&S VI: 275–276)

Sichtbar wird wiederum die emotiv aufgeladene Rhetorik Burkes. Wie der Literaturwissenschaftler Frans de Bruyn konstatiert, greift Burke in seiner Anklage nicht auf das Operationsbesteck eines Juristen zurück, sondern entwickelt eine Schauergeschichte, bei der er die Wahrheit geschichtlicher Tatsachen teilweise „streckt“ (vgl. Bruyn 1987: 433). Der hier inszenierte Albtraum besteht im Sieg moralisch ungebundener Akteure über die traditionelle Ordnung. Vergleichbar argumentiert die bereits erwähnte Suleri, wenn sie behauptet, Burke bediene sich in der Darstellung der Geschehnisse in Indien seiner bekannten Kategorie des Erhabenen und ästhetisiere die Geschehnisse, indem er bei seinem Publikum das wohl stärkste Gefühl – die Angst – zu erzeugen versucht (vgl. Suleri 1992: 16). In der Tat ist Burkes Rhetorik weit entfernt von einer primär juridischen Argumentationsweise. Hastings dient ihm – um eine Einschätzung zu nennen – als Personifizierung einer von Moral freien Bestie, wobei er abwechselnd mit einem Tiger, Geier oder Monster verglichen wird oder diese gegebenenfalls selbst darstellt. Seine wohl deutlichste Anlehnung an eine Schauergeschichte besteht in dem Vergleich von Hastings mit einem Vampir, welcher „is not satisfied without sucking the blood of 1400 nobles“ (zitiert nach: Rolli 2019: 100). Burkes Argumentationsziel ist es, ein Exempel zu statuieren, welches verhindern soll, dass derlei Straftaten erneut vorkommen. Die untergründige Botschaft lautet, dass Hastings lediglich das Symptom für systemische Misswirtschaft darstellt (vgl. Pitts 2005: 65). Nun muss freilich gefragt werden, auf welcher sachlichen Grundlage Burke argumentierte.

### 3.4 Systematische Kritikpunkte

Zwei systematische Kritiken, welche Burke wiederholt zum Ausdruck bringt, stehen im Folgenden im Mittelpunkt. Der erste Punkt betrifft den Vorwurf, Hastings würde doppelzünftig unterschiedliche moralische Prämissen anwenden. In Indien würden demnach andere Verhaltensvorschriften gelten als in Britannien, weil sich die Art und Weise der Herrschaft nach der geistig-moralischen Verfasstheit der Untergebenen richte. Hastings bezieht sich hier auf ein gängiges Legitimationsmuster des Kolonialismus. In Übereinstimmung mit der vorurteilsmäßigen Auffassung über den Orient – wonach dieser „all state and no society“ (zitiert nach Mehta 1999: 184) sei – galt es, sich entsprechend der Landesgegebenheiten zu verhalten und moralisch anzupassen, um die bisweilen als chaotisch empfundenen Zustände handhabbar zu machen. Zugespielt ging es darum, moralische Standards herabzusetzen. Eine solche Vorstellung war in Europa weithin verbreitet. Auch Montesquieu bedient die Vorstellung eines ausschließlich despotisch regierbaren Asiens. In dem bereits genannten Aufsatz über die Universalmonarchie trägt er dies wie folgt vor: „Im Gegensatz dazu [gemeint ist Europa; Anm. des Autors] herrscht in Asien ein Geist der Knechtschaft, der es noch nie verlassen hat; und in aller Geschichte dieses Landes ist es nicht möglich, auch nur einen Zug zu finden, der eine freie Seele verriete.“ (Montesquieu ca. 1727: 26) Folglich sei eine despotische Führung ratsam. Obwohl Burke den französischen Baron vielfach preist, widerspricht er ihm in seiner neun Tage andauernden *Speech in Reply* aus dem Jahr 1794, indem er schreibt: „[E]very word that Montesquieu has taken from idle and inconsiderate Travellers is absolutely false.“ (Zitiert nach Pitts 2005: 80) Vor allem der Umstand, dass der französische Gelehrte vielfach als prominente Legitimationsfigur für Handlungsweisen herhalten muss, die sich moralisch jenseits europäischer Maßstäbe befinden, empört Burke. Er begegnet dieser Argumentation auf zweierlei Weise. Einerseits bestreitet er die Prämissen eines minder zivilisierten Asiens und andererseits begründet er moralische Mindeststandards, die auch eine Herrschaftspraxis achten muss, welche regionale Bräuche und Sitten einbezieht. Auf beide Aspekte wird nun einzugehen sein.

Der verächtliche Blick vieler Europäer nach Asien besitzt eine lange Geschichte, welche der Literaturtheoretiker Edward Said in seiner wirkmächtigen Studie *Orientalismus* (1978) systematisch untersucht hat. Das Verhältnis zwischen Orient und Okzident wurde dabei wie folgt beschrieben:

Selbstverständlich gab es zahllose Entdeckungsreisen, gab es Begegnungen durch Handel und Kriege, doch vor allem war das Verhältnis zwischen Ost und West seit Mitte des 18. Jahrhunderts durch zwei Hauptelemente geprägt. Zum einen mehrte sich in Europa das systematische Wissen über den Orient,

gefördert sowohl durch den Kolonialismus als auch durch das wachsende Interesse am Fremden und Ungewöhnlichen, von dem die neuen Sparten der Ethnologie, Vergleichenden Anatomie, Sprach und Geschichtswissenschaft zehrten, und unterstützt durch ein umfangreiches Schrifttum von Romanciers, Dichtern, Übersetzern und begabten Reisenden. Zum anderen befand sich Europa dabei immer in einer Position der Stärke, um nicht zu sagen der Vorherrschaft. Hier sollte man nichts beschönigen. [I]m Wesentlichen sah man die Beziehung aus politischen, kulturellen und sogar religiösen Gründen – im Westen, um dessen Perspektive es hier geht – als eine solche zwischen einem starken und einem schwachen Partner an.

(Said 1978: 53)

Wie Said pointiert, war der Orient eine Projektion des Okzidents, ein Gegenbild, das zur Konstruktion einer eigenen europäischen Identität verwendet wurde. Beide Begriffe befinden sich in einem engen Verweisungszusammenhang, so ist die Idee des Orients stets auf jene des Okzidents bezogen, wobei Said die Asymmetrie beider Begriffe hervorhebt. Der Orient gibt dem Europäer das Gefühl einer überlegenen okzidentalen Identität (vgl. Said 1978: 16).

Burkes Beweisführung läuft der Idee des Orientalismus entgegen. Formelhaft bringt er dies wie folgt zum Ausdruck: „To name a Mahometan Government is to name a Government by law.“ (W&S VII: 353)<sup>106</sup> Damit zieht er gegen das Vorurteil zu Felde, welches zwischen muslimischen Regierungen und Despotismus eine quasikausale Verbindung sieht. Entsprechend seien die Herrscher des Orients wenig mehr als ihrem eigenen Willen unterworfen, wodurch der *oriental despotism* das Gegenbild der *english liberty* darstellt (vgl. Deane 1999: 52). Aus Burkes Sicht ist der *oriental despotism* die Erfindung europäischer Reisender und Gelehrter, welcher einer eingehenden Faktenprüfung nicht standhält (W&S IV: 13). Muslimisches Recht sei „interwoven by a long series of the wisest, the most learned and most enlightened Jurisprudents that ever were in the whole world.“ (W&S VII: 284) Auch das Bild über die Hindus versucht Burke zu korrigieren. Sie würden über „manners, religion, customs and usages“ verfügen, „appropriate to themselves and no ways resembling those of the rest of mankind“ (W&S VI: 301). Am zweiten Tag der Eröffnungsrede des Amtsenthebungsverfahrens gegen Hastings heißt es zudem:

I must do justice to the East, I must assert that their morality is equal to ours, in whatever regards the duties of governors, fathers, and superiors; and I challenge the world to show in any modern European book more true morality and wisdom than is to be found in the writings of Asiatic men in high trust, and who have been counsellors to princes. If this be the true morality of Asia, as I affirm and can prove that it is, the plea founded on Mr. Hastings' geographical morality is annihilated.

(Zitiert nach: Suleri 1992: 46)

---

106 Burke nutzte viele Quellen, um sich über die Geschehnisse und Kultur Indiens zu informieren. Zu nennen sind Reiseberichte, religiöse Schriften wie der Koran und die Gespräche mit seinem Freund Philip Francis (1740–1818), der selbst in Indien gewesen ist (vgl. Cone 1950: 166, 170; vgl. W&S VI: 20). Der Verweis auf Philip Francis ist auch deshalb wichtig, weil er ein erklärter Feind Hastings' war. Beide Männer duellierten sich gar, und wie Walter Wyss festhielt, war es Francis, der Burke nach seiner Rückkehr nach England „den Stoff zu dessen späteren Anklagen lieferte“ (vgl. Wyss 1966: 114).

Wie aus dem Zitat hervorgeht, bestreitet Burke die grundlegende Annahme einer minder entwickelten Kultur, die einer züchtigenden Hand der Briten bedürfe. Ganz im Gegenteil, seine Beschäftigung mit Indien habe ihm gezeigt, dass es sich hierbei um eine Hochkultur handelt. Gleichzeitig dreht er die These vom orientalischen Despotismus um, indem er immer wieder andeutet, dass „[Hastings] became too Indian, an oriental despot himself“ (Clark 2004: 102). Darüber hinaus gibt er zu bedenken, dass es sich bei dem Herrschaftsgebiet in Indien besonders in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts um eine krisengeschüttelte Region handelt. Britannien habe es mit einer historischen Anomalie zu tun, die nicht darüber hinwegtäuschen dürfe, dass Indien vormals ein in vielerlei Hinsicht prosperierendes Land darstellte.<sup>107</sup> In *Fox's India Bill* (1783) listet Burke die kulturellen Errungenschaften der Inder wie folgt auf:

There, have been (and still the skeletons remain) princes once of great dignity, authority, and opulence. There, are to be found the chiefs of tribes and nations. There is to be found an antient and venerable priesthood, the depository of their laws, learning, and history, the guides of the peoples whilst living, and their consolation in death; a nobility of great antiquity and renown; a multitude of cities, not exceed in population and trade by those of the first class in Europe; merchants and bankers, individual houses of whom have once vied in capital with the Bank of England; whose credit had often supported a tottering state, and preserved their governments in the midst of the war and desolation; millions of ingenious manufacturers and mechanicks; millions of the most diligent, and not the least intelligent, tillers of the earth.  
(W&S V: 389–390)

Burke macht den Niedergang der Mogul-Autorität als einen zentralen Grund für das Chaos in Indien aus. Dieser sorgte für ein Machtvakuum, welches den Nährboden für Tyrannei darstellte. Die von Burke geäußerte Wertschätzung wird nun in einen Ratschlag überführt, wie mit den Gebieten umzugehen sei; so heißt es weiter: „[W]e, if we must govern such a Country, must govern them upon their own principles and maxims and not upon ours.“ (W&S VI: 302) Hierbei handelt es sich nicht um eine einmalige Äußerung, auch in anderen Kontexten bekräftigt er eine solche an die lokalen Gegebenheiten angepasste Herrschaftspraxis. Es mag aus diesem Grund nicht verwundern, dass bei Mehta von „Burke's communitarianism“ die Rede ist (Mehta 1999: 163). Prominent spitzt er dies in der Rede an die Sheriffs von Bristol im Jahr 1777 wie folgt zu:

I was never wild enough to conceive, that one method would serve for the whole; I could never conceive that the natives of *Hindostan* and those of *Virginia* could be ordered in the same manner; or that the *Cutchery* Court and the grand Jury of *Salem* could be regulated on a similar plan. I was persuaded that

---

107 In der Eröffnungsrede des Impeachment-Verfahrens heißt es in Bezug auf die Ursachensuche des relativen Niedergangs: „The next era is a troubled and vexatious era indeed, and approaches to near what we have considered, which is the era of the independent Soubahs of that Country. There were five of them, who governed from about the year 1717 or thereabouts. Five of these Viceroyes grew into independence, partly by the dreadful calamities and concussions of that Empire, which happened during the disputes of the successors of Tamerlane, and partly by the great concussion it received when Khouli Khan entered into that country, and shook the throne, and massacred almost all the principal inhabitants of the country.“ (W&S VI: 311)

Government was a practical thing, made for the happiness of mankind, and not to furnish out a spectacle of uniformity, to gratify the schemes of visionary politicians.  
(W&S III: 316–317)

Deutlich wird hier noch einmal das Gebot einer lokalen Kolorierung von Herrschaftspraktiken. Prima facie nähert sich Burke damit aber einer Position an, die er bei seinem Kontrahenten Hastings vehement kritisiert. Letztgenannter hat beispielsweise die Einführung des britischen Rechts in Indien mit der Begründung abgelehnt, dass das muslimische oder auch hinduistische Recht weit besser zum Sittenpanorama Indiens passen würde (vgl. Rolli 2019: 42). Eine solche Verfahrensweise ist, wie bereits an anderer Stelle gezeigt, nicht neu: „The idea of ruling the conquered by means of their own traditions bears a striking similarity to the toleration and forbearance adopted by the Romans towards their provinces.“ (Rolli 2019: 42) Hastings nutzt für ein solches Vorgehen den Begriff der „geographical morality“. Diese macht die Bewertung moralischer Entscheidungen vom Ort der Handlung und den gängigen moralischen Praktiken abhängig. Burke verhöhnt diese moralische Überlegung wie folgt:

But he [gemeint ist Hastings; Anm. des Autors] has told your Lordship in his defense, that actions in Asia do not bear the same moral qualities as the same actions would bear in Europe. My Lords, we positively deny that principle. I am authorized and called upon to deny it. And having stated at large what he means by saying that the same actions have not the same qualities in Asia and in Europe, we are to let your Lordships know that these Gentlemen have formed a plan of Geographical morality, by which the duties of men in public and private situations are not to be governed by their relations the Great Governor of the Universe, or by their relations to men, but by climates, degrees of longitude and latitude, parallels not of life but of latitudes.  
(W&S VI: 346)

Um die Annahme einer derartigen Moralität zu entkräften, argumentiert Burke wiederkehrend mit naturrechtlichen Bezügen. Alle Macht, die Herrscher innehaben, komme letztlich von Gott und „is bound by the eternal laws of Him that gave it which no human authority can dispense“ (W&S VI: 350, 470). Wie wiederholend betont wurde, hat sich um die Frage, ob Burke ein Naturrechtsdenker ist, eine intensive Debatte gebildet. Obwohl der Hauptankläger gegen Hastings mit hoher Frequenz Bezüge zum Naturrecht herstellt, bleibt er uns eine inhaltliche Bestimmung schuldig. Dies verwundert indes nur, wenn man eine systematisch ausgearbeitete Theorie des Naturrechts erwartet. Burke jedoch hat keine moralischen Prinzipien aus einer Theorie des Naturrechts abgeleitet, sondern sah diese – wie Jennifer Pitts unlängst bemerkt hat – in den bestehenden Gesellschaften verwirklicht (vgl. Pitt 2005: 81). Die amerikanische Politikwissenschaftlerin führt dies wie folgt aus:

It is from the law of nations from a study of the customs of societies across time and space – that he believed more specific principles could be gleaned. If the laws of all the societies of the world were examined, Burke claimed in opening the impeachment, they would be found to breathe but one spirit,



one principle, equal distributive justice between man and man, and the protection of one individual from the encroachments of the rest. The universality of this principle proved its origin.  
(Pitts 2005: 81)

Wenn politische Ordnungen über längere Zeiträume bestehen, so könne dies als Zeichen dafür gewertet werden, dass basale moralische Regeln geachtet würden (Pitts 2005: 81–82). Vor allem geht es Burke bei dem Rückgriff auf die Sprache des Naturrechts darum, einer partikularistischen Argumentation eine universalistische Gegenposition entgegenzustellen. Er bezieht sich hierbei auf Bestandteile des klassischen Bildungskanons seiner Zeit, wobei seine gebildeten Rezipienten den Bezug zur Auseinandersetzung zwischen Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.) und Gaius Verres (115–43 v. Chr.) durchaus verstanden. Letztgenannter war, ähnlich wie Hastings, ehemaliger Statthalter Siziliens und sah sich mit dem Vorwurf der Korruption konfrontiert. Besonders im Zuge des Amtsenthebungsverfahrens wurde Burke in den Printmedien vermehrt als bebrillter Cicero dargestellt (vgl. Lock 2009: 91).<sup>108</sup> Das lag jedoch nicht nur an den vielfach gerühmten rhetorischen Fähigkeiten, die der irische Unterhausabgeordnete besaß. Auch inhaltlich sind deutliche Übereinstimmungen sichtbar, zu nennen ist in diesem Zusammenhang die folgende, vielfach zitierte Behauptung Burkes:

[T]he laws of morality are the same every where, and [...] there is no action which would pass for an action of extortion, of peculation, of bribery and of oppression in England, that is not an act of extortion, of peculation, of bribery and of oppression in Europe, Asia, Africa, and all the world over.  
(Zitiert nach Rolli 2019: 36)

In ähnlicher Weise fragt Cicero: „Or is one thing fair in Rome and another in Sicily?“ (Zitiert nach Rolli.) Burke greift mithin auf die überlieferten Wissensbestände zurück, um herauszustellen, dass „Indians must be included in the same world that they themselves [gemeint sind die Briten; Anm. des Autors] inhabited, a world governed by God’s providence.“ (W&S VI: 28)

Hastings’ wiederkehrende Rede von einer geografischen Moral ist für Burke kaum mehr als der zynische Versuch, gegenüber einem unkundigen Publikum mithilfe rassistischer und kulturalistischer Vorurteile *avant la lettre* eine Herrschaftspraxis zu legitimieren, die gegen grundlegende moralische Verpflichtungen verstößt. Hierzu zählen die Integrität des eigenen Körpers, der Schutz der kulturellen Gemeinschaft und jener des Eigentums (Asbach/Jörke 2019: 150). Mit der Rede vom Naturrecht möchte Burke insofern Mindeststandards des Regierens verdeutlichen, die in Indien missachtet werden. Burke stellt dies wie folgt heraus:

---

108 Der irische Historiker Nicholas Robinson hat sich in einer Monografie dezidiert mit den bildlichen Reaktionen auf Burkes Wirken auseinandergesetzt (vgl. Robinson 1996).

Will your Lordships ever hear the corrupt practices of mankind made the principles of Government? It will be your pride and glory to teach men that they are to conform their practices to principles, and not to draw their principles from the corrupt practices of any man whatever. Was there ever heard, or could it be conceived, that a man would dare to mention the practices of all villains, all the mad usurpers, all the thieves and robbers in Asia, that he should gather them all up, and form the whole map of abuses into one code, and call it the duty of a British Governor? I believe that till this time so audacious a thing was never attempted by mankind. He have arbitrary power. My Lords, the East India Company have not arbitrary power to give him; the King has no arbitrary power to give him; your Lordships have not, nor the Commons, nor the whole Legislature. We have no arbitrary power to give, because Arbitrary power is a thing which neither any man can hold nor any man can give away. No man can govern himself by his own will, much less can he be governed by the will of others. We are all born in subjection, all born equally, high and low, governors and governed, in subjection to one great, immutable, preexistent law, prior to all our devices, and prior to all our contrivances, paramount to our very being itself, by which we are knit and connected in the eternal frame of the universe, out of which we cannot stir. This great law does not arise from our conventions or compacts. On the contrary, it gives to our conventions and compacts all the force and sanction they can have. It does not arise from our vain institutions. Every good gift is of God; all power is of God; and He who has given the power and from whom it alone originates, will never suffer the exercise of it to practised upon any less solid foundation than the power itself. Therefore, will it be imagined, if this be true, that He will suffer this great gift of Government, the greatest, the best that was ever given by God to mankind, to be the play thing and the sport of the feeble will of a man, who, by a blasphemous, absurd, and petulant usurpation, would place his own feeble, contemptible, ridiculous will in the place of the Divine wisdom and justice?  
(W&S VI: 350–351)

Faktisch schließt das die Rechtmäßigkeit jeglicher Form willkürlicher Herrschaft aus, wobei uns die im Zitat sichtbare Rede von Gott zu meinem zweiten Punkt führt, wo ich auf Burkes Verständnis von Kolonialismus eingehe. Seinem Eintreten für die indische Bevölkerung sollte keine verklärende antikoloniale Stoßrichtung zugrunde gelegt werden. Zwar kritisiert er die koloniale Praxis, an seiner grundlegenden Legitimität zweifelt er indes nicht. Insofern scheint mir die Behauptung, Burke vertrete einen „Postkolonialismus avant la lettre“ (Becker 2021: 151) als durchaus gewagt. Eine angemessenere Beschreibung bietet Uday Singh Mehta, der Burke als „enlightened imperialist“ beschreibt (Mehta 1999: 158). Für Burke ist Kolonialismus zunächst nicht verwerflich, da er diesen mit einem strengen Zivilisierungsauftrag verknüpft. Auch Richard Bourke gibt zu bedenken:

From his earliest interventions into the debate on the legal status of the East India Company in the 1760s to his final, angry indictment of the conduct of Warren Hastings in the 1790s, Burke defended the legitimacy of the British conquest of Asian territories. He was, by extension, a defender of the rights of the British Empire in the east.  
(Bourke 2015: 365)

Sein Glaube an die Rechtmäßigkeit der Herrschaft der Briten in ihren Kolonien ist maßgeblich durch die Überzeugung begründet, die Vorsehung habe dies bereits vorentschieden, wie der Burke-Biograf Frederick Lock herausstellt: „This faith in Providence underpinned his justification of empire, and of the British presence in India.“ (Lock 2009: 164) Auch Peter Marshall hebt mit Blick auf Burke hervor, „that empire in India had providential origins“ (W&S VI: 26). Burke bringt dies mehrere Male zu Ausdruck, so wie in der viel zitierten Stelle:

All these circumstances are not, I confess, very favourable to the idea of our attempting to govern India at all. But there we are; there we are placed by the Sovereign Disposer: and we must do the best we can in our situation. The situation of man is the preceptor of his duty.  
(W&S V: 404)

Dabei handelt es sich um eine Haltung von ausnehmender Kontinuität; so schrieb er kurz vor seinem Tod liebevoll von einem „dominion of the glorious Empire given by an incomprehensible dispensation of the Divine providence into our hands“ (Corr. 9: 62). Oftmals lässt sich das Zustandekommen von politischen Ordnungen kaum en détail rekonstruieren. Diesem Gedanken verleiht er in seiner opulenten Eröffnungsrede des Amtsenthebungsverfahrens gegen Warren Hastings wie folgt Ausdruck:

Many circumstances of this acquisition I pass by. There is a secret veil to be drawn over the beginnings of all governments. They had their origin, as the beginning of all such things have had, in some matters that had as good be covered by obscurity. Time in the origin of most governments has thrown this mysterious veil over them. Prudence and discretion make it necessary to throw something of that veil over a business in which otherwise the fortune, the genius, the talents and military virtue of this Nation never shone more conspicuously. But a wise nation, when it has made a revolution itself, and upon its own principles, there rests.  
(W&S VI: 316–317)

Burke war sich darüber bewusst, dass die Genese von Herrschaft zumeist gewaltvoll verläuft. Auch hier spielt die Rolle Gottes eine gewichtige Rolle. „Conquest“, so heißt es beispielweise, „is a more immediate designation of the hand of God.“ (W&S VI: 351) Die Legitimität von Herrschaft begründet sich für Burke demnach nicht mit Blick auf ihre Genese, sondern verstärkt durch stetige Verbesserung ihrer Praxis: „The first step is revolution to give it power; the next is good laws, good order, to give it stability.“ (W&S VI: 317) Dies wird mehrfach bekräftigt: „[W]hen you have acquired it, it is your business not to oppress that people with new and additional difficulties but rather to console them in the state in which they are and give them all the assistance in your power.“ (W&S VII: 568)

Burkes Kritik an der EIC muss vor dem Hintergrund des bereits erwähnten Gestaltwandels verstanden werden. Der angloirische Abgeordnete sieht in der Handlungsweise der EIC und ihrer formalen Erscheinung einen Widerspruch, der wie folgt von dem Historiker Jerry Muller vorgetragen wird:

The problem with the East India Company, Burke believed, was that while it was nominally a commercial company, it did not operate as a profit-making enterprise according to the laws of supply and demand. Instead, it used its military power to prevent the operation of a free market in India. The relations between Britain and India were not those of commerce, but of extraction based on the use of force, carried out by a nominally commercial corporation.  
(Muller 2003: 122)

Ihr quasistaatlicher Charakter bietet den Beamten der Handelsgesellschaft die Möglichkeit die Marktgesetze auszuhebeln, indem beispielsweise Preise festgesetzt werden. Im Laufe der Zeit eignete sich Burke mehr und mehr Spezialwissen über die Art und Weise des Regierens der EIC an, was nicht zuletzt daran lag, dass er im Jahr 1781 zum Vorstand des sogenannten *Common Select Committee on Indian Affairs* berufen wurde. Die Aufgabe des Untersuchungsausschusses bestand darin, „den Einfluß der East India Company zu bewerten und gegebenenfalls einzuschränken, da man das Entstehen eines *imperium in imperio*, eines Reiches im Weltreich fürchtete“ (Stuchtey 2010: 106). Der Ausschuss arbeitete verschiedene Berichte aus, die lediglich dokumentierten und „nach parlamentarischer Sitte“ keine Empfehlungen aussprachen (Mann 2000: 209). Von diesen fanden der „Ninth Report“ und der „Eleventh Report“ die größte öffentliche Resonanz. Der *Ninth Report of Select Committee* (1783) untersuchte, inwiefern die unter der North-Regierung beschlossene Regulationsakte Wirkung erzielt hatte. Der Bericht kommt zu dem ernüchternden Ergebnis, dass weder dem Missmanagement noch der desaströsen Haushaltslage der Handelsgesellschaft beigegeben wurde. Herausgestellt werden dafür die für einen Wirtschaftsakteur unangemessenen Praktiken; so heißt es beispielsweise: „[T]he whole exported Produce of the Country (so far as the Company is concerned) is not exchanged in the Course of Barter; but is taken away without any Return of Payment whatsoever.“ (W&S V: 226) Die Berichte sind gespickt von Darstellungen und Anekdoten, die aufzeigen, dass die EIC ihre Besitzungen als Beute betrachtet, die es möglichst effizient zu schröpfen gilt. In dieser Situation müsse es für Burke darum gehen, die einmal losgetretenen Fehlentwicklungen rückgängig zu machen.

Grundlegender ist die Kritik von Smith an der Handelskompanie. Er stört sich nicht nur an dem Agieren der EIC, bereits ihre faktische Existenz hält der Autor des *Wealth of Nations* für einen Fehler: „Die Herrschaft einer privilegierten Gesellschaft von Kaufleuten ist wohl die schlimmste aller Regierungen für jedes Land.“ (Smith 1776: 478) Smith begründet das damit, dass sich das Zentrum unverhältnismäßig auf Kosten der Peripherie bereichert:

Waren die Niederlassungen einmal gegründet und soweit entwickelt, daß sie das Interesse des Mutterlandes auf sich zogen, liefen die ersten Verordnungen des Mutterlandes stets darauf hinaus, das Handelsmonopol zu sichern, den Absatzmarkt der Kolonien einzuschränken und den eigenen Markt auf deren Kosten zu erweitern.  
(Smith 1776: 495)

Aber nicht nur das, Handelskompanien wie die EIC „richten sich eigentlich in erster Linie gegen das Land, das sie errichtet“ (Smith 1776: 532). So schließt man einheimische wirtschaftliche Akteure vom Handel aus und zwingt sie zum Kauf der überkauften Güter. Dadurch wiederum finanziert man die enormen Gewinne der Handelskompanie und fördert die

„außergewöhnliche Verschwendung [,] die untrennbar mit der Leitung und Verwaltung einer solch riesigen Kompanie verbunden [ist]“ (Smith 1776: 532). Smith geht es hier darum, gegen das bestehende merkantilistische System anzuschreiben, wobei er die allseitige ökonomische Besserstellung durch Freihandel preist. Vor allem das Gebaren der niederländischen und britischen Handelskompanien habe gezeigt, dass solche Einrichtungen nicht in der Lage sind, politische Herrschaft über ihre Besitzungen auszuüben. Mit Blick auf die Niederländische Ostindien-Kompanie (VOC) behauptet Smith: „So sollen die Holländer auf den Gewürzinseln alle Gewürze einfach verbrennen, die bei einer guten Ernte über das hinaus anfallen, was sie in Europa mit einem ihnen angemessen erscheinenden Gewinn glauben absetzen zu können.“ (Smith 1776: 536) Den Beamten der Handelsgesellschaften gehe es im Wesentlichen um kaum mehr als die Ausschaltung des Wettbewerbsprinzips. Darüber hinaus sei der Berufsstand der Kaufleute zwar ehrbar, er verfüge aber nicht über die notwendige Autorität, die zur Ausübung politischer Herrschaft vonnöten sei. Der Gehorsam der Herrschaftsunterworfenen werde dementsprechend verstärkt militärisch gesichert (vgl. Smith 1776: 538–539). Für Smith liegt das Problem in der Struktur einer mit Monopolstellung und staatlichen Befugnissen ausgestatteten Einrichtung, was er eindringlich auf den Punkt bringt:

Eine Gesellschaft von Kaufleuten ist aber offensichtlich unfähig, sich selbst als Landesherr zu begreifen, selbst dann nicht, wenn sie dessen Aufgabe wahrnehmen. Sie betrachten nach wie vor den Handel oder den Einkauf von Waren, die sie wieder verkaufen, als ihre entscheidende Funktion, und in seltsamer Verkennung der Tatsachen sehen sie in der Aufgabe des Souveräns bloß ein Anhängsel zu den Pflichten des Kaufmanns, etwas, was diesen untergeordnet werden sollte. Sie sehen ferner darin lediglich ein Mittel, um billiger in Indien einzukaufen und dadurch in Europa mit um so höherem Gewinn wieder verkaufen zu können.

(Smith 1776: 538)

Die Haltung von Smith ist interessant, weil sie einen Kontrast zu Burkes Position darstellt. Obwohl Burke nämlich zu einem entschiedenen Kritiker der EIC avanciert, zweifelt er die Institution als solche nicht an. Er geht sogar von einer weitgehenden Interessengleichheit zwischen der indischen und britischen Bevölkerung aus (vgl. O’Neill 2009: 498). Darüber hinaus besteht für ihn kein Widerspruch in der Tatsache, dass Akteure sowohl Händler als auch politisch Verantwortliche sind:

The strong admission I have made of the Company’s rights (I am conscious of it) binds me to do a great deal. I do not presume to condemn those who argue *a priori*, against the propriety of leaving such extensive political powers in the hands of a company of merchants. I know much is, and much more may be said against such a system. But, with my particular ideas and sentiments, I cannot go that way to work. I feel an insuperable reluctance in giving my hand to destroy any established institution of government, upon a theory, however plausible it may be. My experience in life teaches me nothing clear upon the subject. I have known merchants with sentiments and the abilities of great statesman, with the conceptions and character of pedlars.

(W&S V: 386–387)

Auch wenn sich aus der Personalunion von Händlern und Regierungsbeamten noch kein Widerspruch ergibt, so ist für Burke klar, dass die Herrschaft der *company* an Pflichten gekoppelt ist, welche sakrale Weihen besitzen. Um dies zu verdeutlichen, mag seine Vorstellung von politischer Herrschaft als *trust* hilfreich erscheinen. In *Fox's India Bill* (1783) wird er dieses Konzept wie folgt umreißen:

If it is true with regard to every species of political dominion, and every description of commercial privilege, none of which can be original self-derived rights, or grants for the mere private benefit of the holders, then such rights, or privileges, or whatever else you choose to call them, are all in the strictest sense a *trust*; and it is of the very essence of every trust to be rendered *accountable*; and even totally to *cease*, when it substantially varies from the purposes for which alone it could have a lawful existence. (W&S V: 385)

Entsprechend der Whig-Vorstellung des 18. Jahrhunderts ist politische Herrschaft an eine Rechenschaftspflicht gegenüber Gott und den Herrschaftsunterworfenen gebunden (vgl. Whelan 1996: 23–24). Am deutlichsten wird dies wohl in einer Aussage, die Burke in den *Reflections* macht: „All persons possessing any portion of power ought to be strongly impressed with an idea that they act in trust to the one great Master, Author, and Founder of society.“ (W&S VIII: 143) Aber nicht nur im Zusammenhang der Französischen Revolution äußert er sich dergestalt, sondern auf ähnliche Weise bereits Jahre zuvor:

We are indeed by this particular constitution rendered unaccountable to *men* for our Conduct. With how much more awe we ought to stand before the supreme Ruler to whom no human constitution can abstract from perfect responsibility. (W&S III: 209)

Der Staat beziehungsweise das Imperium kann seine Bewohner also nicht nur legitimerweise dazu zwingen, seinen Gesetzen Folge zu leisten, sie sind ebenso in der Bringschuld, indem sie der Bevölkerung zum Vorteil gereichen müssen. Burke beschreibt dies wie folgt: „When a British Governor is sent abroad, he is sent to pursue the good of the people as much as possible in the spirit of the Laws of this Country, which intend in all respects their conservation, their happiness, and their prosperity.“ (W&S VI: 345) Marshall wiederum hat den mit Burkes Empire-Konzeption einhergehenden Aufgabenkatalog wie folgt beschrieben:

In the first place, the British empire, like the empire of the Roman Republic, should be an empire of protection over a diverse collection of allies and provinces, not a uniform empire of direct rule that sought to impose uniformity on them. Secondly, Britain's imperial authority, like Cicero's view of Rome's authority, should be exercised through doing justice, not through any system of administration. Finally, the guarantee of justice was the vigilance of parliament, the British senate. (Marshall 1998: 292)

Diesbezüglich beklagt Burke ein manifestes Versagen vonseiten der Briten, denn Indien habe von deren Herrschaft kaum profitiert:

Every rupee of profit made by an Englishmen is lost for ever to India. With us are no retributory superstitions, by which a foundation of charity compensates, through ages, to the poor, for the rapine and injustice of a day. With us no pride erects stately monuments which repair the mischiefs which pride had produced, and which adorn a country, out of its own spoils. England has erected no churches, no hospitals, no palaces, no schools; England has built no bridges, made no high roads, cut no navigations, dug out no reservoirs. Every other conquerer of every other description has left some monument, either of state of beneficence, behind him. Were we to be driven out of India this day, nothing would remain (W&S V: 402)

Hierbei handle es sich um ein massives Versäumnis, denn ein Land, welches seine Herrschaft über eine sakrale Mission mit weitreichenden Zivilisierungsbestrebungen legitimiert, drohe sowohl in der Peripherie als auch im Zentrum an Glaubwürdigkeit zu verlieren, wenn es dieser Aufgabe nicht nachkommt. Mehr noch, die Briten sollten sich als Gottes Werkzeuge begreifen, was freilich impliziert, dass sie den genannten Verpflichtungen besser nachkommen sollten. Bei Fortführung des ausbeuterischen Verhaltens müsse andernfalls mit erheblichen göttlichen Strafen gerechnet werden. Diese Befürchtung drückt Burke mehrmals aus, beispielsweise in einer Rede vor dem *House of Commons* vom 30 Juli 1784.

A cry for vengeance had gone forth and reached his ears, who never could be inattentive to the distresses of his creatures; and we could expect as little mercy from him as we had shewn to them. We were still more in his power than the poor Indians were in ours. Should he but withdraw his finger, we should become as little among the nations as ever we were great. (W&S VI: 27)

Im folgenden Jahr wird er dies wie folgt bekräftigen:

It is difficult for the most wise and upright government to correct the abuses of remote delegated power, productive of unmeasured wealth, and protected by the boldness and strength of the same illgot riches. These abuses, full of their own wild native vigour, will grow and flourish under mere neglect. But where the supreme authority, not content with winking at the rapacity of its inferior instruments, is so shameless and corrupt as openly to give bounties and premises for disobedience to its laws; when it will not trust to the activity of avarice in the pursuit of its own gains; when it secures public robbery by all the careful jealousy and attention with which it ought to protect property from such violence; the commonwealth then is become totally perverted from its purposes; neither God nor man will long endure it; nor will it long endure itself. In that case, there is an unnatural infection, a pestilential taint fermenting in the constitution of society, which fever and convulsions of some kind or other must throw off; or in which the vital powers, worsted in an unequal struggle, are pushed back upon themselves, and by a reversal of their whole function, fester to gangrene, to death; and instead of what was but just now the delight and boast of the creation, there will be cast out in the face of the sun, a bloated, putrid, noisome carcass, full of stench and poison, an offence, a horror, a lesson to the world. (W&S V: 549)

In ähnlicher Weise äußert sich Burke während seiner Eröffnungsrede gegen Hastings:

However, these crippled, undone hands are in a situation in which they will act in resistless power when they are lifted up to heaven against the authors of their oppression. Then what can withstand such hands?

Can the power that crushed and destroyed them? Powerful in prayer, let us at least deprecate and secure ourselves from the vengeance which will follow those who mashed, crippled and disabled these hands. My Lords, it is a serious thought; for God's sake let us think of it.  
(W&S VI: 419)

Im Wesentlichen war Indien für Burke also Teil eines „providential imperial project“ (O'Neill 2009: 497), von dem er befürchtete, dass ein Scheitern manifeste Konsequenzen nach sich ziehen würde.

Burkes Agitation gegen Warren Hastings ist kaum zu verstehen, wenn man diesen nicht als Vertreter einer sehr einflussreichen Akteursgruppe jener Zeit versteht, den sogenannten „Nabobs“. Es handelt sich dabei um wirtschaftspolitische Akteure, die während des 18. Jahrhunderts zunehmend öffentliche Missbilligung erfuhren. Der Begriff „Nabob“ leitet sich von dem in Südostasien lange Zeit verbreiteten Herrschertitel des „Nawab“ ab. Letztgenannte waren regionale Herrscher im Mogul-Reich. Die fehlerhafte Übertragung des Wortes in den englischen Kontext ließ den Begriff „Nabob“ entstehen, welcher im ausgehenden 18. Jahrhundert für britische Landsleute in Südostasien und vorrangig für Angestellte der *East India Company* reserviert war. Damit verbunden war indes stets die pejorative Zuschreibung, wonach sich die einzelnen Akteure ungebührlich bereichert haben (vgl. Nechtman 2010: 11, 14). Zugespitzt lässt sich von zwei Interessengruppen innerhalb der Handelsgesellschaft sprechen. Die kaufmännischen Angestellten folgten häufig dem Versprechen von Reichtum, welches aber durch den mageren Lohn kaum zu erreichen war. Vielmehr war es gängige und lange Zeit weitgehend tolerierte Praxis, dass die oftmals sehr jungen Angestellten eigenen Geschäften nachgingen (vgl. Förster 1992: 73). Spätestens die Kontrolle über Bengalen machte eine schlagkräftige Armee notwendig, was zu einer zunehmenden Militarisierung der Handelskompanie führte. Dadurch wurde eine andere Interessengruppe stetig einflussreicher, das Militär. Vorrangig den Sicherheitsinteressen der EIC verpflichtet spielten auch persönliche Interessen eine gewichtige Rolle, „[s]o strebten selbstverständlich alle Offiziere nach Medaillen und Beförderungen“ (Förster 1992: 75). Auch die Möglichkeit, einen Adelstitel zu erlangen, war eine nicht zu unterschätzende Motivation, denn „besondere militärische Leistungen“ wurden in England weitgehend honoriert (Förster 1992: 75).

Zentral für meine Überlegungen sind die Nabobs, weil sie den Identitätsdiskurs der Briten in besonderer Weise herausfordern. Als „imperial Briton“ befinden sie sich an der Schnittstelle zwischen der britischen Nation und dem britischen Imperium und illustrieren der britischen Öffentlichkeit die mit imperialer Macht korrespondierende Herausforderung politischer Rückkopplungseffekte (Nechtman 2010: 10). Entsprechend handelt es sich bei den öffentlichen Debatten über Nabobs, zu denen das Amtsenthebungsverfahren gegen Hastings zu rechnen ist,



nur oberflächlich betrachtet um Abrechnungen mit persönlichen Verfehlungen einzelner Akteure. Vielmehr forderten die häufig als „exotisch“ wahrgenommenen Nabobs ihre Landsleute heraus, indem sie die Frage nach einer britischen Identität provozierten (vgl. Nechtman 2010: 238).

Die Trope einer von den Nabobs ausgehenden Gefahr für das britische Verfassungsgefüge beschwört Burke des Öfteren. Für ihn häufen die Glücksritter enorme Reichtümer an und lösen dadurch das Eintrittsbillett in die *commercial society*:

My Lords, the next circumstance which distinguishes the East India Company is the youth of the persons who are employed in the system of that Service. They have almost universally been sent out at that period of life to begin their progress and career in active life and in the use of power, which in all other places has been employed in the course of a rigid education. They have been sent there in fact [...] with a perilous independence, with too inordinate expectations, and with boundless power. They are schoolboys without Tutors. They are minors without Guardians. This world is let loose upon them with all its temptations; and they are let loose upon the world, with all the powers that despotism can give. This is the situation of the Company's Servants.  
(W&S VI: S. 288)

Mit dieser Befürchtung steht Burke indes nicht allein da, viele seiner Zeitgenossen in England drücken sich ähnlich aus. In einer Rede aus dem Jahr 1770 argumentiert William Pitt (1708–1778) sinnverwandt:

The riches of Asia have been poured in upon us, and have brought with them not only Asiatic Luxury, but, I fear, Asiatic principles of government. Without connections, without any natural interest in the soil, the importers of foreign gold have forced their way into Parliament by such a torrent of private corruption as no hereditary fortune could resist.  
(Zitiert nach Dirks 2006: 12–13)

Pitt geht allerdings davon aus, dass sich die Briten in Indien eine dort gängige Form der Herrschaft aneignen und diese gleichsam im Gepäck haben, wenn sie in die englische Heimat zurückkehren. Wie bereits beschrieben, besteht das hiermit verbundene Problem darin, dass die oftmals jungen Personen keine hinreichende Erziehung genossen haben. Eine solche am Ideal des Gentleman orientierte Erziehung hätte die Akteure vor Ort auch ohne stete Kontrolle dazu gebracht, entsprechend der verinnerlichten Werte zu handeln. Indien stellt gewissermaßen eine Abkürzung des gesellschaftlichen Aufstiegs dar, da sich hier die monetären Voraussetzungen des sozialen Emporkommens auch für Personen erreichen lassen, die dem Ideal einer *natural aristocracy* nicht entsprechen. Zu Wohlstand gekommen, haben die neureichen Akteure leichtes Spiel, in die Machtzentralen des Unterhauses zu gelangen. Losgelöst von traditionellen moralischen Werten leisten sie einer Invasion der *moneyed interests* im britischen Parlament Vorschub und zerstören dadurch die fragile Verfassungsbalance (vgl. Whelan 1996: 120). In

der berühmten *Speech on Fox's India Bill* (1. Dezember 1783) warnt der spätere Revolutionskritiker vor einer allmählichen und irreversiblen Infiltration durch die Nabobs:

Arrived in England, the destroyers of the nobility and gentry of a whole kingdom will find the best company in this nation, at a board of elegance and hospitality. Here the manufacturer and husbandman will bless the just and punctual hand, that in India has torn the cloth from the loom, or wrested the scanty portion of rice and salt from the peasant of Bengal, or wrung from him the very opium in which he forgot his oppressions and his oppressor. They marry into your families; they enter into your senate; they ease your estates by loans; they raise their value by demand; they cherish and protect your relations which lie heavy on your patronage; and there is scarcely an house in the kingdom that does not feel some concern and interest that makes all reform of our eastern government appear officials and disgusting; and, on the whole, a most discouraging attempt.  
(W&S V: 403)

Indien ist insofern interessant, weil die sonst in Institutionen immanenten *manners* hier durch eine *company* mit vollkommen inverser Sachlogik zerstört werden, ohne ein erkennbares funktionelles Äquivalent bereitzustellen. Dies wirkt sich in zweierlei Richtungen negativ aus, sowohl für die indische Ökonomie als auch für das Selbstverständnis der Briten.

### 3.5 Exkurs: Sklaverei

Burkes affirmative Einstellung gegenüber dem Kolonialismus lässt sich auch anhand dessen kritikwürdigster Praxis, der Sklaverei, verdeutlichen. Lange Zeit hielt sich in der Forschung das Bild, dass Burke ein vehementer Gegner der Sklaverei sei. Positionen wie die von Carl Cone, der Burkes Handeln maßgeblich vom Kampf gegen die Sklaverei getrieben sieht, oder die von Conor Cruise O'Brien, der behauptet: „Burke hated slavery“ (O'Neill 2007: 86), sind ebenso zu kurz gegriffen wie jene von Luke Gibbon, der pointiert, Burke sei „among the foremost opponents of slavery at this early period“ (O'Neill 2016: 203). Neuere Forschung hat gezeigt, dass die Bewertung Burkes in dieser Hinsicht differenzierter zu geschehen hat. Während Gregory Collins Burke durchaus als ernsthaften Abolitionisten bewertet (vgl. Collins 2019), beziehen Peter Marshall (vgl. Marshall 2019) und Daniel O'Neill (vgl. O'Neill 2019) eine kritischere Position. Burke habe stets an der Fortführung der Sklaverei festgehalten. Daran würden auch einige kritische Äußerungen, die er in variierenden Kontexten getätigt hat, nichts ändern. Meines Erachtens wird Burkes Gradualismus besonders im Hinblick auf die Sklaverei deutlich, so geht er davon aus, dass die Ausbreitung der *commercial society* das Verschwinden der Sklaverei bedinge. Vor diesem Hintergrund gelte es, die Sklaven allmählich auf ein Leben in Freiheit vorzubereiten.

Im frühen *Account of the European Settlements in America* aus dem Jahr 1757, welchen Edmund mit seinem Namensvetter William Burke herausgegeben hat, wird Sklaverei bereits

thematisiert und ökonomisch gerechtfertigt. Die Karibik und Nordamerika seien in der Art ihrer Verfassung „the great source of our wealth, our strength and our power“ (zitiert nach Marshall 2019: 19). Voraussetzung für diesen Reichtum sei jedoch „a slavery more complete, and attended with far worse circumstances, than what any people in their condition suffer in any other period of time“ (zitiert nach Marshall 2019: 224). Diesen Zustand gilt es jedoch nicht grundlegend zu verändern, vielmehr setzen sich die Burkes für graduelle Verbesserungen ein. Begründet werden diese ökonomisch; so steigere eine bessere Behandlung langfristig die Produktivität der Sklaven und senke darüber hinaus das Risiko von Aufständen (vgl. O’Neill 2020: 818). Burke qualifiziert die Sklaverei als moralisch fragwürdig, erachtet sie aber in Bezug auf das wirtschaftliche Wohl Großbritanniens zumindest temporär für unerlässlich – das ist allerdings ein Gemeinplatz der britischen Öffentlichkeit über das gesamte 18. Jahrhundert hinweg, wiewohl diese brutale Praxis in der zweiten Hälfte stärker hinterfragt wird (vgl. Marshall 2019: 100). In diesem Zusammenhang gilt es sich zudem zu vergegenwärtigen, dass Burke zwischen 1774 und 1780 als Repräsentant der Stadt Bristol im britischen Unterhaus saß, gemeinsam mit Liverpool und London eines der Wirtschaftszentren Englands zu jener Zeit. Ihren Reichtum verdankten diese Städte in hohem Maße dem Handel mit Sklaven. Die in Afrika und den *West Indies* agierenden Händler waren vermögende und politisch hochgradig einflussreiche Akteure. Sie bildeten eine wirksame Interessengemeinschaft mit den Plantagenbesitzern auf Jamaika und anderen Inseln vor der Küste Amerikas. Dass sich Burke für deren Anliegen eingesetzt hat, lässt sich kaum bestreiten. Dies hängt mit seiner Rolle als Repräsentant von Bristol zusammen, aber auch mit seinem Bedürfnis, als Freund des Freihandels wahrgenommen zu werden, denn Sklaven waren eine einträgliche „Ware“. So war Burke Befürworter des sogenannten *Free Port Act* (1766) (vgl. Marshall 2019: 155). Hierbei handelt es sich um eine partielle Abkehr von der merkantilen Politik Englands, denn man hatte sechs britische Häfen in der Karibik für ausländische Händler geöffnet. Erhoben wurden dabei nur begrenzte Zölle auf die Ein- und Ausfuhr, wobei der Handel mit Sklaven eine gewichtige Rolle einnahm (vgl. O’Neill 2020: 818).<sup>109</sup> Marshall schreibt diesbezüglich: „The Free Port Act of 1766, for which Burke had much responsibility, could be interpreted as categorizing slaves as ‚articles of merchandize‘“ (Marshall 2019: 179).<sup>110</sup> Erst im Jahr 1789 und in Reaktion auf die von William Wilberforce (1759–1833) orchestrierte Kampagne für die Abschaffung des Sklavenhandels wird Burke eine Unterscheidung zwischen Waren und Menschenhandel

---

109 Burke war dieser Politik gegenüber auch deshalb wohlgesinnt, weil er hoffte, sein Heimatland Irland könne alsbald davon profitieren; so fragt er in einem Brief aus dem Jahr 1766: „Could not Ireland be somehow *hooked* into this System?“ (Corr. I: 240)

110 Auch O’Neill schreibt in diesem Zusammenhang: „A commitment to the free flow of slaves to the New World would likewise be the hallmark of Burke’s efforts in Parliament throughout the 1770s.“ (O’Neill 2020: 818)

treffen, wobei er ersteren befürwortet und letzteren ablehnt (vgl. Collins 2019: 19; vgl. W&S IV: 273).

Mit Blick auf den Freihandel darf indes ein weiterer Punkt nicht unerwähnt bleiben: Burke stimmt weitestgehend mit seinem Freund Adam Smith darin überein, dass Sklaverei ein kostspieliges und weitgehend ineffizientes System darstellt. In den späten *Thoughts and Details on Scarcity* (1795) wird er diesen Gedanken wie folgt äußern: „No slave was ever so beneficial to the master as a freeman that deals with him on an equal footing by convention, formed on the rules and principles of contending interests and compromised advantages.“ (W&S IX: 130) Jenseits moralischer Bewertungen, die Burke in anderen Zusammenhängen mit Blick auf die Sklaverei äußert, argumentiert er hier vom Standpunkt der Ökonomie aus, wobei er annimmt, dass die Praxis der Sklaverei zunehmend unrentabel wird. Dementsprechend geht es ihm nicht darum, die Sklaverei abrupt zu einem Ende kommen zu lassen, sondern diese durch die generelle Weiterentwicklung der *commercial society* überflüssig zu machen. Mit Blick auf diese Überlegung behauptet er im *Account*:

It is an ill-grounded opinion, that by the labor of slaves, America may possible vie in the cheapness of manufactures with Great Britain. The labors of slaves can never be so cheap here, as the labor of working men is in Great Britain. Any one may compute it. I am the more convinced of the necessity of these indulgences, as slaves certainly cannot go through so much work as free men. When a man knows that his labor is for himself, and that the more he labors, the more he is to acquire; this consciousness carries him through, and supports him beneath fatigues under which he would have otherwise sunk.  
(Burke 1757: 237)

Stellt man sich die Frage, weshalb Burke vielfach als reiner ausgemachter Gegner der Sklaverei galt, so kann auf eine Schrift verwiesen werden, die er im Jahr 1792 an den Abgeordneten Henry Dundas übersandte. Der Titel des bereits zwölf Jahre zuvor ersonnenen Textes lautet *Sketch of a Negro Code* (O’Neill 2016: 83).<sup>111</sup> Die Schrift – die zunächst nur privat zirkulierte – wurde erst an Dundas geschickt, nachdem Quäker und Evangelikale 519 Petitionen zur Abschaffung der Sklaverei eingereicht und damit eine öffentliche Debatte in Gang gesetzt hatten (vgl. O’Neill 2016: 83). Es ging bei der Skizze nicht um die sofortige Abschaffung der Sklaverei, sondern um ein Set an Maßnahmen zur Verbesserung der Lage der Sklaven. So müsse während des Transports von Sklaven genügend Verpflegung vorhanden sein. Schwangere Frauen, Personen über 35, jene, die krank sind oder die sich strafbar gemacht haben, dürften überhaupt nicht verschifft werden, und alle Personen müssten vor der Abfahrt von einem britischen Inspektor überprüft werden. Neben dem Handel selbst, welcher unter stärkere staatliche Kontrolle gebracht werden soll, müsse die Goldküste Westafrikas selbst von der Interaktion mit den Briten profitieren. Auch anders gearteter Handel sei auszuweiten, um

---

111 Für eine detaillierte Darstellung siehe Marshall 2019: 177–201.

ansässige ökonomische Strukturen zu intensivieren und zu diversifizieren. Der Handel mit Sklaven sollte auch deshalb nicht verboten werden, weil die Nachfrage nach solchen in den Siedlungsgebieten nach wie vor ungebrochen war und bei einem Ausfall britischer Händler andere Sklavenhändler einspringen würden. Hier spielt freilich die Konkurrenzsituation mit anderen europäischen Mächten eine maßgebliche Rolle (Marshall 2019: 183).

Burke interpretiert die Praxis der Sklaverei vor dem Hintergrund eines langfristigen Zivilisationsprojekts, in dessen Zentrum neben dem Handel die Religion zur Formung der Sitten steht. Solcherlei Gedanken entfaltet er bereits in frühen Jahren, wobei er beispielsweise die bedeutende Rolle der Jesuiten in den spanischen Kolonien hervorhebt (vgl. O’Neill 2016: 77). Sie hätten der indigenen Bevölkerung einen großen Dienst erwiesen, indem sie ihnen gewissermaßen einen moralischen Kompass an die Hand gaben. Im Zentrum steht hier die Überlegung, dass Menschen, die von Freiheit entwöhnt wurden, kaum in der Lage sind eigene Entscheidungen zu treffen. Anarchie und Chaos sind die Folge; eine Überlegung, die auch für weite Teile der eigenen englischen Bevölkerung gilt. Afrika habe hier allerdings besonders nachteilige geschichtliche Voraussetzungen, denn gemäß Burke sei es „time out of mind in a state of slavery“ (zitiert nach Marshall 2019: 189). Aus der Sicht beider Autoren muss die Befreiung der Sklaven kleinschrittig erfolgen. In einem Brief an Henry Dundas wird Burke derlei Anliegen bekräftigen:

I therefore was, and still am, of opinion, that the whole work ought to be taken up together; and that a gradual abolition of slavery in the West Indies ought to go hand in hand with anything which should be done with regard to its supply from the coast of Africa.  
(Corr. VII: 123)

Die Rede von einem „graduellen Abolitionismus“ verdeutlicht einmal mehr die Überlegung, dass Sklaven schrittweise in Freiheit entlassen werden müssten. Dies zeigt sich besonders an folgendem Beispiel.

Am 7. November 1775 stellte John Murray, der 4. Lord of Dunmore und Gouverneur der Kolonie Virginia den Sklaven die Freiheit in Aussicht, wenn sie während des Amerikanischen Unabhängigkeitskrieges auf Seiten der Loyalisten für die britische Krone kämpften. Für Burkes Empfinden ist diese Überlegung nicht nur naiv, sondern sogar gefährlich:

He lastly entered upon Lord Dunmore’s attempt to incite an insurrection of negroes. He stated his proclamation as contrary to the common and statute law of this kingdom, as well as to the law of nations. He stated what an insurrection of negroes was; the number of that sort of men in Virginia and Maryland; the mischiefs of setting a crew of fierce, foreign barbarians and slaves to judge which of their masters were in rebellion, and which of their acts were or were not rebellious: the utter impossibility of containing them and keeping them in order was stated in a strong manner. He appealed to all who knew the southern colonies, and the West Indies, what murders, rapes, and enormities of all kinds, were in the contemplation

of all negroes who meditated an insurrection. He lastly asked what means were proposed for governing these negroes, who were 100,000 at least; when they had reduced the province to their obedience, and made themselves masters of the houses, goods, wives and daughters of their murdered lords?  
(W&S III: 359)

Freiheit sei ein Privileg, dessen Gebrauch man erlernen müsse. Mit dem Entlassen der Sklaven in die Freiheit wäre es demnach nicht getan, sie bedürften zunächst der mäßigen *manners*, welche vordergründig durch die Kirche geformt werden sollen. In dem Brief an Dundas spricht Burke dieses Problem an:

The process of bringing *free* savages to order and civilization is very different. When a state of slavery is that upon which we are to work, the very means which lead to liberty must partake of compulsion. The minds of men being crippled with that restraint can do nothing for themselves; everything must be done for them.  
(Corr. VII: 124)

Wie gezeigt wurde, ist Burkes Position zur Sklaverei auf den ersten Blick ambivalent – er lehnt sie nicht grundlegend ab, ist aber auch kein entschiedener Fürsprecher dieser umstrittenen Praxis. Meines Erachtens ist es erhellend, Burkes Haltung zur Sklaverei vor dem Hintergrund der gängigen imperialen Selbstbeschreibung jener Tage zu verstehen.<sup>112</sup> Im Zentrum dieser steht die *commercial society*, also eine Gesellschaft, in welcher „more people are drawn into the wider circle of commercial relationships“ (Winch 1978: 80). Zwei Aspekte sind hierbei wichtig: zum einen die Überlegung, dass „commercial interactions [...] were understood by the British as having profoundly humanizing and civilizing effect on all those who engaged in them“ (O’Neill 2016: 21). Insofern sei zu erwarten, dass die wachsende Bedeutung von Handelsbeziehungen eine moralische Neubewertung der Sklaverei in Gang setze. Zum anderen kann darauf gebaut werden, dass die Ausbreitung der *commercial society* die Sklaverei als unrentable Praxis entlarvt und dadurch überflüssig macht. Für Burke geht der Erfolg der Handelsgesellschaft demnach mit dem schleichenden Verschwinden der Sklaverei einher. Für diese Übergangszeit plädiert er für eine Verbesserung der Lage der Sklaven und vor allem dafür, sie zum Umgang mit Freiheit zu befähigen. Vor allem die Religion solle die sittlichen Anlagen der Menschen ausbilden: „I confess, I trust infinitely more [...] to the effect and influence of religion, than to all the rest of the regulations put together.“ (Corr. VII 124) Hiermit muss freilich so früh wie möglich begonnen werden, denn die Internalisierung sittlicher Gepflogenheiten ist nur erfolgreich, wenn sie über längere Zeit geschieht.

---

112 Von dem Verständnis des Britischen Empires „as Protestant, commercial, maritime and free“ (Armitage 2000: 195) ausgehend behauptet Armitage: „It was therefore the dominant conception during the formative years of Samuel Johnson, William Pitt and Edmund Burke and hence of the generation of politicians and writers around the British Atlantic world who would debate, defend, decry and administer the British Empire during the Seven Years War, the aftermath of the Peace of Paris and through the American Revolution.“ (Armitage 2000: 197)

### 3.6 Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich aufgezeigt, dass die von Burke vorangetriebene Debatte über Indien und das damit verbundene Amtsenthebungsverfahren gegen Hastings im weiteren Kontext des Entstehens eines imperialen Selbstverständnisses der Briten gedeutet werden muss. Nach einer Expansionsphase hat sich das Erscheinungsbild im Anschluss des Siebenjährigen Krieges massiv verändert. Das Empire wurde religiös diverser und war zunehmend auf dem Festland tätig, wo es in zahlreiche Kriege verwickelt war. Neben diesem phänotypischen Abweichen vom eigenen imperialen Selbstverständnis ist auch eine Diskrepanz in Bezug auf den Umgang der Regierenden mit den Kolonien erkennbar. Mit Blick auf Neuengland begünstigten die kostspieligen Konflikte ökonomische Integrationsbemühungen, was in den Kolonien jedoch auf heftigen Widerstand stieß und wodurch das freiheitliche Selbstverständnis Englands an Glaubwürdigkeit einbüßte. Von Indien herkommend mehrten sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Nachrichten über Misswirtschaft und Korruption, zudem geriet die EIC trotz der verheißungsvollen Reichtümer Indiens immer wieder in ökonomische Schieflage. Burkes Votum für Indien besteht darin, das imperiale Projekt wieder ernster zu nehmen. In Bezug auf Indien heißt dies, das Empire müsse dem eigenen zivilisatorischen Selbstverständnis gerecht werden, um seine prädestinierte Sonderrolle nicht zu verlieren. Entsprechend sei die von Gott auserwählte Nation mit dem Anspruch betraut, die mit moralischen Verpflichtungen einhergehende globale Führungsrolle ernst zu nehmen (vgl. Niggemann 2018: 156). Burke nutzt die Kampagne gegen Hastings, um darzustellen, dass dieser Anspruch Gefahr läuft, dramatisch unterlaufen zu werden. Aus diesem Grund läuft seine Darstellung Hastings' nicht auf die eines britischen Gentleman, sondern eines affektiv getriebenen Akteurs hinaus. Der angloirische Unterhausabgeordnete will der britischen Öffentlichkeit dadurch vor Augen führen, dass es eine nicht zu unterschätzende Anzahl von Akteuren gibt, die das britische Selbstverständnis in Übersee suspendieren und selbst dem Klischee des orientalischen Despoten entsprechen. Es handle sich dabei aber nicht lediglich um das Problem einer peripheren Region. Vielmehr seien massive Rückkopplungseffekte zu erwarten, falls man das Verhalten der *men on the spot* nicht mäßige. Hastings steht insofern stellvertretend für ein systematisches Problem, welches im Korruptionsimport der Nabobs besteht. So stehe zu befürchten, dass die zu Reichtum gekommenen Männer ihr ökonomisches Kapital nutzen, um in die Machtzentrale Englands, das Unterhaus, vorzudringen. Sukzessive würden sie jene durch Erziehung gemäßigten Gentleman ablösen. Während des Amtsenthebungsverfahrens mahnt er

dies wie folgt an: „To day the Commons of Great Britain prosecute the delinquents of India. To Morrow the delinquents of India may be the Commons of Great Britain.“ (W&S VII: 63) Kurz vor seinem Tod betont Burke erneut, für wie gefährlich er diese Entwicklung hält; so heißt es in einem Brief aus dem Jahr 1796 an den Juristen und Politiker Alexander Wedderburn (1733–1805):

Our Government and our Laws are beset by two different Enemies, which are sapping its foundations, Indianism, and Jacobinism. In some Cases they act separately, in some they act in conjunction: But of this I am sure; that the first is the worst by far, and the hardest to deal with.  
(Corr. VIII: 432)

Wie bereits dargelegt (vgl. Kapitel 2) ist das Auf und Ab großer Reiche ein wichtiges Thema jener Tage, stand deren Untergang doch als Menetekel im Raum. Burke beschreibt das Handeln der zumeist recht jungen Angestellten der EIC in Indien als dekadent und moralbefreit. Das Reich laufe demnach Gefahr, seinen Rang als aufstrebendes Empire zu verlieren, noch bevor dieser gefestigt ist.



## 4. Burke und die Französische Revolution

Am 10. Juli 1789 schrieb Burke in einem Brief an seinen Freund, den Earl of Charlemont, folgende Zeilen:

My time of Life, the length of my Service, and the Temper of the publick, rendered it very unfit for me to exert myself in the common routine of opposition: Turpe senex Miles. There is a time of Life, in which, if a man cannot arrive a certain degree of authority, derived from a confidence from the Prince or the people, which may aid him in his operations, and make him compass useful Objects without a perpetual Struggle, it becomes him to remit much of his activity.  
(Corr. VI: 1)

Es kam bekanntlich anders, nur vier Tage später wurde die Bastille gestürmt und kurze Zeit darauf begann eines der intensivsten Kapitel in Burkes politischer Laufbahn (vgl. Levin 2014: 23). Schnell wurde klar, dass ein politischer Sturm herannaht. Eine solche Vorahnung hatte auch der berühmte Pamphletist Thomas Paine, der am Vorabend der Revolution Paris besuchte, weil er das Modell einer von ihm konstruierten Eisenbogenbrücke vor der *Académie des sciences* in der Hoffnung bewarb, einen öffentlichen Auftrag hierfür zu erhalten.<sup>113</sup> Für Paine ähnelte die Atmosphäre im Paris des Jahres 1787 jener in Philadelphia ein Jahr vor Ausbruch des Krieges (vgl. Levin 2014: 19–20). Mit großer Spannung notiert er die Begebenheiten und skizziert sie in Briefen an Burke. Seine Neugierde und Hoffnung war ein weit geteiltes Phänomen im gesamteuropäischen Kontext. Bekanntlich spricht der deutsche Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) im Hinblick auf die Französische Revolution von einem „herrlichen Sonnenaufgang“ (Hegel 1822-30: 529). Auch in England wurde den Ereignissen jenseits des Ärmelkanals vielfach mit Wohlwollen begegnet, wobei Burkes parteipolitische Weggefährten mehrheitlich davon ausgingen, dass die Franzosen ihre Regierung nach dem Vorbild des Vereinigten Königreichs liberalisieren. Charles James Fox (1749–1806) ruft etwa voller Enthusiasmus aus: „How much the greatest event it is that ever happened in the world! And how much the best.“ (Zitiert nach Levin 2014: 24) Von Burke wurde erwartet, dass er

---

113 Paine war sehr an Architektur interessiert, insbesondere an Brücken. Sein Biograf John Keane hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass sein Untersuchungsobjekt jedoch nicht bloß einer Modeerscheinung seiner Zeit erlegen sei. Aus Sicht Paines stehen die Überführungen symbolisch für das Überwinden von Grenzen, was Keane wie folgt auf den Punkt bringt: „Like rainbows, bridges link the familiar with the unfamiliar, the tried and tested with the unknown. Those crossing bridges inevitably pass from the secure to the temporarily insecure. They cross a chasm that induces a sense of momentary danger and the experience of being temporarily in suspension, high above the continuous flow of time. Upon crossing that abyss cut with waters that divide human beings and potentially sweep them toward oblivion, the traveler passes into safety, joining others previously known or unknown.“ (Keane 1996: 268) Paine war überzeugt, dass Brücken in Zukunft nicht mehr aus Holz oder Stein gebaut würden, sondern aus Eisen, weshalb er selbst begann Eisenbrücken zu konstruieren. Zwar war seinem eigenen Brückenprojekt kein Erfolg beschieden, aber sein Enthusiasmus führte dazu, dass er die Reiseschritte auf sich nahm und seine amerikanische Wahlheimat verließ, um sein Konzept in Frankreich und England zu bewerben, wodurch er die Revolution aus nächster Nähe erlebte (vgl. Keane 1996: 267–281).

ähnlich positiv wie viele seiner Landsleute auf die Entwicklungen reagiert. Noch vor der Lektüre der *Reflections* kündigte Georg Forster (1754–1794) im Jahr 1790 an, die Übersetzung zu übernehmen. Der Ruhm des Verfassers bewirkte eine solch emphatische Verlautbarung. Als Forster das Buch jedoch las, wandte er sich mit Entsetzen von dem Vorhaben ab und kritisierte den Whig heftig in seiner *Geschichte der englischen Litteratur 1790* (vgl. Uhlig 2004: 275). Die meisterliche Übersetzung von Friedrich Gentz machte die *Reflections* auch in Deutschland zu einem viel gelesenen Buch, was von Friedrich Meinecke wie folgt begründet wird: „In der Form, die ihr die Gentzsche Übersetzung von 1793 mit den Sprachmitteln der Goethezeit und noch etwas vergoldend gab, hat sie auf das romantische Deutschland tief gewirkt.“ (Meinecke 1959: 278)

Burkes anhaltende Polemik gegen die Französische Revolution wird sich in den 1790ern mehr und mehr intensivieren und die parteiinterne Isolation, die sein Wirken im Amtsenthebungsverfahren gegen Hastings bereits bedingt hat, weiter verstärken. Seine Zeitgenossen mutmaßen gar, er sei verrückt geworden (vgl. Jones 2017: 73–79).<sup>114</sup> In einem Brief vom 26. Mai 1791 schreibt James Fox an Lord Holland:

I have not read Burke's new pamphlets, but hear a very different account of it from yours. It is in general thought to be mere madness, and especially in those parts where he is for a general war, for the purpose of destroying the present government of France.  
(Zitiert nach Jones 2017: 74–75)<sup>115</sup>

Die *Reflections* verstärken nun den Eindruck eines galligen und äußerst angriffslustigen Abgeordneten und bewirken eine weitgehende Distanzierung vieler seiner vormaligen Bewunderer und Weggefährten.<sup>116</sup> Mit enormer Verbitterung beklagt Burke in einem Brief vom

---

114 Drei Gründe macht Iain Hampsher-Monk im Vorwort der von ihm herausgegebenen Ausgabe der *Reflections* für Burkes zunehmende Isolation aus: „There were a number of reasons for this isolation. Since 1786 Burke had been deeply committed, on behalf of the House of Commons, to managing the impeachment of Warren Hastings, Director of the East India Company and effective governor of British India. Initially a huge celebrity trial, colleagues and the public had become bored with it. [...] Further tensions arose over King George III's temporary ‚madness‘ of 1788/89. During this the outof office Whigs had incautiously become too identified with the heir and expected Regent, the Prince of Wales – from whom the King was deeply estranged. Burke was extremely uncomfortable with what he saw as this disloyalty, and relations between himself and Charles James Fox, the poplist leader of the Whigs in the Commons, never recovered. The King's return to health left the Whigs – already in opposition – dangerously exposed and Burke semi-detached from it. Finally, the French Revolution cut, in a raw and destructive way, across the Whigs' sense of their own identity as essentially paternalistic, aristocratic champions of the cause of popular liberty. [T]he Revolution separated Burke from the majority who hoped to maintain the unity of the whig connection.“ (Hampsher-Monk xvii–xviii)

115 Wie Jones ferner herausstellt, wird Burke besonders im 19. Jahrhundert mit drei Eigenschaften in Verbindung gebracht. Neben den Attributen der Weisheit und Leidenschaftlichkeit wird Burke von nachfolgenden Generationen als „verrückt“ bezeichnet, eine Eigenschaft, die er sich durch die Art und Weise seiner Agitation gegen die Französische Revolution erworben hat (vgl. Jones 2017: 57–80).

116 Auch wenn er die Ereignisse in Frankreich zunächst unkommentiert lässt, so ist Burke von Richards Price' Schrift *Discourse on the Love of Our Country* derart provoziert, dass sich der langjährige Whig nach der Lektüre der dritten Auflage im Januar 1790 dazu entschließt, eine Polemik hiergegen zu verfassen (vgl. Bourke 2009: 90).

5. Juni 1791 an den Earl Fitzwilliam: „It was an exhibition absolutely new, to see a man who sat twenty six Years in Parliament, not to have one friend in the House.“ (Zitiert nach Asbach/Jörke 2019: 268) Burkes Inkaufnahme öffentlichen Misskredits und die damit einhergehende Akzeptanz eines sich intensivierenden Außenseiterdaseins lassen sich meines Erachtens nur angemessen verstehen, wenn man bedenkt, dass die Revolution für den altgedienten Whig nicht nur einen Regimewechsel bedeutete, sondern grundlegende Vorannahmen seines politischen Handelns herausforderte.

Das Anliegen dieses Kapitels lässt sich wie folgt umreißen: Wie an anderer Stelle erläutert wurde, besitzt der Mensch nach Burke keine internen Entscheidungshilfen, sein Verstand ist ungenügend ausgebildet und ein für konkrete politisch-moralische Situationen handlungsleitendes Gefühl gibt es für ihn nicht. Nicht zuletzt aufgrund dieser defizitären Ausstattung sind Menschen aufeinander angewiesen und leben in Gemeinschaften. Politische Urteile werden unter Rückgriff auf die moralischen Leitvorstellungen einer vorsehungsvoll orientierten Gesellschaft gebildet. „Prekär“ ist dieses Urteil meiner Lesart entsprechend, weil es weitestgehend vom sittlichen Niveau einer politischen Ordnung abhängt, wodurch ein Verfall dieser Ordnung ebenso gefährlich für das politische Urteil ist. Für Burke stellt die Französische Revolution genau solch einen Ordnungsverlust dar. Im Grunde genommen handeln die Revolutionäre widernatürlich, denn sie geben die zivilisatorischen Errungenschaften preis. Die Folge ist der Rückfall auf eine niedrigere Stufe zivilisatorischer Verfasstheit, was ebenso erheblichen Einfluss auf das Niveau des politischen Urteilens hat.

Die Überlegungen des Kapitels untergliedern sich in vier Blöcke. Im ersten Block gehe ich zunächst auf die Konzeption symbolischer Repräsentation ein. Dass diese jedoch fragil ist, soll in einem zweiten Schritt anhand der Gordon Riots und der Wilkes-Affäre aufgezeigt werden. Diese Unruhen sind aus Burkes Sicht jedoch kaum vergleichbar mit der Revolution, die aus Frankreich nach England zu kommen droht, dennoch bilden sie entscheidende Erfahrungshintergründe für seine Bewertung der Ereignisse. Anschließend sollen erneut systematische Überlegungen zum Zusammenhang von Meinung und Rhetorik erfolgen. Anhand Burkes Verargumentierung der *ancient constitution* lässt sich diese Verbindung dann auch beispielhaft explizieren.

Da die Französische Revolution im Kontext der eigenen englischen Geschichte gedeutet wurde, muss im zweiten Block auf die revolutionäre Vergangenheit des 17. Jahrhunderts eingegangen

---

Besonderen Anstoß nimmt er an dem Vergleich der *Glorious Revolution* mit den Ereignissen in Frankreich (vgl. Dreyer 1978: 463).

werden. Wie der angloirische Denker beklagt, machen viele seiner Zeitgenossen den Fehler, die Französische Revolution in eine Traditionslinie mit der Glorreichen Revolution zu stellen. Für Burke hingegen ist der Englische Bürgerkrieg die sich aufdrängende Vergleichsfolie. Im dritten Block gehe ich auf den Stellenwert der Sitten ein, denn sie dienen einerseits zur Stabilisierung von Gesellschaften und erzeugen somit Erwartungssicherheit, andererseits bieten sie die Bewertungsrahmen für die alltäglichen und außeralltäglichen Entscheidungen der Regierenden und Regierten. Sie jedoch werden durch verschiedene Akteure herausgefordert, auf die es einzugehen gilt. Im vierten Block erfolgt die religiöse Einordnung der Französischen Revolution, denn sie kann auch als Intervention Gottes gedeutet werden. In diesem Zusammenhang soll noch einmal der prinzipielle Stellenwert der Vorsehung in Burkes Denken unterstrichen werden. Im letzten Abschnitt thematisiere ich den Zusammenhang von Skepsis, Vorsehung und politischem Urteil vor dem Hintergrund der politischen Ökonomie. Diese Beziehung expliziere ich anhand der Versorgungskrise der Jahre 1795 und 1796. Aufgezeigt werden soll hier, dass auch Burkes Ökonomieverständnis eine religiöse Grundierung aufweist.

#### 4.1 Deutungsrahmen für die Französische Revolution

Im November 1790 erscheinen Burkes berühmte *Reflections on the Revolution in France*. Bereits hier prognostiziert er das Umschlagen der Revolution in Gewalt: „[A]t the end of every visto, you see nothing but the gallows.“ (W&S VIII: 128) Darüber hinaus sagt er langfristig die Schaffung einer Militärdiktatur voraus:

In the weakness of one kind of authority, and in the fluctuation of all, the officers of an army will remain for some time mutinous and full of faction, until some popular general, who understands the art of conciliating the soldiery, and who possesses the true spirit of command, shall draw the eyes of all men upon himself.  
(W&S VIII: 266)

Eine solche Vorwegnahme mag auch deshalb überraschen, weil zumeist angenommen wird, Burke besäße mehr Kenntnisse über Indien als über Frankreich (vgl. Corr. VI: xv). In der Tat speist sich seine Einschätzung weniger aus spezifischen Kenntnissen Frankreichs als aus der Geschichte Englands. Burke hat die Effekte von Massenmobilisierung nur wenige Jahre zuvor anhand der Wilkes-Affäre und der Gordon Riots selbst erlebt (vgl. Bluhm 2012: 121–122). Diese beiden Kontexte stellen maßgebliche Erfahrungshintergründe dar und müssen daher erläutert werden. Darüber hinaus gilt es eine weitere wichtige Deutungsfolie zu beschreiben: die Revolutionen des 17. Jahrhunderts. Ohne diese lässt sich Burkes Einschätzung der Französischen Revolution nicht verstehen. Ein grundlegendes Problem aller drei Ereignisse

lässt sich konzeptionell mithilfe der symbolischen Repräsentation erfassen, weshalb es zunächst gilt, hierauf einzugehen. Im Zusammenhang mit der Wilkes-Affäre und den Gordon Riots zeigen sich für Burke die besonderen Gefahren einer sich etablierenden Gegenöffentlichkeit. Allzu anfällig sind für ihn die leicht beeinflussbaren Massen für das *false sublime*, jener radikalen Politik, die ihren Ort auf Massenkundgebungen, Aufmärschen oder Unruhen findet. Hierin findet die sich steigernde und in der Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution auf den Höhepunkt getriebene Skepsis gegenüber der Forderung nach mehr demokratischer Mitbestimmung einen ihrer Gründe. Diesen Ansprüchen stellt Burke die Relevanz integrierender Symbole und Sitten gegenüber (vgl. Bluhm 2016: 375–376).

#### 4.1.1 Symbolische Repräsentation

Um auf Dauer überleben zu können, müssen politische Ordnungen aus Burkes Sicht Bindungskräfte entfalten und aufrechterhalten, die sie weitgehend durch symbolische Repräsentation erzeugen. Diesen Begriff gilt es im Folgenden zu umreißen, um dann die politischen Implikationen im Zusammenhang der Französischen Revolution zu beleuchten.

Folgt man dem gängigen Verständnis von Repräsentation, wonach diese „etwas Unsichtbares sichtbar, etwas Abwesendes anwesend zu machen“ sucht (Göhler 2016: 24), so ist zunächst zu fragen, was eigentlich repräsentiert wird. Für die amerikanische Politikwissenschaftlerin Hanna Fenichel Pitkin sind dabei zwei Dimensionen relevant. Der *acting for*-Konzeption entsprechend wird eine Willensbeziehung zum Ausdruck gebracht; so handeln die Repräsentanten entsprechend dem Willen der Repräsentierten. Zentral für die Herausbildung dieses bis heute oftmals gebrauchten Repräsentationsverständnisses ist die Französische Revolution, denn hier „triumphiert [...] endgültig die Vorstellung einer ausschließlich parlamentarischen Repräsentation des neuen Souveräns, des Volkes, über das Prinzip der monarchischen Voll- oder Teilrepräsentation der Nation“ (Manow 2008: 7). Die für uns wichtigere zweite Konzeption betrifft die *standing for*-Dimension, die zwei Subtypen umfasst, die „deskriptive Repräsentation“ und die „symbolische Repräsentation“. Beim ersten Subtyp wird eine „Ähnlichkeit des Repräsentanten zu den Repräsentierten hergestellt“ (Diehl 2015: 54). Angenommen wird, dass die repräsentierende Person aufgrund ihrer Identität – beispielsweise mit Blick auf Habitus, Biografie, Aussehen etc. – für eine bestimmte Gruppe von Menschen mit gleichen Eigenschaften steht (Diehl 2015: 55). Pitkin formuliert diesen Gedanken wie folgt: „The representative does not act for other; he ‚stands for‘ them, by virtue of a correspondence

or connection between them, a resemblance or reflections. In political terms, what seems important is less what the legislature does than how it is composed.“ (Pitkin 1967: 61)

Die symbolische Repräsentation „weist eine arbiträre Verbindung zwischen Symbol und seinem Referenten auf, die nur eine Frage der Konvention sei“ (Diehl 2015: 56). Hier wird gleichsam „etwas Gemeinsames symbolisch dargestellt, etwa die gemeinsamen Werte einer politischen Gemeinschaft“ (Göhler 2016: 24). Symbolische Repräsentation basiert also nicht auf der Ähnlichkeit zwischen Repräsentiertem und Repräsentierendem, sondern darauf, dass eine Person bestimmte Sinngehalte verkörpert. Pitkin pointiert treffend:

Since the connection between symbol and referent seems arbitrary and exists only where it is believed in, symbolic representation seems to rest on emotional, affective, irrational psychological responses rather than on rationally justifiable criteria. There can be no logical justification, no reason for believing in a connection that is purely conventional or arbitrary.  
(Pitkin 1967: 100)

Aus Sicht von Pitkin hat jene Form der Repräsentation einen faden Beigeschmack, weil man sie besonders häufig in autoritären und totalitären Systemen mit starkem Personenkult finde (vgl. Göhler 2016: 24). Dessen ungeachtet lässt sich jedoch festhalten, dass es sich hierbei um ein interessantes Analysewerkzeug handelt. Für Burke spielt diese Form der Repräsentation eine gewichtige Rolle, was er mehrfach artikuliert, so etwa an folgender Stelle in den *Reflections*:

Nothing is left which engages the affections on the part of the commonwealth. On the principles of this mechanic philosophy, our institutions can never be embodied, if I may use the expression, in persons; so as to create in us love, veneration, admiration, or attachment. But that sort of reason which banishes the affections is incapable of filling their place. These public affections, combined with manners, are required sometimes as supplements, sometimes as correctives, always as aids to law.  
(W&S VIII: 128–129)

Den Revolutionären wirft er dementsprechend vor, die Rolle überkommener integrierender Symbole für die Ausübung politischer Herrschaft zu vernachlässigen, wodurch der französische Staat langfristig seine Bindungskräfte einbüße. Die Folge werde eine weitgehende Desintegration des Staates sein. Mit Burke gesprochen, und bezogen auf Frankreich, hat man eine zwar fehlerhafte, aber weithin intakte gemäßigte Ordnung aufgegeben, um eine von Unsicherheit gekennzeichnete Situation zu erzeugen, die wiederum Despoten anziehe. Markig heißt es in den *Reflections*: „Kings will be tyrants from policy when subjects are rebels from principle“ (W&S VIII: 129). Eine besondere Rolle kommt in diesem Zusammenhang dem Königspaar zu; dieses werde in der neuen französischen Ordnung weitgehend desakralisiert:

On this scheme of things, a king is but a man; a queen is but a woman; a woman is but an animal; and an animal not of the highest order. All homage paid to the sex in general as such, and without distinct views,

is to be regarded as romance and folly. Regicide, and parricide, and sacrilege, are but fictions of superstition, corrupting jurisprudence by destroying its simplicity.  
(W&S VIII: 128)

Das Problem, welches Burke mit der Reduktion des Königspaars auf seine Leiblichkeit hat, lässt sich besonders gut im Zusammenhang mit der Zwei-Körper-Lehre verstehen. Der Historiker Ernst Kantorowicz (1895–1963) hat die Entwicklung dieser aus dem Mittelalter stammenden Denkfigur in seiner wegweisenden Studie „Die zwei Körper des Königs“ (1957) nachgezeichnet. Wie er herausstellt, birgt die Figur des Königs von jeher Spannungen in sich, denn die Zeitlichkeit seines sterblichen Körpers steht im Gegensatz zur Ewigkeit, die mit dem König ebenso verbunden ist, denn er „ist auf die Stufe der Engel erhoben“ (Kantorowicz 1957: 32). Neben dem vulnerablen *body natural*, der altert und an Krankheiten leidet, ist mit dem König die Vorstellung einer mit besonderer Dignität ausgestatteten und ewig währenden *body politic* verbunden. Mit Blick auf die Genese dieser Gedankenfigur hebt Kantorowicz hervor:

Es ist offenkundig, daß die theologische und kirchenrechtliche Doktrin, wonach die Kirche, wie die christliche Gesellschaft im allgemeinen, ein *corpus mysticum* mit Christus als Haupt ist, von den Juristen aus der theologischen Sphäre in jene des Staates übertragen wurde, dessen Haupt der König ist.  
(Kantorowicz 1957: 39)

Diese Art von Symbolisierung erlaubte die Hinrichtung von Charles I. zu legitimieren, da das Parlament sich darauf berufen konnte, „lediglich den König als natürlichen Leib hinzurichten, ohne dem politischen Körper zu nahe zu treten oder ihn gar zu vernichten“ (Kantorowicz 1957: 46). Für das englische Verfassungsdenken hatte dies weitreichende Konsequenzen, denn die „Macht und der Nimbus des Monarchen waren gegen Ende des 17. Jahrhunderts nicht mehr so groß wie gegen Ende des 16. Jahrhunderts“ (Schröder 1986: 247). Diese Leerstelle wurde jedoch sukzessive wieder neu gefüllt, denn an die Stelle des Königs trat nach und nach das Parlament selbst, welches in den *body politic* integriert und dadurch gleichsam sakralisiert wurde. Kontrastiert man nun die Hinrichtung Karls I. im Jahr 1649 mit der Enthauptung Louis' XVI. am 21. Januar 1793, so lässt sich festhalten:

Es ist offensichtlich, daß durch diese Entwicklung der englischen Verfassungsdiskussion die Hinrichtung des Königs 1649 nicht im gleichen Maß als ein Moment gravierender, krisenhafter Herrschaftsdiskontinuität erschien wie die Hinrichtung des französischen Königs mehr als hundert Jahre später (1793), da es im französischen Absolutismus neben der Apotheose des Königskörpers kein weiteres Kontinuität verbürgendes Element der politischen Herrschaft gab: Natürlicher und politischer Körper des Königs waren eins.  
(Manow 2008: 38–39)

Die „Entzauberung des Königs“ durch die Präsentation des Totenkopfs sollte veranschaulichen: „Seht her, in diesem König ist kein zusätzlicher politischer Körper enthalten.“ (Manow 2008: 59) Aus der Sicht von Burke bringt die Auflösung der symbolischen Ordnung die französische

Nation in Gefahr, denn im Gegensatz zu England, wo das Parlament die Leerstelle sukzessive für sich beanspruchen konnte, war dies für Frankreich nicht zu erwarten. Dies ist jedoch nicht nur aufgrund der damit einhergehenden fehlenden Stabilität und Erwartungssicherheit ein Problem, denn eine „[n]ation is a moral essence, not a geographical arrangement“ (W&S IX: 253). Ihre institutionellen Leuchttürme drücken Handlungsgebote aus und geben somit Auskunft über moralisches und unmoralisches Verhalten. Um die Handlungsfähigkeit der Menschen zu gewährleisten, gilt es demnach, die latent vorhandenen Meinungen einer politischen Gemeinschaft zu bewahren. Burke kommt wiederholt auf den Zusammenhang von Politik und Meinung zu sprechen und bereitet damit die Polemik gegen eine auf „wissenschaftlichem Wissen“ gründende „totale Revolution“ vor, weshalb es diesen im Folgenden zu beleuchten gilt.

#### 4.1.2 Wilkes-Affäre und Gordon Riots

Wie bereits angedeutet stellen die bisweilen hoch emotionalen Reaktionen auf die Französische Revolution nicht die erste Auseinandersetzung mit aufgebrachtten Massen in Burkes Karriere dar. Im Unterschied zur weitgehenden Stabilität der ersten Jahrhunderthälfte kam es in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu weitreichenden innenpolitischen Krisen in England. Anders als zuvor ging es nun aber nicht um Themen wie „die Machtverteilung zwischen Parlament und Krone oder um das Problem der Thronfolge“ (Lottes 1979: 19); vielmehr „wurde das Repräsentativsystem selbst in Frage gestellt“ (Lottes 1979: 19). Allmählich geriet der überkommene Adel und das Besitzbürgertum unter Druck, denn bürgerliche und plebejische Schichten verlangten nach entsprechender politischer Mitbestimmung.<sup>117</sup> Weitere Forderungen waren Pressefreiheit, das Recht des Einzelnen auf ein ordnungsgemäßes Verfahren und die Veröffentlichung von Berichten zu parlamentarischen Geschehnissen (vgl. Hampsher-Monk 2006: 663). Der lose Zusammenschluss von Protagonisten dieser Forderungen firmierte unter dem Sammelbegriff *radicals*, welche anders als die Bezeichnung vermuten lässt, progressiv-demokratische Reformen anzustoßen versuchten (vgl. Haan/Niedhart 1993: 231). Die hiermit einhergehenden Spannungen zwischen *radicals* und den etablierten politischen Akteuren

---

117 Im Gegensatz zur bürgerlichen Öffentlichkeit, deren Subjekt die gebildeten Stände waren, ist das ungebildete Volk das Subjekt der plebejischen Öffentlichkeit (Vester 1987: 59). Wie Günther Lottes herausstellt, ist die plebejische Öffentlichkeit auf ihr bürgerliches Pendant bezogen, „weil sie sich an ihrem Vorbild orientiert“ (Lottes 1979: 110). Dennoch ist sie mehr als das, „weil sie das emanzipatorische Potential der bürgerlichen Öffentlichkeit in einem neuen sozialen Kontext zur Entfaltung bringt. Die plebejische Öffentlichkeit ist gewissermaßen eine bürgerliche Öffentlichkeit, deren soziale Voraussetzungen aufgehoben sind.“ (Lottes 1979: 110) Sie brachte einen formal nicht öffentlich sichtbaren „Lebenszusammenhang“ zum Vorschein, nämlich jenen der „kleinen Handwerker, Händler und Gesellen“ (Lottes 1979: 112).



entluden sich unter anderem im Zuge der Wilkes-Affäre und der Gordon Riots.<sup>118</sup> Sowohl die mit Wilkes im Zusammenhang stehenden Debatten als auch die manifesten Aufstände, die von Lord George Gordon (1751–1793) heraufbeschworen wurden, stellen aus Sicht Burkes eine weitgehende Gefährdung der überkommenen symbolisch legitimierten Ordnung dar, die sein politisches Denken vor neue Herausforderungen stellten.

Eine der bekanntesten öffentlichen Figuren im England jener Tage war John Wilkes (1727–1797). Der Sohn eines Londoner Schnapsbrenners geriet in den späten 1760ern und frühen 1770ern zum oftmals thematisierten Gesprächsthema in England und Amerika (vgl. Cash 2006: 3–4). Am 6. Juli 1757 wurde er für die Stadt Aylesbury in das Unterhaus gewählt (vgl. Cash 2006: 46). Fortan kultivierte er den Habitus eines freiheitsliebenden und aufwieglerischen Gentlemans. Aus den zahlreichen Scharmützeln stechen besonders zwei Skandale hervor, jener um den 1763 erschienen Aufsatz *North Briton No. 45* und ein weiterer wegen der Veröffentlichung des *Essays on Woman*. Der *North Briton* war eine wöchentlich von Wilkes im Schutz der Anonymität herausgegebene Zeitschrift. Eine freie Presse gab es zu dieser Zeit nicht und das anonyme Verfassen von kritischen Texten schützte die Verfasser der Texte vor dem sogenannten *libel*-Verfahren, „that vaguely defined crime of criticizing the government“ (Cash 2006: 70). Hierbei handelt es sich also um eine Form der nachträglichen Zensur, mit deren Hilfe sich die Regierung allzu unliebsamer Schriftstücke zu entledigen versuchte (vgl. Haan/Niedhart 1993: 231–232). Sie avancierten zum gängigen Modus der Meinungskontrolle nach der Abschaffung der Lizenzgesetze (*Licensing Order*) zum Ende des 17. Jahrhunderts (vgl. Mee 2016: 40). Da jedoch die Autorschaft einer Person nachgewiesen werden musste, fühlte sich Wilkes lange Zeit sicher, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass seine Schmähchriften keinen Zweifel daran ließen, wen er angriff (vgl. Cash 2006: 70). Normalerweise wurden Kritiken bewusst vage verfasst. Indem Wilkes von dieser Konvention abwich, machte er sich potente Feinde, was letztlich dazu führte, dass ihm die Autorschaft des *North Briton No. 45* ohne Beweise vom *House of Commons* attestiert wurde (vgl. Cash 2006: 69). Im Kern ging es Wilkes in diesem wie auch in anderen Aufsätzen darum, einen unlauteren ministeriellen Einfluss auf den König anzuprangern. In diesem Fall handelt es sich um eine Parodie der Rede von George III. zur Parlamentseröffnung. Vorrangiges Ziel der Invektive ist John Stuart, der 3. Earl of Bute (1713–1792), welcher bereits als Erzieher von George III. wirkte und als hintergründiger Strippenzieher ohne Mandat fungierte. Der *Essay on Woman* wiederum ist eine Persiflage auf Popes *Essay on Man*. Es handelt sich hierbei um ein mit Obszönitäten

---

118 Für die Referenz zwischen den Gordon Riots und der Französischen Revolution siehe W&S VIII: 404–405; White 1994: 44–56; Bluhm 2012: 121–126.

gespicktes Schriftstück. Ziel des Textes war der spätere Bischof von Gloucester, William Warburton (1698–1779), der zum angeblichen Herausgeber der Schrift gemacht wurde. Wilkes wurde wegen Verleumdung verhaftet, aufgrund seiner Immunität als Parlamentsabgeordneter aber wieder freigelassen, eine erneute Anklage wegen Gotteslästerung war wirkungsvoller.

Beide Skandale sind für meinen Zusammenhang aus folgendem Grund relevant: Wilkes musste sich für beide Vergehen vor unterschiedlichen Instanzen rechtfertigen. Das Oberhaus richtete in Bezug auf den *Essay on Woman* und das Unterhaus behandelte den *North Briton No. 45*. Dies war insofern brisant, weil bis dahin lediglich das Oberhaus als Berufungsgericht fungierte. Vorausgegangen ist diesem interessanten Umstand ein Brief des Königs an das Unterhaus, in welchem er die Unterhausabgeordneten aufgefordert hatte, als richtende Instanz zu fungieren. Diese folgten dem Ansinnen. Beide Häuser sprachen Wilkes mit der Begründung für schuldig, dass die Immunität der Abgeordneten sich nicht auf das Verfassen und Publizieren von Verleumdungen und aufrührerischen Gedanken erstrecke (vgl. Cash 2006: 158). Dadurch schränkten die Abgeordneten ihre eigenen Rechte ein und konterkarierten das Selbstverständnis des *House of Commons* als Hüter der Freiheiten in den Augen vieler Engländer (vgl. Cash 2006: 163). Bereits zu diesem Zeitpunkt verfügte Wilkes über enormen Rückhalt in der Bevölkerung. Er verstand es, all jene zu mobilisieren, die sich nicht angemessen repräsentiert sahen; so lässt sich mit Blick auf seine Anhängerschaft sagen:

There was hardly a workingman who did not believe that Wilkes was the only man who stand up for him; dissenters almost to a man were ready to serve him; small businessmen, farmers, lawyers, virtually all of the middle classes found hope in his audacious challenges to authority.  
(Cash 2006: 119)

Für die Stabilität der politischen Ordnung war Wilkes nicht ungefährlich, denn „[t]he only power the poor possess was the threat of riot“ (Cash 2006: 220). Am 19. Januar 1764 wurde er aus dem Unterhaus ausgeschlossen und später vom König für vogelfrei erklärt. Zu diesem Zeitpunkt befand Wilkes sich bereits im Exil in Frankreich. Obwohl er nicht begnadigt wurde, kehrte er 1768 nach England zurück und wurde einer der Parlamentskandidaten für die Stadt London (vgl. Nünning 1998: 211). Zwar ging er aus der Wahl nicht siegreich hervor, jedoch kandidierte er kurz danach für die Grafschaft Middlesex, deren Sitz er am 28. März gewann. Da der Lebemann seine Straftat jedoch noch nicht abgesessen hatte und noch immer als vogelfrei galt, wurde er am 27. April in Strafgefängenschaft genommen. Die Verhaftung sorgte erneut für Unruhen, welche ihren Höhepunkt im sogenannten *Massacre of St George's Fields* hatten. Dieses kostete elf Menschenleben (vgl. Nünning 1998: 211). In seiner *Speech on St. George's Fields Massacre* vom 8. März 1769 äußert sich Burke in recht allgemeiner Weise zu

den vorangegangenen Geschehnissen, wobei er besonders sein Unbehagen gegenüber der Mobilisierung von Massen ausdrückt:

For if you do not carefully distinguish the feelings of the multitude from their judgements; If you do not distinguish their interests from their opinions; attending religiously to the one and utterly despising the other if you lay down a Rule that because the people are absurd, their grievances are not to be redressed, then in plain Terms it is impossible that popular grievances should receive any redress at all, because the people when they are injured will be violent; when they are violent, they will be absurd – and their absurdity will in general, be proportioned to the greatness of their Grievances, and then the worse their suffering the further they will be from their remedy.  
(W&S II: 225)

Aus technischen Gründen wurde die Vogelfreiheit von Wilkes zwar aufgehoben, jedoch musste er seine Strafe für die bereits thematisierten Publikationen im Juni 1768 nun antreten. Erneut wurde er aus dem Parlament ausgeschlossen, gewann aber auch die nächste Wahl. Dieser Prozess vollzog sich noch zweimal, bis Wilkes' Kandidatur am 13. April 1769 für ungültig erklärt wurde. Ein beliebtes und auch von Samuel Johnson vorgetragenes Argument war, dass eine bereits aus dem Parlament ausgeschlossene Person nicht noch einmal gewählt werden dürfe (dies wurde mit dem Begriff *incapacitation* bezeichnet) (vgl. Reid 1986: 163). Als das Unterhaus den besiegten Kandidaten Henry Lawes Luttrell (1737–1821) zu installieren suchte, kam es erneut zu Protesten (vgl. Nünning 1998: 211).<sup>119</sup> Die ganze Episode ging mit einem enormen Reputationsverlust des Unterhauses einher, das nun nicht mehr als Hüter der Freiheit wahrgenommen wurde, sondern als Erfüllungsgehilfin des Monarchen. Indem das Unterhaus den äußerst beliebten Wilkes wiederkehrend bekämpfte, zog es zudem den Vorwurf auf sich, gegen die Interessen der Bevölkerung zu handeln. Dies fasst Christopher Reid wie folgt zusammen:

In the seventeenth century, broadly speaking, the House of Commons had posed itself as the defender of the rights of the people against the arbitrary dominion of the Crown. By the late 1760s, as a direct consequence of the Middlesex Election, it was increasingly seen as an opponent of the rights of the common freeholder, as a usurper of the franchise which had created it.  
(Reid 1985: 183)

Wilkes konnte in diesem Zusammenhang immer für sich reklamieren weite Bevölkerungsteile zu repräsentieren, denn er „had been elected not by squires and clergy, but by shopkeepers, artisans, and journeymen; and they, having found at last a leader and a voice, went wild with joy“ (Cash 2006: 212). Allgemein kann man hier von einer veritablen Repräsentationskrise sprechen. Wie Harald Bluhm herausstellt, treibt Burke die Frage um, wie Politik in dieser

---

<sup>119</sup> Zu erwähnen sei an dieser Stelle das Auszählungsergebnis, denn Luttrell erhielt lediglich 296 Stimmen. Im Gegensatz hierzu standen die 1143 Stimmen von Wilkes (vgl. W&S II: 229).

Situation noch Bindungskräfte stiften kann beziehungsweise wie sie sich überhaupt symbolisch repräsentieren lässt (vgl. Bluhm 2012: 121).

Wilkes gelang es in dieser Zeit auf beeindruckende Weise, seine Person mit dem Begriff der Freiheit zu verbinden, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass die Zahl „45“ im Zuge von Wilkes' Inhaftierung für die Veröffentlichung des gleichnamigen Aufsatzes zum Symbol für Freiheit wurde (vgl. Cash 2006: 210). Zu erwähnen sei in diesem Zusammenhang zudem die Etablierung eines Gegenkalenders, der den gewohnheitsmäßigen Zyklus der Jahrestage parodierte. Der Geburtstag von John Wilkes, das *St. George's Fields*-Massaker, die Freilassung von Wilkes und die zahlreichen Middlesex-Wahlen schufen einen Katalog von Gegenereignissen, die nun in Kontrast zum etablierten politischen Kalender standen und dessen Legitimität herausforderten (vgl. Bruyn 2008: 178–179). Gefördert wurden die Ereignisse von sogenannten *clubs*. Hierbei handelte es sich um Zusammenschlüsse von Männern, welche gemeinsame Interessen besaßen, seien es lose literarische Präferenzen oder konkrete politische Ziele. Sie bildeten ein Gegenmodell zum gängigen Klientelismus aristokratischer Patronage und waren besonders wichtig für den finanziell notorisch klammen Wilkes (vgl. Bruyn 2008: 179). Dessen Leistung besteht nicht zuletzt darin, sich auf zweierlei Weise zu inszenieren, einerseits als Opfer der Krone und des Parlaments, welches eigentlich auf seiner Seite stehen sollte und andererseits als rechtmäßiger Verteidiger der Freiheit. Burke kommentiert die starke Verbindung von Wilkes mit dem Begriff der Freiheit wie folgt: „[T]he crowd always want to draw themselves from abstract principles to personal attachments [...] and since the fall of Lord Chatham, there has been no hero of the mob but Wilkes“ (zitiert nach Cash 2006: 220). Seine eigene Schrift, die *Thoughts on the Present Discontents* scheint sich auf den ersten Blick nicht in den soeben beschriebenen Zusammenhang einzufügen.<sup>120</sup> Zum einen erscheint die Schrift am 23. April 1770 zu einem Zeitpunkt, als die Debatte bereits weitgehend abgeebbt ist, und zum anderen findet Wilkes in der Schrift kaum Erwähnung. Zwei systematische Gründe führt Burke für die Krise an. Er moniert eine Machtzunahme des Königs, die das Verfassungsgleichgewicht gefährde: „The power of the Crown, almost dead and rotten as Prerogative, has grown up anew, with much more strength, and far less odium, under the name of Influence“ (W&S II: 258). Darüber hinaus habe eine Clique politischer Souffleure einen bedrohlichen Einfluss auf George III., was Burke als „system of Favouritism“ (W&S II: 276) bezeichnet. Dies erinnert freilich an die Argumentation von Wilkes im *North Briton No. 45*, wobei Burke im Gegensatz zu Wilkes explizit herausstellt, dass er Lord Bute hier nicht meine

---

120 Christopher Reid hat den Bezug von Burkes Schrift zu den Middlesex-Wahlen aufgedeckt, vgl. Reid 1985: 139–223.

(vgl. W&S II: 258). Obwohl Burke die von Wilkes forcierte Ausbildung einer außerparlamentarischen Opposition für gefährlich erachtet, gibt er ihm in der Sache Recht:

A violent rage for the punishment of Mr. Wilkes was the pretence of the whole. This gentleman, by setting himself strongly in opposition to the Court Cabal, had become at once an object of their persecution, and of the popular favour.  
(W&S II: 296)

Nicht Wilkes sei das Problem, sondern die dahinter liegenden systematischen Defekte, welche seine Popularisierung ermöglichten. In ähnlicher Weise argumentiert Lottes:

In dieser Situation sah sich die Intelligenz gezwungen, die Rolle des Mahners, die bisher die parlamentarische Opposition übernommen hatte, selbst zu besetzen und das Fehlen der parlamentarischen durch eine publizistische Opposition zu kompensieren.  
(Lottes 1979: 35)

Wilkes gehört mit seinem *North Briton* zu ebenjener publizistischen Öffentlichkeit und es verwundert nicht, warum er seinen Namen nicht nur mit einem abstrakten Freiheitsbegriff verband, sondern immer wieder auf die Relevanz der Pressefreiheit pochte, denn durch sie können Zeitschriften jene Kontrollfunktion übernehmen, die das Unterhaus nun nicht mehr hinreichend ernst nehmen (vgl. Cash 2006: 68).

Aus der Sicht Burkes ist die Middlesex-Krise lediglich das Symptom eines tiefer liegenden Problems, denn das Agieren der „King’s men“ habe die Verfassung zugunsten des Königs verändert, wodurch die Balance der *constitution* aus dem Gleichgewicht geraten sei. Dies wiederum begünstige Aufstände und eine zunehmende Destabilisierung der politischen Ordnung:

Unable to rule the multitude, they endeavor to raise divisions amongst them. One mob is hired to destroy another; a procedure which at once encourages the boldness of the populace, and justly increases their discontent. Men become pensioners of state on account of their abilities in the array of riot and the discipline of confusion. Government is put under the disgraceful necessity of laws had been before violated to repress. Every thing partakes of the original submission or subordination. These are the consequences inevitable to our public peace, from the scheme of rendering the executory Government at once odious and feeble; of freeing Administration from the constitutional and salutary control of Parliament, and inventing for it a new control, unknown to the constitution, an interior Cabinet; which brings the whole body of Government into confusion and contempt.  
(W&S II: 286–287)

Der hier konstatierte wachsende Einfluss der „King’s friends“ gehe indes mit einem Bedeutungsverlust der Whigs einher. Burke versucht die Krisensituation nicht zuletzt parteitaktisch zu nutzen. Er bemüht zunächst die Überlegung, wonach das Wohl des Ganzen stets vor dem Wohlergehen des Einzelnen angesiedelt sei, um die Whigs als auf das Gemeinwohl gerichtete Akteure darzustellen. Zur Selbstbeschreibung wählt er den Begriff

*party*, welchen er wie folgt definiert: „Party is a body of men united, for promoting by their joint endeavours the national interest, upon some particular principle in which they are all agreed.“ (W&S II: 317) Die positive Besetzung solle nun im starken Kontrast zum negativ und stets mit Konspiration konnotierten Ausdruck *faction* verstanden werden. David Hume schreibt hierzu:

So sehr man unter den Menschen die Gesetzgeber und Staatsgründer ehren und respektieren sollte, so sehr sollte man die Gründer von Sekten und Faktionen verachten und hassen, denn der Einfluß von Faktionen ist dem von Gesetzen genau gegensätzlich. Faktionen untergraben die Regierung, machen Gesetze wirkungslos und führen zu heftigsten Feindseligkeiten zwischen Menschen derselben Nationalität, die sich gegenseitig unterstützen und beschützen sollten.  
(Hume 1741/42: 51–52)

Damit leistete Burke einen wichtigen Beitrag für die Akzeptanz politischer Parteien (vgl. Jones 2017: 22–23). In der Tat argumentierten die Whigs ab den 1760ern verstärkt auf dem Boden eines genuinen Parteienverständnisses, wobei hervorgehoben wurde, dass nur eine geschlossene Partei ihrem Auftrag wirkungsvoll nachgehen kann, sich der Krone entgegenzustellen (vgl. Mitchell 2005: 148).

Seine Krisendiagnostik führt der spätere Revolutionskritiker bis in das 17. Jahrhundert zurück, denn durch die *Glorious Revolution* verlor die Krone an Macht und war auf mehr Kooperation mit Abgeordneten des Unterhauses angewiesen (vgl. W&S II: 259). Seit Beginn des 18. Jahrhunderts bildeten die Whigs und die englische Krone eine gemeinsame Front, welche unter George III. erste Risse bekam (vgl. Harris 1993: 103–115). Von nun an verloren die prinzipiengeleiteten Whigs an Einfluss: „It was strongly and evidently the interest of the new Court Faction, to get rid of the great Whig connexions“ (W&S II: 264). Offizielle Minister hätten dieser Lesart entsprechend kaum mehr Zugang zum König gefunden und mussten sich mit der undankbaren Aufgabe abfinden, unpopuläre Entscheidungen zu treffen, was wiederum das Aufkommen von Krisen wie der Middlesex-Affäre begünstigte:

If the Administration seem now and then, from remissness, or from fear of making themselves disagreeable, to suffer any popular excesses to go unpunished, the Cabal immediately sets up some creature of theirs to raise a clamour against the Ministers, as having shamefully betrayed the dignity of Government. Then they compel the Ministry to become active in conferring rewards and honours on the persons who have been the instruments of their disgrace; and, after having first vilified them with the higher orders for suffering the laws to sleep over the licentiousness of the populace, they drive them (in order to make amends for their former inactivity) to some act of atrocious violence, which renders them completely abhorred by the people. They who remember the riots which attended the Middlesex Election; the opening of the present Parliament; and the transactions relative to Saint George's Fields, will not be at a loss for an application of these remarks.  
(W&S II: 272–273)

Wie bereits beschrieben, bilden die Debatten um Wilkes und die damit einhergehende politische Krise einen wichtigen Erfahrungshintergrund für Burkes Einschätzung der Französischen Revolution. Diesen Zusammenhang betont auch Christopher Reid:

Twenty years before the French Revolution Burke already finds himself under fire from radicals and reformers – „the Bill of rights people“ – who, spurred on by the crisis of the Middlesex Election, had begun to define a programme which put them beyond the pale of respectable Whig opinion. This growing ideological divide was to become one of the central and determining elements of British politics as the century drew to a close.  
(Reid 1985: 213)

Zwei Punkte lassen sich hier festhalten. Zum einen verdeutlichen die Debatten um Wilkes und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Spannungen den fragilen Charakter symbolischer Ordnungen. Im Falle Burkes führt dies zu einem empfindlichen Krisensensorium und es ist nicht verwunderlich, dass seine Kassandrarufer bereits derart früh im Verlauf der Französischen Revolution zu hören sind. Zum anderen hat sich nicht zuletzt im Kontext der Middlesex-Wahlen gezeigt, dass eine außerparlamentarische Öffentlichkeit die politische Bühne betreten hat, mit der in besonderer Weise verfahren werden muss. Nun gewinnt die Inszenierung der Rede an Bedeutung (vgl. Reid 1985: 98). Dass Burke um den Wert der politischen Inszenierung weiß, zeigt sich nicht zuletzt anhand der bereits beschriebenen Eröffnungsrede im Amtsenthebungsverfahren gegen Hastings. Darüber hinaus versuchte Burke seine Sichtbarkeit gegenüber der außerparlamentarischen Öffentlichkeit dadurch zu steigern, dass er besonders gelungene Reden veröffentlichte. Sie sollten nachgerade zu „authentic productions of an identifiable person“ avancieren (vgl. Reid 1985: 106). Entsprechend hat die Middlesex-Krise verdeutlicht, dass sich neben der parlamentarischen Öffentlichkeit weitere bedeutsame politische Arenen gebildet haben, die zwar anders funktionieren, aber für politische Mandatsträger ebenfalls relevant sind. Wie Stephen White herausstellt, geht Burke in den 1760ern und -70ern noch davon aus, „that if men of principle and sound policy could only get hold of the reigns of government, then any serious problems would be alleviated“ (White 1994: 13). Dies wird sich in den 1780ern grundlegend wandeln: „Burke began to think differently about some of the events he was witnessing. He started to see them not as occasional but epochal, in the sense that he felt it likely they would become more frequent and gather momentum“ (White 1994: 13).

Vor allem die Gordon Riots sind in diesem Zusammenhang relevant. Hierbei handelt es sich um die massivsten städtischen Auseinandersetzungen des 18. Jahrhunderts, welche zwischen 400 und 500 Menschenleben kostete (vgl. Linebaugh 2006: 333). Vorangegangen sind ihnen vorsichtige Erleichterungen der Ausnahmebestimmungen für die katholischen

Bevölkerungsteile. Die heftigen Reaktionen auf die Maßnahmen wurden vom schottischen Parlamentarier Lord George Gordon heraufbeschworen und angetrieben, welcher dadurch zum „ersten Mann des modernen Terrors“ avancierte (McCalman 2004: 199). Die Petition des erst 29-jährigen Gordon für die Zurücknahme der Beschlüsse verzeichnete ungefähr 45000 Unterschriften. Am 2. Juni 1780 brachen heftige Unruhen in London aus. Die Volksmenge blockierte die beiden Häuser des Parlaments, zündete das Gefängnis von Newgate an und ließ die Gefangenen frei (vgl. Wyss 1966: 94). Parlamentarier und Geistliche wie der Erzbischof von York wurden attackiert und es gab einen Versuch die *Bank of England* zu stürmen (Bromwich 2014: 384–385). Folgt man den Ausführungen des marxistischen Historikers Peter Linebaugh, so lässt sich die Revolte auch als Wendepunkt in der Klassenbeziehung Englands deuten, was sich vor allem daran zeigte, dass die symbolträchtigen Institutionen der herrschenden Klasse attackiert wurden (vgl. Linebaugh 2006: 329). Die Unruhen waren auch für Burke nicht ungefährlich. Er war bereits deshalb ein Ziel der aufgebracht Menge, weil seine irische Herkunft permanent den Verdacht nährte, er sei ein heimlicher Katholik. Aus diesem Grund zeugt es von beträchtlichem Mut, dass er sich – angefeindet von den Massen – unter das Volk mischte. Neben den verbalen Anfeindungen wurde auch sein Haus angegriffen, wodurch sich der spätere Autor der *Reflections* fortan zum Tragen eines Schwertes genötigt sah (vgl. White 1994: 14). Nachdem die politische Ordnung wiederhergestellt werden konnte, ging es um das Strafmaß für die Beschuldigten. Burke votierte für eine gemäßigte Reaktion, so müssten die begangenen Taten zwar angemessen, aber frei von Rachegeleüsten bestraft werden. Das Hängen müsse sich demnach in geordneter Weise vollziehen, um den spektakulären und theatralischen Charakter des Schauspiels zu unterstreichen. Auch wenn ein Übermaß an Grausamkeit vermieden werden müsse, so gründe die Autorität der staatlichen Institutionen auf einer würdevollen Inszenierung der Bestrafung, welche mit der ästhetischen Kategorie des Erhabenen in Zusammenhang steht (vgl. Reid 1986: 31). Nicht mehr als sechs Personen dürften indes gehängt werden, und zwar an unterschiedlichen Orten und in feierlicher Art und Weise geschehen (vgl. W&S III: 614–165). Burke begründet dies wie folgt: „I have ever observed, that the execution of one Man fixes the attention and excites awe; The execution of Multitudes dissipates and weakens the Effect.“ (W&S III: 614) Darüber hinaus erklärt White Burkes Fürsprache zugunsten einer gemäßigten Reaktion mit der Vermutung, dass eine allzu exzessive Darstellung staatlicher Macht die noch immer schwelenden Konflikte erneut entfachen könne (vgl. White 1994: 51).

Es verwundert nicht, dass Burke die Französische Revolution an mehreren Stellen im Licht der Gordon Riots deutet, so auch in den *Reflections*:



We have Lord George Gordon fast in Newgate; and neither his being a public proselyte to Judaism, nor his having, in his zeal against Catholick priests and all sort of ecclesiastics, raised a mob (excuse the term, it is still in use here) which pulled down all our prisons, have preserved to him a liberty, of which he did not render himself worthy by a virtuous use of it. We have rebuilt Newgate, and tenanted the mansion. We have prisons almost as strong as the Bastille, for those who dare to libel the queens of France. (W&S VIII: 135)

Im *Fourth letter on a Regicide Peace* (1795) geht er gar so weit, den „English Writers and English Cabbalers“ von 1780 eine Mitverantwortung für die knapp zehn Jahre später in Frankreich einsetzende „revolutionary fury“ zu geben (W&S IX: 84).<sup>121</sup> Beinahe, so heißt es hingegen im *Letter to Noble Lord* (1796), „not France, but England, would have had the honor of leading up the death-dance of democratic revolution“ (zitiert nach White 1994: 15). Sowohl die Wilkes-Affäre als auch die Gordon Riots sensibilisieren Burke für die Gefahr des Verlusts der affektiven Bindungskräfte, die politische Institutionen zur Stabilisierung der politischen Ordnung fortwährend stiften müssen. Mit Wilkes betritt ein politischer Akteur die Bühne, der die außerparlamentarische Öffentlichkeit durch Personalisierung für sich zu gewinnen weiß. Obwohl Burke die Genese dieser politischen Arena als problematisch erachtet, sieht er hierin keine existenzielle Bedrohung der politischen Ordnung.

Die Gordon Riots unterscheiden sich von der Middlesex-Krise nicht zuletzt hinsichtlich ihrer Intensität, was auch durch Wilkes' Agieren begründet werden kann. Die oftmals gebrauchte Zuschreibung des Demagogen überdeckt nämlich, dass „he never was the sort that would harangue the crowd, work them up to a pitch, and then lead them to riot“ (Cash 2006: 220). Ganz im Gegenteil, „he had done his best to hold down the election riots“ (Cash 2006: 220). Freilich missbilligt Burke die Unruhen, aber sie erscheinen ihm zumindest nachvollziehbar. Den Aufruhr zu Beginn der 1780er hingegen deutet er „als irrational, als emotive Vergemeinschaftung, auf die man nicht mit Vernunftgründen antworten kann“ (Bluhm 2011: 123). In vergleichbarer Weise begreift er das Handeln der Masse während der Französischen Revolution. Folgt man Sidonia Blättler, so verbindet Burke damit „die Vorstellung des Ungeordneten, Ungeformten und Undifferenzierten, des Passiven und nur von außen Formbaren“. Dementsprechend sei „[d]ie Masse [...] negativ charakterisiert durch das Fehlen von Eigeninitiative und gestaltenden Kräften“ (Blättler 1995: 13). Wie die vorangegangenen Beschreibungen jedoch gezeigt haben, ist die Behauptung von Blättner, wonach „die Volksaufstände der Französischen Revolution schlagartig das neuartige Phänomen der mobilisierbaren Massen in die Welt“ bringen (Blättler 1994: 12), ungenau. Bereits infolge der Gordon Riots intensiviert sich Burkes ohnehin bestehende „Skepsis gegenüber den

---

121 Auf diese Verbindungslinie hat Stephen White hingewiesen.

demokratischen Bewegungen“ (Bluhm 2011: 123), was sich besonders deutlich in jenen Ausführungen zeigt, die lange Zeit unter dem Kurztitel *Speech on the State Representation* firmierten und von denen fälschlicherweise behauptet wurde, sie entstammen dem Jahr 1782.<sup>122</sup> Burke reagiert hier auf Vorschläge für eine Wahlrechtsreform, wobei er vermutet: „The great object of most of these Reformers is to prepare the destruction of the Constitution by disgracing and discrediting the House of Commons“ (W&S IV: 224). Von Interesse ist diese Rede, weil der Autor in seiner Verteidigung des Status quo auf Motive zurückgreift, die auch im Zusammenhang der Französischen Revolution erkennbar sind. Beispielsweise nimmt Burke eine wachsende Zahl von Kritiken an politischen Institutionen im Namen natürlicher Rechte wahr (vgl. W&S IV: 218). Bereits zu diesem Zeitpunkt formuliert Burke den Gedanken, dass sich politische Praktiken und Institutionen nicht durch abstrakte Rechte, sondern durch ihre Verweildauer legitimieren, was er mit dem Begriff „prescription“ zu begründen sucht. Damit einher geht die Betonung eines organischen Staatsverständnisses, welches den Briten zu eigen sei, kleinteilig verändert werden müsse und der Sache nach keine allzu große Mitbestimmung der Bevölkerung vorsehe:

Because a nation is not an idea only of local extent, and individual momentary aggregation, but it is an idea of continuity, which extends in time as well as in numbers and in space. And this is a choice not of one day, or one set of people, not a tumultuary and giddy choice; it is a deliberate election of ages and of generations; it is a Constitution made by what is ten thousand times better than choice, it is made by the peculiar circumstances, occasions, tempers, dispositions, and moral, civil, and social habitudes of the people, which disclose themselves only in a long space of time. It is vestment, which accommodates itself to the body. Nor is prescription of government formed, upon blind unmeaning prejudices – for man is a most unwise and a most wise being. The individual is foolish. The multitude for the moment is foolish, when they act without deliberation; but the species is wise, and when time is given to it, as a species it almost always acts right.  
(W&S IV: 219–220)

Darüber hinaus bringt Burke seine knapp zehn Jahre später markant vorgetragene Kritik am abstrakten Denken bereits hier vor. Besonders das „prescriptive Government“ Englands sei ein gutes Beispiel dafür, dass Politik nicht entsprechend einer zuvor ausgearbeiteten Theorie geschehe (W&S IV: 220). Zwar sei es möglich, Politik zu beobachten und die Betrachtungen in allgemeine Gesetzmäßigkeiten zu überführen, diese jedoch zum normativen Bewertungsmaßstab für politische Entscheidungen zu nehmen, sei „a preposterous way of reasoning“ (W&S IV: 220). Allerdings möchte Burke nicht missverstanden werden, weshalb er seine Position wie folgt rechtfertigt:

I do not vilify theory and speculation-no, because that would be to vilify reason itself [...]. No; whenever I speak against theory, I mean always a weak, erroneous, fallacious, unfounded or imperfect theory; and

---

<sup>122</sup> Die Herausgeber der *Writings and Speeches* haben herausgestellt, dass die Rede erst zwei Jahre später, am 16. Juni 1784, gehalten wurde (vgl. W&S IV: 215).

one of the ways of discovering, that it is a false theory, is by comparing it with practice. This is the true touchstone of all theories, which regard man and the affairs of men does it suit his nature in general; does it suit his nature as modified by his habits?  
(W&S IV: 221)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Burke im Verlauf der 1770er und 1780er die Entwicklung einer zunehmend unbeherrschbar werdenden außerparlamentarischen Öffentlichkeit beobachtet, welche die traditionelle symbolische Ordnung gefährdet. Einen angemessenen Umgang mit diesem neuen Phänomen zu finden ist eine Aufgabe, die Burkes Denken fortan umtreibt. Gegen das wachsende gesellschaftliche Bedürfnis nach mehr politischer Mitbestimmung „betont er [die] symbolische Integration und forciert die Relevanz von Sitten“ (Bluhm 2011: 2011). Bereits hier bereitet er seine Argumentationen vor, die seinen späteren Ruf als Konservativer begründen. Als die Französische Revolution ausbricht, war Burke aufgrund der dargestellten Erfahrungen und Überlegungen „in a fundamental conceptual sense ready for it“ (White 1994: 56).

#### 4.2 Der Rekurs auf die *ancient constitution* und die Bedeutung der Meinungen

Als Parlamentarier versucht Burke über Reden und publizierte Schriften Einfluss auf seine Rezipienten zu nehmen. Einen wesentlichen Bezugspunkt dieser Bemühungen stellen die bestehenden Meinungen der Menschen dar. Zwei Herausforderungen lassen sich hier identifizieren: Einerseits bedarf es der Kenntnis über besonders tief verankerte und weit geteilte Meinungen und Vorurteile und andererseits müssen diese in überzeugender Weise in die eigene Argumentation eingebaut werden, um die gewünschten Effekte zu zeitigen. Besonders offenkundig wird dies anhand von Burkes Rekursen auf die *ancient constitution*, die er in Stellung bringt, um seine Landsleute davon zu überzeugen, dass ein Ideenimport aus Frankreich nicht nötig ist, weil die angestammte britische Verfassung den spezifischen Bedürfnissen der Briten bereits hinreichend entspreche. In den folgenden Ausführungen werde ich darauf eingehen, welchen Stellenwert Burke politischen Meinungen beimisst. Diese allgemeinen Überlegungen konkretisiere ich in einem zweiten Schritt anhand von Burkes Verargumentierung der *ancient constitution*.

Trotz der Skepsis, die Burke gegenüber der Demokratie hegt, betont er, dass politische Ordnungen nur dann stabil sind, wenn politische Entscheidungsträger die in der Bevölkerung befindlichen Meinungen angemessen beachten. Besonders deutlich stellt er diesen Zusammenhang mit Blick auf die *Gordon Riots* heraus:

As all government stands upon opinion, they know that the way utterly to destroy it, is to remove that opinion, to take away all reverence, all confidence from it; and then at the first blast of publick discontent and popular tumult it tumbles to the ground.  
(W&S IV: 217)

Vor allem für Burkes gesamtes Politikverständnis ist der Begriff der Meinung wichtig.<sup>123</sup> Sie stellen Vorstellungen dar, die für Menschen ohne Rekurs auf nähere Begründungen und kritische Untersuchungen handlungsleitend wirken (vgl. Bourke 2015: 58). Ähnlich argumentiert David Hume, wenn er in seinem Essay *Über die ursprünglichen Prinzipien der Regierung* schreibt, dass die „Regierenden durch nichts anderes gestützt werden als durch Meinung“ (Hume 1741: 25). Wiederkehrend bezieht sich Burke auf einen „general sense of the community“, womit er „so etwas wie die ‚general opinion‘ der Untertanen“ meint (zitiert nach Stammen/Schuster 2006: 139). Sich selbst hält er „für fähig, die Vorstellungen der Bevölkerung nachvollziehen zu können“ (Stammen/Schuster 2006: 139), was der Verfasser der *Reflections* wie folgt auf den Punkt bringt: „I am therefore satisfied to act as a fair mediator between government and the people“ (zitiert nach Stammen/Schuster 2006: 140). Besonders zwei Aspekte sind nun im Hinblick auf die Meinungen für Burke wichtig. Zum einen dienen sie als Maßstab zur Bewertung des Handelns politischer Akteure. Zum anderen stellen sie, sowohl im politischen als auch vopolitischen Raum, die grundlegende Handlungsfähigkeit der Menschen sicher. Auf beide Punkte soll nun eingegangen werden.

*Erstens.* Besonders vor dem Hintergrund von Burkes Souveränitätsverständnis wird seine Emphase für die Meinung deutlich: „[T]he supreme power in any constitution of Government must be absolute.“ (zitiert nach Bourke 2015: 552) Nicht nur das Recht gebietet der Regierung Einheit, sondern dass die Regierung aus praktischen Gründen auf Meinungen angewiesen ist welche sich historisch entwickelt haben. Formelhaft lässt sich zusammenfassen: „Consent was rooted in opinion, and opinion was shaped by history.“ (Bourke 2015: 774) Besonders deutlich wird dieser Gedanke an Burkes Haltung in Bezug auf die schon beschriebene Debatte um die Besteuerung Neuenglands. In seiner weithin bekannten Rede *On American Taxation* (1774) fordert er die Rücknahme der „Tea Duty“ und bekräftigt gleichzeitig die Gültigkeit des „Declaratory Acts“ (vgl. Koebner 1961: 220). Vor allem macht er hierbei auf eine wichtige Unterscheidung aufmerksam. Wie bereits beschrieben, ist für ihn unstrittig, dass das britische Parlament die Kolonien de jure besteuern darf. Der von den Kolonialisten vorgebrachte Slogan „No Taxation without Representation“ sei zwar vor dem Hintergrund der *Glorious Revolution* unmittelbar einleuchtend, verdecke aber, dass der rechtliche Status der Besteuerung in

---

123 Entsprechend Bourke entstehen Meinungen wie folgt: „Social habits and customs are themselves derived from the accumulated dispositions of human intercourse and these in turn come to constitute the world of ‚opinion‘.“ (Bourke 1999: 113)

Neuengland eindeutig ist. So gehe aus der Gründungsurkunde von Pennsylvania unmittelbar hervor, dass das britische Parlament ausdrücklich das Recht der Besteuerung innehatte (vgl. Holmes/Szechi 1993: 303–304). Da nun der Kern des britischen Konstitutionalismus die Kontrolle der Staatsfinanzen durch das Parlament darstellt, könne kein Zweifel an der Legitimität parlamentarisch beschlossener Besteuerung bestehen. Aber die rechtliche Legitimität der Besteuerung impliziere nicht, dass es aus praktischen Erwägungen heraus klug wäre, das Recht zu nutzen. Zu rechnen sei nämlich mit einer Eskalation des Streits und letztendlich sei sogar die Abspaltung der Kolonien nicht ausgeschlossen. Burke bemüht zur Illustration dieses Sachverhalts eine begriffliche Unterscheidung. Er grenzt das „speculative right“ von einem „practical right“ ab. Dem „speculative right“ entsprechend sei die Besteuerung legitim, folge sie doch aus dem rechtlichen Anordnungsverhältnis des Empire. Doch dem „circumstantial character“ müssen zwei Realitäten Rechnung gezollt werden. Zum einen das geografische Problem; so sei eine ausgeprägte Verwaltung vonnöten, welche die Steuern eintreibe. Darüber hinaus müsse beachtet werden, dass nicht ohne Weiteres von einer Politik des „salutary neglect“ zu einer der verstärkten Integration übergegangen werden könne. Burke fasst den zweiten Punkt wie folgt zusammen: „Do not burthen them by taxes; you were not used to do so from the beginning.“ (W&S II: 458) Aus der langjährigen Praxis des „salutary neglect“ erwuchs insofern eine Erwartungshaltung, deren Verletzung nicht ohne Konsequenzen bleibt. Beide Realitäten verunmöglichen die Anwendung des spekulativen Rechts (vgl. Bourke 2000: 456–457), wie Burke bereits in seiner *Speech on Declaratory Resolution* aus dem Jahr 1766 feststellt:

To state the right of Great Britain to Tax the Colonies. This speculative Idea of a right deduced from the unlimited Nature of the supreme Legislative authority, very clear and very undeniable, but when explained proved and admitted little to the purpose. The Practical, executive, exertion of this Right may be impracticable, may be inequitable and may be contrary to the principles of Liberty.  
(W&S II: 47)

Obschon eine Regierung über erhebliche Spielräume verfüge, müsse sie die vorherrschenden Meinungen ernst nehmen, um ihre Legitimität auf Dauer zu behaupten. Dieser Gedanke wird von Burke häufiger exponiert; so behauptet er im berühmten *Letter to the Sheriffs of Bristol* (1777):

I must beg leave to observe, that it is not only the indivious branch of taxation that will be resisted, but that no other given part of legislative rights can be safely exercised, without regard to the general opinion of those who are to be governed. That general opinion is the vehicle, and organ of omnipotence. Without this, the extent of legislative power may be a theory to entertain the mind, but it is nothing in the direction of affairs.  
(W&S III: 314–315)

An dieser Stelle wird zudem ein wesentlicher Bestandteil von Burkes Verfassungsverständnis deutlich, denn das Prinzip einer begrenzten Volksherrschaft ist hier impliziert. Matthias Oppermann pointiert diesbezüglich treffend: „Die englische Verfassung war ein Mittel, die Herrschaft des Volkes dadurch zu ermöglichen, dass sie durch die Verteilung auf verschiedene Schultern begrenzt wurde.“ (Oppermann 2020: 117) Entsprechend muss der Abgeordnete einen gewissen Ausschnitt an bestehenden Meinungen zur Geltung bringen, damit die Bevölkerung nicht von anderen politischen Deutungsangeboten überzeugt wird, welche wiederum politisch-kulturelle oder gar religiöse Hegemonie beanspruchen. Vor allem neue Ideen besitzen aus Sicht Burkes eine Tendenz zum Gewalttätigen und Extremen: „The establishment of a new faith or a new mode of government is generally attended with more fury and violence than happens in an old one.“ (W&S IV: 492) Bildreich wird dies wie folgt ausgeführt:

Old religious factions are Volcanoes burnt out – on their lava and ashes and squalid scoriae of old eruptions grow the peaceful olive, the cheering vine, and the sustaining corn. Such was the first, such the second, condition of Vesuvius. But when a new fire, a face of desolations comes on, not to be rectified in ages.  
(W&S IV: 492)

Das Aufgreifen und Überführen neuer Ansprüche und Ideen in Kompromisse hat für Burke mäßigende Effekte. Mäßigung wiederum „implied a kind of commerce and compatibility between the designs of rulers and the aspirations of the ruled“ (Bourke 1999: 99). Das Gespür für latent vorhandene Stimmungen, Meinungen und Vorurteile ist daher laut Burke elementar für das Überdauern der politischen Ordnung und ihrer Anpassungsprozesse:

The object of the State is (as far as may be) the happiness of the whole. Whatever makes multitudes of men utterly miserable can never answer that *Object* – indeed it contributes it wholly and entirely, and the happiness or misery of mankind, *estimated by their feelings* and sentiments and not by any theories of rights is and ought to be the Standard for the Conduct of Legislators towards the people non mihi sed me rebus. This naturally and necessarily conducts us to the peculiar and characteristic situation of a people, and to a knowledge of their opinions, prejudices habits, and all the circumstances that diversify and colour life.  
(W&S IV: 492–493)

Neben der Sensibilität für jene tief sitzenden und unhintergehbaren Meinungen und Haltungen kommt der politischen Elite die Aufgabe zu, die Meinungen in der Bevölkerung zu formen und an sich wandelnde Umstände anzupassen. Dies wird im *Letter to the Sheriffs of Bristol* (1777) wie folgt hervorgehoben:

That general opinion is the vehicle, and organ of legislative omnipotence. Without this, the extent of legislative power may be a theory to entertain the mind, but it is nothing in the direction of affairs. [...] In effect, to follow, not to force the public inclination; to give a direction, a form, a technical dress and specific sanction, to the general sense of the community, is the true end of legislature. [...] These were the considerations, Gentlemen, which led me early to think, that in the comprehensive dominion which

the divine Providence had put into our hands, instead of troubling our understandings with speculations concerning the unity of empire, and the identity or distinction of legislative powers, and inflaming our passions with the heat and pride of controversy, it was our duty, in all soberness, to conform our Government to the character and circumstances of the several people who compose this mighty and strangely diversified mass.  
(W&S III: 315–316)

Gelingt die Moderation der stark differierenden Meinungen innerhalb der Bevölkerung nicht mehr, so ist dies aus Sicht des gebürtigen Iren ordnungsgefährdend. Das bedeutet freilich nicht, dass der politische Würdenträger bei jeder Entscheidung entsprechend der wahrgenommenen Meinung der Bevölkerung handeln muss. Dies wird besonders anhand von Burkes Repräsentationsgedanken deutlich:

Certainly, Gentlemen, it ought to be the happiness and glory of a Representative, to live in the strictest union, the closest correspondence, and the most unreserved communication with his constituents. Their wishes ought to have great weight with him; their opinion high respect; their business unremitting attention. It is his duty to sacrifice his repose, his pleasures, his satisfactions, to theirs; and, above all, ever, and in all cases, to prefer their interest to his own. But, his unbiased opinion, his mature judgement, his enlightened conscience, he ought not to sacrifice to you; to any man, or to any set of men living. These he does not derive from your pleasure; no, nor from the Law and the Constitution. [...] Your Representative owes you, not his industry only, but his judgement; and he betray, instead of serving you, if he sacrifices it to your opinion.  
(W&S III: 68–69).

Burkes Votum für das freie Mandat fußt auf seinem elitären Politikverständnis. Er geht davon aus, dass der langwierige Erziehungsprozess, die Erfahrung mit Landeigentum und die Vertrautheit mit politischen Angelegenheiten die Ausbildung politischer Urteilskraft weit mehr befördert als die oftmals monotonen Verrichtungen der weitgehend illiteraten britischen Bevölkerung. Dies wird auch anhand der Bewertung der Französischen Revolution deutlich, denn Burke unternimmt nicht den Versuch, die unterschiedlichen revolutionären Gruppen aus ihrer sozialen Realität heraus zu begreifen und sie mit Blick auf ihre Motivation hin zu verstehen. Entsprechend kann er die aus Armut und Elend gespeiste Motivation vieler Akteure auch nicht wahrnehmen.

*Zweitens.* Meinungen sind für Burke auch deshalb wichtig, weil sie die Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit der Menschen gewährleisten. Dieser Aspekt wird besonders deutlich in der Kritik an der abstrakten Denkart, die Burke den Akteuren der französischen Revolution unterstellt. Er befürchtet ein Wegbrechen der überkommenen Meinungen, was gravierende Auswirkungen auf die Entscheidungsfähigkeit des Menschen habe:

When antient opinions and rules of life are taken away, the loss cannot possibly be estimated. From that moment we have no compass to govern us; nor can we know distinctly to what port we steer. Europe undoubtedly, taken in a mass, was in a flourishing condition the day on which your Revolution was completed.  
(W&S VIII: 129)

Burkes systematisches Problem mit der abstrakten Formulierung politischer Ideen besteht nicht zuletzt darin, dass sie in konkreten Situationen nicht handlungsleitend wirken, oder anders gesprochen: „Theories expressed in such a fashion are dissociated from the circumstances which alone, Burke holds, can enable us to make judgements.“ (Hampsher-Monk 1988: 475) Nicht die Theorie dient somit als maßgebliche Orientierungshilfe in Entscheidungssituationen, sondern die praktische Weisheit beziehungsweise die Klugheit. Beide (oftmals synonym gebrauchten Begriffe) „unterscheiden sich von der Theorie in erster Linie durch die Tatsache, daß sie sich mit dem Besonderen und Veränderlichen beschäftigen, während sich die Theorie mit dem Allgemeinen und Unveränderlichen befaßt“ (Strauss 1953: 317). Burke artikuliert diesen Gedanken wie folgt:<sup>124</sup>

I never govern myself, no rational man ever did govern himself, by *abstractions* and *universals*. I do not put abstract Ideas wholly out of any question, because I well know, that under that name, I should dismiss *Principles* – and that without the guide and light of sound well understood principles, all reasonings in *politicks*, as in every thing else, would be only a confused jumble of particular facts, and details, without the means of drawing out any sort of theoretical or practical conclusion. But a *Statesman* differs from a *professor in an University*. The latter has only the *general* View of Society. The former, the Statesman, has a Number of Circumstances to combine with those general Ideas, and to take into his Consideration – Circumstances are infinite, are infinitely combined are variable and transient and judging contrary to the exigencies of the moment he may ruin his Country for ever. A Statesman (never losing sight of principles) is to be guided by circumstances. A reasonable, prudent, provident and moderate coercion may be a means of preventing acts of extreme ferocity and rigour, for by propagating excessive and extravagant doctrines, such extravagant disorders take place, as require the most perilous and fierce correctness to oppose them.  
(W&S IV: 489–490)

Daraus lässt sich schließen, dass Begriffe und Ideen besonders dann eine politische Wirkung entfalten, wenn ihnen im Lichte der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung eine Bedeutung beigemessen wird. Dies haben die Briten im Zusammenhang mit der Besteuerung der Kolonien in Neuengland schmerzhaft erfahren müssen, denn vonseiten der Kolonisten wurde immer wieder der enge Zusammenhang von Eigentum und Freiheit beschworen. Ebenso muss Burkes Einwand gegen die Menschenrechte verstanden werden: „Far am I from denying in theory; full as far is my heart from withholding in practice (if I were of power to give or to withhold) the real rights of men.“ (W&S VIII: 109) Die „echten Rechte“ sind für Burke jene über lange Zeit gewonnenen Rechte einer politischen Gemeinschaft. Sie sind in erster Linie Ausdruck eines spezifischen und in einer politischen Gemeinschaft befindlichen Rechtsempfindens.

Es reicht jedoch nicht, die vorhandenen Meinungen zu kennen, man muss auch mit ihnen umzugehen wissen, weshalb Iain Hampsher-Monk mit Blick auf Burke konstatiert: „The skills

---

124 An anderer Stelle heißt es ausdrücklich: „The rules and definitions of prudence can rarely be exact; never universal.“ (W&S IX: 193)



of managing opinions are those of rhetoric“ (Hampsher-Monk 1988: 482). Im Folgenden soll daher auf den Status der Rhetorik für Burke eingegangen werden. Bisweilen werden Philosophie und Rhetorik distinkt voneinander betrachtet. Es handelt sich hierbei jedoch um eine Unterscheidung, die sich bei genauerer Betrachtung nicht aufrechterhalten lässt. Die Philosophen versuchten sich seinerzeit nicht von der Rhetorik abzugrenzen, sondern von der Sophistik (vgl. Rahn 1989: 15). Letztgenannte haben ihr negatives Bild maßgeblich durch die platonischen Dialoge erhalten. Die „Kunst der Rede als lehrbares und lernbares Fach“ bildete sich im Sizilien des 5. vorchristlichen Jahrhunderts heraus (Merklin 2021: 4). Nach dem Sturz der Dreißig Tyrannen (403 v. Chr.) und der Etablierung der Demokratie ging es in vielen Prozessen um das Erbe der entthronten Herrscher. Dies war die Stunde der Logografen, welche gegen Honorar Gerichtsreden schrieben (vgl. Zimmernann/Rengakos 2014: 735). Der Umstand, dass es sich um demokratische Gesellschaften gehandelt hat, trug maßgeblich zum Aufstieg der Rhetorik bei. Anders als in der Aristokratie, die dem Ansehen beziehungsweise gesellschaftlichen Rang einer Person besonderes Gewicht verleiht, hängt die Überzeugungskraft des Redners in einer Demokratie verstärkt von dessen rhetorischem Geschick ab (vgl. Weische 1989: 24). Der grundlegende Wesenszug der Rhetorik bestehe demnach darin, „die Dinge dem Parteiinteresse entsprechend größer oder kleiner erscheinen zu lassen“ (Weische 1989: 24). Sie wird wie folgt umrissen:<sup>125</sup>

Denn auch [die Dialektik] bildet ihre logischen Schlüsse nicht aus allem Zufälligen – auch Schwachsinnige haben ja ihre eigenen Vorstellungen –, sondern sie bildet dieselben von solchen Gegenständen, die einer Erörterung bedürfen; ebenso macht es die *Rhetorik* mit den Dingen, die bereits Gegenstände der Beratung sind. Sie beschäftigt sich aber mit solchen Dingen, welche Gegenstand unserer Beratung sind, für die wir aber keine systematischen Wissenschaften besitzen, und vor solchen Zuhörern, die nicht in der Lage sind, vielerlei mit einem Blick zusammenzufassen und weitreichende logische Schlüsse zu ziehen.

(Aristoteles, *Rhetorik*, 1356b–1357a)

Wie Aristoteles darlegt, handelt es sich bei der Rhetorik um eine Form der Interaktion, die neben der Vernunft auch die Affekte anspricht, wobei wichtig ist, dass sie komplexitätsreduzierend ist. Als eigenes Fach beschäftigt sie sich mit der Frage, was in Bezug auf unterschiedliche Anliegen als überzeugend gilt: „Die Rhetorik stelle also das Vermögen dar, bei jedem Gegenstand das möglicherweise Glaubenerweckende zu erkennen.“ (Aristoteles, *Rhetorik*, 1355b). Überdies sei sie thematisch nicht begrenzt:

Jede andere nämlich will über den ihr zukommenden Gegenstand belehren und überzeugen: wie die Medizin über das, was gesund bzw. krank ist, Geometrie über die Vorgänge, die die Größe betreffen, die Arithmetik über die Zahl und in gleicher Weise auch die übrigen theoretischen Anweisungen und

---

<sup>125</sup> Es ist gesichert, dass Burke als *undergraduate* am Trinity College in Dublin in den klassischen Texten zur Rhetorik unterrichtet wurde (vgl. Hampsher-Monk 1988: 458–459).

Wissenschaften. Die Theorie der Beredsamkeit dagegen scheint sozusagen in der Lage zu sein, das Glaubenerweckende an jedem vorgegebenen Gegenstand zu untersuchen.  
(Aristoteles, Rhetorik, 1355b)

Die Rede selbst hat nach Aristoteles drei relevante Komponenten. Zunächst sind der Redner und dessen Ansehen relevant, denn die Tugendhaftigkeit eines Redners erzeugt einen ersten Vertrauensvorschluss bei der Zuhörerschaft.<sup>126</sup> Ferner verweist Aristoteles auf die Rede selbst, welche inhaltlich auf das Wahre oder aber Wahrscheinliche eines jeden Sachverhalts gerichtet sein muss (vgl. Aristoteles, Rhetorik, 1356b). Nun gilt es zudem für den Redner, über eine gewisse Sensorik für die Stimmung seines Publikums zu verfügen; Reden sind demnach nicht nur redner- und sachbezogen, sondern auch auf die Zuhörer gerichtet. Es gilt also stets im Blick zu behalten, welche Gemeinplätze in einem Publikum zu einem bestimmten Zeitpunkt geteilt vorherrschen.<sup>127</sup> Anders gesprochen muss dem Redner bewusst sein, welche Gemeinplätze er bedienen muss, um ein bestimmtes Thema auf eine beabsichtigte Weise darzustellen (vgl. Hampsher-Monk 1988: 463). Aristoteles spitzt hier in Bezug auf ein verstärkt ungebildetes Publikum wie folgt zu:

Für eine Rede stellen die Sentenzen eine große Hilfe dar wegen der äußerst ungebildeten Art der Zuhörer. Sie freuen sich nämlich, wenn jemand durch den Ausspruch eines allgemeinen Satzes zufällig die Ansichten trifft, die jene im speziellen Fall haben. [D]enn die Sentenz ist [...] ein Ausspruch, der auf das Allgemeine zielt, und die Zuhörer freuen sich, wenn das als allgemeingültig ausgesprochen wird, was zufällig in einem speziellen Fall schon vorher ihre Meinung war [...] Folglich muss man danach trachten, welche vorgefaßte Meinung die Zuhörer zufällig haben und dann darüber allgemeingültig reden.  
(Aristoteles, Rhetorik, 1395b)

Die drei Komponenten bestmöglich zu verschmelzen war ein wichtiges Erziehungsziel im 18. Jahrhundert. Das Rüstzeug für diese komplexen Anforderungen stellt das klassische Curriculum der Universitäten des 18. Jahrhunderts über das Studium der griechischen, vor allem aber der römischen Klassiker bereit (vgl. Reid 2012b: 116; Hampsher-Monk 1988: 458). Eingübt wurde hierbei der Umgang mit anderen politischen Würdenträgern, denn die Interaktion mit der letztgenannten Gruppe von Akteuren setzt für Burke ein höheres Maß an geistiger Flexibilität voraus. Auch Burke hat sich bereits während seiner Studienzeit am Trinity College in der Kunst des Überzeugens geübt. Zusammen mit seinen Kommilitonen gründete er hierzu am 21. April 1747 die „Academie of Belles Lettres“. Es handelt sich dabei um eine

---

126 Über seine eigene Reputation schrieb Burke, es sei „the only thing which can make such ability of mine any use to the world now or hereafter: I mean the authority derived from opinion“ (zitiert nach: Hampsher-Monk 1988: 462).

127 Hampsher-Monk drückt diesen Gedanken wie folgt aus: „These are the materials of their art: the skill of the rhetorician being to select and deploy such commonly-held maxims as enable him to mobilize consent for a given measure amongst his audience.“ (Hampsher-Monk 1988: 463)

Gesellschaft, deren inhaltliche Stoßrichtung von Bourke wie folgt beschrieben wird: „One of the goals of the club was to bring about a reformation of taste by refining the use of language, in the process educating manners and securing the role of religion in society.“ (Bourke 2015: 57) Der Club war ein Exerzierplatz zum Einüben des öffentlichen Redens und Argumentierens, er war also vorrangig eine Institution zur Verbesserung der Überzeugungskünste und diente somit als Vorbereitung auf etwaige spätere öffentliche Ämter (vgl. Lock 2012: 49). Bereits in seiner ästhetischen Schrift betont Burke, dass die Unterscheidung zwischen dem *Erhabenen* und dem *Schönen* für all jene von Relevanz sei, deren Geschäft es ist, auf die Leidenschaften der Menschen Einfluss zu nehmen, denn beide seien eng mit Schmerz (*pain*) und Vergnügen (*pleasure*) verbunden (vgl. W&S I: 282).

In Bezug auf die „ritualisierte Aggression“ (vgl. Lock 2012: 50) im Britischen Unterhaus jener Tage werden sich die frühen Übungen als sehr gewinnbringend herausstellen. Besonders die schauspielerische Komponente, die mit dem Einnehmen fremder Rollen einhergeht – seinerzeit ein fester Bestandteil der Übungen des Clubs – ist hier zu nennen (vgl. Lock 2012: 50–51). In seinem bereits behandelten Erstlingswerk *Vindication of Natural Society* stellt der junge Publizist seine Fähigkeit zur Schau, sich in andere Menschen hineinzusetzen und zu imitieren. Als guter Redner zu reüssieren war zudem auch eine Möglichkeit, um die Nachteile einer bürgerlichen Herkunft zu kompensieren.<sup>128</sup> Die Rhetorik kann insofern als Mittel von öffentlichen Personen betrachtet werden, mit der ambivalenten – sowohl vernunft- als auch gefühlsbegabten – Natur des Menschen angemessen umzugehen. Mit Blick auf die Rolle der Rhetorik im politischen Tagesgeschäft pointiert Kari Palonen:

Die Möglichkeit, in jeder Frage mit guten Gründen für unvereinbare Standpunkte Stellung zu nehmen, thematisiert die jederzeitige Disputierbarkeit der angebotenen Alternativen. Die Möglichkeit zur rhetorischen Modifizierung der Interpretation und Bewertung der in der Formulierung der Alternativen benutzten Begriffe deutet die rhetorische Einsicht an, dass es immer möglich ist, den Disput in Gang zu halten. Entsprechend sind auch die Siege und Niederlagen in den Kontroversen stets als vorläufig anzusehen.  
(Palonen 2015: 279)

Gerade das Parlament fungiert als Ort, an dem die möglichen Konsequenzen zukünftiger Gesetze durch den argumentativen Schlagabtausch intellektuell abgeschätzt werden. Hier

---

128 In einer Szene zwischen Richard Sheridan und Burke aus dem Jahr 1778, die in James Boswells *Life of Johnson* (1789) festgehalten wurde, drückt sich die Bitterkeit über die Anstrengungen des eigenen Aufstiegs wie folgt aus: „A man, who has vanity, speaks to display his talents; and if a man speaks well, he gradually establishes a certain reputation and consequence in general opinion, which sooner or later will have its political reward. Besides, though not one vote is gained, a good speech has its effects. Though an act which has been ably opposed passes into a law, yet in its progress it is modelled, it is softened in such a manner, that we see plainly the Minister has been told, that the Members attached to him are so sensible of its injustice or absurdity from what they have heard, that it must be altered. [...] There are many honest well-meaning country gentlemen who are in parliament only to keep up the consequence of their families.“ (Zitiert nach: Bullard 2011: 5)

werden ihre Voraussetzungen, Konsequenzen und politischen Bedeutungen in alle Richtungen abgewogen und multiperspektivisch ausgelotet (vgl. Palonen 2015: 284). Auch der bereits angesprochene Club, dem Burke während seiner Zeit am Trinity College angehörte, war in der Form strukturiert; so wurde dort die Fähigkeit erlernt widersprüchliche Positionen zu einer Frage einzunehmen und zu verteidigen (vgl. Lock 2012: 51).

Wie im vorangegangenen Kapitel dargestellt bewirkten die Wilkes-Affäre und die *Gordon Riots* einen Auffassungswandel, der die Integrationskräfte des politischen Systems vor große Herausforderungen stellte: „The crisis of the Middlesex Election marked an important stage in the growth of a body of radical opinion which the relatively broad and flexible ideology of Whiggism would find itself unable to accommodate.“ (Reid 1985: 180) Whiggism bezeichnet ein exklusives Politikverständnis, wobei die Whigs als gleichsam „natürlich“ herrschende Klasse fungieren, welche die Harmonie der Verfassung durch die Verteidigung der Rechte des Volkes gewährleisten (vgl. Reid 1985: 213). Burke verteidigt das elitäre Selbstverständnis der Whigs, indem er an der Vorstellung einer natürlichen Aristokratie festhält. Entsprechend seien die Whigs „not a separate interest in the state, or separable from it“. Vielmehr handle es sich dabei um einen „essential integrant part of any large people rightly constituted“ (W&S IV: 448). Burke war aber auch bewusst, dass er auf die mögliche Korrumpierung der öffentlichen Meinung durch die Französische Revolution in grundlegender Weise reagieren musste – dies tat er mit dem Verfassungsverständnis der *ancient constitution*, worauf nun einzugehen sein wird.

Mithilfe des Rekurses auf die *ancient constitution* sucht Burke drei Gedanken zu entwickeln, welche die Inkompatibilität des Inselvolks mit den abstrakten Ideen der französischen Revolutionäre verdeutlichen sollen. Ich möchte sie zunächst kurz benennen; anschließend werde ich die einzelnen Punkte vertiefen. *Erstens*, das *common law* hat sich über lange Zeiträume gebildet und ist während dieses Prozesses mit den Sitten der Briten verschmolzen. Dieses Charakteristikum bedinge eine besondere Achtung und Wertschätzung von Burkes Landsleuten gegenüber dem Traditionellen und Vergangenen. *Zweitens*, das von Burke in einen außerordentlichen Rang gestellte *common law* impliziert den übergeordneten Status einer kollektiven Vernunft gegenüber der eines Einzelnen. *Drittens* sakralisiert Burke das *common law*, wodurch dieses nicht nach Belieben verändert oder abgeschafft werden kann.

In seinem *Appeal from the New to the Old Whigs* macht Burke eine Bemerkung, die sein Verfassungsverständnis konzise zum Ausdruck bringt:

The nature of our constitution is that of a limited monarchy; wherein the supreme power is communicated and divided between Queen, Lords, and Commons; though the executive power and administration be wholly in the crown. The terms of such a constitution do not only suppose, but express, an original contract between the crown and the people by which that supreme power was (by mutual consent, and not by accident) limited, and lodged in more hands than one. And the uniform preservation of such a constitution for so many ages, without any fundamental change, demonstrates to your lordships the continuance of the same contract.  
(W&S IV: 412)

Mit der Rede von einem ursprünglichen Vertrag zwischen Volk und Krone, welcher über die Jahrhunderte hinweg beibehalten wurde und noch immer Geltung beansprucht, bringt Burke die *ancient constitution* in Stellung, ohne sie namentlich zu nennen. Folgt man John Pocock, so zeichnet sich dieses Verfassungsverständnis durch zwei Merkmale aus: Die Idealisierung des in England wichtigen *common law* und das Narrativ, „that the liberties of western Europe, including the English law and parliament, were derived from the ‚Goths‘, as the early Germans then termed“ (Pocock 1957: 56).<sup>129</sup> Auf beide Aspekte gilt es im Folgenden einzugehen.

Das britische Gewohnheitsrecht ist nicht das Werk eines Souveräns, sondern als Produkt einer Gesellschaft zu verstehen (vgl. Goldie 1985: 303). Vor diesem Hintergrund wird auch klar, warum Herbert Butterfield in seinem berühmten Essay zur *whig interpretation of history* behauptet: „In the most concrete sense of the words our constitution is not merely the work of men and parties; it is the product of history.“ (Butterfield 1931: 37) Damit einher geht das Fehlen eines bekannten Ursprungs, vielmehr ist es *immemorial* (vgl. Pocock 1957: 48–49). Gemeinhin wird die Krönung Richards I. (1157–1199) als Scheidelinie bewertet, um geschriebenes von ungeschriebenem Recht zu trennen, denn nur Ereignisse, die nach der besagten Inauguration stattfanden, sind innerhalb der „time of memory“ verortbar (Pocock 1957: 174).

Wichtig ist nun, dass die Prinzipien der *ancient constitution* durch eine nicht abbrechende Überlieferungskette erhalten bleiben (vgl. Burgess 1992: 17). Wie Mark Goldie darlegt, ist die gemeinsame Vergangenheit und der sich hiermit in enger Verbindung entwickelnde Fundus geteilter Praktiken und Glaubensvorstellungen eines Volkes eine Art *second nature*, welche dem *common law*-Gedanken eingeschrieben ist (vgl. Goldie 2019: 7). Tradition und Bräuche formen demnach die zweite Natur und erst sie macht die Aufgabe der Politiker zu einem derart

---

129 John Pocock beschreibt den Begriff der *ancient constitution* wie folgt: „The doctrine of the ancient constitution received its classical formulation, though probably not its original conception, about the year 1600. It was the work of common lawyers, and seems to have been shaped throughout by assumptions concerning the common law of England and deeply implanted in the mind of everyone trained in that study. These assumptions were first, that all the law in England might properly determined common law; second, that common law was common custom, originating in the usages of the people and declared, interpreted and applied in the courts; third that all custom was by definition immemorial, that which had been usage and law since time out of mind, so that any declaration of law, whether judgement or (with not quite the same certainty) statute, was a declaration that its content had been usage since time immemorial.“ (Pocock 1960: 129)

komplexen Unterfangen (vgl. White 1994: 35). Die Rede von einer zweiten, kulturbedingten Natur nutzt Burke nicht zuletzt im Zusammenhang des bereits andernorts besprochenen Amtsenthebungsverfahrens gegen Hastings. Um zu verdeutlichen, dass sich die eigenen Handlungen stets nach den Normen der eigenen kulturellen Herkunft orientieren müssen, schreibt er:

Man, in his moral nature, becomes, in his progress through life, a creature of prejudice, a creature of opinion, a creature of habits, and of sentiments growing out of them. These form our second nature, as inhabitants of the country and members of the society in which Providence has placed us.  
(Zitiert nach Kilcup 1977: 398)

Der Staatsmann hat nicht nur die allgemeine Natur des Menschen zu berücksichtigen, die sich beispielsweise in verschiedenen Grundbedürfnissen ausdrückt. Dies wäre aus Sicht Burkes allzu simplifizierend, entspräche aber dem Modus des jakobinischen Denkens. Vielmehr seien politische Akteure gehalten, dem Besonderen einzelner Gemeinschaften Rechnung tragen. Hier wird erneut der Begriff der Klugheit (*prudence*) wichtig, der das Spezielle politischer Gemeinschaften thematisiert, welches in *customs* und *institutions* angestaut ist. Kluge Politik zeichnet sich demnach dadurch aus, dass sie ein politisches Gemeinwesen in seiner Besonderheit behandelt und vorsichtig reformiert, um es auf die Zukunft vorzubereiten. Die Vorsehung ist dabei nicht gänzlich mysteriös, vielmehr zeigt ihr gewöhnlicher Gang durchaus auf, entsprechend welcher Kriterien politische Entscheidungen zu erfolgen haben. Sie ist Garant eines gelingenden Wandels. Es bedarf demnach einer guten Einschätzung dafür, wie sich die Vorsehung entwickelt hat.

Wichtig ist nun, dass Burke den Begriff der zweiten Natur häufiger verwendet, um anzuzeigen, dass das Subjekt durch providenzielle Bestimmung an einen Platz im kosmischen Gesamtgefüge verortet ist und die dort befindlichen Regeln des Zusammenlebens wie eine zweite Natur absorbieren muss.<sup>130</sup> Vollkommen abwegig scheint deshalb der Wunsch sich der angestammten Ordnung zu entreißen (vgl. W&S V: 386). In den *Reflections* schreibt Burke:

The legislators who framed the antient republics knew that their business was too arduous to be accomplished with no better apparatus than the metaphysics of an undergraduate, and the mathematics and arithmetic of an exciseman. They had to do with men, and they were obliged to study human nature. They had to do with citizens, and they were obliged to study the effects of those habits which are communicated by the circumstances of civil life. They were sensible that the operation of this second nature on the first produced a new combination; and residence in towns or in the country, their several ways of acquiring and of fixing property, and according to the quality of the property itself, all which rendered them as it were so many different species of animals. thence arose many diversities amongst men, according to their birth, their education, their professions, the periods of their lives, their residence in towns or in the country, their several ways of acquiring and of fixing property, and

---

130 Bereits in seiner frühen Schrift *Abridgment of English History* (1757–?) lotet Burke das Verhältnis von *laws* und *customs* anhand der Germanen wie folgt aus: „[T]hese customs operate amongst them better than laws, because they become sort of nature both to the governours and the governed.“ (W&S I: 430)

according to the quality of the property itself, all which rendered them as it were so many different species of animals.  
(W&S VIII: 231–232)

Gemeinschaften bedürfen nicht zuletzt einer gewissen Kontinuität, um einen Erziehungsauftrag leisten zu können. Subjekte müssen in den spezifischen Gepflogenheiten ihrer Gemeinschaft eingeführt werden. Anders als bei Jean-Jacques Rousseau – dem der späte Burke simplifizierenderweise ein beträchtliches Maß an Mitschuld am Umsturz in Frankreich gegeben hat – ist die Unterweisung in der eigenen partikularen Kultur gleichbedeutend mit dem Erlernen moralischer Gepflogenheiten. Beide besitzen konträre Verständnisse davon, worin die Natur des Menschen besteht. Rousseaus Votum für eine Erziehung, die fast vollständig auf Literatur – mit Ausnahme beispielsweise von *Robinson Crusoe* (1719) – verzichtet, läuft dem Verständnis eines in Kultur unterwiesenen Bürgers, wie man es bei Burke findet, vollkommen entgegen (vgl. Ritchie 1992: 125–126). Wie Rousseau uns beispielsweise im *Émile* mitteilt, sollten Kinder in einer möglichst klaren Sprache unterwiesen werden. Bei Burke hingegen ist die *second nature* von grundlegender Bedeutung, damit das Subjekt verinnerlicht, was moralisch ge- beziehungsweise verboten ist, für Rousseau gilt das nicht. Die internalisierten Gepflogenheiten gelten ihm schon deshalb nicht als geboten, weil sie lange bestehen, sie sind häufig Verfallsmerkmal einer dekadenten und auf Geltungsdrang basierenden Kultur. Beide Zeitgenossen verbindet die vollkommene Unterschiedlichkeit ihrer Intentionen. Rousseau möchte das Potenzial der Menschen vor der unhinterfragten Adaptierung von Vorurteilen und Bräuchen schützen, wohingegen sich das Menschsein bei Burke in der Adaptierung seiner spezifisch partikularistischen Kultur aktualisiert (vgl. Ritchie 1992: 138).

Im *Contrat Social* sind die grundlegenden menschlichen Anlagen Selbstliebe (*amour de soi*) und Mitleid. Letzteres kann für Burke kaum Gültigkeit beanspruchen, denn „we have a degree of delight [...] in the real misfortunes and pains of others“ (W&S I: 221). Wie an anderer Stelle bereits erwähnt wurde, handelt es sich hierbei aber nicht um eine schwach ausgebildete Form der Schadenfreude. Für Burke ist klar, dass das Unglück des anderen die Fiktion eigener Betroffenheit hervorruft. Selbst verschont zu sein ist dann der Grund für Freude. Der Mensch wird als Institutionen erschaffendes und in gewachsenen Institutionen lebendes Wesen gedacht, nur hierdurch kann er seiner Perfektibilisierung nachgehen. Die französischen Revolutionäre können aus Burkes Sicht nur gottlos sein, weil sie den Staat als rein artifizielles Konstrukt betrachten, welches beliebig verändert werden kann (vgl. Ritchie 1992: 134–135). Substanzielle Veränderungen gilt es bereits deshalb zu vermeiden, weil das Subjekt keine Möglichkeit besäße, sich auf die gänzlich neuen Anforderungen hinreichend vorzubereiten. Wie Burke in seinen *Reflections* schreibt, konvergieren Recht und Erziehung:

Nothing stable in the modes of holding property, or exercising function, could form a solid ground on which any parent could speculate in the education of the offspring, or in a choice for their future establishment in the world. No principles would be early worked into the habits. As soon as the most able instructor had completed his laborious course of institution, instead of sending forth his pupil, accomplished in a virtuous discipline, fitted to procure him attention and respect, in his place in society, he would find every thing altered; and that he had turned out a poor creature to the contempt and derision of the world, ignorant of the true grounds of estimation. Who would insure a tender and delicate sense of honour to beat almost with the first pulses of the heart, when no man could know what would be the test of honour in a nation, continually varying the standard of its coin? No part of life would retain its acquisitions. Barbarism with regard to science and literature, unskillfulness with regard to arts and manufactures, would infallibly succeed to the want of a steady education and settled principle; and thus the commonwealth itself would, in a few generations, crumble away, be disconnected into the dust and powder of individuality, and at length dispersed to all the winds of heaven.  
(W&S VIII: 146)

Derartige Fundamente der Gesellschaft wegzureißen, um künstlich fortschrittliche zu erschaffen, kann demnach nur in Barbarei enden. Burkes Argumentationsstrategie zur Bekämpfung des Jakobinismus ist demnach radikal. Die Überlegung, dass die Vorsehung in gesellschaftlichen Institutionen kristallisierte, erzwingt die von Burke provozierte Frage, woher man den normalen Gang der Vorsehung nach einem vollständigen Bruch mit der Vergangenheit wissen soll.

Ein Spezifikum des *common law* trägt diesem Kontinuitätsbedürfnis Rechnung, denn es handelt sich hierbei um sogenanntes *case-law*. Anders als die kontinentaleuropäischen Länder geht es für Richter bei der Beurteilung eines Falles nicht darum, diesen unter generelle Gesetze zu subsumieren. Vielmehr muss zunächst die Frage gestellt werden, ob es bereits ähnliche Fälle in der Vergangenheit gab (vgl. Wu 1955: 56). Nun könnte man fragen, wie sich Identität mit Veränderung ohne Widerspruch vereinen ließe, eine Frage, die auch John Pocock beschäftigt (vgl. Pocock 1957: 45). Folgt man Glenn Burgess, so übersieht der Mitbegründer der Cambridge School, dass sich der Modus Geschichte zu denken in Zeiten des Humanismus deutlich vom Historismus unterscheidet. Geschichtliche Entwicklung war keineswegs nur eine Abfolge von Ereignissen im Zeitverlauf, vielmehr wirkt immer noch der Glaube an Akt und Potenz; so aktualisieren sich Gesellschaften im Zeitverlauf, indem sie sich wandeln und verändern. Die geschichtliche Entwicklung führt den Staat gleichsam *zu sich*. Burgess pointiert hier: „In short, the ancient constitution was forever changing yet always the same.“ (Burgess 1992: 14) Burke mahnt indes in seinem *Essay Towards an History of the Laws of England* (1757) dazu, die Gleichheit des Rechts nicht allzu wörtlich zu nehmen:

The sources of our English Law are not well, nor indeed fairly laid open; the ancient judicial proceedings are touched in a very slight and transient manner; and the great changes and remarkable revolutions in the Law, together with their causes, down to his time, are scarcely mentioned. Of this defect I think there were two principal causes; the first, a persuasion hardly to be eradicated from the minds of our Lawyers, that the English Law has continued very much in the same state from an antiquity, to which they will allow hardly any sort of bounds. The second is, that it was formed and grew up among ourselves; that it



is in every respect peculiar to this island; and that if the Roman or any foreign Laws attempted to intrude into its composition, it has always had vigour enough to shake them off, and return to the purity of its primitive constitution.  
(W&S I: 323)<sup>131</sup>

Wie Burke schreibt, wirkte sich die Überzeugung eines im Kern gleich bleibenden englischen Rechts negativ auf die sorgfältige Dokumentierung juristischer Veränderungen aus. Dies wiederum erschwerte aber die Anpassung des juristischen Systems an die Erfordernisse gegenwärtiger gesellschaftlicher Gegebenheiten.

Die mit der *ancient constitution* verbundene Achtung für das Althergebrachte wird zudem unterfüttert durch das Narrativ einer bis zu den Sachsen zurückreichenden Traditionslinie. Dieser *gothicism* war ein Allgemeinplatz zu Burkes Lebzeiten und findet sich auch in seinem *Abridgement* (1757–?):

The Anglo–Saxons came into England as conquerors. They brought their own customs with them; and doubtless did not take Laws from, but imposed theirs upon, the people they had vanquished. These customs of the conquering nation were without question the same, for the greater part, they had observed before their migration from Germany. The best image we have of them is to be found in Tacitus.  
(W&S I: 325–326)

Laut Tacitus (58–120 n. Chr.) seien die Sachsen gesetzestreu und hätten ihren König in einer Ältestenversammlung kollektiv gewählt. In seinem Werk *Germania* (98 n. Chr.) evaluiert er das germanische Brauchtum und bringt es gegen den imperialen Vorstoß der Römer in Stellung (vgl. Goldie 2019: 12). Die Überlegungen Tacitus haben eine enorme Wirkmacht entwickelt, wie sich anhand von Montesquieu zeigen lässt, in dessen *Vom Geist der Gesetze* heißt es:

Wenn man das treffliche Werk des Tacitus über die Sitten der Germanen liest, so wird man finden, daß die Engländer von ihnen das Prinzip ihrer politischen Regierung entnommen haben. Dieses schöne System ist in den Wäldern erfunden worden.  
(Montesquieu 1748: 228)

Es ist nicht verwunderlich, dass in den *Reflections* ebenfalls auf Tacitus Bezug genommen wird, um Frankreich mit dem im Verschwinden begriffenen römischen Imperium zu vergleichen:

The electors and elected throughout, especially in the rural *cantons*, will be frequently without any civil habitudes or connections, or any of that natural discipline which is the soul of a true republic. Magistrates and collectors of revenue are now no longer acquainted with their districts, bishops with their dioceses, or curates with their parishes. These new colonies of the rights of men bear a strong resemblance to that sort of military colonies which Tacitus has observed upon in the declining policy of Rome. In better and wiser days (whatever course they took with foreign nations) they were careful to make the elements of a methodical subordination and settlement to be coeval; and even to lay the foundations of civil discipline in the military.

---

131 An anderer Stelle verspottet er jeden Versuch, „[to] settle the ancient Constitution in the most remote times exactly in the same form, in which we enjoy it at day; not considering that such mighty changes in manners, during so many ages, always must produce a considerable change in laws, and in the forms as well as the powers of all governments“ (W&S I: 443).

(W&S VIII: 230–231)

Hiermit bedient er das weithin geteilte Selbstverständnis einer besonderen Gesellschaft, deren Errungenschaften von einer britisch-kulturellen Eigenständigkeit herrühren, die nicht aufgegeben werden soll. Die Dualität von Germanen und Römern wird somit in das 18. Jahrhundert transportiert und mit neuen Akteuren versehen. Als Stammhalter für ihre deutschen Vorfahren seien die Briten nun gehalten, sich gegenüber den Ideen der Franzosen zu behaupten. Sowohl das *common law* als auch der Hinweis auf eine Überlieferungskette zurück bis zu den Sachsen bedingt für Burke ein für die Briten zutiefst eigenes Charakteristikum: die Wertschätzung gegenüber den *ancestors* und den Traditionen. Besonders prägnant hat er diese Achtung, die dem englischen Rechtswesen eingeschrieben ist, in seinen *Reflections* herausgesellt:

Our oldest reformation is that of Magna Charta. You will see that Sir Edward Coke, that great oracle of our law, and indeed all the great men who follow him, to Blackstone, are industrious to prove the pedigree of our liberties. They endeavour to prove, that the antient charter, the Magna Charta of King John, was connected with another positive charter from Henry I, and that both the one and the other were nothing more than re-affirmance of the still more antient standing law of the kingdom. In the matter of fact, for the greater part, these authors appear to be in the right; perhaps not always: but if the lawyers mistake in some particulars, it proves my position still the more strongly; because it demonstrates the powerful prepossession towards antiquity, with which the minds of all our lawyers and legislators, and of all the people whom they wish to influence, have been always filled; and the stationary policy of this kingdom in considering their most sacred rights and franchises as an *inheritance*.

(W&S VIII: 81–82)

An anderer Stelle schreibt er:

We procure reverence to our civil institutions on the principle upon which nature teaches us to reverence to our civil institutions on the principle upon which nature teaches us to revere individual men; on account of their age; and on account of those from whom they are descended.

(W&S VIII: 85)

Ich komme nun zu dem zweiten meiner eingangs erwähnten Punkte, den im Zusammenhang mit dem *common law* bestehenden Vorrang einer kollektiv geteilten Vernunft gegenüber der Vernunft einzelner Menschen. Diese dem *common law* zugrunde liegende Eigentümlichkeit nutzt Burke, um der rationalistischen Argumentationsweise vieler Revolutionäre eine genuin britische und damit schützenswerte Denkart entgegenzustellen. Vorbereitet wird dieser Gedanke von dem bedeutenden Richter und Politiker Edward Coke, der erheblichen Einfluss auf das Rechtsverständnis Burkes hatte. Aus Sicht Burkes ist Coke das „oracle of the English law“ (W&S III: 291). Seine Werke finden sich auch in der privaten Bibliothek des Whigs (vgl. Cone 1950: 163). Für Coke repräsentiert das *common law* die „artificial perfection of reason“ (zitiert nach Boyer 2003: 84). Bemerkenswert ist Cokes Begriff einer artifiziellen Vernunft, welche er wie folgt beschreibt:

Reason is the life of the Law, nay the common law itself is nothing else but reason, which is to be understood of an artificial perfection of reason, gotten by long study, observation, and experience, and not of every man's natural reason, for *Nemo nascitur artifex*. This legal reason *est summa ratio*. And therefore if all the reason that is dispersed into so many several heads were united into one, yet could he not make such a law as the Law of England is, because by many succession of ages it hath been fined and refined by an infinite number of grave and learned men, and by long experience grown to such a perfection, to the government of this realm, as the old rule may be justly verified of it. [N]o man out of his own private reason ought to be wiser than the law, which is the perfection of reason.  
(Zitiert nach Boyer 2003: 84)

Wie das Zitat zeigt, handelt es sich bei der artifiziellen Vernunft nicht um die natürliche Vernunft oder gar um die Intelligenz einzelner Personen, sondern um eine Vertrautheit mit der Gesamtheit der Einzelfallentscheidungen Englands, oder wie John Pocock in diesem Zusammenhang festhält: „The only way to know the law, therefore, is to know the law, by becoming acquainted with the innumerable decisions and digests of decisions which it contains“ (Pocock 1960: 133). Dass Burke dieses Rechtsverständnis teilt, findet sich an diversen Stellen in seinen Schriften, so auch an folgender in den *Reflections*: „And first of all, the science of jurisprudence, the pride of the human intellect, which, with all its defects, redundancies, and errors, is collected reason of ages.“ (W&S VIII: 145–146) Recht bestehe dementsprechend nicht aus ersten Prinzipien und sich daraus ableitenden logischen Konsequenzen, vielmehr setze es sich aus einer Reihe von in variierenden Kontexten getroffenen Einzelfallentscheidungen zusammen. Die einst verabschiedeten Präzedenzfälle wurden nun über die Zeit hinweg sukzessive verändert und an die auftretenden gesellschaftlichen Herausforderungen angepasst. Diese unmerklichen Modifikationen sorgen für eine stete Aktualität des Rechts, insofern legitimieren sich Gesetze bereits durch ihr faktisches Bestehen. Im Gegensatz zu dem hier aufgestauten Erfahrungs- und Wissensschatz, so die Volte Burkes, nimmt sich die Vernunft einzelner Menschen vergleichsweise kümmerlich aus (vgl. Pocock 1960: 136–137).

Darüber hinaus überträgt Burke den in England verbreiteten Modus des Rechtsdenkens in das Feld der Politik, so heißt es an einer überaus prominenten Stelle in den *Reflections*:

The science of constructing a commonwealth, or renovating it, or reforming it, is, like every other experimental science, not to be taught *à priori*. Nor is it a short experience that can instruct us in that practical science; because the real effects of moral causes are not always immediate; but that which in the first instance is prejudicial may be excellent in its remoter operation; and its excellence may arise even from the ill effects it produces in the beginning. The reverse also happens; and very plausible schemes, with very pleasing commencements, have often shameful and lamentable conclusions. In states there are often some obscure and almost latent causes, things which appear at first view of little moment, on which a very great part of its property or adversity may most essentially depend. The science of government being therefore so practical in itself, and intended for such practical purpose, a matter which requires experience, and even more experience than any person can gain in his whole life, however sagacious and observing he may be, it is with infinite caution that any man ought to venture upon pulling down an edifice which has answered in any tolerable degree for ages the common purposes of society, or on building it up again, without having models and patterns of approved utility before his eyes.

(W&S VIII: 111–112)

Politische Entscheidungen, so lässt sich demnach festhalten, bewirken bisweilen nicht intendierte Folgeentwicklungen, welche sich kaum abschätzen lassen. Freilich lässt sich diese Aussage als Absage an ganzheitliche planerische Gesellschaftsentwürfe verstehen. Gesellschaften sind verwickelte Entitäten und ihre Wechselwirkungen lassen sich im Einzelnen kaum vorhersehen.

Ich komme nun zu meinem dritten Punkt, der Behauptung, wonach der englischen Verfassung ein göttlicher Ursprung zugeschrieben wird. Dies bedingt die Anschlussüberlegung, dass man die Verfassung nicht beliebig verändern könne. Aus Sicht Burkes liegt jedem Staat eine ursprüngliche Übereinkunft zugrunde, die es politisch zu beachten gilt. Auch Frankreich besäße demnach eine „original constitution“ (W&S VIII: 330), die jedoch während der Revolution ignoriert würde. Wie jede Verfassung habe sich auch die französische an die landestypischen Erfordernisse angepasst, was beispielsweise eine weit höhere Machtfülle des Monarchen begünstigt habe, als dies in England der Fall sei. Anstelle das Fundament der eigenen Verfassung zu zerstören, empfiehlt Burke:

I am constantly of opinion, that your States, in three orders, on the footing on which they stood in 1614, were capable of being brought into a proper and harmonious combination with royal authority. This constitution by estates, was the natural, and only just representation of France. It grew out of the habitual conditions, relations, and reciprocal claims of men. It grew out of the circumstances of the country, and out of the state of property. The wretched scheme of your present masters, is not to fit the constitution to the people, but wholly to destroy conditions, to dissolve relations, to change the state of the nation, and to subvert property, in order to fit their country to their theory of a constitution.  
(W&S VIII: 331–332)

Freilich lässt sich in diesem Zusammenhang fragen, mithilfe welcher Traditionsbestände man die politische Ordnung in Frankreich hätte stabilisieren können; hierauf jedoch gibt Burke keine Antwort. Der Gradualist versteht Staaten jedoch nicht nur als historische Gebilde, er „believed in the fundamental unity of Europe’s ancient constitutions“ (Blakemore 1988: 17) und bettet sie zudem – wie das folgende Zitat zeigt – in eine kosmische Ordnung ein:

Each contract of each particular state is but a clause in the great primeval contract of eternal society, linking the lower with the higher natures, connecting the visible and invisible world, according to a fixed compact sanctioned by the inviolable oath which holds all physical and all moral natures, each in their appointed place. This law is not subject to the will or those, who by an obligation above them, and infinitely superior, are bound to submit their will to that law. The municipal corporations of that universal kingdom are not morally at liberty at their pleasure, and on their speculations of a contingent improvement, wholly to separate and tear asunder the bands of their subordinate community, and to dissolve it into an unsocial, uncivil, unconnected chaos of elementary principles.  
(W&S VIII: 147)

Burke entsprechend gäbe es eine legitime Anzahl unterschiedlich ausgestalteter Verfassungen, die sich den variierenden Gegebenheiten vor Ort – zu nennen wären in diesen Zusammenhang beispielsweise Mentalitäten oder geografische Eigenheiten – angepasst haben. In der Tat ist die Vorstellung einer *ancient constitution* keineswegs ein Alleinstellungskriterium Englands, vielmehr ließ sich unlängst feststellen, dass die Franzosen, Niederländer, Schotten und die Gelehrten des Heiligen Römischen Reiches über ähnliche Rechtsfiguren verfügten. In Frankreich, den Niederlanden und Schottland bemühte man die *ancient constitution* jedoch verstärkt als Mittel der Kritik. Beispielsweise befanden sich die niederländischen, französischen und schottischen Calvinisten des späten 16. Jahrhunderts im Konflikt mit den Autoritäten ihres Landes. Die *ancient constitution* diente den Calvinisten als historisch begründete Legitimationsfolie, um aufzuzeigen, dass sie keine Rebellen sind, sondern sich in Übereinstimmung mit einer überlieferten politischen Kultur befinden; im ideologischen Gefecht war sie eine Waffe (vgl. Burgess 1992: 15–17). Im Gegensatz zu Frankreich, wo die *ancient constitution* als „resistance theory“ gebraucht wurde, entsprang dieses Rechtsdenken im England des 16. Jahrhunderts dem vordergründigen politischen Ziel, den Status quo von Kirche und Staat zu rechtfertigen. Freilich ging es nicht darum, Vergangenheit und Zukunft deckungsgleich zu halten, vielmehr sollte das englische Recht dergestalt an die gesellschaftlichen Erfordernisse angepasst werden, dass es im Wesentlichen gleich blieb, so pointiert Furniss: „In this way, necessary reform will always conform to the state’s original, unformulated principles.“ (Furniss 2008: 208) Aus Burkes Sicht wäre dies nicht der Fall, wenn die Briten die französische Variante der Freiheit schlicht übernähmen. Was also zunächst wie eine nostalgische Überhöhung der Vergangenheit anmutet, ist im Wesentlichen eine Legitimation der Gegenwart (vgl. Burgess 1992: 17–18).

Ein zweiter Aspekt besteht in der Tatsache, dass die vorgefundene Ordnung eine moralische Qualität besitzt und somit beibehalten beziehungsweise behutsam verbessert werden muss. Die von Burke bemühte Sakralisierung des *common law* lässt sich mit einem ihrer Eigenschaften erklären, denn „common law was common custom“ (Pocock 1960: 129). In Bezug hierauf schreibt Burke: „There is some general principle operating to produce Customs, that is a more sure guide than our Theories“, wobei er konkretisiert: „This wisdom of nature, or rather of providence, is worthy of admiration in this, as in thousand other things, by working its ends by means that seem directed to other purpose.“ (Burke 1750/56: 90,91) Zugespitzt lässt sich hier sagen, dass der Schluss von einem Sein auf ein Sollen für Burke kein Problem darstellt, da der Istzustand der Verfassung und die eng mit diesem verbundenen Gepflogenheiten und Gebräuche göttliche Weihen aufweisen.

Es wurde bereits beschrieben, dass es sich bei der Staatskunst um eine verwickelte Aufgabe handelt. Aus diesem Grund bedarf es dafür einer kleinen Anzahl gebildeter Menschen mit praktischen Erfahrungen. Die komplexen Anforderungen, die der Staatsdienst erfordert, sind für Burke bekanntlich nur von einer Elite leistbar. Nur diese Leistungsaristokratie sei in der Lage, die geheiligte Verfassung und die darin aufgestaute Weisheit zu bergen und in politische Entscheidungen zu überführen. Wie bereits beschrieben, veredelt Burke die Verfassung, indem er sie in eine kosmische Ordnung einbettet:

The institutions of policy, the goods of fortune, the gifts of Providence, are handed down, to us and from us, in the same course and order. Our political system is placed in a just correspondence and symmetry with the order of the world, and with the mode of existence decreed to a permanent body composed of transitory parts; wherein, by the disposition of a stupendous wisdom, moulding together the great mysterious incorporation of the human race, the whole, at one time, is never old, or middle-aged, or young, but in a condition of unchangeable constancy, moves on through the varied tenour of perpetual decay, fall, renovation, and progression. Thus, by preserving the method of nature in the conduct of the state, in what we improve we are never wholly new; in what we retain we are never wholly obsolete. By adhering in this manner and on those principles to our forefathers, we are guided not by the superstition of antiquarians, but by the spirit of philosophic analogy. In this choice of inheritance we have given to our frame of polity the image of a relation in blood; binding up the constitution of our country with our dearest domestic ties; adopting our fundamental laws into the bosom of our family affections; keeping inseparable, and cherishing with the warmth of all their combined and mutually reflected charities, our state, our hearths, our sepulchres, and our altars.  
(W&S VIII: 84)

Entsprechend betrachtet Burke die eigene Verfassung „as not merely man made, but as part of God’s ordained order“ (Blakemore 1988: 17). Dies bedeutet aber nicht, dass Menschen die Verfassung nicht zerstören können.

### 4.3 Die Französische Revolution und das revolutionäre Erbe des 17. Jahrhunderts

Unter dem Eindruck der Französischen Revolution intensiviert sich in England die Beschäftigung mit der eigenen revolutionären Vergangenheit. Wichtige Bezugspunkte des kollektiven Gedächtnisses sind neben der berühmten *Glorious Revolution* auch der Englische Bürgerkrieg, die republikanische Episode unter Oliver Cromwell und die Restauration. Im Folgenden soll Burkes Position zu diesen geschichtlichen Ereignissen vor dem Hintergrund der Französischen Revolution herausgearbeitet werden, wobei einige grundlegende Punkte seines Politikverständnisses zum Vorschein kommen. Burke, so sollen die folgenden Darlegungen zeigen, bringt die Französische Revolution gerade nicht mit der *Glorreichen Revolution* in Zusammenhang, sondern stellt eher Bezüge zu den vormaligen verstärkt negativ konnotierten Ereignissen der Jahrhundertmitte heraus.

### 4.3.1 Revolutionäres Erbe jenseits der *Glorious Revolution*

Unmittelbar nach der *Glorious Revolution* kam es zu grundlegenden Deutungskämpfen um die revolutionären Ereignisse. Mit der Niederschlagung des Jakobitenaufstandes im Jahr 1715, der Thronbesteigung Georges I. (1660–1727) im Jahr 1714 und dem weitgehenden Ausschluss der Tories von den politischen Machtpositionen, setzte eine bis 1760 anhaltende Phase der Whig-Dominanz ein, die durchaus treffend als „Whig-Oligarchie“ bezeichnet wird und in der die „politische Macht im Parlament weitgehend monopolisiert“ war (Niggemann 2021: 44–45). Hierbei setzte sich eine Deutung durch, welche die Whigs als maßgebliche Akteure der revolutionären Ereignisse des 17. Jahrhunderts betrachtet.

Entsprechend dieses Narrativs „verließ die Geschichte“ nach dem Tod der hochgeschätzten Elisabeth I. (1533–1603) „ihre natürliche Bahn“ (Haan/Niedhart 1993: 150). Der mit den Stuarts in Zusammenhang gebrachte Despotismus wurde als Frontalangriff auf das freiheitliche Selbstverständnis der Briten gewertet. Dies führte zu heftiger Gegenwehr, wobei die parlamentarische *gentry* mit dem Puritanismus der Stuart-Dynastie sympathisierte und gegen Karl I. (1600–1649) vorging. Die Folge war der Englische Bürgerkrieg, welcher 1642 begann und sein Ende mit der öffentlichen Hinrichtung des Königs fand. Das republikanische Experiment, welches am 17. März 1649 seinen Anfang nahm, endete in einer Militärdiktatur, an dessen Spitze der Lordprotektor Oliver Cromwell (1599–1658) stand. Das republikanische Interregnum mündete insofern in einem neuen, vielfach als schlimmer wahrgenommenen Despotismus. Hinzu kam, „dass eine breite Zustimmung der politischen Nation zu ihr [gemeint ist die Republik; Anm. des Autors] ausblieb“, sie also nicht die nötigen Bindungskräfte erzeugen konnte (Haan/Niedhart 1993: 182).

Am 5. Mai 1660 wurde die Restauration qua Parlamentsbeschluss vollzogen, was deshalb wichtig ist, weil der König sich nun nicht mehr über das Gottesgnadentum legitimierte, sondern aus einem Gnadenakt des Parlaments hervorging (Haan/Niedhart 1993: 189). Sowohl Karl II. (1630–1685) als auch Jakob II. (1633–1701) versäumten es jedoch, aus den vorangegangenen Konflikten zu lernen. Beide ließen despotische Züge erkennen, wodurch sich die Whigs im Zusammenspiel mit einigen aufgeklärten Tories genötigt sahen, die Nation mithilfe von Wilhelm von Oranien (1533–1584) vor dem wiederkehrenden Stuart-Despotismus zu retten. Als „glorreich“ blieb die Revolution im kollektiven Gedächtnis, weil sie im Gegensatz zu den Geschehnissen der 1640er nicht außer Kontrolle geriet.

Nicht erst im Zuge der Französischen Revolution intensivierten sich die Deutungsstreitigkeiten über die Revolutionen des 17. Jahrhunderts. Einerseits wurden George III. (1738–1820) absolutistische Tendenzen nachgesagt, was bisweilen dazu führte, dass er in eine Traditionslinie mit der Stuart-Tyrannie gestellt wurde. Andererseits hatte sich die jakobitische Gefahr durch die endgültige Niederschlagung im Jahr 1745 erledigt, wodurch den Whigs und Tories der gemeinsame Feind fehlte (vgl. Brewer 1976: 39–54). Auch innerhalb der Whigs kamen zunehmend Forderungen nach grundlegenden Reformen mit Blick auf die Verwaltung und das Finanzsystem zum Vorschein. Zudem wurde verlangt, die Patronagefähigkeit des Königs massiv zu beschneiden und das Wahlsystem zu erneuern. Hier kristallisierten sich neue Frontlinien innerhalb jener Partei, die sich als Bewahrerin der *Glorious Revolution* verstand. Lange Zeit galt der Antidespotismus als maßgebliches Identifikationsmerkmal der Whigs. Entsprechend sind die Whigs die Verteidiger der Parlamentsrechte gegenüber den „Bestrebungen der monarchischen Exekutive“ (Asbach/Jörke 2019: 268). Im Verlauf der 1760er- und 1770er-Jahre wandelte sich dieses Selbstverständnis, denn von nun an „gab es [...] eine Reihe von Übereinstimmungen der Whigs mit Bewegungen, die in England erstmals überhaupt neue außerparlamentarische Formen der politischen Opposition und der Formulierung politischer Rechte und Ansprüche entwickelten“ (Asbach/Jörke 2019: 268–269). Es sind diese „neuen Whigs“, gegen die Burke in seinem berühmten *Appeal* anschreibt und deren Position, wonach die *Glorious Revolution* weitergetrieben werden müsse, er bestreitet. Es verwundert daher nicht, dass Burke keine originären Deutungen der Revolutionen hat, sondern im Wesentlichen an das maßgebliche Whig-Narrativ anknüpft, wonach einer negativ konnotierten Rebellion in den 1640er-Jahren eine maßvolle und vernünftige Revolution in den Jahren 1688/89 folgte (vgl. Niggemann 2021: 50). Obwohl der Bürgerkrieg, das Interregnum und die Restauration von Burke nicht allzu oft thematisiert werden, ist die Behauptung des in London lehrenden Rechtswissenschaftlers Martin Loughlin nicht zutreffend, wonach „[Burke] entirely overlooks the precedent of the English civil war of the 1640s, a bloody conflict that led to the execution of a king“ (McLoughlin 2015: 54). Die vergleichsweise geringe Anzahl der Verweise sollte in diesem Zusammenhang nicht den Schluss nach sich ziehen, dass die Ereignisse im Vorfeld der *Glorious Revolution* gänzlich irrelevant sind. Vor allem seine sporadischen Äußerungen zu Oliver Cromwell sind an dieser Stelle von Interesse. Geradezu entschuldigend behauptet Burke in den *Reflections*: „I do not say (God forbid), that the virtues of such men were to be taken as a balance to their crimes; but they were some corrective to their effects. Such was, as I said, our Cromwell.“ (W&S VIII: 99) Obwohl Cromwell maßgeblich an der Hinrichtung von Karl I. beteiligt war, deutet Burke dessen Rolle erstaunlicherweise positiv. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Cromwell Matthew Hale (1609–



1676) zum Lord Chief Justice ernannt hat. Über die Relevanz dieser Entscheidung schreibt Burke:

Accordingly, we are indebted to this act of his for the preservation of our laws, which some senseless assertors of the rights of men were then on the point of entirely erasing, as relicts of feudality and barbarism.  
(W&S VIII: 303)

Burke betont demgemäß Cromwells Rolle zur Bewahrung des englischen *common law*. Für unseren Zusammenhang ist ein weiteres Verdienst relevant; so schreibt Burke: „Cromwell had delivered England from anarchy. His government, though military and despotic, had been regular and orderly. Under the iron, and under the yoke, the soil yielded its produce.“ (W&S VIII: 321) Wichtiger als der Umstand, dass Cromwell eine repressive Militärdiktatur installiert hat, ist für ihn demnach, dass dieser das Land von den Wirren des Bürgerkriegs befreit hat. Entsprechend ist Burke gewillt, einen hohen Preis für das faktische Bestehen einer politischen Ordnung in Kauf zu nehmen. Das ist nur verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, was Bürgerkriege aus der Perspektive Burkes für die Menschen einer Gesellschaft bedeuten:

War suspends the rules of moral obligation; and what is long suspended is in danger of being totally abrogated. Civil wars strike deepest of all into the manners of a people. They vitiate their politics; they corrupt their morals; they pervert even the natural taste and relish of equity and justice. By teaching us to consider our fellow-citizens in an hostile light, the whole body of our nation becomes gradually less dear to us. The very names of affection and kindred, which were the bonds of charity whilst we agreed, become new incentives to hatred and rage, when the communion of country is dissolved. We may flatter ourselves that we shall not fall into this misfortune. But we have no charter of exemption, that I know of, from the ordinary fragilities of our nature.  
(W&S III: 300)

Indem Kriege, vor allem Bürgerkriege, die Moral der Menschen zersetzen und die über lange Zeit gewachsenen *manners* zerstören, drohen sie die zivilisatorischen Errungenschaften eines Landes zunichtezumachen. Von diesem Standpunkt aus wird Burkes vergleichsweise milde Bewertung der despotischen Herrschaft unter Cromwell begrifflich.

Diese beschriebene Whig-Perspektive barg indes Probleme für das eigene Selbstverständnis, denn „[z]ur Verteidigung des Status quo mussten [die Whigs] ein Recht auf Widerstand gegen den nun regierenden Stuart-König rechtfertigen, zugleich aber ein solches Widerstandsrecht gegen die nun regierende Monarchin ausschließen“ (Asbach/Jörke 2019: 262). Im *Appeal* nimmt Burke unmittelbaren Bezug auf die Frage nach der Legitimität des Widerstandes. Er thematisiert hierin das Impeachment-Verfahren gegen Henry Sachevall (1674–1724), einen jakobitischen Tory und anglikanischen Prediger, der am 5. November 1709 eine Rede mit dem Titel *In Perils of False Brethren* gehalten hat. Hier vertrat Sachevall den Standpunkt, dass die Auflehnung gegen Jakob II. im Jahr 1688 nicht rechtmäßig gewesen sei, da die englische

Verfassung kein Widerstandsrecht kenne. Entsprechend seien die Regentschaften von Wilhelm III. und – nach dessen Tod im Jahr 1702 – von Queen Anne (1665–1714) illegitim. Neben der Frage nach der rechtmäßigen Thronfolge spielten auch religiöse Motive eine gewichtige Rolle in seiner Argumentation; so agitierte er für die im *Toleration Act* (1689) verbürgte religiöse Toleranz (vgl. Asbach/Jörke 2019: 262–263; Niggemann 2021: 5051). Aus der Sicht Burkes war der Widerstand aufgrund des Ausnahmecharakters der Situation gerechtfertigt. Er begründet dies mit der Verfassung, welche hochgradig inklusiv sei, da sie „die Beschaffenheit oder Komposition des Reiches, wie sie sich durch die Zeitalter vererbt“ darstellt (Sternberger 1967: 534):

The nature of our constitution is that of a *limited monarchy*; wherein the supreme power is communicated and divided between Queen, Lords, and Commons; though the executive power and administration be wholly in the crown. The terms of such a constitution do not only suppose, but express, an original contract between the crown and the people by which that supreme power was (by mutual consent, and not by accident) limited, and lodged in more hands than one. And the uniform preservation of such a constitution for so many ages, without any fundamental change, demonstrates to your lordships the continuance of the same contract.  
(W&S IV: 412)

Wie aus dem Zitat hervorgeht, bringt die englische Verfassung ein überliefertes Machtgleichgewicht zwischen den konstituierenden Teilen des Reiches zum Ausdruck, welches – im Falle der Beschädigung auch nur eines der Bestandteile – zerstört worden wäre.<sup>132</sup> In diesem Zusammenhang wird Jakob II. als Gefahr für die Verfassungsordnung beschrieben. Um dieses Argument zu verstärken, nutzt Burke das vor allem im 17. Jahrhundert verbreitete Konzept der *ancient constitution*:

I assert, that the ancient Whigs held doctrines, totally different from those I have last mentioned. I assert, that the foundations laid down by the Commons, on the trial of Doctor Sachevall, for justifying the revolution of 1688, are the very same laid down in Mr. Burke's Reflections; that is to say, – a breach of the *original contract*, implied and expressed in the constitution of this country, as a scheme of government fundamentally and inviolably fixed in King, Lords, and Commons. – That the fundamental subversion of this ancient constitution, by one of its parts, having been attempted, and in effect accomplished, justified the Revolution. That it was justified *only* upon the *necessity* of the case; as the *only* means left for the recovery of that *ancient* constitution, formed by the *original contract* of the British state; as well as for the future preservation of the same government.  
(W&S IV: 411)

Durch den Rekurs auf die seit unvordenklichen Zeiten bestehende und im Wesentlichen gleich bleibende Verfassung bringt Burke eine deutliche Priorisierung zum Ausdruck (vgl. W&S IV: 412). Dem Monarchen spricht er eine wichtige Funktion zu, aber seine Relevanz begründet sich

---

132 So schreibt Burke: „That the fundamental subversion of this ancient constitution, by one of its parts, having been attempted, and in effect accomplished, justified the Revolution.“ (W&S IV: 411)

erst im Gesamtgefüge der Verfassung. Letztgenannte stelle das maßgeblich zu schützende Gut dar, ansonsten seien die Fundamente des englischen Staates gefährdet (Asbach/Jörke 2019: 263). Hieraus erwächst für Burke jedoch kein Widerstandsrecht, die Revolution von 1688/89 sei „justified *only* upon the *necessity* of the case“ (W&S IV: 411), eine allgemeine Regel lasse sich daher nicht ableiten.

Auch Burke bewertete die Französische Revolution vor dem Erfahrungshintergrund der eigenen Geschichte, jedoch bezieht sich sein Vergleich nicht auf jene Revolution, die nachgerade als „glorreich“ bezeichnet wird, sondern er bringt sie in Zusammenhang mit dem Bürgerkrieg:

These gentlemen of the Old Jewry, in all their reasonings on the Revolution of 1688, have a revolution which happened in England about forty years before, and the late French revolution, so much before their eyes, and in their hearts, that they are constantly confounding all the three together.  
(W&S VIII: 66)

Aus Burkes Sicht haben es die Franzosen mit einer fatalen Verwechslung zu tun und es stehe zu befürchten, dass sich der mit Bürgerkrieg korrespondierende Ordnungsverlust wiederhole.

#### 4.3.2 Der Deutungskampf um die *Glorious Revolution*

In seiner Agitation gegen die Französische Revolution und gegen das Handeln von Warren Hastings wird offenkundig, dass Burke jene politischen Ideen, die er für ausnehmend schädlich hält, dadurch zu delegitimieren sucht, indem er sie einem eigenen Nationalismus fröndend darstellt. Damit geht einher, dass bestimmte Praktiken und Institutionen in anderen regionalen Kontexten womöglich angemessen sein mögen, aber kaum im zivilisierten Mutterland des Parlamentarismus Anwendung finden sollten. Zu nennen sind etwa die Ideen des Deismus oder der Demokratie. Deutlich wird dies auch an der Entstehungsgeschichte der *Reflections*. Sie wären nur schwer verständlich, wenn man sie bloß als Antwort auf die allgemeinen Ereignisse in Frankreich betrachtet. Zwar verfolgte der Verfasser des *Enquiry* aufmerksam die Geschehnisse jenseits des Kanals ab dem Sommer 1789, die Arbeit an den *Reflections* begann jedoch erst im Januar 1790. Er reagierte nicht sogleich, als die Bastille gestürmt wurde, auch nicht als Personengruppen nach Versailles loszogen und die Königsfamilie zwangen, mit nach Paris zu kommen (vgl. Dreyer 1978: 463). Ein anderer Anlass evozierte seine Intervention und muss zum Verständnis der *Reflections* näher betrachtet werden.

Den Anlass gab die im Zuge der Zentenarfeier der *Glorious Revolution* am 4. November 1789 gehaltene Rede des nonkonformistischen Predigers Richard Price (1723–1791) vor der

*Revolution Society* in London. Die verschriftlichte Form lag Burke als *Discourse on the Love of Our Country* im Januar 1790 vor (vgl. Dreyer 1978: 463). Aus einem Brief aus dem Jahr 1792 geht hervor, dass Burke gerade von einer *dinner party* zurück war und die Streitschrift als Abendlektüre nutzen wollte (vgl. Corr. VII: 56–57). Die Argumentation des Walisers empfand der Leser als blanken Hohn gegenüber der Geschichte Englands. Price behauptet, es gäbe einen historischen Zusammenhang zwischen der *Glorious Revolution*, der Amerikanischen und der Französischen Revolution. Um dies zu unterstreichen, bewertet er die Revolution von 1688/89 als erste Etappe eines länderübergreifenden Emanzipationsprozesses: „[T]hough the Revolution was a great work, it was by no means a perfect work.“ (Price 1789: 191) In Frankreich hätten wir es nun mit der Vollendung dieses Hergangs zu tun:

What an eventful period is this! I am thankful that I have lived to see it, and I could almost say, *Lord, now lettest thou thy servant depart in peace, for mine eyes have seen thy salvation*. I have lived to see a diffusion of knowledge which has undermined superstition and error. I have lived to see the rights of men better understood than ever, and nations panting for liberty, which seemed to have lost the idea of it. I have lived to see thirty millions of people, indignant and resolute, spurning at slavery, and demanding liberty with an irresistible voice, their king led in triumph, and an arbitrary monarch surrendering himself to his subjects. After sharing in the benefits of one Revolution, I have been spared to be a witness to two other Revolutions, both glorious. And now, methinks, I see the ardor for liberty catching and spreading, a general amendment beginning in human affairs, the dominion of kings changed for the dominion of laws, and the dominion of priests giving way to the dominion of reason and conscience.  
(Price 1789: 195)

Bereits kurz nach der Lektüre machte sich Burke an die Arbeit für seine Streitschrift. Wie sehr sich die *Reflections* in ihrem Entstehungsprozess auf die politische Rede von Price bezogen, lässt sich bereits am vorläufigen Titel der Schrift erkennen. Zunächst sollte das Pamphlet als *Reflections on certain proceedings of the Revolution Society of the 4<sup>th</sup> November, 1789, concerning the affairs of France* publiziert werden (vgl. Hampsher-Monk 2014: xvi–xvii). Der *Discourse on the Love of our Country* stellt im Wesentlichen eine verdichtete Darstellung von Positionen dar, die Price bereits im Lauf seiner Karriere vertreten hat. Sein Denken war maßgeblich von John Locke beeinflusst, was unter anderem im Vorwort der fünften Auflage der *Observations on the Nature of Civil Liberty* (1776) deutlich wird: „The principles on which I have argued form the foundation of every state as far as it is free, and are the same with those taught by Mr. Locke and all the writers on civil liberty who have been hitherto most admired in this country.“ (Price 1776: 20) Price jedoch ist an entscheidenden Stellen radikaler als Locke. So leitet Locke aus dem Recht auf Selbsterhaltung ein Widerstandsrecht ab. Grundlage des staatlichen Zusammenlebens sei zunächst „kein Vertragsverhältnis im engeren Sinne“ zwischen Untertanen und der Legislative, sondern ein Vertrauensverhältnis (*trust*) (vgl. Euchner 1977: 38). An erster Stelle stehe hierbei der Schutz des Eigentums, womit aber mehr als reines Privateigentum gemeint ist. Locke versteht unter Eigentum „Leben, Freiheit und Vermögen“

(vgl. Euchner 1977: 38). Vertrauensbrüche durch Übergriffe auf das Eigentum der Untergebenen rechtfertigen dann Widerstand, wie Locke in seinen *Two Treatises of Government* (1689) schreibt:

Es verbleibt dem Volk dennoch die höchste Gewalt, die Legislative abzuberufen oder zu ändern, wenn es der Ansicht ist, daß die Legislative dem in sie gesetzten Vertrauen zuwiderhandelt. Denn da alle Gewalt, die im Vertrauen auf einen bestimmten Zweck übertragen wird, durch diesen Zweck begrenzt ist, so muß, wenn dieser Zweck vernachlässigt oder ihm entgegen gehandelt wird, dieses Vertrauen notwendigerweise verwirkt sein und die Gewalt in die Hände derjenigen zurückfallen, die sie erteilt haben und die sie nun von neuem vergeben können, wie sie es für ihre Sicherheit und ihren Schutz am besten halten.  
(Locke 1689: 294)

Im Falle Lockes vertrauen die Untertanen den Herrschern die Macht an, währenddessen sie den getroffenen Entscheidungen der Regenten folgen. Price variiert den Gedanken des *trust* markant, indem er den Volkswillen durch die Entscheidungen der Regenten zur Geltung gebracht wissen will. David Oswald Thomas, der Herausgeber von Price' politischen Schriften, paraphrasiert dies: „[G]overnment is conceived to be an agency for executing the will of the people. The forms of government are just the ways in which the people choose to regulate their affairs.“ (Thomas 1991: xx) Price begründet es damit: „Men in power (unless better disposed than is common) are always endeavouring to extend their power. They hate the doctrine that it is a trust derived from the people and not a right vested in themselves.“ (Price 1789: 187) Namentlich drei Errungenschaften sieht der langjährige Prediger durch die *Glorious Revolution* als etabliert an:

Let us, in particular, take care not to forget the principles of the Revolution. This Society has, very properly, in its reports, held out these principles, as an instruction to the public. I will only take notice of the three following: First, the right to liberty of conscience in religious matters. Secondly, the right to resist power when abused. And Thirdly, the right to chuse our own governors, to cashier them for misconduct, and to frame a government for ourselves.  
(Price 1789: 189–190)

Besonders die Punkte zwei und drei erachtet Burke als falsch, wobei er polemisiert, es handle sich bei den von Price vorgebrachten Rechten um wenig mehr als „fictitious rights“ (W&S VIII).

Burkes Empörung Price gegenüber lässt sich nur angemessen nachvollziehen, wenn man bedenkt, dass der Geistliche eine ähnliche Strategie nutzt wie Burke selbst argumentiert. Ein politisches Anliegen im England des 18. Jahrhunderts stark zu machen bedeutet, es in eine Kontinuitätslinie mit den großen Ereignissen der britischen Geschichte zu stellen. Für Burke waren die rationalistisch argumentierenden Franzosen daher zunächst keine so große Gefahr für sein Vaterland wie die *radicals*, denn sie brachten die Forderungen der Französischen Revolution auch in Britannien ins Spiel, indem sie sie kulturell einbetteten. Wie bereits genannt,

war die *Glorious Revolution* hierbei die wichtigste Bezugsgröße (vgl. Dickinson 1976: 28–29). Deutungsstreitigkeiten hierüber gab es im 18. Jahrhundert mehrfach, aber nun fassten die *radicals* erneuten Mut. Sie begnügten sich nicht mehr nur mit dem Beklagen verpasster Gelegenheiten, sondern erkannten die besondere Gelegenheit, die sich nun bot.

In seiner Rede vom 4. November bezieht Price die Revolutionen in England und Frankreich geschickt aufeinander. Er konstatiert, dass die Französische Revolution jene Früchte trage, die mit der Revolution in England knapp 100 Jahre zuvor gesät wurden. Die Franzosen würden nicht denselben Fehler begehen und die Revolution nicht weit genug treiben. Burke verbittet sich den Vergleich einer im Kern friedvollen Revolution mit der blutigen Rebellion in Frankreich (vgl. Blakemore 1997: 137). Normalerweise hätte eine solche Rede wie die von Price wohl kaum Nachhall erzeugt, aber bereits hier war das politische Klima äußerst aufgeheizt. Die sich überschlagenden Ereignisse auf dem Kontinent sorgten für eine Beschäftigung mit dem eigenen Staats- und Verfassungsverständnis unter der britischen Bevölkerung. Eingeschliffene politische Selbstverständlichkeiten schienen nun hinterfragbar und die politischen Institutionen drohten ihre Bindungskräfte zu verlieren. In Frankreich war dies bereits virulent. Zusammen mit dem *Ancien régime* wurde auch gleichzeitig die vorrevolutionäre Sprache zu Grabe getragen. Es entbrannte ein weitreichender Erneuerungsimpuls, der sich unter anderem in der Umbenennung von Orten und Berufen äußerte, die an das *Ancien régime* erinnerten. Zum Mittelpunkt der neuen Sprache und Rhetorik wurden Wahrheit (*vérité*) und Vernunft (*raison*) (vgl. Berger 2019: 195). Aus Burkes Sicht handelt es sich bei alledem um einen prinzipiellen Versuch die Tradition zu zerstören. Um sie zu verteidigen, brachte er die *ancient constitution* und die darin aufgestaute Klugheit in Stellung.

Der irische Whig sah in Price einen der hauseigenen jakobinischen Verschwörer, dessen Gefahr sich vordergründig aus dem Verständnis der politischen Kultur in Britannien speist. Es sind Männer wie er, von denen Burke erwartet, dass sie „reform our state on the French model“ (Corr. VI: 81). Mehr noch als die Spuren der Vorsehung zu verwischen, lege Price hier gewissermaßen eine falsche Fährte. Seine Leser- und Hörerschaft würde demnach glauben, sie befänden sich auf dem für Britannien richtigen Weg in die Zukunft, dabei führe ihr Weg nun ins Verderben. Hier finde keine bewusste Aufkündigung der Geschichte statt, sondern eine für Menschen typische Fehleinschätzung. Ihr Verstand reiche bekanntlich nicht aus, um im Feld der Moral und Politik sichere Entscheidungen zu treffen. Burke warnt das *House of Commons* im Jahr 1792, man solle nicht warten bis die *dissenter* (Andersdenkende):

met to commemorate the 14th of July, shall seize the tower of London and the magazines it contains, murder the governor and the mayor of London, seize upon the King's person, drive out the House of Lords, occupy your galleries and thence as from a high tribunal, dictate to you.  
(Zitiert nach: Kramnick 1977: 151)

Im Laufe der Zeit steigert sich Burkes Einschätzung gegenüber den revolutionären Umwälzungen zu einer ganz Europa betreffenden Endzeitgeschichte (vgl. Pocock 1989: 27). In einem Brief an Lord Fitzwilliam aus dem Jahr 1793 beschreibt er die Geschehnisse wie folgt: „The moral State of Mankind fills me with dismay and horror. The Abyss of Hell itself seems to yawn before me. I must act, think, and feel according to the exigencies of this tremendous season.“ (Corr. 7: 496) Ein Jahr vor seinem Tod skizziert Burke die Französische Revolution in seinem *First Letter on a Regicide Peace* (1796) als „an awful drama of Providence, now acting on the moral theatre of the world“ (W&S IX: 188). Mit anderen Worten, er deutet die Geschehnisse in Frankreich als eine Art Bestrafung vorangegangener Handlungen (vgl. Milbank 2018: 84).

Wie bereits an anderer Stelle beschrieben, schufen die innenpolitischen Krisen im England der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen gesellschaftlichen Resonanzboden, der sich unter anderem in Form sogenannter *societies* institutionalisierte (Mee 2016: 1). Besonders die personalisierte Debatte um Wilkes in den ausgehenden 1760ern hat weite Teile der Bevölkerung für grundlegende Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens sensibilisiert, was John Keane wie folgt zusammenfasst:

By concentrating public resentment of the government behind his cause, Wilkes also had raised a dangerous chain of revolutionary questions: What were the basic rights of the people of England? What was the proper relationship between the electorate, not to mention the public at large, and its representatives? How, save at elections, could the public intervene to make its will felt within the structures of the government and constitution? And once the doors were opened to public participation, could they be slammed shut again?  
(Keane 1996: 68)

In den *societies* wurden Zeitungen und Pamphlete laut vorgelesen, was insbesondere subalternen gesellschaftlichen Klassen zugutekam. Diese waren des Lesens aufgrund ihrer geringen Bildung häufig nicht mächtig.<sup>133</sup> Im Mittelpunkt dieser Entwicklung steht die *London Corresponding Society* (im Folgenden LCS). Sie wurde im Januar 1792 unter anderem von Thomas Hardy gegründet, welcher 1777 nach London kam und bald als Mitarbeiter von Lord Gordon fungierte (vgl. Mee 2016: 63). Hardy ist ein Bewunderer der Französischen Revolution, die er als „one of the greatest events that has taken place in the history of the world“ bezeichnet (zitiert nach Mee 2016: 64). Er ging rasch mit Vertretern anderer *societies* auf Tuchfühlung. Zu

---

<sup>133</sup> Zu diesem Zeitpunkt konnten von den ca. zehn Millionen Briten schätzungsweise vier Millionen Menschen lesen (vgl. Keane 1996: 307).

nennen ist hier unter anderem John Horne Tooke (1736–1812), welcher der *Society for Constitutional Information* (im Folgenden SCI) vorstand. Hier fanden Arbeiter und andere Vertreter der *lower* oder *middle classes* jedoch aufgrund der recht hohen Mitgliederbeiträge kaum Zugang (vgl. Köhler 2019: 54).

Einer der Hauptunterschiede zwischen den früheren *radicals* der 1770er und 1780er war deren soziale Zusammensetzung. Zu den vormals bestimmenden Landbesitzern, Schriftstellern, Journalisten und Anwälten gesellten sich nun Londoner Handwerker und Ladenbesitzer. Zum ersten Mal befinden sich Menschen der *lower* und *middle class* in einem intellektuellen Austausch (vgl. Mee 2016: 74). Zudem ist zu betonen, dass der Ursprung der Gesellschaft in der alltäglichen Kultur des informellen Austauschs in Wirtshäusern nach dem Tagewerk und bei gemeinsamen Abendessen mit der Familie zu suchen ist (vgl. Mee 2016: 63–64). Man tut daher gut daran, die Sammlungsbewegung nicht als rein plebejisch zu verstehen, sondern ihren hohen Grad sozialer Inklusion zu betonen (Mee 2016: 32, 82). Anliegen war die rasche Zirkulation von Ideen. Printmedien boten dabei die Möglichkeit eine potenziell unbegrenzte Anzahl von Menschen zu adressieren. Im Zusammenspiel mit den geringen Beitragssätzen der *societies* sorgte dies für einen hohen Rezipientenkreis. Dadurch legitimierten sich die Assoziationen als Stimme des „Volkes“ (Mee 2016: 19, 42). Das Narrativ, sich selbst befreiender Männer, die sich letztlich in einer Traditionslinie mit der *Glorious Revolution* befinden, unterstrich die Rechtmäßigkeit zusätzlich. Terry Eagleton bringt den Charakter der sich herausbildenden Netzwerke wie folgt auf den Punkt:

For what is emerging in the England of the late-eighteenth and early nineteenth centuries, in that whole epoch of intensive class struggle charted in E. P. Thompson's *The Making of the English Working Class*, is already nothing less than a „a counterpublic sphere“. In the Corresponding Societies, the radical press, Owenism, Cobbett's *Political Register* and Paine's *Rights of Man*, feminism and dissenting churches, a whole oppositional network of journals, clubs, pamphlets, debates and institutions invades the dominant consensus, threatening to fragment it from within.  
(Eagleton 1984: 36)

Die überkommene Verfassungsordnung wurde zunehmend infrage gestellt. Der Stellenwert von Printmedien und der Austausch hierüber in geschützten Räumen kann wohl nicht hoch genug veranschlagt werden. Sie waren Teil eines allgemeinen Emanzipationsbewusstseins mit weitreichenden Forderungen. Auch Burke ist sich der wachsenden Bedeutung von Zeitschriften und dem damit korrespondierenden Journalismus bewusst:

And they are a more important instrument than generally is imagined. They are a part of the reading of all, they are the whole of the reading of the far greater number. [T]he writers of these papers indeed, for the greater part, are either unknown or in contempt, but they are like a battery in which the stroke of any one ball produces no great effect, but the amount of continual repetition is decisive. Let us only suffer any person to tell us his story, morning and evening, but for one twelvemonth, and he will become our master.



Neben den Printmedien gründeten sich auch zunehmend Sozietäten, eine Entwicklung, die vonseiten der Regierung mit Argwohn betrachtet wurde. Zu Beginn des Jahres 1793 befanden sich die Vereinigungen in einem Klima wachsender Überwachung. Staatliche Spitzel wurden eingesetzt, um herauszufinden, was in den einzelnen Gesellschaften vor sich ging. In den letzten Oktobertagen des Jahres 1794 erfolgte dann die Anklage wegen Hochverrats (*high treason*) gegen Hardy, John Thewall (1764–1834), Tooke und weitere Freunde der Assoziation. Unabhängig vom Ausgang des Prozesses – alle Angeklagten wurden freigesprochen – ist der Vorwurf interessant, denn die Anklage des Hochverrats ist weit schwieriger zu begründen als jene des Aufruhrs (*sedition*). Dass Hardy in einem Rundbrief vom 7. April 1794 an alle Reformgesellschaften die Einberufung eines Nationalkonvents neben dem Parlament forderte, um „a full and effectual representation“ zu erreichen, und allgemein Kontakte zwischen den *radicals* und französischen Revolutionsanhängern nachgewiesen werden konnten, reichte aus, um so manche Akteure der Reformer zu inhaftieren und die Habeas-Corpus-Akte zu suspendieren (vgl. Kamm 2019: 44). Um die schwerwiegende Anklage zu rechtfertigen, musste der Generalstaatsanwalt Lord Scott nachweisen, dass die Ambitionen der Reformer direkt mit dem Monarchen in Verbindung stehen, denn das Hochverratsgesetz von 1351 konnte nur wirksam angewendet werden, wenn die Gefahr bestand, dass der König getötet wird. Nun war das erklärte Ziel der Angeklagten jedoch eine Reform des Wahlrechts und Parlaments (vgl. Schröder 2002: 166). Die Argumentation der Ankläger setzte die Forderungen nach einer demokratischen Verfassung mit der Vernichtung der Erbelemente in der bisherigen Verfassung gleich, was die Entthronisierung des Königs und seine mögliche Tötung implizierte. Institutioneller Wandel käme damit einem Angriff auf das Leben des Königs gleich. Das mittelalterliche Hochverratsgesetz wurde also instrumentalisiert genutzt, um die unliebsamen Reformkräfte abzuschrecken (vgl. Barrell 2002).

Eigentümlich wirkt aus heutiger Sicht die Anklage: Hardy und seine Mitstreiter von der LCS hätten sich darum bemüht, eine repräsentative Regierung im Vereinigten Königreich zu errichten. Freilich gab es bereits bestehende repräsentative Elemente im politischen System Britanniens. Grundlegend ging es darum, die Mitbestimmungsrechte auszuweiten. Ein Streitthema war hier der Begriff der Repräsentation, den der *Attorney General* den zirkulierenden Pamphleten entnahm. Dieser Punkt wurde auch von Price hervorgehoben; so heißt es in der bereits mehrfach zitierten Rede und mit Blick auf die Errungenschaften der *Glorious Revolution*: „But the most important instance of the imperfect state in which the Revolution left our constitution, is the inequality of our representation“ (Price 1789: 191–192).

Ein anderer wichtiger Akteur ist in diesem Zusammenhang Thomas Paine. Von Price und Paine fühlte Burke sich in ähnlicher Weise provoziert, denn beide versuchten „to link English politics to the American and French Revolution“ (Keane 1996: 288). Von entscheidender Bedeutung ist die Schrift *Rights of Man* (1791–1792), welche besonders durch die SCI verbreitet wurde (vgl. Sternberger 1967: 528). Der Autodidakt und vormalige Steuereintreiber schreibt in seinem wirkmächtigen Pamphlet:

When we survey the wretched condition of man under the monarchical and hereditary systems of Government, dragged from his home by one power, or driven by another, and impoverished by taxes more than by enemies, it becomes evident that those systems are bad, and that a general revolution in the principle and construction of Governments is necessary. [...] The romantic and barbarous distinction of men into Kings and subjects, though it may suit the condition of courtiers, cannot that of citizens; and is exploded by the principle upon which Governments are new founded.  
(Paine 1791: 193)

Nach Paine gibt es nun eine neue Form der Regierung, die sich schlicht nicht mit der Vorstellung der Erblichkeit vereinbaren lässt. Letztlich zielt seine Version einer neuen repräsentativen Regierung auf die Verabschiedung des Monarchen und der Lords aus dem Verfassungsgefüge des politischen Systems Großbritanniens ab. Paine positioniert sich deutlich, indem er schreibt: „Monarchical sovereignty, the enemy of mankind, and the source of misery, is abolished; and sovereignty itself is restored to its natural and original place, the Nation.“ (Paine 1791: 194–195)

Paine und Burke – beide einstmalige gesellschaftliche Außenseiter – teilten ähnliche Positionen in Bezug auf die Unabhängigkeit Amerikas. Paine ging davon aus, dass es auch in Bezug auf die Französische Revolution Berührungspunkte hinsichtlich der Einschätzungen gäbe, weshalb er Burke über die Geschehnisse in Frankreich brieflich informierte (vgl. Corr. VI: 67–75). Es ist sicher nicht übertrieben – wie Francis Canavan polemisch zuspitzt –, Paine eine gewisse Naivität zu unterstellen, denn Burke von den Gedanken des Republikanismus zu überzeugen war von Beginn an zum Scheitern verurteilt (vgl. Canavan 1987: 85). Die *Reflections* schufen dann klare Verhältnisse. Sollte Burkes Meinung zum Umsturz in Frankreich für Paine bis dahin nicht deutlich sein, so wurden nun die Fronten geklärt. Der erste Teil der *Rights of Man* (1791) war dann eine direkte Antwort auf die *Reflections*.

Ein elementarer Streitpunkt zwischen Paine und Burke war das Thema der Repräsentation. Für Burke bedeutet Repräsentation gerade nicht die spiegelbildliche Abbildung der Menge in der Volkskammer. Repräsentiert werden müsse im Parlament vielmehr Tüchtigkeit (*ability*) und Eigentum (*property*) (vgl. Sternberger 1967: 530–531). Paine und Burke haben divergierende Repräsentationsbegriffe. Der Verfasser der *Rights of Man* verbindet den Begriff mit der

Partizipation weiter Teile der Bevölkerung. Repräsentation hängt hier integral von Wahlvorgängen möglichst umfangreicher Bevölkerungsteile ab. Dies ist aus Sicht des Revolutionskritikers grundlegend verkehrt, denn „[i]n Burkes Gedankenwelt hat ‚Repräsentation‘ nur wenig mit Wahlen und mit dem ‚Volk‘ zu tun“ (Sternberger 1967: 534). Der Grund dafür ist, dass ein Repräsentant nicht nur seine oder die Interessen des Wahlkreises vertritt, sondern stets – wie bereits an anderer Stelle dargelegt – das gesamte Commonwealth. Dieser Überzeugung hält Burke über seine gesamte politische Karriere die Treue, sie findet sich beispielsweise an prominenter Stelle in seiner Rede an seine Wähler in Bristol (1774). Die Verfassung ist dann das ganzheitliche Arrangement des staatlichen Status quo. Sie entspricht der Verfasstheit ihrer konstituierenden Elemente, namentlich: des Königs, des Adels und der Gemeinen. Die Vorstellung eines verfassungsgebenden Volkes ist insofern irrig, weil der König, das Ober- und Unterhaus die Verfassung bereits *sind* (vgl. Sternberger 1967: 537). Den zweiten Schritt vor dem ersten machend gehe eine solche Überlegung von einem Volk im Naturzustand aus. Solche Annahmen weist Burke entschieden zurück. Parallel zur aristotelischen Betrachtungsweise des Menschen als *zoon politikon* pointiert er: „Art is man’s nature.“ (W&S IV: 449) Es gebe daher keinen vorstaatlichen Zustand und schon gar kein Volk, welches es zusätzlich zu repräsentieren gilt: „In a state of *rude* nature there is no such thing as a people“ (W&S IV: 445). Die *commons* sind das demokratische Element der Mischverfassung und somit der Ort der Abbildung der *lower* und *middle classes*, die Paine mit dem Begriff des Volkes bezeichnet. Im öffentlichen Schlagabtausch zwingen sich die Kontrahenten dazu, möglichst deutlich und nachvollziehbar zum Kern ihrer Differenzen zu kommen. Zu beachten ist hier, dass Burke und Paine unterschiedliche Leserschichten adressieren. Die *Reflections* richten sich an mehrere Gruppen. Zu nennen sind die Whigs selbst, deren Liebäugeln mit der Französischen Revolution Burke entgegenwirken möchte, wobei er darzulegt, dass die Revolution in Frankreich nicht mit den Whig-Prinzipien vereinbar sei (vgl. Hampsher-Monk 2014: xviii–xix). Einen weiteren Adressatenkreis stellt die ausländische Leserschaft dar, immerhin sind die *Reflections* als Brief an den französischen Aristokraten Charles-Jean Depont verfasst. Auch hier geht es darum, „why they [gemeint ist die Französische Leserschaft; Anm. des Autors] would be wrong to think the French Revolution was emulating the English of 1688“ (Hampsher-Monk 2014: xxii). Freilich sind die *Reflections* auch für die gebildete englische Öffentlichkeit bestimmt, damit hat Burke jene im Auge, die seine vielfachen historischen Bezüge nachvollziehen können und seine „pompous prose“ zu würdigen wissen (Keane 1996: 294). Vor allem spricht er die begüterten Schichten an, deren Eigentum und Einfluss durch einen Systemwechsel gefährdet wären; so fragt er die MPs im Unterhaus in seiner *Speech on the Army Estimates* (1790), ob sie „would like to have their mansions pulled down and pillaged,

their persons abused, insulted, and destroyed; their title deeds brought out and burned before their faces, and themselves and their families driven to seek refuge in every nation throughout Europe“, einzig weil sie „born gentlemen, and men of property“ seien (W&S IV: 290).<sup>134</sup> Im Gegensatz zu den *Reflections* sind die *Rights of Man* „designed to appeal to public audiences of self-educated artisans like [Paine], working people, and lesser professionals who could in turn narrate its arguments to the illiterate or half-literate“ (Keane 1996: 296). Aus der Sicht Paines steht Burkes Schreibstil symptomatisch für jene von vielen Gentlemen kultivierte Unverständlichkeit, welche ohne inhaltliche Notwendigkeit auf Komplexität als Stilmittel zurückgreift. In diesem Zusammenhang propagiert Paine eine „revolution in prose“ (Keane 1996: 295), welche der demokratischen Revolution vorangehen soll: „I shall therefore avoid every literary ornament and put it in language as plain as the alphabet.“ (Zitiert nach Keane 1996: 295) Zum Zweck der besseren Verständlichkeit greift Paine in den *Rights of Men* nur auf jene weithin geteilten Wissensbestände zurück, die sich entweder in der Bibel oder im *Common Book of Common Prayer*<sup>135</sup> finden (vgl. Keane 1996: 296). Aus diesem Grund hebt R. R. Fennessy in seiner bedeutenden Schrift *Burke, Paine, and the Rights of Man to Burke's Reflections* (1963) hervor, dass Paines Antwort auf Burkes *Reflections* nicht die erste und auch nicht die beste sei. Vielmehr handle es sich um ein meisterhaftes Werk „of political popularization“ und „one of the most influential pieces of political journalism that ever was written in English“ (Fennessy 1963: 244).<sup>136</sup> Wenngleich Paine ein beliebter Denker war, so gingen bestimmte Aspekte seines Denkens zu weit, um in England gesellschaftsfähig zu sein. Seine Ablehnung der Monarchie war auch unter weiten Teilen der *radicals* keine ernst zu nehmende Forderung (vgl. Levin 2014: 183).

Die Debatte zwischen Burke und Paine geht im Kern um die Frage, wodurch sich politische Herrschaftsansprüche legitimieren lassen. Für Paine handelt es sich hierbei um die Menschenrechte, konkret um das „right of the governed to selfgovernment“ (Keane 1996: 299). Insofern argumentiert er im Unterschied zu Burke nicht mit der Geschichte, sondern mit der Natur. Obwohl Menschen in Gemeinschaften lebten, so würden sie dies nicht aufgrund einer Disposition hin zur Vergemeinschaftung tun. Trotz der überall zu beobachtenden Vergesellschaftungsprozesse müssten Menschen individuell gedacht werden, wobei ihnen immer die gleichen Rechte zugebilligt werden müssten. Ihr Zusammenleben in überschaubaren

---

134 Folgt man David Bromwich, so versucht Burke durch diese Aussagen die Erinnerung an die *Gordon Riots* zu beleben (vgl. Bromwich 1991: 324–325).

135 Hierbei handelt es sich um die Agende (Gottesdienstbuch) der Anglikanischen Kirche.

136 Fennessy bestreitet zudem, dass es überhaupt eine Debatte zwischen Burke und Paine gegeben hat. So fand „no exchange of arguments, reply, or counter-argument“ statt. Vielmehr handle es sich um „two appeals to English public opinion from entirely different and totally irreconcilable points of view“ (Fennessy 1963: vii).

Gemeinschaften und Staaten gelte in erster Linie der Bedürfnisbefriedigung. (vgl. Levin 2014: 47, 82). Historische Rekurse dienen aus Paines Sicht zumeist der Herrschaftssicherung, denn oftmals haben Menschen in strikt hierarchischen Gemeinschaften gelebt. Über lange Zeit habe sich der Irrglaube verbreitet, dass der komplexe Bereich der Politik für eine mit natürlichen Fähigkeiten ausgestatteten und durch universitäre Bildung veredelten Elite reserviert sei (vgl. Levin 2014: 88). Paine hingegen „considered all individuals of all countries as potential citizens“ (Keane 1996: xiii). Hier spricht nicht zuletzt der erfolgreiche Autodidakt, der es mit beeindruckender Disziplin geschafft hat, in die höchsten Kreise der Gesellschaft aufzusteigen und meinungsbildend zu wirken. Nicht Bildung sei demnach relevant für die Ausübung politischer Ämter, sondern Intelligenz. Burke und Paine gehen von einer konstanten Natur aus, jedoch versteht Burke hierunter einen konstanten Wandel des kulturschaffenden Menschen, wohingegen Paine gleichbleibende Prinzipien voraussetzt (vgl. Levin 2014: 90). Über die Zeit hinweg hat sich der Mensch für Paine nicht maßgeblich verändert. Dies ist von entscheidender Bedeutung für die Auseinandersetzung mit seinem früheren Sympathisanten, denn damit einher geht die vollkommene Abwertung der Geschichte. Sie und alle mit ihr verbundenen Institutionen, wie beispielsweise das Erbrecht, besitzen dann kaum mehr Autorität (vgl. Levin 2014: 46). Die natürliche Gesellschaft bleibt daher immer der Fluchtpunkt eines unterdrückten Volkes und die Geschichte ist keine ernst zu nehmende Lehrerin mehr, sondern kann beliebig neu begonnen werden, wie Paine schreibt:

We have it in our power to begin the world over again. A situation, similar to the present, hath not happened since the days of Noah until now. The birthday of a new world is at hand, and a race of men perhaps as numerous as all Europe contains, are to receive their portion of freedom from the event of a few months.  
(Paine 1791: 53)

Gott wird hier auf den Schöpfungsakt reduziert, wobei den Menschen fortan die Aufgabe zuteilwird, politische Autorität auf Grundlage des menschlichen Willens zu errichten (vgl. Canavan 1987: 107). Wie bereits erwähnt, ist die Vorstellung eines auf den Schöpfungsakt reduzierten Gottes aus Burkes Sicht irrig.

Eine Regierung kann sich für Paine nur dadurch legitimieren, dass sie sich auf die Zustimmung möglichst weiter Teile der Bevölkerung bezieht. Für Burke ergeben sich hieraus eine Vielzahl von Problemen. Ganz praktisch ist die Gunst großer Teile der Bevölkerung zu wechselhaft, um langfristige Entscheidungen zu treffen:

Discuss any of their schemes – their answer is – It is the act of the *people*, and this is sufficient. Are we to deny a majority of the people the right of altering even the whole frame of their society, if such should

be their pleasure? They may change it, say they, from a monarchy to republic to-day, and to-morrow back again a republic to a monarchy; and so backward and forward as often as they like.  
(W&S IV: 440)

Darüber hinaus führe die allzu starke Akzentuierung der menschlichen Vernunft aus Sicht Burkes zu einer Unterschätzung der affektiven Natur des Menschen. Der menschliche Verstand stellt ein potentes Werkzeug dar, um jedwede Ordnung theoretisch ad absurdum zu führen. Politische Urteile sind zwar vernunftgeleitet, dürfen sich aber nicht des engen Bezugsgewebes sozialer Pflichten entledigen. Diesen Gedanken äußert Burke besonders prägnant in einem Brief aus dem Jahr 1772: „After all, Every political question that I have ever known, has had so much of the pro and con in it, that nothing but the success could decide which proposition ought to have been adopted.“ (Corr II: 372–373) Der Begriff der Verpflichtung (*obligation*) ist hier zentral, denn er verweist auf jenen Bereich, der nicht zur voluntativen Disposition steht. Politische Autorität, wie sie im Staat besteht, ist „a trust from Providence“ (W&S III: 69) und politische Entscheidungen sollten immer im Interesse des Volkes sein, was wiederum nicht bedeutet, dass der Politiker stets entsprechender Stimmungslagen zu handeln habe. Gregory Collins hat dies wie folgt auf den Punkt gebracht: „The lawmaker should not ignore the will of his constituents, but instead harness it, or even reject it if necessary, in order to arrive at a judicious political decision for the aim of advancing the public welfare.“ (vgl. Collins 2020: 192)<sup>137</sup> Systematisch ergibt sich daraus die Ablehnung des imperativen Mandats. Zu glauben, dass der Wille hier eine zentrale Kategorie darstellt, missachtet die Einordnung der *civil society* im natürlichen Kosmos:

Much of the strongest moral obligations are such as were never the results of our option. I allow, that if no supreme ruler exists, wise to form, and potent to enforce, the moral law, there is no sanction to any contract, virtual or even actual, against the will of prevalent order.  
(W&S IV: 442)

Burke priorisiert die Verpflichtung des Subjekts, die Bräuche, Sitten und moralischen Kodizes derjenigen Gemeinschaften zu internalisieren, in die man hineingeboren wurde. Alle anderen Pflichten müssen sich diesem Auftrag zunächst unterordnen.

When we marry, the choice is voluntary, but the duties are not a matter of choice. They are dictated by the nature of situation. Dark and inscrutable are the ways by which we come into the world. The instincts which give rise to this mysterious process of nature are not of our making. But our physical causes, unknown to us, perhaps unknowable, arise moral duties, which, as we are able perfectly to comprehend, we are bound indispensably to perform. Parents may not be consenting to their moral relations; but consenting or not, they are bound to a long train of burthen some duties towards those with whom they have never made a convention of any sort. Children are not consenting to their relation, but their relation, without their actual consent, binds them to its duties; or rather it implies their consent, because the presumed consent of every rational creature is in unison with the predisposed order of things. Men come

---

137 Eingehender zu dieser Thematik siehe Collins 2020: 191–192.

in that manner into a community with the social state of their parents, endowed with all the benefits, loaded with all the duties of their situation.  
(W&S IV: 443)

Institutionen müssen vor diesem Hintergrund als Entitäten begriffen werden, die sich im Laufe von Generationen gebildet haben, wobei *manners* und *customs* spezifische Werte zur Geltung zu bringen. Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit gibt es daher nicht *an sich*, sondern nur *in etwas*. Mit der Zerstörung der Institutionen destruiert man daher gleichzeitig die Bedeutung eines Wertes in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext. Burke hat diesen Gedanken selten so klar formuliert wie in einem Brief an Depont aus dem Jahr 1789:

You have kindly said, that You began to love freedom from Your intercourse with Me. This is the more necessary because of all the loose Terms in the world Liberty is the most indefinite. Permit me then to continue our conversation, and to tell You what the freedom is that I love and that to which I think all men intitled. It is not solitary, unconnected, individual, selfish Liberty. As every Man was to regulate the whole of his Conduct by his own will. The Liberty I mean is *social freedom*. It is that state of things in which Liberty is secured by the equality of Restraint; A Constitution of things in which the liberty of no one Man, and no body of Men and no Number of men can find Means to trespass on the liberty of any Person or any description of Persons in the Society.  
(Corr. VI: 42)

Anders als die individualistisch gedachte Freiheit der Aufklärer ist Burkes Votum für eine eingehegte Form von Freiheit hochgradig voraussetzungsvoll und letztlich das Produkt eines langen geschichtlichen Prozesses voller Rückschläge. Die von den Revolutionären verlautbarte Freiheit jenseits des Kanals sei ein leicht erreichbares Ziel. Man müsse die Menschen lediglich von allen staatlichen Maßgaben befreien. Jedoch wäre es voreilig, nun von freien Individuen zu sprechen. Eine Person, die ihren niederen Gelüsten entsprechend lebt, ist zwar in diesem Sinne frei, aus Burkes Sicht jedoch nur Sklave ihrer Leidenschaften: „It is ordained in the eternal constitution of things, that men of intemperate minds cannot be free. Their passions forge their fetters.“ (W&S VIII: 332) Wichtiger als eine so verstandene Freiheit sei ein Ziel. Aus der Sicht Burkes ist der Staat ein Geschenk Gottes, welcher der Perfektionierung der menschlichen Anlagen dient:

Persuaded that all things ought to be done with reference, and referring all to the point of reference to which all should be directed, they think themselves bound, not only as individuals in the sanctuary of the heart, or as congregated in that personal capacity, to renew the memory of their high origin and cast; but also in their corporate character to perform their national homage to the institutor, and author and protector of civil society; without which civil society man could not by any possibility arrive at the perfection of which his nature is capable, nor even make a remote and faint approach to it. They conceive that He who gave our nature to be perfected by our virtue, willed also the necessary means of its perfection – He willed therefore the state – He willed its connexion with the source and original archetype of all perfection.  
(W&S VIII: 148)

Nicht bloß das Initiieren einer beliebigen Regierung sei ein komplexes Unterfangen, sondern die Auf-Dauer-Stellung einer freiheitsbewahrenden Regierung (vgl. W&S VIII: 291). Dieses Verständnis von *liberty* hat Burke keineswegs erst im Zusammenhang mit den Ereignissen in Frankreich ab 1789 ausgeformt. Freiheit ist für ihn, den Gegenrevolutionär, bereits das Produkt eines reflexiven Regierungshandelns, noch bevor er in den Augen vieler Landsleute zum geifernden Spielverderber wird. Bereits in Bristol wird er im Jahr 1774 ganz in diesem Sinne argumentieren: „But the liberty, the only liberty I mean, is a liberty connected with order; that not only exists along with order and virtue, but which cannot exist at all without them.“ (W&S III: 59)<sup>138</sup> Sowohl Burke als auch Paine gehen von handlungsleitenden Prinzipien in der Politik aus, aber ihre Beweisführung ist vollkommen unterschiedlich. Paine nimmt an, dass es die rationale Deduktion erlaubt, zu einem vorstaatlichen Zustand zu gelangen, in welchem alle Menschen gleich sind. Politische Assoziationen müssten diesem Umstand daher Rechnung tragen. Burke bestreitet dies. Politische Urteile müssten sich danach richten, was die Vorsehung vorgibt, das bedeutet, was sich auf Dauer bewährt hat. Sich sicher sein, dass er die richtige Entscheidung trifft, kann der handelnde Akteur freilich nie, denn Politik ist stets im Feld der Wahrscheinlichkeiten angesiedelt (vgl. Corr. VI: 48). Die besondere Herausforderung des Politikers besteht letztlich in der stetigen Verbesserung der Verfassung ohne die genaue Kenntnis ihrer Mittel und des Zieles. Gewissermaßen klärt die Geschichte den Menschen über seine vorsehungsvolle Rolle in der Welt auf und ist damit Teil einer von Burke etwas anders verstandenen Aufklärung. Dieses Verständnis inkrementeller und gleichzeitig zielgeleiteter Entwicklung beschreibt Burke im *Appeal from the New to the Old Whigs* wie folgt:

Such admirers were our fathers to whom we owe this splendid inheritance. Let us improve it with zeal, but with fear. Let us follow our ancestors, men not without a rational, though without an exclusive confidence in themselves; who, by respecting the reason of others, who, by looking backward as well as forward, by the modesty as well as by the energy of their minds, went on, insensibly drawing this constitution nearer and nearer to its perfection by never departing from its fundamental principles, nor introducing any amendment which had not a subsisting root in the laws, constitution, and usages of the kingdom.

(W&S IV: 475)

---

138 Im Grunde erinnert diese Debatte an den Beginn von Burkes Karriere, die Persiflage auf Bolingbroke. Auch Burke hat eine religiöse Beschreibungssprache. Obwohl er in Briefen häufig Bezug auf das Christentum nimmt, bleiben derlei Reminiszenzen in seinen politischen Argumentationen zumeist vage. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass Burke von einem legitimen Pluralismus religiöser Gemeinschaften ausgeht. Obwohl er sich als Christ versteht, vertritt er eine weitgehende Toleranz gegenüber unterschiedlichen Religionen. Der Mensch sei demnach gehalten, die geografisch verschiedenen Regionen anzuerkennen, denn die Vorsehung habe für die Genese unterschiedlicher Religionen an unterschiedlichen Orten gesorgt, weshalb sich Urteile über die Richtigkeit und Angemessenheit religiöser Praxen weitgehend verböten. Hier offenbart sich Burkes skeptisch begründete Toleranz.



Die Argumentation in den *Rights of Man* muss Burke erzürnt haben, denn Paine spart nicht an Polemik, wenn er Burke entgegenhält:

Whether the forms and maxims of Governments which are still in practice, were adapted to the condition of the world at the period they were established, is not in this case the question. The older they are, the less correspondence can they have with the present state of things. Time, and change of circumstances and opinions, have the same progressive effect in rendering modes of Government obsolete, as they have upon customs and manners. – Agriculture, commerce, manufactures, and the tranquil arts, by which the prosperity of Nations is best promoted, require a different system of Government, and a different species of knowledge to direct its operations, than what might have been required in the former condition of the world.  
(Paine 1791: 196)

Auch wenn Burke den (gebildeten) Menschen als schöpferisches und stets schon vergemeinschaftetes Geschöpf denkt, so bedeutet dies nicht, dass die Gestaltung der Gesellschaft zur willentlichen Verfügung steht. Dies ist ein Punkt, den er immer wieder gegen die Verfechter der Revolution in Frankreich hervorbringt. Verpflichtungen ergeben sich hiernach eben nicht nur aus gleichsam voluntativen Akten. Rechte und Pflichten sind für ihn nur aus ihrem dichten gesellschaftlichen Bezugsgewebe heraus zu begreifen.

#### 4.4 Burke und die Sitten

Zu Beginn dieses Kapitels wurde darauf hingewiesen, dass Symbole und Sitten eine konstitutive Rolle in Burkes Denken einnehmen. Nachdem ich bereits auf den Status des Symbolischen eingegangen bin, werde ich mich nun den Sitten widmen. Im Hinblick auf Burkes Revolutionskritik wird oftmals sein Eintreten für den Schutz überkommener Institutionen thematisiert. Befürchtet wurde von ihm vor allem, „that the French Revolution threatened to cut society off from the institutions it had built up over countless generations“ (Levin 2013: 82). Sein Votum für die Erhaltung traditioneller Institutionen wird indes zumeist in Bezug auf formale Institutionen thematisiert, zu nennen sind etwa die Kirche, das Recht und das Parlament. Mark Phillips schreibt in diesem Zusammenhang: „[T]radition is far from being limited to the constitution or other formal institutions of government or law. It enters, rather, into the whole texture of social life, and is best expressed in the continuities of manners and opinions.“ (Phillips 2000: 224) Über die gesellschaftliche Relevanz der Sitten kann Burke entsprechend kein Zweifel bestehen, so heißt es im *First Letter on a Regicide Peace* (1796):

Manners are of more importance than laws. Upon them, in a great measure the laws depend. The law touches us but here and there, and now and then. Manners are what vex or sooth, corrupt or purify, exalt or debase, barbarize or refine us, by a constant, steady, uniform, insensible operation, like that of the air

we breathe in. They give their whole form and colour to our lives. According to their quality, they aid morals, they supply them, or they totally destroy them.  
(W&S IX: 242)

Vor allem die hier beschriebene enge Verbindung zwischen der Moral und den Sitten ist wichtig, denn die Sitten stellen jene moralischen Bewertungsmaßstäbe bereit, derer sich die Menschen fortwährend und gleichsam unhinterfragt zur Beurteilung ihrer sozialen Umwelt bedienen. In Verbindung mit den Bräuchen formen sie die moralischen Grundhaltungen der Menschen (vgl. Lau 2021: 101) und können als Bestandteil eines „weiten Institutionenverständnisses“ aufgefasst werden, wobei entscheidend ist, dass sie „die Erwartungen stabilisieren“ (Baron/Bluhm 2016: 11). Insofern „fallen verstetigte Handlungsmuster und Gebräuche ebenso unter den Institutionenbegriff wie Regeln und Organisationen samt der sie begleitenden symbolischen Ordnungen“ (Baron/Bluhm 2016: 11). Im Gegensatz hierzu stellen Institutionen im engeren Sinne „zwangsbewehrte Regelsysteme“ dar (Baron/Bluhm 2016: 11). Ihre Bindungskraft geht demnach mit der Möglichkeit einer formellen Sanktion einher. Die beschriebene Orientierungsleistung der Sitten sei jedoch gefährdet, denn es handele sich bei den Umwälzungen in Frankreich um nichts Geringeres als eine „revolution in sentiments, manners and moral opinions“ (W&S VIII: 131).

Vor dem Hintergrund der Sittenthematik werde ich im Folgenden meine Überlegungen zum politischen Urteil bei Burke skizzieren. Zugespielt lautet meine Schlussfolgerung dass das Gleichheitspostulat der Französischen Revolution Burkes elitäres Politikverständnis in besonderer Weise herausfordert, denn nur die natürlich begabten und mit Bildung veredelten Gentlemen seien in der Lage, das Wirken Gottes in der Geschichte zu verstehen und hieraus Rückschlüsse für zukünftige Entscheidungen zu ziehen. Lange Zeit wurde das hierfür notwendige Einverständnis in eine strikt hierarchische Gesellschaft durch die „culture of honour“ stabilisiert (vgl. Bourke 1999: 113). Diesen gesellschaftlichen Konsens sieht Burke im Zuge der Französischen Revolution herausgefordert, was auch die Art und Weise politischer Urteilsgenese gefährdet.

Meine Ausführungen untergliedern sich in zwei Teile. Zunächst gehe ich auf einige Merkmale des Sittendiskurses im 18. Jahrhundert ein. Anschließend thematisiere ich Montesquieu, denn er hat die Debatte um die Sitten in England und Schottland in hohem Maße beflügelt. Obwohl Burke den französischen Baron außerordentlich schätzt, differieren die Ansichten der beiden in Bezug auf die Rolle der Vorsehung (4.4.1). Im zweiten Abschnitt (4.4.2) möchte ich jene Argumente rekonstruieren, die Burke zur Verteidigung der Sitten im Zusammenhang der Französischen Revolution vorbringt. Insbesondere zwei Personengruppen seien maßgeblich für die Zerstörung der überkommenen Sitten verantwortlich, namentlich handelt es sich hierbei um

die philosophischen Literaten und die Finanzspekulanten. Burkes Auseinandersetzung mit beiden Gruppen werde ich in einem zweiten Schritt skizzieren. Ein wiederkehrendes und für unseren Gesamtzusammenhang wichtiges Argument ist Burkes Vorwurf, wonach die Revolutionstreiber einen Angriff auf die gottgewollte Ordnung durchführen und deshalb von Gott zur Rechenschaft gezogen würden.

#### 4.4.1 Sitten im 18. Jahrhundert

Im 18. Jahrhundert gerät das Thema der Sitten mehr und mehr in den Fokus des europäischen Literaturbetriebs. Besonders in der britischen Geschichtsschreibung ist ein wachsendes Interesse an den *manners* erkennbar. Der Grund für die zunehmende Aufmerksamkeit liegt nicht zuletzt in der Selbstbeschreibung der Briten jener Tage begründet. Phillips hebt in diesem Zusammenhang hervor: „Every society, it is clear, rewrites its history in ways that allow it to recognize itself in the mirror of its own past.“ (Phillips 2000: 6) Für das sich durchsetzende Selbstverständnis einer *commercial society* gab es jedoch in der klassischen Geschichtsschreibung, mit ihrem Fokus auf Staatskunst und Militär, keine passenden Studien (vgl. Phillips 2000: 16–17). Nun fungierte die sich intensivierende Auseinandersetzung mit ökonomischen Fragen als Initialmoment für das Aufweichen der vormals strikten Trennung zwischen dem Privaten und Öffentlichen (vgl. Phillips 2000: 16). Infolgedessen rückten auch die zuvor im Privaten angesiedelten *manners* in das öffentliche Interesse, wobei „the language of manners not only brought the hitherto excluded experiences of women into history, but it also made both men and women creatures of custom and habit“ (Phillips 2000: 19).

Zwei Punkte sind mit Blick auf den Sittendiskurs hervorzuheben; zum einen erlaubte er die Legitimierung einer hierarchischen Gesellschaft und zum anderen diente er zur Abgrenzung von jenen Ländern und Regionen, die als „barbarisch“ galten. Diesem Gedanken verleiht Montesquieu wie folgt Ausdruck: „Je mehr Leute in einem Volk das Bedürfnis haben, aufeinander Rücksicht zu nehmen und kein Mißfallen zu erregen, um so größer ist die Höflichkeit. Aber mehr die Höflichkeit des Herzens als die des äußeren Benehmens sollte uns von den Barbarenvölkern unterscheiden.“ (Montesquieu 1748: 442) Dem ersten Punkt liegt die Annahme zugrunde, dass es hinsichtlich der Ausbildung der Sitten erhebliche Unterschiede innerhalb der Bevölkerung gibt, wohingegen im zweiten Fall angenommen wird, dass das gesamtgesellschaftliche Zivilisationsniveau höher sei als in anderen Ländern. Wie bereits an anderer Stelle beschrieben, diente vor allem die letztgenannte Perspektive der Rechtfertigung expansiver Bestrebungen des britischen Imperiums (vgl. Armitage 2000: 38). Für den

Zusammenhang der folgenden Überlegungen spielt die gesellschaftliche Legitimierung der Hierarchie eine größere Rolle, weshalb ich hierauf nun eingehe.

Besonders die Trägerschicht der *gentlemen* war gehalten, viele Umgangsformen zu beherrschen und ebenso zu berücksichtigen. Smith ist auch vor diesem Hintergrund interessant, denn der Professor für Moralphilosophie spaltet sein Fach in Recht und Ethik auf, wobei er die Ethik in engerer Verbindung zu den klassischen Schriften des Aristoteles stellt. Zu fragen war hier, welches praktische Wissen die zukünftigen Eliten am Hof und im Staatsdienst benötigen. Entsprechend dem Soziologen Reinhard Blomert kann der „*homme civilisé*“ oder „*gentilhomme*“ als Gegenbild zum kriegerischen Menschenbild des 17. Jahrhunderts betrachtet werden (vgl. Blomert 2012: 33–34). Durch die zivilisierend wirkende Erziehung sollten die angehenden Gentlemen von ihrer „natürlichen“ Grobheit befreit werden. Beim aufrechten Stehen musste beispielsweise tunlichst das Kratzen oder Zappeln vermieden werden. An öffentlichen Plätzen durfte weder gepfiffen noch gesungen werden, und vor allem darf ein Gentleman nicht rennen. Auch sein Interesse für die Belange anderer sollte der Gentleman mäßigen. In den Schulen spielte das Einstudieren von Gesten und Haltung eine große Rolle (vgl. Thomas 2018: 28–31). Darüber hinaus war die bereits an anderer Stelle beschriebene Praxis gängig, junge Gentlemen in die Kulturmetropolen jener Tage zu schicken. Auf dieser *Grand Tour* wurden die angehenden Edelmänner von Vertrauenspersonen der Eltern begleitet, eine Aufgabe, die auch Smith zuteilwurde. Zumeist war das Ziel Frankreich oder Italien, welche als kulturell hoch entwickelt erachtet wurden (vgl. Thomas 2018: 33). Die Reise diente dem Aufbau und der Intensivierung sozialer Kontakte, der Herausbildung und Verfeinerung des Geschmacks und der allgemeinen Kenntnis des sozialen Umgangs, so spielten das Begrüßen, das Verabschieden, die Tischmanieren und das Führen geistreicher Gespräche eine wichtige Rolle (vgl. Blomert 2012: 44). In den Worten Lord Chesterfield's (1694–1773) war das Ziel der Reise „*the best manners of every country*“ kennenzulernen (zitiert nach Thomas 2018: 33). Die Kultivierung der Sitten war demnach ein vorrangiges Erziehungsziel, wobei mit der Zuschreibung „*civil*“ gemeint war, dass eine Person über „*good manners*“ verfügt (Bryson 1998: 46). Es handelt sich hierbei nicht zuletzt um Distinktionsmerkmale der gesellschaftlichen Elite, was Anna Bryson wie folgt hervorhebt:

In my view, „*courtesy*“ and „*civility*“ were key concepts in the mentality of the educated élite of early modern England, and [...] they implied not just ways of doing things, like eating or washing, but ways of structuring and interpreting the social world.  
(vgl. Bryson 1998: 20)

Selbstverständlich wandelten sich die *manners* im Laufe der Zeit. Dies hängt maßgeblich mit den Akteuren oder Institutionen zusammen, welche diese prägten. Galten der Hof, bekannte

Haushalte oder die Kirche zum Ende des Mittelalters als tonangebend, so wandelte sich dies im Zuge der Etablierung einer *commercial society*, wobei dem Handel zivilisierende Effekte zugeschrieben wurden, was nachgerade als These vom *doux commerce* bekannt wurde:

Die stetige Praxis des Handels sorge für intellektuelle und kulturelle Austausch und Lernprozesse, für den Vergleich und das Abwägen der jeweiligen Vor und Nachteile von Sitten, Konventionen, Einrichtungen und Überzeugungen – wenn nicht letzten Endes das Interesse an Tauschwaren und Gewinn kulturelle und religiöse Unterschiede gänzlich gleichgültig werden lasse.  
(Asbach 2016: 19)

Auch der Gentleman muss sich an diese Entwicklung anpassen und grundlegende ökonomische Kenntnisse erwerben. Für sich reklamiert Burke: „I should not have made political oecconomy an object of my humble studies, from my very early youth to near the end of my service in parliament.“ (W&S IX: 159) Darüber hinaus ist der Gentleman das Produkt einer *liberal education* (vgl. Leonhard 2001: 116; vgl. Bourke 2000: 459, 470–471). Im *Notebook* gibt Burke eine detaillierte Beschreibung des Gentleman. Demnach zeichne sich dieser durch Höflichkeit, Tapferkeit, Ironie und Zurückhaltung aus (vgl. Burke 1750/56: 104–108). Besonders Burkes Verwendung der klassisch aristotelischen Akzentuierung des rechten Maßes zwischen zwei Extremen fällt hier auf, so ist der Gentleman zwar stets höflich, bleibt aber im Hinblick auf tiefe Freundschaften reserviert (vgl. Burke 1750/56: 106–107). Durch weitsichtiges Handeln – etwa in Form einer klugen Heiratspolitik – schützt der Gentleman das über lange Zeit hinweg angehäuften Eigentum und stabilisiert die politische Ordnung.

Folgt man Smith, so gibt es in Ländern mit Standesunterschieden unterschiedliche Moralsysteme. Die Achtung der Untergebenen für die Elite speist sich hier in hohem Maße aus dem Verhalten der Letztgenannten. Auf die Frage, wer wen zivilisiere, muss man dann antworten: Es handelt sich um eine Form wechselseitiger Erziehung, so kann die Nobilität nur dann Respekt erwarten, wenn sie sich respektabel verhält (vgl. Thomas 2018: 70). Insofern gilt es, Handlungen zu vermeiden, die einen in Misskredit bringen können. Burke etwa stellt in Bezug auf die Frage, warum er seinen Wohnsitz nicht an den Ort verlege, den er im Unterhaus repräsentiert (zum damaligen Zeitpunkt war dies Bristol), klar: „Ich habe zwar die Ehre, Bristol zu vertreten, aber leben möchte ich dort nicht; ich wäre doch allzu sehr genötigt, mich eines tadellosen Benehmens zu befleißigen.“ (Zitiert nach Boswell 1791: 516–517)

Burkes Akzentuierung der Nobilität hat viele Facetten. Wohl eine der bekanntesten Stellen seiner *Reflections* lautet:

But the age of chivalry is gone.—That of sophisters, oecconomists, and calculators, has succeeded; and the glory of Europe is extinguished for ever. Never, never more, shall we behold that generous loyalty to rank

and sex, that proud submission, that dignified obedience, that subordination of the heart, which kept alive, even in servitude itself, the spirit of an exalted freedom.  
(W&S: VIII: 127)

Was sich zunächst wie Mittelalterromantik anhört, ist im Kern als Warnung zu verstehen. Ritterlichkeit ist für Burke ein hauptsächlichlicher Grund für die Zivilisierung Europas, oder wie Michael Sonenscher pointiert: „The moral foundations of the modern world were laid well before the modern age began.“ (Sonenscher 2007: 54; vgl. zudem O’Neill 2007: 135–137) Wenn Burke nun von *chivalry* spricht, so bezieht er sich nicht vordergründig auf einen ehrbaren kämpfenden Akteur, sondern auf ebenjene Seite des Ritters, die es versteht, galant und seine Leidenschaften kontrollierend aufzutreten. Insofern ist der Begriff der Ritterlichkeit als Teil eines größeren Zivilisierungsdiskurses zu verstehen. O’Neill ist somit zuzustimmen, wenn er Burkes Insistieren auf das Attribut der Ritterlichkeit als ästhetisches Argument zur Legitimierung des hierarchischen *body politic* deutet (vgl. O’Neill 2007: 135). Die Kultivierung der *manners* war demnach sichtbares Zeichen sozialer Erhabenheit und gleichzeitig Beweis für die eigene Rechtmäßigkeit, zu herrschen (vgl. Thomas 2018: 24–26). Das Trainieren der Höflichkeit war – wie Anna Bryson zeigt – ein Kernbestandteil der Ausbildung des Ritters und steht somit in engem Zusammenhang mit dem Selbstverständnis des mittelalterlichen Ritters (vgl. Bryson 1998: 35): „In short, an idealized courtesy was an essential aspect of the medieval vision of nobility.“ (Bryson 1998: 35) Ähnlich hierzu behauptet John Pocock:

But an acquaintance with the Scottish historians would have solved the problem for them. [T]he rise of chivalry, with all its extravagances, was a revolution in manners occurring within the feudal world, by barbarian warriors had begun to civilise themselves, to acquire more polished and humane modes of conduct towards the weak, the female and one another.  
(Pocock 1982: 335)

Noch ein anderer Aspekt darf hier nicht unerwähnt bleiben. Burkes Referenz auf das Mittelalter beschwört ein antidemokratisches Moment der Ungleichheit. Wie Femia hervorhebt, wurde die Gesellschaft im mittelalterlichen Europa zuvorderst organisch gedacht. Einzelne Bestandteile dienen einer übergeordneten Aufgabe und müssen sich in ihre Aufgabe fügen. Die sich selbst ermächtigende moderne Demokratie steht einem solchen Verständnis jedoch entgegen (vgl. Femia 2008: 30).

Zwei Jahre nach Erscheinen von Montesquieus einflussreichem Werk *De l’esprit des loix* (1748) in Genf, erschien die erste englische Ausgabe. Die Übersetzung wurde von Thomas Nugent ausgearbeitet, dessen Bruder Jane Nugent zur Tochter hatte. Sie wiederum heiratete den späteren Verfasser der *Reflections on the Revolution in France* (vgl. Deane 1999: 47). Diese Verbindungslinie ist nicht die einzig bestehende. Burke schätzt das Werk des französischen

Philosophen außerordentlich (vgl. Courtney 1963). Umso mehr stört er sich an der seiner Meinung nach unbedarften Instrumentalisierung, welche der französische Denker durch die Revolutionäre erfährt. In einem Brief an einen Unbekannten schreibt Burke:

You say, my dear sir, that they read Montesquieu – I believe not. If they do, they do not understand him. He is often obscure; sometimes misled by systems; but, on the whole, a learned, and ingenious writer, and sometimes a most profound thinker. Sure it is, that they have not followed him in any one thing they have done. Had he lived at this time, he would certainly be among the fugitives from France.  
(Corr. VI: 80–81)

Burkes Bewunderung für den französischen Gelehrten lässt sich bereits früh in seinem Schaffen erkennen. Im *Abridgement of English History* (1757–?) schreibt er, Montesquieu sei „[the] greatest genius, which has enlightened this age“ (W&S I: 445). Wie Deane Seamus betont, trug Burke nicht unwesentlich zur Verbreitung der Gedanken Montesquieus in der englischsprachigen Welt bei.

Die Intention von Montesquieus *Esprit* besteht darin, „einen Schlüssel zum Verständnis der Verfassungen und Verfassungsentwicklungen zu geben“ (Forsthoff 1992: xviii). Hiermit soll dem Depravieren politischer Verfassungen und dem Umschlagen in den Zustand der *décadence* entgegengewirkt werden (vgl. Forsthoff 1992: xxv). Der methodische Clou ist hier freilich darin zu sehen, dass Montesquieu empirisch vorgeht und „politische Zustände auf ihre natürlichen Bedingungen zurückzuführen“ versucht (Forsthoff 1992: xxi). Dazu schreibt O’Neill: „Montesquieu’s great goal, of course, was to make history scientific by using the inductive method of the physical sciences to find general causal patterns.“ (O’Neill 2007: 72) Ein so gedachtes Politikverständnis akzentuiert die mannigfachen Wirkmechanismen politischer Gemeinschaften, was der französische Aristokrat wie folgt darlegt:

Verschiedene Dinge beherrschen die Menschen: Klima, Religion, Gesetze, Regierungsgrundsätze, Vorbilder der Vergangenheit, Sitten und Gebräuche; und aus alledem entspringt und formt sich die Geisteshaltung des Volkes. Je stärker in einem Volk einer dieser Gründe wirkt, umso mehr treten die anderen zurück.  
(Montesquieu 1748: 413)

An anderer Stelle im *Geist der Gesetze* heißt es zudem, „Gesetze werden gemacht, Sitten sind ein Geschenk der Natur“ (Montesquieu 1748: 419). Montesquieu steht exemplarisch für ein sich rasant entwickelndes Interesse an den Sitten im 18. Jahrhundert. Wie Phillips herausstellt, avancieren die *manners* zur „common currency“ moralischer Diskurse und damit zum geteilten Bezugspunkt für Themen wie Recht, Geschichte oder ethnografische Forschungen (vgl. Phillips 2000: 147). Dabei wurde vielfach angenommen, dass die Sitten ein valider wissenschaftlicher Maßstab zur Bewertung des Fortschritts einer Gesellschaft seien (vgl. Phillips 2000: 147–148).

Auch für Montesquieu gilt eine Gesellschaft als umso fortschrittlicher, je weniger sie durch äußere physikalische und je mehr sie durch moralisch-politische Einflüsse bestimmt ist (vgl. Deane 1999: 53). Der französische Baron wird von seinem irischen Bewunderer auch dann bemüht, wenn er gegen die französischen *philosophes* – allen voran Rousseau – anschreibt. Im Gegensatz zum Genfer Denker sehe der französische Gelehrte von allzu vereinfachenden Erklärungen politischer Ordnungen ab und begreife diese in ihrer Komplexität (vgl. Deane 1999: 49–50). Es ist dieser Zugang, staatliche Verfassungen verstärkt als historische Entitäten mit unterschiedlichen geografischen, ökonomischen und sittlichen Voraussetzungen zu begreifen, der Montesquieu ebenfalls zum Bezugspunkt der Schottischen Aufklärung werden ließ (vgl. O’Neill 2007: 71). Der relevante Faktor ist hier der kontextverhaftete Mensch, denn je nach Region muss die Staatsverfassung dem vorherrschenden Selbstverständnis von Menschen Rechnung tragen (vgl. Forsthoff 1992: xxvi–xxvii). Montesquieu wird diesen Gedanken wie folgt artikulieren: „Es ist die Aufgabe des Gesetzgebers, sich dem Volksgeist anzupassen, wenn dieser nicht den Regierungsgrundsätzen widerspricht; denn nichts tun wir so gut wie das, was wir aus freiem Willen und unserer Natur entsprechend tun.“ (Montesquieu 1748: 414) Es verwundert daher nicht, dass auch Burke häufig einen *spirit* herauszuarbeiten sucht, wenn er politische Handlungsempfehlungen für andere Länder und Völker vorschlägt. Politische Urteile müssten dies immer berücksichtigen und sich an den Besonderheiten jeweiliger Verfassungen orientieren. Wie bereits verdeutlicht, wird dieser methodische Zug besonders in der Debatte über die Besteuerung Amerikas deutlich:

But there is still behind a third consideration concerning this object, which serves to determine my opinion on the sort of policy which ought to be pursued in the management of America, even more than its Population and its Commerce, I mean its *Temper and Character*.  
(W&S III: 119)

Kluge Politik darf dementsprechend nicht kontextvergessen sein, sondern muss sich an den spezifischen Eigenheiten der politischen Entitäten orientieren, um nicht despotisch zu werden.

Obwohl Burkes Denken in hohem Maße durch Montesquieu beeinflusst wurde, weicht er an besonderer Stelle von ihm ab. Wie der Ideengeschichtler Cecil Patrick Courtney herausstellt, ist es ein Verdienst Montesquieus, die Rolle der Vorsehung in geschichtlichen Prozessen zu verdrängen und diese auf ihre naturalistischen Ursachen hin zu untersuchen. Burke tut das nicht (vgl. Courtney 1963: 54–55). Ähnlich hierzu argumentiert der irische Lyriker und Literaturwissenschaftler Seamus Deane:



But Christianity and feudalism, investigated by [Montesquieu] as historical phenomena that had a bearing upon the present, were revised by Burke as forces in which a transcendent power operated by mysterious means to preserve, in Europe, a culture which was the product of a history in which God was immanent. (Deane 1999: 58)

Obwohl Burke das göttliche Recht des Königs zugunsten der Souveränität des Parlaments beschnitten wissen möchte, kritisiert er besonders in Bezug auf die Revolution in Frankreich, dass ihre säkulare Gestalt jegliche göttliche Führung bestreite (vgl. Deane 1999: 54). Für den Revolutionskritiker ist die Herausbildung der europäischen Kultur eng mit der Entstehung des Christentums verbunden. Wichtiger als die unterschiedlichen christlichen Auslegungen sind hier die Gemeinsamkeiten (vgl. Deane 1999: 57). Der in Frankreich stattfindende Angriff auf das Christentum ist demnach ein Angriff auf Gott selbst (vgl. Femia 2008: 48). Feudalismus und christlicher Glaube bilden Verhaltensweisen heraus, die dann als *manners* kondensieren. In ihnen ist Gottes Wille immanent, der die nachfolgenden Generationen anleiten soll. Die Annahme abstrakt gedachter Menschen trägt dem sozialen Status der Vertragsparteien nicht Rechnung. Menschliches Begehren und Interessen resultieren nicht aus objektiv kalkulierbaren Positionen, sondern aus der spezifischen Saturiertheit in sozialen Gemeinschaften, welche sich geschichtlich entwickelt haben. Gesellschaft wird vor diesem Hintergrund wie folgt verstanden:

Society is indeed a contract. Subordinate contracts for objects of mere occasional interest may be dissolved at pleasure – but the state ought not to be considered as nothing better than a partnership agreement in a trade of pepper and coffee, calico or tobacco, or some other such low concern, to be taken up for a little temporary interest, and to be dissolved by the fancy of the parties. It is to be looked on with other reverence; because it is not a partnership in things subservient only to the gross animal existence of a temporary and perishable nature. It is a partnership in all science; a partnership in all art; a partnership in every virtue, and in all perfection. As the ends of such a partnerships cannot be obtained in many generations, it becomes a partnership not only between those who are living, but between those who are living, those who are dead, and those who are to be born. (W&S VIII: 146–147)

Auch wenn Burke am Begriff des Vertrages festhält, so fällt auf, dass sein Vertragsverständnis sich von dem eines Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes oder John Locke unterscheidet, welche einen Legitimität stiftenden singulären Vorgang beschreiben. Burke unterstellt, dass Gesellschaften den Brückenschlag zwischen Vergangenheit und Zukunft zu meistern haben. Über lange Zeiträume hinweg bilden sich in Gesellschaften bestimmte Werte heraus und werden tradiert. Letztgenannte stellen wiederum Kriterien zur Bewertung in Entscheidungssituationen:

I assure you I do not aim at singularity. I give you opinions which have been accepted amongst us, from very early times to this moment, with a continued and general approbation, and which indeed are so worked into my mind, that I am unable to distinguish what I have learned from others from the results of my own meditation. It is on some such principles that the majority of the people of England, far from thinking a religious, national establishment unlawful, hardly think it lawful to be without one. (W&S VIII: 149)

Innerhalb der Forschung wird immer wieder betont, dass Burke von der Schottischen Aufklärung beeinflusst wurde, deren gemeinsamer Bezugspunkt wiederum Montesquieu war. Besonders das Interesse an den Sitten übertrug sich von Montesquieu auf seine schottischen Rezipienten, welche in der Folge zu den „leading British and European exponents of the ideology of manners“ avancierten (Pocock 1982: 333). Von diesen Denkern ist vor allem William Robertson hervorzuheben (1721–1793). Er ist nicht nur Burkes favorisierter Historiker gewesen (vgl. Sato 2018: 27) – beide teilen auch die Überzeugung vom Wirken Gottes in der Geschichte. Relevant ist nicht zuletzt Robertsons Überlegung, dass gesellschaftliche Entwicklung, mit einer Phase der Barbarei beginnend, in Stadien verläuft, welche gleichen Teils mit der Ausbildung kognitiver Fähigkeiten einhergehen – eine Überlegung, die im Denken der Schottischen Aufklärung verbreitet war (vgl. Pocock 1982: 334). Auch „Burke maintains that European civilization [...] advanced from a state of barbarity to civilized conduct“ (Collins 2017: 15). Jemanden als „barbarisch“ zu bezeichnen ist vor diesem Hintergrund ein äußerst heftiges Verdikt, denn dadurch separiert man die Person vom Kreis des zivilisierten Miteinanders. Nicht zuletzt die Briefwechsel zwischen dem irischen *Peer* und Robertson zeugen von der Bewunderung für Letztgenannten; so adressiert Burke am 9. Juni 1777 folgende Worte an den schottischen Historiker:

I read many parts of your history with that fresh concern, and anxiety, which attends those who are not previously apprised of the Event. You have besides thrown quite a new light on the present State of the Spanish provinces, and furnished both materials and hints for a rational Theory of what may be expected from them in future. The part which I read with the greatest pleasure is the discussion on the Manners and character of the Inhabitants of that new World. I have always thought with you, that we possess at this time very great advantages towards the knowledge of human Nature. We need no longer go to History to trace it in all its stages and periods. History from its comparative youth, is but a poor instructour. When the Ægyptians called the Greeks children in Antiquities, I we may well call them Children; and so we may call all these nations, which were able to trace the progress of Society only within their own Limits. But now the of Mankind is unrolled at once; and there is no state or Gradation of barbarism, and no mode of refinement which we have not at the same instant under our View. The very different Civility of Europe and of China; The barbarism of Persia and Abyssinia. The erratick manners of Tartary, and of arabia. The Savage State of North America, and of New Zealand. Indeed you have made a noble use of the advantages you have had. You have employed Philosophy to judge on Manners; and from manners you have drawn new resources for Philosophy.  
(Corr. III: 350–351)<sup>139</sup>

Geschichtliche Entwicklung, verstanden als Verfeinerung der menschlichen Sitten, Gewohnheiten und Sprache, ist hier gleichbedeutend mit einem erweiterten Verständnis des göttlichen Wirkens:

---

139 Auch Daniel O’Neill unterstreicht die Tatsache, dass Burke das Stadienmodell von Robertson anerkennt (vgl. O’Neill 2007: 82–84).

There is no employment more delightful to a devout mind, than the contemplation of the divine wisdom, in the government of the world. The civil history opens a wide field for this pious exercise. Careful observers may often, by the light of reason, form probable conjectures with regard to the plan of God's providence, and can discover a skillful hand, directing the revelations of human affairs, and compassing the best ends, by the most effectual and surprising means: But sacred history, by drawing aside that veil of his creatures; and we can trace the steps which he taketh towards them, with more certainty, and greater pleasure.

(Robertson, zitiert nach Phillipson 1997: 69)

Es ist dieser Modus, Geschichte zu denken, der auch für Burke spezifisch ist. Die Vorsehung lässt sich jedoch nicht nur als göttliches Eingreifen in die Geschichte begreifen, sie hat den Menschen zu seiner sittlich-moralischen Vervollkommnung mit Ehrgeiz ausgestattet (vgl. Burke 1759a: 85). Möglich ist die Aktualisierung jener im Menschen angelegten sittlichen Potenziale jedoch nur im Staat, denn dieser sei „a partnership in every virtue, and all perfection“ (W&S VIII: 147). Nur als vergesellschaftetes Wesen kann er seine Anlagen ausbilden, wobei die Sitten eine zentrale Rolle spielen, denn sie stellen das ansozialisierte Netz aus Vorurteilen, Meinungen und Gewohnheiten dar, die sich über lange Zeiträume hinweg bewährt haben und somit ihr Siegel der Nützlichkeit erhalten (vgl. Wood 2009: 179–180). Dem menschlichen Verstand entziehen sich die Gründe für das Hineingeborensein in bestimmte Gemeinschaften. Schon deshalb – weil es nicht verstanden werden kann – sollte man es vermeiden, diesem Auftrag zuwiderzuhandeln.

#### 4.4.2 Der zweifache Angriff auf die Sitten

Vor allem zwei Trägerschichten haben für Burke den zivilisatorischen Fortschritt Europas befördert:

Nothing is more certain, than that our manners, our civilization, and all the good things which are connected with manners, and with civilization, have, in this European world of ours, depended for ages upon two principles; and were indeed the result of both combined; I mean the spirit of a gentleman, and the spirit of religion. The nobility and the clergy, the one by profession, the other by patronage, kept learning in existence, even in the midst of arms and confusions, and whilst governments were rather in their causes than formed. Learning paid back what it received to nobility and to priesthood; and paid it with usury, by enlarging their ideas and by furnishing their minds. Happy if they had all continued to know their indissoluble union, and their proper place! Happy if learning, not debauched by ambition, had been satisfied to continue the instructor, and not aspired to be the master! Along with its natural protectors and guardians, learning will be cast into the mire, and trodden down under the hoofs of a swinish multitude.

(W&S VIII: 129–130)

Beide Gruppen wirken auf die Sitten der Bevölkerung und ermöglichen dadurch das gesellschaftliche Überleben.<sup>140</sup> Nun sind sowohl die Nobilität als auch die Kirche aus Burkes

---

140 Der Zusammenhang zwischen *manners* und dem Fortbestand der Gesellschaft war eine weithin geteilte Annahme zu jener Zeit, so heißt es in Keith Thomas gelungener Studie *In Pursuit of Civility* (2018): „Many contemporaries [contemporaries bezieht sich hier nicht direkt auf Burke; Anm. des Autors] believed that, without

Sicht in Frankreich gefährdet, weil ein massiver Elitentausch stattfindet. So hält der Gradualist im *Letter to a Member of the National Assembly* (1791) fest, dass es sich bei den Ereignissen in Frankreich um wenig mehr als einen Versuch handelt, „to oppress, degrade, impoverish, confiscate, and extinguish the original gentlemen, and landed property“ (W&S VIII: 296). Eine Bedrohung dieser beiden Akteure bedeutet nun gleichzeitig eine Gefährdung des von ihnen repräsentierten moralischen Wertesystems (vgl. Bryson 1998: 34–35).

Speziell zwei Akteursgruppen beschuldigt Burke wiederkehrend, die überkommene Ordnung in Frankreich zerstören zu wollen, einerseits die Finanzspekulanten und andererseits bestimmte Popularisierer aufklärerischer Ideen, denen er die nötige praktische Erfahrung im politischen Betrieb in Abrede stellt: „The monied men, merchants, principal tradesmen, and men of letters (hitherto generally thought the peaceable and even timid part of society) are the chief actors in the French Revolution.“ (W&S VIII: 346) Burkes Invektive gegen beide Akteursgruppen bilden den Kern seiner Revolutionskritik, wobei besonders zwei Aspekte für den Kontext meiner Arbeit relevant sind. Zum einen gefährdet das Wirken beider Gruppierungen aus der Sicht Burkes das europäische Zivilisationsprojekt und bedingt somit einen möglichen Rückfall in Barbarei.

In einem ersten Schritt thematisiere ich Burkes Invektive gegenüber den sogenannten *moneyed interests*, wobei besonders die Konfiskationen der Kirchgüter im Vordergrund stehen. In einem zweiten Schritt gehe ich auf die Frage ein, inwiefern die Französische Revolution Burkes Modus des politischen Urteilens herausfordert. Für ihn bedarf es einer politischen Elite, die in der Lage ist, das geschichtliche Wirken der Vorsehung zu deuten und hieraus Rückschlüsse für zukünftige Entscheidungen zu ziehen. Diese Elite sieht der Gradualist im Landadel verwirklicht, dessen Erziehungsideal der bereits mehrfach behandelte Gentleman ist.

Für die Genese der Französischen Revolution lassen sich verschiedene Faktoren benennen, neben den Ideen der Aufklärung waren Ernteausfälle, gepaart mit hohen Lebensmittelpreisen, ein Grund für den wachsenden Unmut, der sich Ende der 1780er innerhalb der französischen Bevölkerung ausbreitete. Die desaströse finanzielle Situation des Landes verschlimmerte die Umstände deutlich, wobei die enorme Verschuldung eine gewichtige Rolle spielte. Nur mithilfe der Anleihen konnten die vielen Kriege jener Zeit finanziert werden. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts jedoch nahm die Verschuldung bedenkliche Züge an und schränkte den Aktionsradius von Regierungen in ganz Europa zunehmend ein. Axel Rüdiger hat dieses Problem wie folgt auf den Punkt gebracht:

---

„ceremonious fashions of manners“, „all civil order“ would collapse. [...] Good manners, it was said, helped to keep the peace in families, among neighbors, and throughout the nation.“ (Thomas 2018: 56)

Die von Investoren gewünschte Form von politischer Stabilität tendierte dazu, die Tätigkeit der Regierung immer weiter einzuschränken, sodass sie langfristig ihre eigene Autonomie und die äußere Souveränität des Staates gefährdete. Damit begann der Staatskredit seine eigenen parlamentarischen Voraussetzungen infrage zu stellen.  
(Rüdiger 2019: 46)

Führende Denker jener Tage waren sich des Problems bewusst, so auch David Hume. Von seinem viel beachteten Aufsatz *Of Public Debt* (1752) behauptet Donald Winch, es sei der einzige „in his collection of economic essays that can legitimately be described as alarmist“ (Winch 1978: 124). Am deutlichsten wird dies in der Prognose, „either the nation must destroy public credit, or public credit will destroy the nation“ (zitiert nach Sonenscher 2007: 4).<sup>141</sup> Am 7. August 1789 gab Jacques Necker (1732–1804) bekannt, dass der französische Staat nicht mehr in der Lage sei, seinen Zahlungsverpflichtungen nachzukommen. Daraufhin stellte die verfassungsgebende Versammlung die Güter des Klerus dem französischen Staat am 2. November zur Verfügung. Für die Schuldentilgung war der zusätzliche Reichtum jedoch noch kein großer Fortschritt, man benötigte liquides Kapital. Am 19. Dezember 1789 wurde eine „außerordentliche Kasse“ eingerichtet, in welche die Erlöse aus dem Verkauf der Kirchengüter fließen sollten. Hierbei wurden Kirchengüter in Höhe von 400 Millionen Livres zum Verkauf angeboten. Die Güter dienten als Pfand für die sogenannten Assignaten, welche wiederum nicht mit Geld, sondern Bodenbesitz rückzahlbar waren und eine verbrieftete Staatsschuld mit anfangs 5 % Zinsen darstellten (vgl. Soboul 1988: 141–142, 177–178). Dadurch vermischten sich „nun Kirchenfrage und Finanzproblem“ (Schulin 2004: 107).

Für Burke, der die drückende Belastung hoher Schulden als Privatperson durchaus kannte,<sup>142</sup> handelt es sich hierbei um eines der schwerwiegendsten „Verbrechen“, welches die Franzosen begingen. Seine Kritik gegen diese Praxis nimmt einen großen Teil in seinen *Reflections* ein. Systematisch kann hier zwischen drei Kritikpunkten unterschieden werden. Dem Fiskus das Eigentum auf derartige Weise zuzuführen ist erstens aus religiösen Gesichtspunkten verwerflich, weil es einen direkten Angriff auf die Kirche und somit das moralische Fundament der Gesellschaft darstellt. Selbstverständlich würden sich die Nutznießer dieser Enteignung vor

---

141 Genau genommen bezieht sich das Zitat auf ein von Hume durchgespieltes Szenario, in dem die Interessen der Gläubiger dergestalt auf die Politik eines Landes durchschlagen, dass dieses nicht mehr in der Lage ist, sich zu verteidigen. (Vgl. Sonenscher 2007: 51)

142 Den Großteil seines Lebens über hatte Burke finanzielle Schwierigkeiten, „Um ein Leben als Gentleman – mit zwei Landsitzen, einem Stadthaus in London, kostspieliger Erziehung des Sohns sowie mit einem Schwarm an Dienstboten und anderen Angestellten – finanzieren zu können, war er in beträchtlichem Maß auf Darlehen seines Gönners Lord Rockingham angewiesen. Nach Rockinghams Tod wurden ihm die Schulden gemäß testamentarischer Verfügung vollständig erlassen. Doch die anderen Gläubiger gaben keine Ruhe. Je älter er wurde, desto stärker befürchtete er, im Schulturm sterben zu müssen. Er schmiedete Pläne, ‚nach Amerika, Portugal oder sonstwohin‘ zu fliehen und überraschte einen Besucher mit der Bemerkung, vielleicht noch Italienisch zu lernen, ‚um seine Tage mit annehmbarem Komfort in Italien zu beenden‘.“ (Robin 2018: 133)

dem Jüngsten Gericht zu verantworten haben (vgl. W&S: VIII: 282). Zweitens ist die Verfahrensweise mit den Kirchengütern aus kaufmännischer Sicht widersinnig. Lakonisch fragt Burke:

What would a man of fair intentions, and a commonly clear understanding, do in such circumstances? Ought he not first to ascertain the gross value of the estate; the charges of its management and disposition; the encumbrances perpetual and temporary of all kinds that effect it; then, striking a net surplus, to calculate the just value of the security?  
(W&S VIII: 282)

Moniert wird hier, dass keine genauere wertmäßige Schätzung der konfiszierten Güter erfolgt sei. Wäre dies geschehen, so hätte man rechtzeitig bemerkt, dass die Aufrechterhaltung des geistigen Lebens dem Staat mehr Ausgaben als Einnahmen beschert. (vgl. W&S VIII: 283–284). Burke argumentiert hier mit einem „liberaldemokratischen Enteignungsverständnis“. Derlei Praktiken müssten dann gemeinwohlorientiert geschehen, wobei Entschädigungsleistungen erbracht werden müssten (vgl. Kahl/Bluhm 2018: 147). Drittens sei die Tat vor dem Hintergrund des ureigenen staatlichen Auftrages zu betrachten, welcher darin bestehe, das Eigentum seiner Mitglieder zu schützen: „When once the commonwealth has established the estates of the church as property, it can, consistently, hear nothing of the more or the less. Too much and too little are treason against property.“ (W&S VIII: 153)

Für den angloirischen Denker gehört der Schutz des Eigentums zur ureigenen Aufgabe des Staates, und nur hierdurch lässt sich jene Erwartungssicherheit stiften, die zur gesamtgesellschaftlichen Prosperität nötig sei. Kurz vor seinem Tod betont Burke dies auch noch einmal im *Third letter on a Regicide Peace* (1797): „Let Government protect and encourage industry, secure property, repress violence, and discountenance fraud, it is all they have to do.“ (W&S IX: 355) Durch die Konfiskation der Kirchengüter jedoch nähre der Staat die Vermutung, dass auch in Zukunft nicht mit einer adäquaten Erfüllung basaler Aufgaben zu rechnen sei. Rechtssicherheit könne man daher kaum mehr erwarten und es stehe reine Willkür zu befürchten.

Burke argumentiert in diesem Zusammenhang mit dem für ihn so bedeutsamen Konzept der *prescription*. Damit ist jedoch, wie Henning Ottmann scherzhaft betont, „nicht die Verschreibung eines Arztes“ gemeint, vielmehr handelt es sich um „die Beanspruchung eines Besitztittels nach dem *common law*“ (Ottmann 2021: 123). Das Konzept der *prescription* stammt aus dem römischen Recht und stellt die Legitimierung von Eigentum nach langem, an Tugend gekoppeltem Gebrauch dar (vgl. Levin 2014: 140). Einst bedeutete es, „daß jemand ein Eigentumsrecht verlor, wenn das betreffende Objekt über eine gesetzlich festgelegte längere

oder kürzere Zeit von einem anderen in gutem Glauben ununterbrochen, unangefochten und auf friedliche Weise in Besitz gehalten worden war“ (Kantorowicz 1957: 178). Dies impliziert „die automatische Erwerbung des rechtsgültigen Eigentumstitels eben durch den langjährigen faktischen Besitzer“ (Kantorowicz 1957: 178–179). Allgemein dient diese Vokabel der Legitimation von Autorität (vgl. Welsh 1995: 51).

Dieser Begriff erhält seine eigene strategische Bedeutung bei Burke nicht erst im Zusammenhang mit der Französischen Revolution, schon 1772 heißt es in der *Speech on Church Nullum Tempus Bill*: „If the principle of prescription be not a constitution of positive law, but a principle of natural equity, then to hold it out against any man, is not doing him injustice.“ (W&S II: 366) Elie Halévy akzentuiert in diesem Kontext folgenden interessanten Gedanken: „Translate the theory of prejudice into its juridical form, and it becomes the theory of prescription.“ (Halévy 1900: 162) Zusammen mit dem Vorurteil (*prejudice*) zeigt *prescription* Praktiken und Institutionen an, die ein göttliches Wohlgefallen ausdrücken (vgl. Kirk 1951: 442–443).

Im Zusammenhang der Französischen Revolution nutzt Burke *prescription*, um zu verdeutlichen, dass es unrechtmäßig ist, Adels- oder Kirchengüter zu konfiszieren, da sie durch Tradition bewährt sind. Er warnt hierbei, dass solche Praktiken das Vertrauen in den Staat prinzipiell schädigen würden: „If prescription be once shaken, no species of property is secure, when it once becomes an object large enough to tempt the cupidity of indigent power.“ (W&S VIII: 200) Es handelt sich hierbei um einen wiederkehrend in dieser Debatte gebrauchten Begriff, der zudem eine religiöse Grundierung von Burke erhält: „[T]he doctrine of prescription [...] is a part of the law of nature.“ (W&S VIII: 200). In einem veröffentlichten Brief an seinen Sohn Richard aus dem Jahr 1792 unterstreicht Burke dies:

[P]rescription; the soundest, the most general, and the most recognized title between man and man that is known in municipal or in public jurisprudence; a title, in which not arbitrary institutions, but eternal order of things gives judgment; a title which is not the creature, but the master of positive Law; a title which, though not fixed in its terms, is rooted in principle, in the law of nature itself.  
(W&S IX: 657)

Freilich passt dies zu seinem Verständnis einer überkommenen Verfassung, die sich durch ihre geschichtliche Dauer legitimiert. In Bezug auf die englische Verfassung hält Burke apodiktisch fest, dass:

our Constitution is a prescriptive Constitution, it is a Constitution whose sole authority is, that it has existed time out of mind. [...] Your King, your Lords, your Judges, your Juries, grand and little, all are prescriptive; and what proves it, is the disputes not yet concluded, and never near becoming so, when any of them first originated. Prescription is the most solid of all titles, not only to property, but, which is to secure that property, to Government.

(W&S IV: 219)

Paul Lucas erkennt eine untergründige Verschiebung, Burke „revolutionized the meaning of prescription“ (Lucas 1968: 36), indem er die ethische Qualität des Gründungsaktes von Herrschaft und Eigentum moralisch unberücksichtigt lässt.<sup>143</sup> Damit positioniert sich Burke gegen das Verständnis von *prescription* bei Christian Wolff, Grotius und Pufendorf. Wie ich bereits an Burkes Verständnis von Kolonialismus im Zusammenhang mit Indien aufgezeigt habe, geht er davon aus, dass die Aneignung von politischer Herrschaft und der Erwerb von Eigentum zumeist auf gewaltsame oder unlautere Art geschieht. Das bedeutet aber nicht, dass die politische Herrschaft auch unrechtmäßig bleiben muss:

It is not calling the landed estates, possessed by old prescriptive rights, the „accumulations of ignorance and superstition“, that can support me in shaking that grand title, which supersedes all other title, and which all my studies of general jurisprudence have taught me to consider as one principal cause of the formation of states; I mean the ascertaining and securing *prescription*. But these are donations made in „ages of ignorance and superstition“. Be it so. It proves that these donations were made long ago; and this is prescription; and this gives right and title. It is possible that many estates about you were originally obtained by arms, that is, by violence, a thing almost as bad as superstition, and not much short of ignorance: but it is *old violence*; and that which might be wrong in the beginning, is consecrated by time, and becomes lawful.  
(Corr. VI.: 95)<sup>144</sup>

Burke will demnach zeigen, dass der Umgang mit politischer Herrschaft und politischem Besitz wichtiger zur moralischen Bewertung ist als der ursprüngliche Aneignungsprozess. Nun ließe sich freilich einwenden: Auch die Französische Revolution und eine dadurch entstehende langwährende Ordnung könne sich über *prescription* legitimieren (vgl. Furniss 2008: 209). Wenn es den Akteuren gelänge, ihre Prinzipien und Institution auf Dauer zu stellen, so gewänne ihr politisches Projekt dadurch Legitimation. Falls dies geschähe, so müsste Burke die Rechtmäßigkeit der Französischen Revolution einräumen.<sup>145</sup>

In erster Linie deutet Burke die Konfiskationen der Kirchengüter in den *Reflections* jedoch als Aufbegehren einer wachsenden Geldelite: „One thing is certain in this scheme, which is an effect seemingly collateral, but direct, I have no doubt, in the minds of those who conduct this business, that is, its effect in producing an *Oligarchy* in every one of the republics.“ (W&S VIII: 238) Die Verstaatlichung diene zwar in erster Linie der raschen Erzeugung von Bonität, in zweiter Instanz jedoch ließ sich hierdurch ein machtvoller gegenstaatlicher Akteur ausschalten (vgl. Schulin 2004: 112). Für das erstarkende Finanzspekulantentum und seine

---

143 Dieser Aspekt wurde bereits im Zusammenhang mit Burkes Verteidigung des Kolonialismus besprochen.

144 Thomas Mercer schien ein Bekannter Burkes aus Newry (Nordirland) gewesen zu sein, der sich wie viele andere Zeitgenossen erstaunt über Burkes *Reflections* zeigte, denn dieser war bis dato für eine verstärkt liberale Haltung bekannt. Mercer las Auszüge aus den *Reflections* in einer englischen Zeitung und verfasste daraufhin am 19. Februar 1790 einen Brief an Burke, in dem er gegen dessen These protestierte, wonach die Franzosen ihre Regierung und Kirche zersetzt hätten (vgl. Corr. VI: 92–93; siehe hierzu auch: Strauss 1953: 312).

145 In der Tat äußert Burke einen so gelagerten Zweifel; hierauf werde ich noch zu sprechen kommen.



kurzfristigen Gewinninteressen nutzt Burke den Begriff der *moneyed interests* (oder *monied interests*). Deren Agieren umreißt er wie folgt: „The new dealers being all habitually adventurers, and without any fixed habits or local predilections, will purchase to job out again, as the market of paper, or of money, or of land shall present an advantage.“ (W&S VIII: 239)

Die ehrwürdige Staatskunst verkomme nun zum Spiel:

Your legislators, in every thing new, are the very first who have founded a commonwealth upon gaming, and infused this spirit into it as its vital breath. The great object in these politics is to metamorphose France, from a great kingdom into one great play-table; to turn its inhabitants into a nation of gamblers; to make speculation as extensive as life; to mix it with all its concerns; and to divert the whole of the hopes and fears of the people from their usual channels, into the impulses, passions, and superstitions of those who live on chances.  
(W&S VIII: 240)

Anders als der altgediente Landadel, von dem Burke annimmt, dass seine langfristigen Interessen eine weitreichende Deckungsgleichheit mit den staatlichen Interessen aufweisen, sei nun eine Gruppe am Erstarken, deren ökonomische Interessen rein kurzfristiger Art sind (vgl. W&S VIII: 238).<sup>146</sup> So heißt es beispielsweise in den *Thoughts on French Affairs* (1791):

Knowing how opposite a permanent landed interest is to that scheme, they have resolved, and it is the great drift of all their regulations, to reduce that description of men to a mere peasantry, for the sustenance of the towns, and to place the true effective government in cities, among the tradesmen, bankers, and voluntary clubs of bold, presuming young persons; – advocates, attorneys notaries, managers of newspapers, and those cabals of literary men, called academies.  
(W&S VIII: 344–345).

Um zu verstehen, wie tiefgreifend die Bedrohung ist, die Burke mit Blick auf die *moneyed interests* heraufkommen sieht, muss eine Besonderheit seines Handelsverständnisses herausgestellt werden. Im Gegensatz zu bekannten Vertretern der Schottischen Aufklärung, zu nennen sind etwa „Hume, Robertson, Smith, Millar – we may add Gibbon“, befördert Handel aus Burkes Sicht nicht die Sittlichkeit der Handelspartner.<sup>147</sup> Vielmehr nimmt er an, „that commerce can only flourish only under the protection of manners, and that manners require the pre-eminence of religion and nobility, the natural protectors of society“ (Pocock 1982: 199). Insofern invertiert Burke die bereits genannte These vom *doux commerce*. Durch die

---

<sup>147</sup> Dies erinnert stark an ordoliberalen Positionen des 20. Jahrhunderts, so konstatiert etwa Franz Böhm, dass eine „rational ablaufende Marktwirtschaft“ nicht ohne „das Vorhandensein einer ziemlich hochgezüchteten sozialen Parklandschaft“ zustande komme (Böhm 1971: 17). Mehr noch drängt sich die Nähe zu Burke im Denken Wilhelm Röpkes auf, der selbst den Begriff der Ritterlichkeit gebraucht: „Selbstdisziplin, Gerechtigkeitsinn, Ehrlichkeit, Fairneß, Ritterlichkeit, Maßhalten, Gemeinsinn, Achtung vor der Menschenwürde des anderen, feste sittliche Normen – das alles sind Dinge, die die Menschen bereits mitbringen müssen, wenn sie auf den Markt gehen und sich im Wettbewerb miteinander messen.“ (Röpke 1979: 186) Insbesondere religiöse Motive spielten für ordoliberalen Denker eine tragende wichtige Rolle. Philip Manow hat in diesem Zusammenhang herausgestellt, dass es sich bei Ordoliberalen mehrheitlich „um religiös tief geprägte protestantische Christen mit enger biographischer Verbindung zur Kirche“ handelt, weshalb er die hier entstandene Lehre als „evangelischen Wirtschaftsethik“ bezeichnet (Manow 2001: 186).

Konfiskation der Kirchengüter und das Zurückdrängen des Landadels durch die *moneyed interests* würden nun aber ebenjene Akteure geschwächt, die für Burkes Konzeption von Handel maßgeblich sind. Dadurch wiederum wird das Gesellschaftsideal einer *commercial society* in hohem Maße bedroht.

Nicht zuletzt deshalb stellt es auch ein privates Bedürfnis von Burke dar, Landeigentümer zu werden und als solcher neben der Abgeordnetentätigkeit ein gemäßigtes Leben führen. Kurz nach seiner Ankunft in London schildert er in einem Brief an seinen Freund Michael Smith den Kontrast zwischen dem als rückständig beschriebenen Irland und England, wobei er herausstellt: „But what pleased me most of all was the progress of agriculture, my favourite study, and my favourite pursuit, if Providence had blessed me with a few paternal acres.“ (Corr. I: 360) Der Wunsch erfüllt sich 18 Jahre später. Stolz schreibt Burke an seinen Freund Shackleton:

I have made a push, with all I could collect of my own, and the aid of my friends to cast a little root in this Country. I have purchased a house, with an Estate of about 600 acres of Land, in Buckinghamshire 24 Miles from London; where I now am; It is a place exceedingly pleasant; and I propose, God willing, to become a farmer in good earnest. You who are classical will not be displeased to hear, that it was formerly the Seat of Waller, the Poet, whose house, or part of it, makes at present the Farmhouse within an hundred yards of me.  
(Corr. I: 351)

Freilich galt der Erwerb des Landsitzes nicht nur der Schaffung eines Rückzugsorts. Vielmehr diente der Ort in seinem Gedankenkosmos als systematischer Ausgangspunkt einer eigenen Familientradition. Hierzu scheute der finanziell nicht sonderlich üppig ausgestattete Burke keine Kosten. So ließ sich sein Freund Hester Thrale mit Blick auf die Kunstsammlung des Anwesens zu folgender Aussage hinreißen: „[It] would not have disgraced the city of Paris itself.“ (Zitiert nach Boulton/McLoughlin 2012: 261) Darüber hinaus beschäftigte sich Burke eingehend mit verschiedenen Anbaumethoden für landwirtschaftliche Erzeugnisse. Lobend erwähnt Carl Cone in diesem Zusammenhang: „Burke’s products were better than those of his neighbors.“ (Cone 1945: 67) Besonders deutlich geht die intensive Beschäftigung mit diesem Thema aus den Korrespondenzen mit seinem Freund Arthur Young (1741–1820) hervor, der zugleich ein berühmter Agrarwissenschaftler war (vgl. Cone 1945). Mit Blick auf die Weizenmisernte des Jahres 1794 wird Burke nicht ohne Stolz betonen, dass er in seiner nunmehr 27-jährigen Erfahrung als Farmer keine qualitativ so gute Ernte wie in diesem Jahr hatte (W&S IX: 137).

Elizabeth Lambert hat dies in einer instruktiven Studie zu Burkes Landsitz wie folgt auf den Punkt gebracht: „With that purchase he becomes one of the landed gentry, hence a member of the English Establishment.“ (Lambert 2003: 21) Im Grunde genommen sollte der Landbesitz

Burkes erarbeiteten Status als Bestandteil der politischen Entscheidungselite komplettieren. Mehrfach wurde bereits darauf hingewiesen, dass er die Nobilität über seine gesamte politische Laufbahn hinweg als maßgeblichen Zivilisationsfaktor beschreibt. Sich selbst begreift er als gestalterischen Bestandteil dieser Entwicklung. Er „hält sich für fähig, die Vorstellungen der Bevölkerung nachvollziehen zu können und sie damit auch als Mittler und Verantwortlicher durchschauen, darlegen und zum Positiven beeinflussen zu können“ (Stammen/Schuster 2006: 140).<sup>148</sup> Solch ein Selbstbewusstsein ist indes nur schwer nachvollziehbar, wenn man Burke bloß als irischen Sozialaufsteiger betrachtet. Freilich war er in gleich zweierlei Hinsicht benachteiligt: als Ire in England und als Bürgerlicher in aristokratischen Kreisen. Nun ist das Insistieren auf seine bürgerliche Herkunft nicht verkehrt, aber dennoch sollte man vorsichtig sein, Burke lediglich als irisch-bürgerlichen „Abenteurer“ zu beschreiben (Zimmer 1995: 25). Vielmehr besaß er das Selbstbewusstsein einer der Elite angehörigen Person. Seine Mutter, Mary Nagle, entstammt einem standesbewussten altaristokratischen Geschlecht der *Gaelic Gentry* (O'Donnell 2007: 409). Die Familie galt als „prosperous, selfconfident, well-educated, well-connected, aware of external ideas and motivations“ (Whelan 1988: 268) und der junge Edmund war aus gesundheitlichen Gründen oftmals bei den katholischen Verwandten in der Nähe von Cork zugegen. Das große Prestige dieses Teils seiner Familie lässt sich nicht zuletzt anhand des Umstands verdeutlichen, dass die angestammte Region der Familie als „Nagle-Mountains“ bekannt war (Bromwich 2014: 28). Hier traf er auf eine intellektuell und musisch anregende Atmosphäre, was von der irischen Journalistin und Historikerin Katherine O'Donnell wie folgt beschrieben wird: „The Catholic, Gaelic, Royalist gentry world of Burke's youth in North Cork was a vibrant culture of oral performance and scribal activity.“ (O'Donnell 2007: 411) Die finanziellen Ressourcen der Familie ermöglichten eine weitgehende Beschäftigung mit Poesie, Musik und Sport (hier insbesondere das *Hurling*) (O'Donnell 2007: 409), was Burke nachhaltig beeinflusste. Besonders sein Onkel Patrick Nagle avancierte zu einer wichtigen Bezugsperson. Im Gegensatz zum Vater, der die Talente seines Sohnes zwar förderte, aber zu dem sich nie so recht eine tiefgehende emotionale Beziehung einstellen wollte, war der Umgang mit seinem Onkel von großer Achtung und Herzlichkeit geprägt, was sich anhand eines Auszugs eines Briefes verdeutlichen lässt, den Burke seinem Onkel schrieb: „There are very few persons in the world for whom I have so great respect, or whose good opinion I should be more glad to have than yours.“ (Zitiert nach Lambert 2003: 53) Noch deutlicher wird diese Zuneigung in einem Brief an seinen Cousin Garret Nagle, in welchem Burke den Tod von Patrick Nagle beklagt:

---

148 Zu Burkes Selbstverständnis als politischer Akteur siehe Stammen/Schuster 2006: 139–144.

We shall all lose, I believe, one of the very best men that ever lived; of the clearest integrity, the most genuine principles of religion and virtue, the most cordial Goodnature and benevolence, that I ever knew, or I think, ever shall know. However it is a comfort, that he lived a long, healthy, unblemished Life, loved and esteemed by all that knew him, and has left Children behind him who will cultivate his memory, and, I trust follow his example.  
(Corr. I: 346)

Aus dem Zitat geht neben den weitgehenden Empfindungen, die Burke äußert, auch der Gedanke hervor, dass die eigenen Kinder das Erbe der Eltern achten und weiterentwickeln sollen, eine Überlegung, die der angloirische Denker auch politisch für maßgeblich hält. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um ein genuin burkesches Motiv. Der britische Historiker Leslie Mitchell pointiert in diesem Zusammenhang: „History became a point of reference from which there was no appeal. Framed portraits of the grandfathers and great-grandfathers covered the walls of Whig houses, reminding the living that there was much work still to be done.“ (Mitchell 2005: 152; ähnlich hierzu: Elofson 1996: 180–182) Durch den Erwerb des 600 acres umfassenden Landsitzes in Beaconsfield rückte also endlich die Erfüllung des Wunsches, selbst zum britischen Landadel zu gehören, in greifbare Nähe. Nun fehlte nur noch die Adelsweihe, welche Burke sogar in Aussicht gestellt wurde. Der frühe Tod des Sohnes Richard am 2. August 1794 machte indes jegliche weiterführende Bemühung überflüssig, denn ohne Nachfolger zerschlug sich der Wunsch nach einer eigenen Familiendynastie.

Burkes Emphase des Landlebens wurde indes nicht von allen Whigs geteilt; so geriet die Lebensweise in der Provinz bereits zu seinen Lebzeiten unter Druck. Sie galt vielen seiner Zeitgenossen als hoffnungslos unmodern und viele Whigs zeigten wenig Interesse an Landwirtschaft oder der Jagd und waren den Annehmlichkeiten der Großstädte erlegen (vgl. Mitchell 2005: 61–63). Dennoch muss festgehalten werden, dass England – im Gegensatz beispielsweise zu Italien – lange Zeit eine Aristokratie besaß, die in nicht unerheblichem Ausmaß auf dem Land lebte und hier auch aktiv war. Der einstmals starke Konnex zwischen „civil“ und „urbane“ bestand demnach in England nicht im gleichen Maß wie in Italien (vgl. Sennett 2001: 336). Der langjährige Richter und Whig-Politiker Joseph Jekyll (1663–1738) listet die Unannehmlichkeiten des Landlebens wie folgt auf:

The Miseries of Life in the country [...] as, blowing weather; no fish at the market; newspaper not arriving; window broke in bedchamber, glazier five miles off; leg broke, surgeon eight miles off or gone a-hunting; family circle, opera eighty miles off; bores on a fortnight's visit, with a desire to be shown the lions of your neighbourhood; a rainy day, and the last volume of your favourite new novel in the paws of an old-lady checkmated by words of five syllables.  
(Zitiert nach: Mitchell 2005: 60)

Oftmals war es die schlichte politische Pflicht, sich vor seinem Elektorat zu zeigen, welche die Stadtgesellschaft benötigte, die ländlichen Gebiete Englands aufzusuchen. Mit der häufig als unliebsam empfundenen Obliegenheit galt es sich zu arrangieren, weshalb man auf verschiedene Mittel der Zerstreung zurückgriff. Großer Beliebtheit erfreuten sich Hauspartys. Einheimische waren hier jedoch selten zu finden, vielmehr waren die Feierlichkeiten geprägt von „London hours, London habits, London morals“ (Mitchell 2005: 68). Zu solchen Anlässen wurden die Gärten und Anwesen mit allerhand Tieren und Pflanzen aus fernen Ländern ausgestattet, um die als trist empfundene Umgebung exotischer zu gestalten. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang Kängurus, Elche und Emus (vgl. Mitchell 2005: 69).

Wie bereits dargestellt konstatiert Burke einen festen Zusammenhang zwischen Sitten und Handel, „durch die neue Verschuldungs- und Geldpolitik“ jedoch „hätten sie sich außerhalb des wirtschaftlichen Vertrauensraumes Europas gestellt“ (Lau 2021: 102). Sowohl das Ausschalten der Aristokratie als auch der Kirche bedeuten aus Burkes Sicht eine Abkehr von den Prinzipien einer Handelsnation: „To overthrow religion and nobility, therefore, is to destroy the possibility of commerce itself.“ (Pocock 1982: 337) Damit einher gehe ein Rückfall auf eine geringere Stufe zivilisatorischer Verfasstheit. Die *moneyed interests* sind indes nicht die einzigen Akteure, gegen die Burke im Zuge der Französischen Revolution anschreibt:

Along with the monied interest, a new description of men had grown up, with whom that interest soon formed a close and marked union; I mean the political Men of Letters. Men of Letters, fond of distinguishing themselves, are rarely averse to innovation.  
(W&S VIII: 160)

Um die Bedeutung der „Men of Letters“ zu verdeutlichen, vergleicht er die von ihnen angestoßene Entwicklung mit der Reformation. Auch sie sei im Kern expansiv gewesen, was Burke auf einen ausgeprägten Bekehrungseifer (*proselytism*) zurückführt (vgl. W&S VIII: 341). Aus diesem Grund sei es nicht möglich gewesen, die Reformation lokal zu begrenzen (vgl. W&S VIII: 341). Ähnliches befürchtet er mit Blick auf die Französische Revolution, denn hierbei handle es sich um „a Revolution of doctrine and theoretick dogma“ (W&S VIII: 341). Nun sind die gesellschaftlichen Konsequenzen einer solchen ideenbasierten Neuordnung jedoch kaum absehbar. Auch den Reformatoren sei einstmals nicht klar gewesen, welche tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen sie in Gang setzten, denn seit der Reformation stehen sich Protestanten und Katholiken in oftmals unversöhnlicher Weise gegenüber (vgl. W&S VIII: 342). Der einmal entstandene Graben wirke sich fortan auf Milieus und die gesamte europäische Bündnispolitik aus, denn die Bindungskräfte seien größer gegenüber Gleichgesinnten (W&S VIII: 342). Burke möchte insofern verdeutlichen, dass wohlmeinende

Ziele häufig nicht intendierte Effekte zeitigen, deren Unvorhersagbarkeit mit der Wirkmächtigkeit gesellschaftlicher Veränderungen zunimmt.<sup>149</sup> Die Befürchtung besteht weiter darin, dass sich die Briten sowie weite Teile Europas den Doktrin der Revolution bereitwillig in die Arme werfen und dadurch eine sich über lange Zeit hinweg etablierende Verfassungsordnung zum Wanken bringen. Frankreich markiere hier den Beginn einer neuen Phase der Barbarei, wie sie in Europa bereits oftmals durchlebt wurde (vgl. O’Neill 2007: 128). Nun haben die Stichwortgeber der Revolution, zu nennen sind Voltaire, Diderot, Rousseau und Mably, „samt und sonders vor 1789 das Zeitliche gesegnet“ und Burke müht sich darüber hinaus nicht, deren „Verhältnis [...] zu den Betreibern der Revolution, die die legislative Körperschaft und ihre Politik dominieren“ näher zu bestimmen (Reinhardt 2021: 25). Es bleibt vielmehr bei Behauptungen, etwa dass „Rousseau lead directly to this kind of shameful evil“ (W&S VIII: 317). Der Genfer Philosoph ist bekanntlich häufige Ziel von Burkes Invektiven: „Through Rousseau, your masters are resolved to destroy these aristocratic prejudices.“ (W&S VIII: 316) Neben dem Versuch, „to destroy the gentlemen of France“ (W&S VIII: 318), sei besonders die Verdrängung der Religion ein großes Verbrechen. Hier finde gewissermaßen ein konzertierter Angriff von zwei Seiten statt: Da wäre einerseits der bereits genannte materielle Angriff auf den Glauben durch die Enteignung der Kirchengüter und andererseits die Verbreitung atheistischen Denkens durch die Aufklärungsphilosophen:

It is thus, and for the same end, that they endeavor to destroy that tribunal of conscience which exists independently of edicts and decrees. Your despots govern by terror. They know, that he who fears God nothing else; and therefore they eradicate from the mind, through their Voltaire, their Helvetius, and the rest of that infamous gang, that only sort of fear which generates true courage. Their object is, that their fellow citizens may be under the dominion of no awe, but that of their committee of research, and of their lanterns.  
(W&S VIII: 319)

Generell unterstellt Burke den politischen Schriftstellern Realitätsferne, weshalb er im Zusammenhang der Auseinandersetzung wiederkehrend den praktischen Aspekt politischer Entscheidungen betont. Atheismus führe fast notwendigerweise zu Anarchie, da die Bindungskräfte, welche Religion zu stiften vermag, kaum aus anderen Quellen gespeist werden können. Ein weiterer Kritikpunkt besteht für Burke in dem aus seiner Sicht befremdlichen Liebäugeln vieler seiner Landsleute mit demokratischen Ideen. Der Revolutionskritiker hat gleich mehrere Vorbehalte hiergegen, so bedient er sich beispielsweise aus dem Repertoire

---

149 In den *Thoughts on French Affairs* heißt es dann auch: „The world of contingency and political combination is much larger than we are apt to imagine. We never can say what may, or may not happen, without a view to all the actual circumstances.“ (W&S VIII: 364)

gängiger antidemokratischer Argumente. Demnach stehe zu befürchten, dass sich die nun regierenden Personen des Staates bedienen, um egoistische Interessen zu verfolgen.

To these needy agitators, the glory of the state, the general wealth and prosperity of the nation, and the rise or fall of publick credit, are as dreams; nor have arguments deduced from these topicks any sort of weight with them. The indifference with which the Assembly regards the state of their Colonies, the only valuable part of the French commerce, is a full proof how little they are likely to be affected by any thing but the selfish game of their own ambition, now universally diffused.  
(W&S: VIII: 366)

Ein weiteres von Burke vorgebrachtes Argument wird später von dem französischen Aristokraten Alexis de Tocqueville eingehend untersucht. Bis heute firmiert es unter dem Label der „Tyrannei der Mehrheit“. Burke schreibt diesbezüglich in den *Reflections*:

Of this I am certain, that in a democracy, the majority of the citizens is capable of exercising the most cruel oppressions upon the minority, whenever strong divisions prevail in that kind of policy, as they often must; and that oppression of the minority will extend to far greater numbers, and will be carried on with much greater fury, than can almost ever be apprehended from the dominion of a single sceptre. In such a popular persecution, individual sufferers are in a much more deplorable condition than in any other. Under a cruel prince they have the balmy compassion of mankind to assuage the smart of their wounds; they have the plaudits of the people to animate their generous constancy under their sufferings: but those who are subjected to wrong under multitudes, are deprived of all external consolation. They seem deserted by mankind; overpowered by a conspiracy of their whole species.  
(W&S VIII: 174–175)

Für den Zusammenhang meiner Arbeit ist ein weiteres Argument wichtig. Wie bereits festgestellt wurde, erachtet Burke die Tugend der Klugheit als maßgeblich für politische Entscheidungsträger. Sie legt Entscheidungen entsprechend des geschichtlichen Gangs der Vorsehung nahe, wodurch die Staatskunst in ganz besonderer Weise voraussetzungsvoll ist. Da die Akteure der revolutionären Umwälzungen den komplexen politischen Anforderungen jedoch nicht gewachsen seien, neigten sie dazu, „to evade and flip aside *difficulty*“ (W&S VIII: 215). In Burkes Denken begründet die Schwierigkeit von Politik die Notwendigkeit einer strengen Personalauslese: „Difficulty is a severe instructor, set over us by the supreme ordinance of a parental guardian and legislator, who knows us better than we know ourselves, as he loves us better too.“ (W&S VIII: 215) Man kann diese Überlegungen im Zusammenhang der Französischen Revolution auch als Streit um die angemessenen Grundlagen des politischen Urteils selbst lesen. Unlängst wurde diese Perspektive von Richard Bourke eingenommen:

Stipulating how judgment bridged the gap between theory and practice depended upon general assumption about how philosophy should serve politics. Should it set out moral principles in terms of which existing political arrangements could be evaluated, or should it strive to predict the probable consequences of actions pursued under differing kinds of political systems? The main advocates of the answers to these questions became ideologically polarised by the end of the eighteenth century. [...] The absence of current consensus on how political judgement should be understood is product of this process of ideological struggle.  
(Bourke 2009: 73–74)

Entsprechend sehe Burke die „historical prudence“ durch jene Akteure herausgefordert, deren politisches Urteil nicht mehr von der Geschichte angeleitet würde, sondern von einfachen und in praktischer Hinsicht unerprobten Ideen ausgingen, um die politische Ordnung zu gestalten (Burke 2009: 97). Politik von einfachen Prinzipien geleitet zu sehen ist für Burke ein Fall von Irreführung und hat weitergehende Implikationen, denn das Insistieren auf Komplexität und die Notwendigkeit von historischem Wissen unterstreichen den elitären Charakter von Politik in seinem Denken.

Die durch Gott gestiftete ungleiche Verteilung von Fähigkeiten legt nach Burke die Menschen nun auf eine hierarchische Gesellschaft fest, weshalb die Demokratie im Wesentlichen als Angriff auf die göttliche Ordnung zu verstehen ist (vgl. Femia 2008: 30). Grundlegend unterscheidet er zwei Menschengruppen, diejenigen, die durch Fähigkeit und Erziehung über ausreichende Wissensbestände verfügen, um gesamtgesellschaftlich verbindliche Entscheidungen zu treffen, und jene weniger Bildsamen, welche zu folgen haben. Zur Legitimierung dieses Abhängigkeitsverhältnisses greift er auf die Vorsehung zurück: „The less enquiring receive them from an authority which those whom Providence dooms to live on trust need not be ashamed to rely on.“ (W&S VIII: 147)<sup>150</sup> In ähnlicher Weise äußert sich Burke während eines Tischgesprächs:

The Mass of Mankind are made to be led by others. Habits & Customs are their support, because it would be impossible that civil Society could subsist long if we were all Philosophers. Subordination, therefore, is necessary for the human mind. Men, long after they have left their state of Nature, still require guides through life. Habits, therefore, are adopted for the Multitude. Authority is enough for most of those who if they cannot think themselves, can be supported by habits & Examples, and Books of Divinity may be read by those who are willing to be taught.  
(Zitiert nach Doering 1990: 96)

Wie Regina Wecker herausgestellt hat, gewinnt die Vorsehung in Burkes Denken Züge eines Akteurs, der auf menschliche Handlungen reagiert (vgl. Wecker 1981: 37–38). Diese Vorstellung hat gravierende Auswirkungen auf Entscheidungssituationen, denn nachdem Maßnahmen beschlossen und exekutiert wurden, müssen deren Wirkungen als Entscheidungsgrundlage für kommende Urteile evaluiert werden. Dieser Konsequentialismus lässt sich mehrfach erkennen:

Old establishments are tried by their effects. If the people are happy, united, wealthy, and powerful, we presume the rest. We conclude that to be good from whence good is derived. In old establishments various correctives have been found for their aberrations from theory.  
(W&S VIII: 220)

---

150 Auch Hans Gerd Schumann betont, dass Burkes strikt hierarchisch gedachte Gesellschaft „ihre Legitimation aus dem hierarchischen Ordnungsprinzip des gesamten Universums“ erhält (Schumann 1964: 24).



Ähnlich argumentiert Burke in einer Rede aus dem Jahr 1784: „In all moral machinery, the moral results are the test.“ (W&S IV: 220) Oftmals lässt sich gar nicht ergründen, aus welchen Gründen manche Praktiken und Institutionen besser funktionieren als andere, denn menschliche Angelegenheiten sind immer auch zu gewissen Teilen geheimnisvoll. Lediglich die Faktizität von Institutionen gibt Rückschluss auf die Angemessenheit von Praktiken und Einrichtungen. Deane pointiert dies wie folgt:

Burke indicates time and again that mystery is the source of all our human enterprise. It is closely related to affection, to moral sense, to the workings of political arrangements, to historical processes and to the spirit of a people. But what it is in itself cannot be formulated; to attempt to do so is impious as well as foolish. Moral essence is constituted by natural aristocracy and natural aristocracy is the virtual expression of common feeling. The proof of this is simple. If it is true, the nation survives; if not, the nation is destroyed.  
(Deane 1999: 57)

Den Franzosen hingegen wirft Burke eine zu hastige Entscheidungsfolge vor. Sie warten nicht ab, wie sich neue Politiken gesamtgesellschaftlich auswirken:

You never give yourselves time to cool. You can never survey, from its proper point of sight, the work you have finished, before you decree its final execution. You can never plan the future by the past. You never go into the country, soberly and dispassionately to observe the effect of your measures on their objects. You cannot feel distinctly how far the people are rendered better and improved, or more miserable and depraved, by what you have done. You cannot see with your own eyes the sufferings and afflictions you cause. You know them but at a distance, on the statements of those who always flatter the reigning power, and who, amidst their representations of the grievances, inflame your minds against those who are oppressed. These are amongst the effects of unremitted labour, when men exhaust their attention, burn out their candles, and are left in the dark.  
(W&S VIII: 334–335)

Diese religiös-temporale Dimension politischer Entscheidungen blieb in Frankreich vollkommen unberücksichtigt. Die Demokratie ist für Burke daher wenig mehr als eine Regierungsform, in der unqualifizierte Personen weitreichende Entscheidungen treffen, deren Folgen sie kaum abzuschätzen vermögen. *Im Letter to a Member of the National Assembly* (1791) diebezüglich:

I can never be convinced, that the scheme of placing the highest powers of the state in churchwardens and constables, and other such officers, guided by the prudence of litigious attornies and Jew brokers, and set in action by shameless women of the lowest condition, by keepers of hotels, taverns, and brothels, by pert apprentices, by clerks, shop-boys, hair-dressers, fidlers, and dancers on the stage, (who, in such a commonwealth as your's, will in future overbear, as already they have overborne, the sober incapacity of dull uninstructed men, of useful but laborious occupations) can never be put into any shape, that must not be both disgraceful and destructive.  
(W&S VIII: 297)

Entsprechend überschätzen die Revolutionäre ihre Rolle in der vorsehungsvollen Welt, wenn sie beschließen, langfristig bestehende politische Arrangements vollkommen neu zu

strukturieren (vgl. Femia 2008: 30). Um dies zu verdeutlichen, argumentiert Burke mit einer statischen kosmischen Ordnung, in welcher jedes Ding seinen angestammten Platz hat und den Imperativen dieses Platzes zu folgen hat. Er argumentiert demnach mit der von Arthur Oncken Lovejoy (1873–1962) wegweisend untersuchten Metaphorik einer *Great Chain of Being* (Lovejoy 1936). Wie Lovejoy herausstellt, geht es bei der Metapher aber weniger darum, die Wertigkeit eines Dinges aus ihrem Platz in der Gesamtheit abzuleiten, vielmehr stellt er auf die Rolle eines jeden Bestandteils für den Funktionszusammenhang des Gesamtgefüges ab (Lovejoy 1993: 224–225). Dieser Aspekt wird auch von Burke betont; so fügt er an die von ihm getroffenen Aufteilung in Führende und Geführte an: „These two sorts of men move in the same direction, tho’ in a different place.“ (W&S VIII: 148) Politische Würdenträger seien in ganz besonderer Weise verantwortlich, denn ihre Rechenschaftspflicht gilt nicht nur der staatlichen Gesamtkörperschaft, sondern auch Gott selbst, was Burke bedeutungsvoll auf den Punkt bringt: „All persons possessing any portion of power ought to be strongly impressed with an idea that they act in trust to the one great Master, Author, and Founder of society.“ (W&S VIII: 143) Obwohl also mit der Zugehörigkeit zur Entscheidungselite gewisse Privilegien einhergehen, sei die Last der Verantwortung nicht zu unterschätzen. In diesem Zusammenhang schreibt der britische Romancier und Zeitgenosse Henry Fielding:

Those duties, however, which fall to the higher Ranks of Men, even in this Commonwealth, are by no Means of the lightest or easiest Kind. The Watchings and Fatigues, the Anxieties and Cares which attend the highest Stations, render their Possessors, in real Truth, no proper Objects of Envy to those in the lowest, whose Labours are much less likely to impair the Health of their Bodies, or to destroy the Peace of their Minds; are not less consistent with their Safety.  
(Fielding 1753: 5).

Noch einmal auf die wertschätzenden Äußerungen von Richard Price der Revolution gegenüber Bezug nehmend illustriert Burke sein Verständnis der Geschehnisse in Frankreich als Strafe Gottes. Dieser reagiere auf die Hybris der Menschen:

Why do I feel so differently from the Reverend Dr. Price, and those of his lay flock, who will choose to adopt the sentiments of his discourse? – For this plain reason – because it is natural I should; because we are so made as to be affected at such spectacles with melancholy sentiments upon the unstable condition of mortal prosperity, and the tremendous uncertainty of human greatness; because in those natural feelings we learn great lessons; because in events like these our passions instruct our reason; because when kings are hurl’d from their thrones by the Supreme Director of this great drama, and become the object of insult to the base, and of pity to the good, we behold such disasters in the moral, as we should a miracle in the physical order of things.  
(W&S VIII: 131)

Oftmals spricht Burke im Zusammenhang des Aufklärungsdenkens von einer „barbarous philosophy“ (W&S VIII: 128) oder von „barbarous metaphysics“ (W&S VIII: 263). Mit dieser Beschreibung insinuiert er nicht zuletzt, dass ein Festhalten an diesem Denken ein Rückfall auf die niedrigste Stufe zivilisatorischer Verfasstheit darstellt.

#### 4.5 Die Mehrdeutigkeit der Vorsehung: Burkes Zweifel

Die Inanspruchnahme der Vorsehung durch Burke fordert ihm eine erhebliche Interpretationsleistung ab. Zumindest der Möglichkeit nach muss auch in Betracht gezogen werden, dass die Revolution der Geburtshelfer einer vollkommen neuen und von Gott gewollten moralischen Ordnung sein könnte. In diesem Fall offenbart sich die Vorsehung auf besonders mysteriöse und vieldeutige Weise. Im Rahmen der Arbeit soll dieser Teil vor allem den prinzipiellen Status der Vorsehung bei Burke unterstreichen, der über rein rhetorische Verwendungsweisen hinausreicht.

An anderer Stelle wurde vom prekären Urteil gesprochen, mit welchem sich das politische Urteil bei Burke konzeptualisieren lässt. Wie bereits mehrfach verdeutlicht, bedeutet politisch zu urteilen für Burke maßgeblich, Entscheidungen entsprechend jener Erkenntnisse zu treffen, welche uns die *ordinary providence* durch Institutionen preisgibt:

An arrangement of peace in it's nature is a permanent settlement; it is the effect of counsel and deliberation, and not of fortuitous events. If built upon a basis fundamentally erroneous, it can only be retrieved by some of those unforeseen dispensations, which the all-wise but mysterious Governor of the World, sometimes interpose, to snatch nations from ruin. It would not be pious error, but mad and impious for any one to trust in an unknown order of dispensations, in defiance of the rules of prudence, which are formed upon the march of the ordinary providence of God.  
(W&S IX: 269)

Aus dem historischen Verlauf lasse sich erkennen, welche Institutionen, Sitten und Bräuche durch ihre lange geschichtliche Verweildauer als Wohlgefallen Gottes zu deuten sind. Dennoch bringt solch ein Wissen zwei Probleme mit sich. Einerseits ist die Orientierung an der Geschichte, welche sich exemplarisch in Burkes Hochschätzung der Klugheit ausdrückt, fallibel, weshalb er stets zur Vorsicht mahnt:

The science of government being therefore so practical in itself, and intended for such practical purposes, a matter which requires experience, and even more experience than any person can gain in his whole life, however sagacious and observing he may be, it is with infinite caution that any man ought to venture upon pulling down an edifice which has answered in any tolerable degree for ages the common purposes of society, or on building it up again, without having models and patterns of approved utility before his eyes.  
(W&S VIII: 112)

Aus diesem Grund votiert er – soweit als möglich – für reversible Entscheidungen. Andererseits erteilt die Vorsehung ihre Lektionen immer retrospektiv (Bourke 2009: 108). Dieser simple Umstand bedingt eine weitreichende Folge, so stellt ein derart gedachtes Urteilsverständnis dem Entscheider im Falle vollkommen neuer politischer Erscheinungen und Entwicklungen keine gültigen Entscheidungskriterien bereit:

The world of contingency and political combination is much larger than we are apt to imagine. We never can say what may, or may not happen, without a view to all the actual circumstances. Experience upon other data than those, is of all things the most delusive. [...] A constant vigilance and attention to the train of things as they successively emerge, and to act on what they direct, are the only sure courses.  
(W&S VIII: 364)

Wie bereits erwähnt, sei einzig die Reformation in ihrer Tragweite mit den Entwicklungen zu vergleichen, die Burke für Europa im Falle des anhaltenden Erfolges der Revolution in Frankreich für möglich hält. Wiederkehrend betont er den exzeptionellen Charakter der Umbruchsituation jenseits des Kanals. Zwei Szenarien seien hierbei denkbar: Entweder die Französische Revolution und ihre Folgewirkungen sind als göttliche Strafe zu verstehen und die Engländer müssen entschlossen gegen die vertretenen Werte antreten, oder die Umbruchsituation ist gottgewollt. Die erste Möglichkeit ist im Wesentlichen jene, die Burke zumeist vertritt, dennoch kommen ihm bisweilen Zweifel, ob die Ereignisse in Frankreich nicht doch der zweiten Alternative zuzurechnen seien.<sup>151</sup>

In der letzten Rede, die er im Zusammenhang mit dem Amtsenthebungsverfahren gegen Warren Hastings am 16. Juni 1794 hält, behauptet er:

My Lords, your House yet stands; it stands as a great edifice; but let me say, that it stands in the midst of ruins; in the midst of the ruins, that have been made by the greatest moral earthquake that ever convulsed and shattered this globe of ours. My Lords, it has pleased Providence to place us in such a state, that we appear every moment to be on the verge of some great mutations.  
(W&S VII: 692)

Wenn dem so wäre, so würde Burke in seiner Rolle als maßgeblicher konterrevolutionärer Akteur gleichsam gegen den Willen Gottes agieren. Dieses Szenario ist ein von ihm mehrfach durchgeführtes Gedankenspiel. Auch Rodney Kilcup behauptet, Burke habe „occasional moments of discouragement and doubt when he wondered if, contrary to all that he knew of moral economy, the Revolution might not ultimately succeed.“ (Kilcup 1977: 406) Systematisch lässt sich dies mit dem zweiten Modus begreifen, welchen die Vorsehung annehmen kann, denn neben der moderierenden Variante des Normalzustandes kann Gott auch plötzlich in einer Ausnahmesituation intervenieren. Er greift dann in tiefgreifender Weise in das Weltgeschehen ein und bewirkt etwas gänzlich Neues, beziehungsweise korrigiert menschengemachte Fehlentwicklungen. Zumindest nicht auszuschließen sei nun, dass es sich bei der Französischen Revolution um den zweiten Typus handelt, also einer jener „immense revolutions, by which, at certain periods, [Gott] so signally asserts his supreme dominion, and brings about that great system of change, which is perhaps as necessary to the moral as it is found to be in the natural world“ (W&S I: 388). Mit anderen Worten: „Burke had to grant that

---

151 Ausführlicher hierzu: Canavan 1987: 170–179.

the moral standard is itself subject to change, even change involving the transformation of traditional evil into new virtue.“ (Canavan 1987: 151) Dass Burke dies mitunter als ernst zu nehmende Möglichkeit begreift, zeigen die letzten Zeilen in seinen *Thoughts on French Affairs* (1791):

I have done with this subject, I believe for ever. It has given me many anxious moments for the two last years. If a great change is to be made in human affairs, the minds of men will be fitted to it; the general opinions and feelings will draw that way. Every fear, every hope, will forward it; and then they who persist in opposing this mighty current in human affairs, will appear rather to resist the decrees of itself, than the mere designs of men. They will not be resolute and firm, but perverse and obstinate.  
(W&S VIII: 386)

Vielleicht, so lässt sich diese Stelle interpretieren, sind die Gedanken der Aufklärung jene geistigen Vorboten, welche die Meinungen auf den realpolitischen Wandel vorbereitet haben. Hier wird erneut der Stellenwert der Meinungen sichtbar, die auch als Frühwarnsystem dienen. Würde dieses Szenario zutreffen, stünde Burke gewissermaßen auf der falschen Seite der Geschichte. In diesem Fall würde er sich mit seinen Mobilisierungsversuchen nicht nur gegen die Akteure der Französischen Revolution stellen, sondern er würde sich selbst des Vorwurfs schuldig machen, welchen er gegenüber den Revolutionären wiederkehrend äußert, dass er nämlich gegen die göttliche Vorsehung aufbegehrt. Ein Jahr nach der Veröffentlichung der *Thoughts on French Affairs* schrieb er an Lord Fitzwilliam:

You see, my dear Lord, that I do not go upon any difference concerning the best method of preventing the Growth of a System which I believe we dislike in common. I cannot differ with you, because I do not think any method can prevent it. The Evil has happened; the thing is done in principle and in example; and we must wait the good pleasure of a higher hand than ours for the time of its perfect accomplishment in practice in this Country and elsewhere. All I have done for some time past, and all I shall do hereafter, will only be to clear myself from having any hand, actively or passively, in this great change.  
(Corr. 6: 453)

Obwohl Burke hier sein Unbehagen ausdrückt, mahnt er zur Zurückhaltung. Er hält sich freilich nicht an seine eigene Vorgabe und widmet sich obsessiv der Aufgabe, das Übergreifen der Französischen Revolution auf die Britischen Inseln zu verhindern. Kurze Momente des Zweifels finden sich jedoch mehrfach. Nur selten aber wird seine Verunsicherung so deutlich artikuliert wie in einem Brief an den Abbé de La Bintinaye (?): „It seems as if it were God’s will, that the present order of things is to be destroyed; and that it is vain to struggle with that dispensation.“ (Corr. VIII: 412) Freilich war Burke nicht der einzige politische Akteur, der solcherlei Befürchtung hegte. Sein Freund Philip Francis äußert ähnliche Bedenken; so heißt es in einem Brief, den Francis an Burke schrieb:

You dread and detest commotion of every kind. And so should I; and who would not act, if a healthy Repose could be obtained without a tempest or stagnation. But, tell me, has not God himself commanded or permitted the Storm to purify the elements?  
(Corr. 6: 154)

Dies mag zunächst exaltiert klingen, deckt sich jedoch mit den Eindrücken von Zeitgenossen Burkes. Mit Blick auf die Französische Revolution schrieb der seinerzeit prominente Politiker und Finanzexperte William Eden (1744–1814) in einem Brief an seinen Freund Morton Eden (1766–1809) aus dem Jahr 1792:

it appears possible that the whole world may go Mad, that all Governments may break to Pieces: that universal Frenzy may take place under the name of universal Fraternity, & that our Children may find themselves in the lace & manners of the 8<sup>th</sup> century.  
(Zitiert nach Schofield 1986: 603)

Damit aber nicht genug, in einer weiteren Situation – die nachgerade als „Fitzwilliam-Episode“ Eingang in die Geschichte fand – drückt Burke vergleichbare Gedanken aus.

Im Juli des Jahres 1794 hatte sich die Mehrheit im Britischen Unterhaus gewandelt. Die Regierung Pitts stützte sich fortan auf die Whigs, welche den neuen *Lord Lieutenant* für Irland zu stellen beanspruchten. Die Wahl fiel auf den reformorientierten Lord Fitzwilliam (1748–1833). Seine Berufung sollte den Katholiken in Irland signalisieren, dass man ihre Unzufriedenheit mit der britischen Herrschaft ernst nahm. Darüber hinaus ging es um den Versuch, „to keep Ireland safe from the menace of Jacobism“ (Lock 2009: 487). Kurze Zeit nach Antritt seines neuen Amtes initiierte Fitzwilliam eine Parlamentsreform zur Verbesserung der Lage der Katholiken. Dies stieß auf breite Kritik im irischen Parlament. Zudem setzte sich der neue Amtsinhaber über vorangegangene Abmachungen hinweg, denn ihm wurde untersagt die „Katholikenfrage“ neu zu verhandeln. Die Abberufung folgte prompt und Fitzwilliam wurde durch Lord Camden ersetzt (vgl. Lahme 2012: 366). Burke identifizierte sich sehr mit der politischen Agenda von Fitzwilliam und er befürchtete, dass dessen Abberufung eine große Herausforderung für die Koalition im Unterhaus darstellen würde. Nur ein geschlossenes Parlament – so der dahinter liegende Gedanke – sei in der Lage, dem ideologischen Krieg gegen die Franzosen standzuhalten. Konkret wären die Iren nun anfälliger für die Verheißungen von der anderen Seite des Ärmelkanals. Der Verzweiflung nahe schreibt Burke in einem Brief:

It will compleat our Ruin. Every honest man in every Country in Europe will by this Event be cast into dismay and despair. It looks as if the hand of God was in this, as it is strongly marked in all the Rest. However, we must still use our poor human prudence and our feeble human efforts, as if things were not, what I greatly fear they are, predetermined.  
(Corr. 8: 35–36)

In einer anderen Situation glaubte Burke zu sehen, dass die sich bildende Liga europäischer Monarchien zur Zurückdrängung der Französischen Revolution nicht entschlossen genug vorging. Die einzelnen Beteiligten versuchten nach seinem Geschmack zu sehr ihre eigenen Interessen durchzusetzen und unterschätzten die aufkommende Gefahr. In einem Brief an seinen Sohn Richard aus dem Jahr 1791 kommentiert er:

This league is for the preservation of that State of things in Europe, to which we owe all that we are, and which furnished just grounds of expectation for further and safe improvement. The foundation of this League is just and honest. But if it must go, – we must not struggle with the order of Providence.  
(Corr.6: 358)

Für die Art und Weise, wie Burke politisch zu urteilen pflegt, ergeben sich hierbei zwei Probleme.

*Erstens.* Inhaltlich bedingt die Genese radikal neuer moralischer Prinzipien die vollkommene Suspendierung von Burkes eigenen Moralvorstellungen (vgl. Canavan 1987: 150). Die Furcht, die der altgediente Whig gegenüber den bevorstehenden Umwälzungen und ihren Implikationen hegt, wird besonders deutlich, wenn man sie mit einem schweren persönlichen Verlust zusammenbringt, den Burke erlitten hat. Der plötzliche Tod seines Sohnes Richard hinterließ einen gebrochenen Mann. Dennoch schrieb er in einem Brief: „I begin to think that God, who most surely regards the least of his Creature as well as the greatest, took what was Dearest to me to himself in a good time.“ (Corr. 8: 35) Selbstverständlich spricht hier ein verzweifelter Vater, dennoch ist die Stelle aufschlussreich, denn die Vorstellung, dass sein Sohn die anzunehmenden Konsequenzen der Umwälzungen nicht miterlebt, scheint sehr tröstlich für ihn zu sein. Kurz vor seinem Tod im Jahr 1797 werden Burkes Bedenken noch einmal zur Angst gesteigert: „[T]here is the hand of God in this business, and there is an end of the system of Europe, taking in laws, manners, religion and politics, in which I delighted so much.“ (Corr. 9: 307) Sein Problem ist nicht, dass er eine politische Schlacht verloren hätte, hier spricht ein Mann, der eine Möglichkeit sieht, dass sein gesamtes Wertesystem abgelöst wird.

*Zweitens.* Systematisch kommt eine an historischem Wissen orientierte Urteilsgenese vor dem Hintergrund von etwas gänzlich Neuem an ihre Grenzen, weshalb ich von einem prekären Urteilsvermögen spreche. Geschichte kann – zumindest für eine gewisse Zeit – kein maßgebliches Kriterium mehr sein, wenn eine vollkommene Abkehr von dieser vollzogen wird. Zwar werden nun neue Wahrheiten verkündet, aber die neuen Moralvorstellungen müssen sich erst über längere Zeiträume erproben, um sich langfristig in der Tugend der Klugheit niederzuschlagen. Oder um es mit den Worten Burkes zu sagen: „Prudence in new cases can

do nothing on grounds of retrospect.“ (W&S VIII: 364) Dem Zweifel zum Trotz verstand sich Burke als wirkmächtiger Konterrevolutionär. Der Kampf gegen die Umstürzler war daher

the cause of mankind against those who have projected the subversion of that order of things under which our part of the world has so long flourishd, and indeed been in a progressive State of improvement, the Limits of which, if it had not been thus rudely stopped, it would not have been easy for the imagination to fix.  
(Corr 7: 387)

Der konstatierte Fortschritt muss als Zeichen des göttlichen Wohlgefallens gedeutet werden, weshalb eine derart grundlegende Umwälzung in erster Linie als unangemessen erscheint – dennoch, ein Restrisiko bleibt bestehen.

## 4.6 Ökonomie – Skepsis – Vorsehung

Fragen der Ökonomie beschäftigten Burke über seine gesamte politische Karriere hinweg, weshalb ich hierauf nun zu sprechen komme. In seinen ökonomischen Betrachtungen drückt sich immer wieder eine Skepsis gegenüber der Annahme aus, der Staat könne zielgenau am Markt eingreifen. Zwar bedient sich Burke damit einer gängigen Annahme der politischen Ökonomie, welche seinerzeit eine „nascent social science of a remarkably new order“ darstellte (Pocock 1982: 332)<sup>152</sup>, aber trotzdem ist die daraus folgende Aufforderung zur staatlichen Zurückhaltung am Markt besonders, denn er begründet sie religiös mit dem Wirken der Vorsehung. Burkes Verständnis von Ökonomie werde ich im Folgenden anhand der Armutsdebatte illustrieren, welche in der Mitte der 1790er einen Höhepunkt erreichte. Zuvor möchte ich jedoch auf den tiefgreifenden Wandel eingehen, welcher sich im Laufe des 18. Jahrhunderts mit Blick auf ökonomische Zusammenhänge vollzogen hat.

### 4.6.1 Politische Ökonomie und die Rolle des Staatsmanns

Folgt man Adam Smith, so lässt sich der Begriff der Politischen Ökonomie wie folgt beschreiben:

Die Politische Ökonomie verfolgt als Zweig der Wissenschaft, die eine Lehre für den Staatsmann und Gesetzgeber entwickeln will, zwei unterschiedliche Ziele. Einmal untersucht sie, wie ein reichliches Einkommen zu erzielen oder der Lebensunterhalt für die Bevölkerung zu verbessern ist, zutreffender, wodurch der einzelne in die Lage versetzt werden kann, beides für sich selbst zu beschaffen, und ferner erklärt sie, wie der Staat oder das Gemeinwesen Einnahmen erhalten können, mit deren Hilfe sie

---

152 Noch im späten 19. Jahrhundert wird John Stuart Mill anmerken: „Die Auffassung der Volkswirtschaft als einer Wissenschaft ist [...] sehr neu.“ (Mill 1881: 1)



öffentliche Aufgaben durchführen. Die Politische Ökonomie beschäftigt sich also mit der Frage, wie man Wohlstand und Reichtum des Volkes und des Staates erhöhen kann.  
(Smith 1776: 347)

Im Wesentlichen handelt es sich jedoch bei der „Lehre für den Staatsmann“ um Darlegungen, die dem Gesetzgeber seine eigene Begrenztheit aufzeigen. Folgt man Vivienne Brown, so wendet sich Smith gegen ein Verständnis von „state management“, welches einen weisen Gesetzgeber voraussetzt (Brown 1994: 132). Diese Figur „played a determining role in certain mercantilist and state regulationist discourses“, gegen die Smith anzuschreiben sucht (Brown 1994: 122). Der weise Gesetzgeber lässt sich wie folgt umreißen:

The good legislator/statesman needs to know the real wealth of the nation and its taxable capacity as it is this ultimately which provides the resources for a country's foreign policy and its ability to conduct wars. He also needs to have a detailed knowledge of the balance of trade as the trade surplus is the source of a nation's increasing wealth and the direct means by which a war may be financed.  
(Brown 1994: 122)

Raimund Ottow konstatiert in diesem Zusammenhang, dass es vor allem dem französischen Staatsmann und Ökonomen Anne Robert Jacques Turgot (1727–1781) zu verdanken sei, die Idee des „weisen Gesetzgebers“ zu Grabe zu tragen. Gesellschaftliche Evolution besitze demnach einen prinzipiell offenen Ausgang, wobei anstelle eines weisen Planers die Selbstregulierung der Gesellschaft tritt (vgl. Ottow 1991: 571). Besonders der Eindruck, dass getroffene Maßnahmen oftmals nicht die gewünschten Effekte zeitigen, bewirkt ein fortschreitendes Hinterfragen der Fähigkeiten des weisen Gesetzgebers und befördern den Zweifel an der grundlegenden Steuerbarkeit des Staates. John Maynard Keynes hat dies rückblickend wie folgt zugespitzt: „Fast alles, was der Staat im achtzehnten Jahrhundert über seine Mindestobliegenheiten hinaus unternommen hat, war oder schien entweder schädlich oder erfolglos“ (Keynes 1926: 22). Der Sache nach nennt Keynes hier zwei von Albert O. Hirschmann herausgearbeitete rhetorische Figuren konservativen Denkens.<sup>153</sup> Neben der These, wonach politische Handlungen folgenlos bleiben,<sup>154</sup> mögen die anvisierten Ziele der Gefährdungsthese entsprechend zwar wünschenswert sein, „aber der Preis für die Sache oder bestimmte Folgen seien nicht akzeptabel“ (Hirschmann 1992: 94). Darüber hinaus gibt es eine weitere Rhetorik konservativen Denkens, die Sinnverkehrungsthese. Sie besagt, dass „der

---

153 Sein Buch hat Hirschmann geschrieben, um die Argumente reaktionärer Akteure zu entzaubern. Der Systematisierungsversuch dient dabei dem Nachweis, dass Reaktionäre und Konservative „völlig berechenbar vorgegebene Bewegungen und Manöver abspulen“ (Hirschmann 1992: 177). Es handelt sich bei deren Positionen zumeist also nicht um originäre und tiefsinnige Gedanken, sondern um ein Set von Argumentationsmustern, die im Archiv konservativen Denkens gelagert werden und in beliebigen Kontexten reaktiviert werden können.

154 Hirschmann spricht hier von der Vergeblichkeitsthese. Ihr liegt die Behauptung zugrunde, „daß alle Bemühungen um Veränderung nutzlos sind, daß so oder so jede vermeintliche Veränderung in letzter Hinsicht äußerlich, oberflächlich, rein kosmetischer Natur und damit illusorisch ist, war oder sein wird, weil nämlich die ‚tiefen‘ Strukturen der Gesellschaft ganz unberührt bleiben. Ich nenne sie die Vergeblichkeitsthese.“ (Hirschmann)

Versuch, die Gesellschaft in eine bestimmte Richtung zu bewegen, sie zwar durchaus bewegt, jedoch in die entgegengesetzte Richtung“ (Hirschman 1992: 24). Für Smiths Verständnis von Politischer Ökonomie ist vor allem die Sinnverkehrungsthese relevant, was auch von Donald Winch in seiner Studie *Adam Smith's Politics* (1978) hervorgehoben wird:

Smith is too much the sceptic and believer in Mandevillian indirection and unintended consequences to endow the legislator with an active or innovatory role in human affairs; his main task was to accomodate laws to the habits of men and their existing social condition.  
(Winch 1978: 172)

Die Sinnverkehrungsthese wird nicht zuletzt durch die Metapher der „Unsichtbaren Hand“ ausgedrückt. Nicht mehr die Tugend ist entscheidend für die Beförderung des Gemeinwohls, dieses kann vielmehr „als Nebenprodukt des Wirtschaftsprozesses“ betrachtet werden (Bluhm/Malowitz 2007: 12). Wengleich Smith diesen Gedanken nicht ersonnen hat, so ist es dem in Glasgow lehrenden Moralphilosophen zu verdanken, die Übertragung nicht intendierter Folgewirkungen auf das Feld der Ökonomie weitgehend popularisiert zu haben.

Indem Wirtschaftsakteure ihren eigenen Interessen nachgehen, würden sie das Gemeinwohl am stärksten befördern, so schreibt Smith: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen.“ (Smith 1776: 17) Damit einher geht eine Neubewertung staatlicher Handlungskompetenzen, was Michel Foucault konzise auf den Punkt bringt:

Mit der politischen Ökonomie treten wir also in ein Zeitalter ein, dessen Prinzip folgendes sein könnte: Eine Regierung weiß nie genug, so daß sie Gefahr läuft, stets zuviel zu regieren, oder auch: Eine Regierung weiß nie gut genug, wie man gerade ausreichend regieren soll. Das Prinzip des Maximums und Minimums in der Regierungskunst ersetzt jene Vorstellung des angemessenen Gleichgewichts, der angemessenen Gerechtigkeit, die früher die Weisheit der Fürsten leitete. In dieser Frage der Selbstbegrenzung durch das Prinzip der Wahrheit ist nun, glaube ich, der ungeheure Keil, den die politische Ökonomie in die grenzenlose Anmaßung des Polizeistaats eingeführt hat.  
(Foucault 1979: 36)

Foucault weist darauf hin, dass die „ökonomische Souveränität“ des Staates dadurch allmählich in Zweifel gezogen wird, dass ihm die Kompetenz abgesprochen wird, den gesellschaftlichen und ökonomischen Raum zu steuern (vgl. Bohlender 2007: 101). Die Politische Ökonomie entsteht demnach „aus einer Problematisierung der Regierungsrationalität des Staates“. Die Folge ist eine „Metamorphose der politischen Rationalität und des Regierungsdenkens“ (Bohlender 2007: 102). Im Zuge dieser Entwicklung wird die Ökonomie zunehmend als eigenständige Wissenschaft verstanden. Ihr erklärtes Ziel ist es nicht mehr nur, den politischen Entscheidungsträgern Ratschläge zur Generierung von Reichtum zu geben, sondern die

ökonomischen Prinzipien selbst zu untersuchen, die den Markt strukturieren. Dadurch büßt der Staat als planender Akteur an Gestaltungskraft ein (vgl. Copley 1982: 160).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Erläuterungen lässt sich Burke nicht eindeutig verorten. Er changiert mit seinem Ökonomieverständnis; so behauptet er im *Letter to a Noble Lord* (1796): „Oeconomy in my plans was, as it ought to be, secondary, subordinate, instrumental. I acted on state principles.“ (W&S IX: 154.) Hierzu passt die an anderer Stelle getroffene Bestimmung der Ökonomie als „distributive virtue“ (W&S IX: 162). Solche Beschreibungen verleiten zunächst dazu, den Staatsmann als bestimmenden Faktor in Burkes Ökonomieverständnis zu qualifizieren. Ein bedeutender Burke-Interpret, der solch eine Deutung vertritt, ist Christopher Reid, der behauptet, Burke „regarded political economy as an administrative instrument at the service of the statesman rather than as a set of doctrines to be rigorously applied“ (Reid 1985: 64). Meines Erachtens handelt es sich hierbei jedoch nur um eine Facette von Burkes Ökonomieverständnis. Um dieses näher zu konturieren, werde ich auf seine Position in der Armutsdebatte des ausgehenden 18. Jahrhunderts eingehen.

#### 4.6.2 Politische Ökonomie und Pauperismus

Der Zusammenhang zwischen Pauperismus und Politischer Ökonomie ist nicht selbstverständlich, weshalb er knapp erläutert werden muss. Wie gezeigt wurde, hat Smith ein Verständnis von Ökonomie befördert, welches die Relevanz des politischen Entscheidungsträgers zurückdrängt (vgl. Bohlender 2007: 140). „[D]as Verhältnis der Regierenden zu den Regierten kann nicht mehr“ – so Smith – „auf die übermächtigen Fähigkeiten eines Staatsmannes (oder einer regierenden Versammlung) zurückgeführt werden“ (Bohlender 2001: 265), vielmehr gelten für den „komplexen sozio-ökonomischen Raum“ „natürliche“ Gesetzmäßigkeiten der Selbstregulation, autonome Mechanismen der Produktion, Konsumtion und Distribution“ (Bohlender 2001: 265). Ausgerechnet der erste Lehrstuhlinhaber für Politische Ökonomie, Thomas Malthus (1766–1834), wird diese natürlichen Gesetzmäßigkeiten zum Ausgangspunkt einer Argumentation mit weitreichenden Folgen nehmen:

Meiner Ansicht nach kann ich mit Recht zwei Postulate aufstellen. Erstens: Die Nahrung ist für die Existenz des Menschen notwendig. Zweitens: Die Leidenschaft zwischen den Geschlechtern ist notwendig und wird in etwa in ihrem gegenwärtigen Zustand bleiben. Diese beiden Gesetze scheinen, seit wir überhaupt etwas über die Menschheit wissen, festgefügte Bestandteile unserer Natur zu sein. Da wir bisher keinerlei Veränderung an ihnen wahrnehmen konnten, haben wir keinen Anlaß zu der Folgerung, daß sie jemals aufhören, das zu sein, was sie jetzt sind, ohne einen direkten Machterweis jenes

Wesens, das das System des Universums erschuf und es gemäß festfügten Gesetzen zum Vorteil seiner Geschöpfe in seinem vielfältigen Geschehen erhält.  
(Malthus 1798: 17)

Aus beiden Beobachtungen zieht Malthus den Schluss, dass unter gleichbleibenden Bedingungen eine gefährliche Überbevölkerung zu erwarten ist. Wörtlich heißt es bei ihm:

Die Bevölkerung wächst, wenn keine Hemmnisse auftreten, in geometrischer Reihe an. Die Unterhaltsmittel nehmen nur in arithmetischer Reihe zu. Schon einige wenige Zahlen werden ausreichen, um die Übermächtigkeit der ersten Kraft im Vergleich zu der zweiten vor Augen zu führen.  
(Malthus 1798: 18)

Hierbei ist aber nicht die Rede von einem „allgemeinen Zuviel an Menschen“, vielmehr entsteht eine Masse an Menschen, die deshalb als „überschüssig“ zu bezeichnen ist, weil „sie aus dem normalen Regulierungsmechanismus von Bevölkerung – Arbeitskraft – Lohn – Unterhaltungsmittel (Kapital) herausgefallen ist“ (Bohlender 1999: 50). Smith entsprechend „dürfte es ein solches Phänomen gar nicht geben“ (Bohlender 1999: 51). Ein wichtiges Thema der Armutdebatte war die Frage, ob diesem durch ein „Regime der freien Lohnarbeit“ beizukommen sei (Bohlender 2007: 140).

Stellt man Burkes späte ökonomische Positionierungen vor den spezifischen Hintergrund der Französischen Revolution, dann wird deutlich, dass seiner über Smith hinausreichenden marktliberalen Rhetorik eine Befürchtung zugrunde liegt, die Gregory Collins wie folgt auf den Punkt bringt: „Burke saw England’s proposals as mirroring dangerous Jacobin schemes of wealth redistribution.“ (Collins 2007: 569) Eine wichtige Schrift ist in diesem Zusammenhang der Aufsatz *Thoughts and Details on Scarcity*. Genau genommen handelt sich hierbei um eine posthum erschienene Zusammenführung mehrerer Texte, darunter eine Stellungnahme für William Pitt und drei unvollendete Briefe an den Agrarwissenschaftler und Publizisten Arthur Young (vgl. Lock 2009: 514). Die Schrift war eine Reaktion auf das Krisenkonglomerat, dessen wichtigstes Problem zunächst Weizenmissernten in Kombination mit einem deutlichen Anstieg der Brotpreise war. Brisant war die Thematik vor allem wegen ihrer möglichen Konsequenzen, so galten ähnliche Szenarien wie in Frankreich nicht als unwahrscheinlich. Aufgrund von Teuerungen bezüglich der Getreidepreise und daraus resultierender sozialer Unruhen wurden Brot und Mehl in Frankreich im Jahr 1793 unter Preiskontrolle gestellt (Bourke 2015: 888; Nöding 1980: 23). Zwei Jahre später befürchtet Burke gleichartige Entwicklungen in England. Zudem galten Hungeraufstände nicht nur als Brandbeschleuniger während der Revolution, sondern auch als Grund für ihren Ausbruch und ihre Radikalisierung (vgl. Robin 2018: 131). In England sorgte die Befürchtung sozialer Unruhen für erste politische Stimmen, welche den staatlichen Aktionsradius mit Blick auf die Armenfürsorge auszuweiten versuchten. Zu nennen

sind neben dem berühmten Speenhamland-System die Gesetzesinitiativen von Samuel Withbread und William Pitts dem Jüngeren, welche auf staatlich zu gewährende Minimalstandards pochten (Bohlender 2007: 153). Bevor ich auf Burkes inhaltliche Positionierung zu sprechen komme, werde ich in einem ersten Schritt auf die mit dem Speenhamland-System korrespondierende Neuerung eingehen, bevor ich in einem zweiten Schritt knapp Whitbreads Vorschlag beschreibe.

*Erstens.* Um zu verstehen, welche Neuerung mit der Speenhamland-Gesetzgebung<sup>155</sup> einhergeht, sei daran erinnert, wie Armenfürsorge zuvor von staatlicher Seite gehandhabt wurde. Auch wenn der englische Statistiker Gregory King für das Revolutionsjahr 1688 mehr als 30000 Menschen ohne Obdach zählt, so waren diese durch einen Rechtsanspruch auf staatliche Zuwendung zumindest vor dem Elend des Verhungerns geschützt (vgl. Hank 2010: 1018). Wie Karl Polanyi zeigt, ist die Armenunterstützung jedoch nur ein Bestandteil einer flächendeckenden „Organisation der Arbeit“. Neben der Armenfürsorge, welche sich mit denjenigen beschäftigt, die wir als „Arbeitslose und Arbeitsunfähige bezeichnen würden“, gibt es den Handwerkerstatus, der sich wiederum „mit den Beschäftigten“ befasst. Darüber hinaus existiert ab 1662 das Niederlassungsgesetz (Polanyi 1944: 125).

Der Handwerkerstatus von 1563 (*Statute of Artificers* oder oftmals auch *Statute of Apprentices* genannt) stellte Beschäftigungs- und Arbeitsverhältnisse unter einheitliche Regeln, so galten seitdem die siebenjährige Ausbildungszeit zur Ausübung eines Handwerkerberufs, die Lohnfestsetzung und die Arbeitszuweisung im Falle von Erwerbslosigkeit durch örtliche Friedensrichter als verbindlich (vgl. Bohlender 2007: 77). Das rund 40 Jahr später erlassene „große Armengesetz“ regulierte zudem die Armenfürsorge, so wurde eine Gemeindeverwaltung abgestellt, die zum Zwecke der Armenfürsorge lokal Steuern (*poor rate*) erhob, um sowohl die unfähigen Armen (*impotent poor*) als auch die sogenannten *able-bodied poor* mit unterstützenden Gütern oder Arbeit zu versorgen (Bohlender 2007: 77–78). Auch wenn die Zentralregierung die Rahmenbedingungen festlegte, so waren die Gemeinden (*parishes*) die zentralen Exekutivorgane. Armenfürsorge war hochgradig subsidiär organisiert (vgl. Harris 2004: 222). Wöchentlich sammelten die gewählten und ehrenamtlich tätigen *overseer of the poor* eine zuvor festgelegte *poor rate* von allen Personen, die Vermögen oder Land besaßen ein (vgl. Lepenies 2017: 27). Die Aufgabe rotierte unter den Gebern, wobei diese zu entscheiden hatten, ob Almosen gegeben oder Arbeit erbracht werden musste (vgl. Lees 1998: 25). Der subsidiäre Charakter des Wohlfahrtssystems verstärkte überdies das

---

155 Im Grunde ist diese Beschreibung ungenau, weil das „Speenhamland-Gesetz [...] niemals in die gesetzlichen Statuten Eingang fand“ (Bohlender 2007: 152–153).

Fortbestehen lokaler Identitäten, die oftmals relevanter waren als das Bewusstsein einer nationalen *britishness* (vgl. Lees 1998: 12). Zahlende und empfangende Parteien standen in engem Kontakt zueinander und mussten ihre gegenseitigen Erwartungen aushandeln, was zu einem hohen Grad sozialer Verpflichtung beider Seiten führte, sich an die bestehenden Regeln zu halten (vgl. Lees 1998: 11). Es handelt sich also um ein komplexes Interaktionsgeflecht, welches der Gewährung von Armenfürsorge vorangeht, was Lynn Hollen Lees wie folgt beschreibt:

To be a „pauper“ required more than destitution. First, someone had to ask for aid; second, local officials had to acknowledge public responsibility and decide upon a course of action; and, third, the individual in question had to decide whether or not to accept that aid and its social consequences. There were those who dispensed, those who received, and those who were ignored or exiled in times of need.  
(Lees 1998: 22)

Aus diesem Grund spricht Paul Slack auch von einem „partizipatorischen“ System (vgl. Slack 1995: 48). Faktisch fungierten die Gemeinden als Experimentierfeld für effiziente und weniger effiziente Formen der Armenfürsorge (vgl. Lees 1998: 11). Es verwundert daher nicht, dass sich eine Reihe verschiedener Modi herausgebildet haben, um mit dem wachsenden Problem der Armut fertig zu werden.

Grundsätzlich wurde Unterstützung als legitim erachtet, wenn Menschen nicht in der Lage waren, für ihren eigenen Lebensunterhalt aufzukommen.<sup>156</sup> Die Grundprämisse des „alten“

---

156 Einer Unterteilung von George Boyer folgend lassen sich sechs verschiedene Formen der Hilfe unterscheiden, welche im Folgenden knapp erläutert werden sollen. Eine Form der Armenunterstützung außerhalb des Arbeitshauses war das *allowance system*. Es sicherte jedem Arbeiter – unabhängig davon, ob dieser erwerbstätig war oder nicht – ein wöchentliches Einkommen zu. Die zugrunde liegende Skala variierte, wobei die 1795 in Berkshire beschlossene Kopplung an Brotpreis und Größe der Familie die bekanntesten Skalen sind. Das als „Speenhamland-Gesetzgebung“ bekannte System ist hier etwas missverständlich, denn es suggeriert eine flächendeckende Anwendung. Faktisch handelte es sich hierbei aber zu keiner Zeit um ein landesweit angewendetes Gesetz (vgl. Bohlender 2007: 152–153). Besonders die Vertreter der traditionellen Sichtweise auf Speenhamland – allen voran Barbara und John Hammond und Karl Polanyi – wähten das *allowance system* als die bei Weitem am meisten verbreitete Methode von *outdoor relief* (Boyer 1993 10–11). Dies mag in Teilen stimmen, denn viele Gemeinden bedienten sich zumindest zeitweilig des *allowance systems*. Zur dauerhaften Lösung avancierte es jedoch nur selten (vgl. Neumann 1972: 107–108). Die verstärkte Anwendung der genannten Bezuschussung in Jahren hoher Nahrungsmittelpreise deutet darauf hin, dass das *allowance system* vordergründig als geeignetes Mittel betrachtet wurde, um mit kurzfristigen Problemen wie beispielsweise Missernten umzugehen (vgl. Boyer 1993: 12). Eine weitere Form des *outdoor relief* lässt sich in heutiger Diktion als Kindergeld (*child allowance*) beschreiben. Als förderfähig galten im Normalfall jene Familien, die mehr als vier Kinder unter zehn bzw. zwölf Jahren zu versorgen hatten, wobei sich die Dauer der Förderung nach den Abständen der Geburten richtete. Die Unterstützung kinderreicher Familien war eine gängige Praxis der Armenunterstützung zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wiewohl allzu oft befürchtet wurde, dass hierdurch die Geburtenraten in ohnehin armen Gebieten weiterhin ansteigen würden (vgl. Boyer 1993: 14–15). Als gängigste Form der Unterstützung galten Zahlungen, die im Falle saisonaler Arbeitslosigkeit bewilligt wurden. Hierzu suchte der jeweilige Arbeiter den Gemeindevorsteher auf und schilderte ihm die Umstände seiner Erwerbslosigkeit, z.B. erläuterte er, wo er bereits zum Zwecke der Arbeit vorstellig geworden war. Wenn die unverschuldete Erwerbslosigkeit als hinreichend bewiesen galt, so erhielt der Arbeiter ein unterhalb des Durchschnittslohns angesiedeltes Salär ausbezahlt, welches aus Steuern finanziert wurde (vgl. Boyer 1993: 15–16). Besonders zwei Formen dieser saisonalen Arbeitslosenunterstützung erfreuten sich ebenfalls großer Beliebtheit: das *roundsman system* und die *labor rate*. Erstgenanntes stellt ein Verfahren dar, bei dem sich Arbeiter nach dem sonntäglichen Kirchgang auf einem

Armenrechts wurde vom Wohlfahrtshistoriker Larry Patriquin wie folgt pointiert: „Idle hands were to be empty hands.“ (Patriquin 2007: 120) Nun stellte die Versorgung der Bedürftigen nicht nur einen beträchtlichen organisatorischen und finanziellen Aufwand dar. Gemeinden mit einem umfangreichen Spektrum an Unterstützungsleistungen liefen stets Gefahr, von Paupern überrannt zu werden (vgl. Polanyi 1944: 127). Rasch wurden Rufe nach einer klaren Zuständigkeit der *parishes* laut. Die leitende Frage war hier, wem durch welche Gemeinde welcher Anspruch gebührte. Das Niederlassungsgesetz von 1662 wurde daraufhin erlassen, um die Verantwortlichkeiten einzelner Gemeinden zu regeln (vgl. Patriquin 2007: 128).<sup>157</sup> Bevor zugereiste Personengruppen einer Gemeinde zur Last wurden, sollten sie in ihre Heimatgemeinde zurückgeschickt werden. Drei Parameter waren für die Akzeptanz in einer Gemeinde von Bedeutung: der Arbeitsdienst von mindestens einem Jahr, Immobilienbesitz und Betätigung im öffentlichen Dienst (vgl. Lees 1998: 28). Armenfürsorge war also kein universelles Recht. Sie ging mit der Zugehörigkeit zu einer Gemeinde einher, bedeutete im Bedarfsfall aber auch ein umfangreiches Spektrum an Unterstützungsleistungen. Neben Renten und Arbeitslosengeld bezahlte die Gemeinde Kleidung, Mieten, Möbel (hier vor allem Bettzeug), Heizkosten, Kinderbettwäsche, Heiratskosten, Zahlung an Nachbarn für Krankenpflege und vieles mehr. Die Überzeugung, dass Witwen, Kinder, Kriegsversehrte und andere Personengruppen, die nicht in der Lage waren, selbst für ihren Lebensunterhalt aufzukommen, Unterstützung erhalten sollten, war ein Allgemeinplatz zu jener Zeit. Kritische Debatten galten in diesem Zusammenhang weniger der Frage, ob es öffentliche Unterstützung für arme Menschen geben sollte, sondern verstärkt der Begriffsklärung, wer bedürftig sei.

---

festgelegten Platz postierten, um ihre Arbeitskraft anzubieten. Es handelt sich hier also sprichwörtlich um einen Arbeitsmarkt. Ebenso möglich war, dass die Arbeiter die Gemeinde auf der Suche nach Arbeit durchliefen. Die Gemeinde wiederum subventionierte die Arbeit, insofern sie das zumeist geringe Salär aufstockte. Hierfür wurde ein spezielles Ticket vom Arbeitgeber unterzeichnet. Falls der Arbeiter bei seiner Arbeitssuche erfolglos blieb, reichte er das unausgefüllte Ticket ein und erhielt einen Betrag ausbezahlt (vgl. Patriquin 2007: 119). Wie Mark Blaug ausführt, wurde das *roundsman system* durch die *labour rate* modifiziert (vgl. Blaug 1963: 156). Die Kosten wurden im Nachgang anteilig auf die Gemeinde aufgeteilt, wobei es den Farmern überlassen war, ob sie Ihren Anteil an die Gemeinde bezahlten oder die ansonsten Arbeitslosen bei sich einstellten und ihnen dafür Lohn zahlten. Auch eine Kombination aus Lohn und Abgaben war möglich, wenn ein Farmer nicht genügend Aufgaben für den jeweiligen Arbeiter bereitstellen konnte (vgl. Boyer 1993: 17–18; vgl. Patriquin 2007: 120). Neben den fünf genannten Formen des *outdoor relief*, gab es zudem das Arbeitshaus als Modus des *indoor relief*. Hierbei war die Armenfürsorge an das Verbleiben in einer Einrichtung gekoppelt, die Arbeit als disziplinierende Maßnahme verwendete. Aus diesem Grund wurden die Begriffe „workhouse“ and „house of correction“ weitgehend synonym gebraucht. Zwei Motive für die Einrichtung von Armenhäusern sind hervorzuheben. Einerseits wollte man die Arbeitskraft der Betroffenen für einfache Verrichtungen wie das Spinnen nutzen, andererseits galt es, die Bedingungen für Inanspruchnahme öffentlicher Unterstützung möglichst unattraktiv zu gestalten (vgl. Boyer 1993: 22).

157 Burke war ein Kritiker des *Settlement Act* (1662). Bereits im Jahr 1774 sprach er sich für die Freizügigkeit der Arbeiter als Bestandteil ihrer individuellen Freiheit aus: „The laws of settlement and removals are the essence of slavery, and nothing less: they are founded upon the principles of slavery; and if I prove this, I think common sense will allow that this bill ought, on every account, to be committed.“ (W&S II: 402)

Wie bereits beschrieben stieg die Gefahr von Revolten infolge mehrerer Missernten nach 1792 und einer deutlichen Teuerung der Lebensmittel im Jahr 1795 (vgl. Müller 1992: 45). Dies hatte weitreichende Konsequenzen für die Verbraucher. In Zeiten größerer Teuerungen verbrauchten Familien bisweilen mehr als die Hälfte ihres wöchentlichen Budgets, um Brot zu kaufen (vgl. Thompson 1971: 82). Vor diesem Hintergrund trafen sich die „Friedensrichter von Berkshire im Gasthof Pelikan in Speenhamland bei Newbury, um dort ein Lohn und Lebensmittelzuschusssystem zu verabschieden, das bald landesweit Geltung beanspruchte“ (Bohlender 2007: 152).<sup>158</sup> Festgelegt wurde dabei ein Existenzminimum, welches nicht

---

158 In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass die Speenhamland-Gesetzgebung selbst zum Bezugspunkt einer lange währenden Auseinandersetzung avancierte. Die Evaluation der Armenpolitik durch den *Royal Commission Report* (1834) zeichnete ein düsteres Bild moralischer Verwahrlosung. Gespeist wurde die Darstellung zu großen Teilen aus Hunderten von Berichten Geistlicher. Demzufolge waren Speenhamland und das *old poor law* bei allem Wohlwollen gänzlich fehlgeleitete Politiken, führten sie doch zu einem Anstieg der Geburtenrate, zur Senkung der Arbeitsproduktivität sowie der Gehälter und zu einer allgemeinen Stimmung der Arbeitsunwilligkeit (vgl. Block/Somers 2003: 287). Die Sichtweise auf Speenhamland, nach welcher die Gewährung von *outdoor relief* eine Antwort auf die gestiegenen Nahrungsmittelpreise im Jahr 1795 darstellte, die wiederum dazu führten, dass die Reallöhne besonders im ländlichen Raum unter das Subsistenzniveau fielen, wird von dem Wirtschaftshistoriker George Boyer als „traditionelle Analyse“ bezeichnet (vgl. Boyer 1993: 2). Hartnäckig hielt sich die negative Deutung der Speenhamland-Gesetzgebung, wonach die Billigung eines garantierten Grundeinkommens den Anreiz, zu arbeiten, deutlich herabsenken würde. Die besonders im 19. Jahrhundert einhellig geteilte Sicht auf Speenhamland fand eine breite Rezeption im 20. Jahrhundert. George Boyer spricht in diesem Zusammenhang von der „neotraditionellen“ Interpretation, zu deren bekanntesten Vertretern John (1872–1949) und Barbara Hammond (1873–1961), Sidney (1859–1947) und Beatrice Webb (1859–1947), Karl Polanyi (1886–1964), und Eric Hobsbawm (1917–2012) gehören. Allen voran Polanyi half mit seiner wirkmächtigen Schrift *The Great Transformation* (1944), die skeptische Sicht auf Speenhamland zu zementieren: „Ganz gleich, wie wenig er bezahlte, der Zuschuß brachte das Einkommen des Arbeiters auf Tariffhöhe. Innerhalb weniger Jahre begann die Arbeitsproduktivität auf das Niveau, das sie in den Armenhäusern hatte, abzusinken, was für die Arbeitgeber ein zusätzlicher Grund war, die Löhne nicht über den Tarif hinaus zu erhöhen. Denn sobald die Arbeitsintensität, die Sorgfalt und Effizienz, mit der die Arbeit ausgeführt wurde, unter ein bestimmtes Niveau fiel, war sie von Zeitvertrödeln oder Scheinarbeit kaum mehr zu unterscheiden.“ (Polanyi 1944: 115–116) Bis in die 1960er-Jahre galt die neotraditionelle Sicht auf Speenhamland als Standarddeutung, wobei die Beurteilung stets moralischer oder politischer Natur war (vgl. Lees 1998: 8). Sie wurde erstmals wirkmächtig von Mark Blaug in zwei rasch aufeinander folgenden Aufsätzen herausgefordert (vgl. Blaug 1963; ders. 1964). In seinen Arbeiten wertet Blaug lokale ökonomische Daten aus und kommt zu dem Schluss: „There is evidence of some decline in the number of family farms after 1815, but it is impossible to separate the burden of poor rates from the many other difficulties which afflicted smallholders in the years of deflation after Waterloo. Nor is the alleged decline in the efficiency of agricultural workers under the influence of the Old Poor Law discernible in statistics on production. There are no reliable series on wheat, barley, and oats production in this period, but isolated unofficial estimates all suggest a continued increase in output per acre during the first half of the nineteenth century. Despite the fact that population had doubled in those fifty years, imports of agricultural commodities never formed an important portion of the total supply, and contemporary observers were convinced that productivity in agriculture had risen.“ (Blaug 1963: 175–176) Blaug hebt verschiedene Punkte hervor, welche die bis dahin gängige Lesart infrage stellen. Demnach waren die geringen Löhne nicht die Folge für die Adaption von *outdoor relief*, sondern deren Ursache. Auch die These, wonach die Armenunterstützung die Arbeiter träge mache, wird bezweifelt, vielmehr konstatiert Blaug einen Anstieg der Produktivität, da die gravierendsten Mangelerscheinungen in Bezug auf die Ernährung eingedämmt werden konnten (vgl. Blaug 1963: 155). Er zieht zudem in Zweifel, dass die Armenunterstützung aus Sicht der Arbeitnehmer eine reizvolle Alternative für Lohnarbeit darstellte (vgl. Blaug 1963: 162; Baugh 1975: 61). Auch Daniel Baugh und Anne Digby ziehen die These in Zweifel, wonach *outdoor relief* desaströse Langzeitkonsequenzen für den landwirtschaftlichen Arbeitsmarkt hätte (vgl. Baugh 1975: 50–68). James Huzel wiederum zeigt auf, dass die Zahlungen an große Familien in Form der *child allowance* nicht zu einem Anstieg der Geburtenraten führten wie einst vermutet (vgl. Huzel 1980: 367–381). Auch die grundsätzliche Überlegung, dass Speenhamland ein Wendepunkt in der Armenunterstützung darstellte, wird kritisiert (vgl. Boyer 1993: 9). Demnach seien die angesprochenen Aufwendungen bereits 20 Jahre vor dem bekannten Treffen in Berkshire stark angestiegen (vgl. Boyer 1993: 9).



unterschritten werden durfte. Familien erhielten Aufstockungsbeträge, um den vorgesehenen Mindeststandard zu erreichen (vgl. Lees 1998: 67). Finanziert wurde dies aus den ohnehin erhobenen Armensteuersätzen. Neu war hierbei weniger, dass derlei Hilfe gewährleistet wurde, sondern die hierfür zugrunde liegende Skala, welche sich nach der Familiengröße und der Anzahl der Kinder richtete. Dadurch wurde eine Vergabep Praxis begründet, die sich nicht am Verhalten der Hilfeempfänger orientierte, sondern externe Faktoren zugrunde legte. Damit wurde die durch den *Gilberts Act* (1782) akzentuierte Differenzierung der Armen in Arbeitsunfähige und Arbeitsfähige aufgehoben. Gewiss handelt es sich dabei um einen entscheidenden Bruch mit der elisabethanischen Armengesetzgebung, welche lediglich die Unterstützung für Beschäftigungslose vorsah und arbeitsfähige Menschen so weit wie möglich in Beschäftigung zu bringen suchte (Müller 1992: 45–46).

*Zweitens.* Anfang November 1795 wurde im *House of Commons* über die hohen Kornpreise debattiert, was Burke veranlasste, seine Gedanken hierüber stärker zu systematisieren, um sie im Nachgang öffentlich zu machen (vgl. Corr. VIII: 337). Noch in diesem Monat waren Pitt, Burke und der ihm nun verfeindete Fox darüber einig, dass der Staat zunächst nicht intervenieren sollte. Dennoch sorgten einige von Fox vielleicht mit Unbedacht gewählte Worte für Argwohn bei dem Verfasser der *Reflections*: „[T]he price of labour ought to be advanced, and the great majority of the people of England freed from a precarious and degrading dependence.“ (Zitiert nach: Winch 1996: 200) Hieraus lässt sich deuten, dass die bestehenden Armengesetze nicht mehr ausreichten (vgl. Winch 1996: 200). In der Nachfolge von Speenhamland debattierte man nun über weitere Maßnahmen, um der Krise Einhalt zu gebieten. Burke muss sich dann in seinem Misstrauen Fox gegenüber bestärkt gefühlt haben, als Samuel Withbread (1764–1815) am 9. Dezember 1795 ein Gesetz einbrachte, welches der Sache nach einen Mindestlohn vorsah. Dass Fox dessen Bestrebungen unterstützte, verstärkte den Eindruck eines Zusammenhangs zwischen einer zunehmenden innerstaatlichen Regulierungswut und der

---

Die revisionistische Deutung von Blaug, Digby und Baugh, welche verstärkt darauf abstellt, dass *outdoor relief* nach 1795 als geeignetes Mittel betrachtet wurde, um saisonaler Arbeitslosigkeit zu begegnen, bietet indes kaum eine Erklärung, warum dies zuvor kein derart großes Problem darstellte (vgl. Boyer 1993: 84). Ein Blick auf die binnenfamiliäre Einkommensstruktur ist hier aufschlussreich. Demnach wurde die Einkommensstruktur lange Zeit durch drei Quellen gespeist, der Mann war hierbei nicht die alleinige Quelle des Haushaltseinkommens. Neben einem Stück Land, welches von der Familie bearbeitet werden konnte, wurde ein weiterer Teil des Einkommens von der Frau und den Kindern durch das Heimgewerbe (*cottage industry*) erzeugt. Unter den letztgenannten Punkt fallen einfache Arbeiten wie das Kämmen, Kartätschen und Spinnen von Wolle (vgl. Laslett 1991: 28). Der dritte Teil wurde vom Mann zumeist als Tagelöhner erwirtschaftet. Nun setzte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Entwicklung ein, die den Erwerb des zuvor relativ breit verteilten Familieneinkommens auf den Schultern der Männer konzentrierte. Zunächst sind die steigenden Weizenpreise zu erwähnen, die zwischen den 1740ern und -50ern sowie den 1780ern und -90ern um jeweils mehr als 75% anstiegen. Dies führte zu einer Erhöhung des Bodenwertes, was wiederum einer stärkeren Konzentration von Land Vorschub leistete. Der Verlust von Anbaufläche machte die Familien zudem abhängiger von den Weizenpreisen (vgl. Boyer 1993: 32–35).

Revolution im Ausland (vgl. Robin 2018: 131–132). Es ist dieser Befürchtungshorizont, der mit erwogen werden muss, um Burkes Positionierung angemessen bewerten zu können. Der Verweis auf Charles Fox ist nicht unwichtig. Bekanntlich entzündete sich im Hinblick auf die Bewertung der Französischen Revolution ein heftiger Streit zwischen beiden, der letztlich im völligen Zerwürfnis endete. Als Pitt dem Vorschlag Whitbreads nicht entschieden entgegengetreten ist, schrieb Burke verärgert in einem Brief an Alexander Woodford:

In the name of God what is the meaning of this project of Mr Pitt concerning the further relief of the Poor. What relief do they want except that which it will be difficult indeed to give to make them more frugal or more industrious. I see he's running for popular plates with Mr Fox.  
(Corr. IX: 155)

Trotz vergleichsweise großen Zuspruchs wurde Withbreads Gesetzesvorschlag im Unterhaus abgelehnt (vgl. Mencher 1968: 110).

*Drittens.* Burkes Reaktion auf die krisenhaften Ereignisse sollten wie bereits erwähnt vor dem Hintergrund der Französischen Revolution bewertet werden. Seine Sorge besteht darin, dass die Armenfürsorge französische Züge erhält, indem aus den traditionellen lokalen Versorgungspraktiken zentralisierte Maßnahmen würden (vgl. Collins 2017: 569; Winch 1996: 210). Durch die egalitäre Rhetorik bekäme die jakobinische Ideologie in England Aufwind, was es mit allen Mitteln zu verhindern gilt (vgl. Bourke 2015: 891). Wie Bohlender behauptet, befindet sich England in einem „Propagandakrieg“ und die Anzahl frankophiler Sozietäten und Sympathisanten mit den Ideen der Französischen Revolution ist nicht gering (vgl. Bohlender 2007: 151). Im *Third Letter on Regicide Peace* (1797) wird Burke diese Sicht noch einmal bekräftigen: „I say nothing to the policy of the provision for the poor, an all variety of faces under which it presents itself. This is the matter of another enquiry.“ (zitiert nach Bourke 2015: 891) Es geht ihm jedoch nicht um die Suspendierung einer jahrhundertealten Praxis, die ohnehin im Sinken begriffen war.

Im Grunde genommen optiert Burke für eine radikale Anwendung der Überlegungen der Politischen Ökonomie, wie sie von Smith vertreten wird. Der bereits aus dem politischen Betrieb ausgeschiedene Ire tritt für eine interessante bereichslogische Differenzierung ein; so wird im *Letter to a Noble Lord* (1796) zwischen *fundamental laws* und *regulatory laws* unterschieden. Die *fundamental laws* sind stets gleichbleibend und den regulatorischen Gesetzen aufgrund ihrer ewig währenden Natur normativ vorgelagert:

Whatever I did at that time, so far as it regarded order and oeconomy, is stable and eternal; as all principles must be. A particular order of things may be altered; order itself cannot lose its value. As to other particulars, they are variable by time and by circumstances. Laws of regulation are not fundamental

laws. The publick exigencies are the masters of such laws. They rule the laws, and are not to be ruled by them.  
(W&S IX: 161–162)

Auch wenn die Marktgesetze zu den *fundamental laws* gehören und universell gelten, so bedarf es grundlegender Parameter, um sie zur Geltung zu bringen. Es muss dementsprechend davon ausgegangen werden, dass eine Gesellschaft und ihre politischen Akteure durch regulierende Gesetzgebung die potenziell angelegten fundamentalen Gesetze aktualisieren. Um einen funktionierenden Markt auf Dauer zu stellen, müssen daher verschiedene Bedingungen erfüllt sein. Hierunter fallen bspw. die Integrität des Eigentums, Mobilität der Arbeiter (vgl. Asbach/Jörke 2019: 343), aber auch die bereits erwähnten moralischen Kodizes, an die sich Marktakteure halten. Der Versuch, auf die fundamentalen Gesetze einzuwirken, kann laut Burke hingegen nur negative Konsequenzen haben:

The moment that Government appears at market, all principles of market will be subverted. I don't know whether the farmer will suffer by it, as long as there is a tolerable market of competition; but I am sure that, in the first place, the trading government will speedily become a bankrupt, and the consumer in the end will suffer. If Government makes all it's purchases at once, it will instantly raise the market upon itself. If it follows the course of the market, it will produce not effect, and the consumer may as well buy as he wants – therefore all the expence is incurred gratis.  
(W&S IX: 135)

Seine bereichslogische Trennung sieht nun Folgendes vor: „Statesman ought to know the different department of things; what belongs to laws, and what manners alone can regulate.“  
(W&S IX: 123) Der am Markt intervenierende Staat ist immer schon zu spät. Seine Aufgabe liegt vielmehr darin, über Ausbildung, Erziehung und andere formende Institutionen Akteure moralisch marktbereit zu machen. Dies wird selten so deutlich wie anhand der Akteure der Französischen Revolution, denen er in Übereinstimmung mit seinem bereits verstorbenen Sohn Richard Burke (1758–1794) ein „restless desire of governing too much“ attestiert (W&S IX: 144).

Auch den Begriff der *labouring poor* lehnt Burke im *Third Letter on a Regicide Peace* (1797) ab:

Hitherto the name of the Poor (in the sense in which it is used to excite compassion) has not been used for those who can, but for those who cannot labour – for the sick and infirm; for orphan infancy; for languishing and decrepid age; but when we affect to pity as poor, those who must labour or the world cannot exist, we are trifling with the condition of mankind. It is the common doom of man that he must eat his bread by the sweat of his brow, that is by the sweat of his body, or the sweat of his mind.  
(W&S IX: 355)

Entweder Personen sind arbeitsunfähig, dann verdienen sie Unterstützung, oder sie sind arbeitsfähig, dann greifen die Gesetzmäßigkeiten der Ökonomie. Bereichslogisch besteht für

Burke kein Zweifel an der Tatsache, dass es sich bei Arbeit um eine Ware handelt, deren Preis der Markt ermittelt. Mit dieser Aussage disqualifiziert der Autor der *Reflections* jede Forderung nach einer Kopplung des Lohnniveaus an die Lebenshaltungskosten. Die relevante Frage ist demnach, wie viel der Käufer der Arbeit bereit ist dafür zu zahlen (vgl. W&S IX: 126); demgemäß definiert Burke den Markt wie folgt: „The balance between consumption and production makes price. The market settles, and alone can settle, that price. Market is the meeting and conference of the *consumer* and *producer*, when they mutually discover each other’s wants.“ (W&S IX: 133) In Bezug auf das Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeitnehmer geht er sogar so weit, Interessengleichheit zu unterstellen. Hier offenbart sich ein deutlicher Unterschied zu Smith. Letztgenannter geht davon aus, dass Arbeitsverträge auf gegenläufigen Interessen der Vertragsschließenden basieren. Beide Parteien streben danach, ihre genuinen Arbeitnehmer und Arbeitgeberinteressen zu maximieren, und sorgen dabei für eine absolute Besserstellung aller (vgl. Bourke 2015: 892–893). Für Burke besteht hier kein Widerspruch, denn Landbesitzer können mit einer hohen Produktivität ihrer Arbeiter rechnen, wenn diese ordentlich genährt und allgemein in einem guten Zustand sind. Vice versa hängt der Lohn des Arbeiters langfristig von einer zufriedenstellenden Arbeitsleistung ab (vgl. W&S IX: 124–125). Der Aushandlungsprozess zwischen Farmer und Arbeiter solle dementsprechend frei von Regulierungen aller Art sein. In einem Brief an Arthur Young aus dem Jahr 1797 bekräftigt Burke diese Meinung: „My constant opinion was, that all matters relative to labour, ought to be left to the conventions of the parties. That the great danger is in Governments intermeddling too much.“ (Corr. IX: 361)

Im Kontext der Debatte um die *working poor* sieht Burke die grundlegende Gefahr sich vertiefender Gräben zwischen Arm und Reich. Dies mündet immer mehr in die Forderung nach materieller Gleichbehandlung, was die Betroffenen jedoch nicht besser, sondern schlechter stelle. Es handle sich um ein relationales Problem, denn der Reichtum einer Person nehme sich als Grundlage zur Versorgung vieler Menschen ausnehmend gering aus:

The labouring people are only poor, because they are numerous. Numbers in their nature imply poverty. In a fair distribution among a vast multitude, none can have much. That class of dependent pensioners called the rich, is so extremely small, that if all their throats were cut, and a distribution made of all they consume in a year, it would not give a bit of bread and cheese for one night’s supper to those who labour, and who in reality feed both the pensioners and themselves.  
(W&S IX: 121)

Die Antwort auf die Armutproblematik muss eine Ausweitung des gesamtgesellschaftlichen Wohlstandes sein. Hierzu passt die Beobachtung, dass sich die Situation der ärmeren Bevölkerungsteile in den vergangenen 50-60 Jahren in absoluten Zahlen verbessert habe (vgl.

W&S IX: 122). Die Reichen jedoch in die Pflicht zu nehmen um politische Maßnahmen zu ergreifen, würde die tradierte Rollenverteilung unterminieren, also sind es die Armen, die durch den erzeugten Überfluss die Reichen finanziell ausstatten (vgl. W&S IX: 120–121). Hieran entbrennt sogleich ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zu Smith. Für Burke sind Adel und Kirche Vorbedingungen einer gelingenden Wirtschaft und daher selbst ökonomische Faktoren, wiewohl sich deren konkreter geldwerter Nutzen nicht beziffern lässt (vgl. Pocock 1982: 337). Smiths ökonomische Evaluierung des Hofes und Adels fällt bekanntlich kritisch aus; so heißt es im *Wohlstand der Nationen*:

The whole, or almost the whole publick revenue, is in most countries employed in maintaining unproductive hands. Such are the people who compose a numerous and splendid court, a great ecclesiastical establishment, great fleets and armies, who in time of peace produce nothing, and in time of war acquire nothing which can compensate the expence of maintaining them, even while the war lasts.

(zitiert nach Reid 1985: 63)

Mit Blick auf den größeren Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist ein weiterer Punkt entscheidend, denn Burke bringt die Vorsehung ins Spiel, um den Markt vor staatlichen Eingriffen zu schützen. Indem er die Marktgesetze als Gesetze Gottes interpretiert, transportiert er diese in eine dem Menschen epistemisch verschlossene Sphäre:

in my opinion, there is no way of preventing this evil which goes to the destruction of all our agriculture, and of that part of our internal commerce which touches our agriculture the most nearly, as well as the safety and very being of Government, but manfully to resist the very first idea, speculative or practical, that it is within the competence of Government, taken as Government, or even of the rich, as rich, to supply to the poor, those necessaries which it has pleased the Divine Providence for a while to withhold from them. We, the people, ought to be made sensible, that it is not in breaking the laws of commerce, which are the laws of nature, and consequently the laws of God, that we are to place our hope of softening the divine displeasure to remove any calamity under which we suffer, or which hangs over us.

(W&S IX: 136–137)

Durch das Verständnis der Marktprinzipien als Ausdruck der Allmacht Gottes wird Burke auf eine spezifische Weise Befürworter dessen, was man gemeinhin als Freihandel oder in häufiger Diktion *laissez-faire* bezeichnet.<sup>159</sup> Der Sache nach handelt es sich bei seiner Argumentation um die Deifikation der Ökonomie (Reid 1985: 68). Ein Verständnis von *laissez-faire* als eine liberale Handelspolitik würde jedoch den religiösen Begründungszusammenhang der Marktgesetze unterschlagen, denn diese waren das Freispiel des göttlichen Willens (vgl. Schabas 2005: 12). In dieser Unverfügbarkeitsrhetorik geht Burke sogar über Smith hinaus. Für Letztgenannten werden aktuelle gesellschaftliche Gemengelagen nicht gänzlich mit der

---

159 Für die Lesart Burkes als *laissez faire*-Denker siehe exemplarisch: Barrington 1954: 252; Stanlis 1993: 27; Petrella 1963-1964: 52–60.

Vorsehung in Verbindung gebracht,<sup>160</sup> oder wie Hirschmann schreibt: „Adam Smith hatte [der Vorsehung] das Überleben gerade noch möglich gemacht – säkularisiert und ein wenig blutleer, in der Gestalt der ‚Unsichtbaren Hand‘.“ (Hirschmann 1992: 29) Bei Burke ist auch das ökonomische Geschehen mit übergeordneten Prinzipien der Vorsehung verbunden. Die Folge ist, dass seine Ratschläge im Zusammenhang mit der Versorgungskrise vergleichsweise fatalistisch wirken. Auch Donald Winch macht darauf aufmerksam, dass der Verfasser der *Thoughts and Details* im Angesicht von Hunger und Leid wie ein christlicher Prediger auftritt, der lediglich religiösen Trost zu verordnen weiß (vgl. Winch 1996: 199218, besonders, 213–214). Was auf den ersten Blick zynisch gegenüber der leidenden Bevölkerung wirkt, kann ebenfalls als Indikator für Burkes tief sitzende Religiosität bewertet werden (vgl. Reid 1985: 68).

Einer staatlich gelenkten Daseinsfürsorge stellt er *charity* als Modus der so häufig bemühten Umgangsformen entgegen. Ihr großer Vorteil liege in dem Umstand begründet, dass sich die individuelle Gabe wesentlich besser den Umständen der Betroffenen anpassen lasse, als dies rechtliche Maßnahmen jemals vermögen (vgl. W&S IX: 128–129). Sie wird besonders im Zuge der Speenhamland-Gesetzgebung als Lösung in Anschlag gebracht, wie Burke ausführt:

In that case, my opinion is this. Whenever it happens that a man can claim nothing according to the rules of commerce, and the principles of justice, he passes out of that department, and comes within the jurisdiction of mercy. In that province the magistrate has nothing at all to do: his interference is a violation of the property which it is his office to protect. Without all doubt, charity to the poor is a direct and obligatory duty upon all Christians, next in order after the payments of debts, full as strong, and by nature made infinitely more delightful to us.  
(W&S IX: 129)

Wenn Burke *charity* als Armutspuffer denkt, so geschieht dies vor dem Hintergrund, dass darunter keine „empty gesture“ (vgl. Conniff 1987: 500–501) verstanden wird. David Davies – der Reverend von Barkham in Berkshire – hat dieses Denken in seinem 1795 erschienen Buch *Case of the Labourers* wie folgt ausgedrückt:

Es liegt auf der Hand, daß unseren Grundsätzen zufolge alle Einwohner einer Pfarre eine große Familie bilden und die vermögenden und besser gestellten jenen Arbeit geben und helfen, die ihr Brot verdienen müssen und nicht so wohlhabend sind.  
(Laslett 1991: 180)

Sich in Wohltätigkeit zu üben gehört zur Selbstbeschreibung des *gentleman*; „Charity“, so Burke in einem Brief an William Windham, ein Freund aus den Reihen der Whigs, „has its own Justice, and its own Rules, as well as any other part of human intercourse; and if I give a Cottage

---

160 Das bedeutet freilich nicht, dass sie gar keine Rolle gespielt hat; siehe hierzu Bluhm/Malowitz 2007: 11.

to a poor man to live in I have no more right to turn him out of it than if I had let it to him for Rent.“ (Corr VIII: 266) Es handelt sich demnach bei *charity* nur vordergründig um einen optionalen Modus der Gabe, vielmehr erzeugt der soziale Druck ab einer bestimmten Stufe gesellschaftlicher Saturiertheit die Erwartungshaltung von Wohltätigkeit in einem dem sozialen Status angemessenem Umfang. Sie ist demnach wechselseitiger sozialer Kontrolle unterworfen.<sup>161</sup> Burkes hier bezogene Position trug diesem im Nachgang viel Kritik ein. Der marxistische Politikwissenschaftler David McNally polemisiert etwa, es entbehre nicht an Ironie, dass der Fürsprecher eines konservativen Weltbildes sich nun in der kühlen und abstrakten Sprache der Politischen Ökonomie bewege (vgl. McNally 1993: 74). Prominent wird das Argument auch von Gertrude Himmelfarb vertreten, welche das Problem wie folgt beschreibt:

Even in its more moderate form the doctrine of laissez faire was something of an anomaly for Burke. How could he reconcile the liberty adhering to each individual as an individual with the historic liberties he himself acclaimed, liberties transmitted from generation to generation as a „patrimony“, an „entailed inheritance“? Where, in such an individualistic system, could he find room for the established institutions and traditions, the corpus of manners and morals, the ties binding the present to the past, which constituted the „wisdom of our ancestors“? How could he have been so solicitous of the „rules of commerce“, after decrying those „sophisters, oeconomists, and calculators“ who signaled the end of the „age of chivalry“, and after advising that most enlightened emperor, Leopold II, „to forget, once for all, the Encyclopédie and the whole body of economists, and to revert to those old rules and principles which have hitherto made princes great, and nations happy?“  
(Himmelfarb 1984: 70)

Crawford Macpherson spitzt dies zu folgender Frage zu: „How could the same man be at once the defender of a hierarchical order and the proponent of a liberal market society?“ (Macpherson 1980: 4)<sup>162</sup>

In der Tat votiert Burke durch seine Parteinahme für die Argumente der Politischen Ökonomie gegen das altgediente Ökonomieverständnis der „moral economy“. Es handelt sich hierbei um einen Begriff, der seinerzeit noch nicht in Gebrauch war, sondern vom marxistischen Historiker Edward Palmer Thompson ersonnen wurde, um zu verdeutlichen, dass Ökonomie über lange Zeit hinweg durch moralische Annahmen legitimiert wurde, die auf einem breiten

---

161 So schreibt etwa Jörn Leonhard: „Neben der Bestimmung von *liberal* als distinktives Attribut des *gentleman* und seiner soziokulturellen Disposition als Ergebnis einer liberal education trat im 17. und 18. Jahrhundert die christlichkaritative bestimmte Semantik von liberal. Sie schloß an die antike Bedeutungstradition der liberalitas und deren Umwertung als christliche Tugend an. Für zahllose Predigttexte des 17. und 18. Jahrhunderts firmierte der Gegensatz zwischen *poor* und *liberal* als Topos. Er wies dem *liberal man* die Pflicht zur Spende für die Armen zu und ging damit über die tradierte antike Bedeutungsebene bloßer Freigiebigkeit hinaus. Reichtum ergab sich aus dieser Sicht erst aus der praktischen Umsetzung des Gebots christlicher Nächstenliebe“. Leonhard 2001: 116. Ähnlich argumentiert Richard Bourke, vgl. ders. 2000: 459, 470–472.

162 In ähnlicher Weise polemisiert Judith Shklar: „[He is] one of the first social theorists to base his economic and political ideas on entirely opposed principles.“ (Shklar 1957: 225)

gesellschaftlichen Konsens ruhten (vgl. Thompson 1971). Diese Legitimation war weitreichend, was Thompson wie folgt zum Ausdruck bringt:

By the notion of legitimation I mean that the men and women in the crowd were informed by the belief that they were defending traditional rights or customs; and, in general, that they were supported by the wider consensus of the community. On occasion this popular consensus was endorsed by some measure of licence afforded by the authorities. More commonly, the consensus was so strong that it overrode motives of fear or deference.  
(Thompson 1971: 78)

Sichtbar wurden die stillschweigenden Werte vor allem im Zusammenhang mit Aufständen, wobei es häufig um die Höhe von Preisen ging. Oftmals wurden während lokaler Unruhen Forderungen nach einem „moralischen Preis“ laut (vgl. Thompson 1971: 126). Entsprechend wurde der Preis nicht durch Angebot und Nachfrage gebildet, sondern von der *crowd* festgelegt. Aus Burkes Sicht untergräbt dies die Marktprinzipien: „The moment that Government appears at market, all principles of market will be subverted.“ (W&S IX: 135) Der Preisbildungsprozess sei viel zu komplex, als dass beliebig interveniert werden könne. Burke warnt hier: „If a commodity is raised by authority above what it will yield with a profit to the buyer, that commodity will be the less dealt in.“ (W&S IX: 127) Unmissverständlich behauptet er:

Legislative acts, attempting to regulate this part of oeconomy, do, at least, as much as any other, require the exactest detail of circumstances, guided by the surest general principles that are necessary to direct experiment and enquiry, in order again from those details to elicit principles, firm and luminous general principles, to direct a practical legislative proceeding.  
(W&S IX: 124)

Burkes Argument gegen Eingriffe des Staates am Markt ist besonders radikal; John Dinwiddy spricht in diesem Kontext gar von „one of the most extreme arguments for economic laissez-faire that has ever been written“ (Dinwiddy 1991: 40). Im Zusammenhang mit den Überlegungen der „moral economy“ ist ein weiterer Punkt entscheidend: So sollten Güter nicht unbedingt dort abgesetzt werden, wo sie die höchsten Preise erzielen, vielmehr würden auch regionale Bedarfe eine gewichtige Rolle spielen. Thompson hält fest: „Corn should be consumed in the region in which it was grown, especially in times of scarcity.“ (Thompson 1971: 98) Vor diesem Hintergrund sorgte die Tatsache, dass während der Versorgungskrise 1795 heimlich Getreideexporte nach Frankreich durchgeführt wurden, in erheblichem Maße für Empörung. Durch die Beschreibung von Aufständen, ihrer strategischen Planung und ihres Erfolges zeigt der britische Historiker indes auf, dass es sich bei den hier beschriebenen Akteuren um gut informierte Personen handelte, die ihre Ziele durchsetzen konnten. Hierdurch polemisiert er gegen die Sicht, dass es sich bei den größten Teilen der Bevölkerung um eine passive Masse handelte. Oftmals besaßen die ärmeren Bevölkerungsteile einen Informationsvorsprung gegenüber dem Landadel:



For the poor had their own sources of information. They worked on the docks. They moved the barges on the canals. They drove the carts and manned the toll-gates. They worked in the granaries and the mills. They often knew the local facts far better than the gentry; in many actions they went unerringly to hidden supplies of grain whose existence the J.P.s, in good faith, denied. If rumours often grew beyond all bounds, they were always rooted in at least some shallow soil of fact. The poor knew that the one way to make the rich yield was to twist their arms.  
(Thompson 1971: 115)

Dem Marktplatz kam hier eine besondere Rolle zu, denn er führte den Konsumenten ihre eigene zahlenmäßige Stärke vor Augen (vgl. Thompson 1971: 135).

## 4.7 Zusammenfassung

In diesem Kapitel habe ich gezeigt, dass die Französische Revolution von Burke als Kette von Ereignissen verstanden wird, die seine politisch-philosophischen Vorannahmen herausfordert, weshalb sich seine Rhetorik in zunehmender Weise intensiviert. Deutlich lässt sich dies in Abgrenzung zu seiner Positionierung während des Amtsenthebungsverfahrens gegen Hastings herausstellen. Seine im Zusammenhang mit der Kritik an der EIC vorgebrachten Argumente stützten sich auf den weithin geteilten Konsens, wonach die Briten ein von der Vorsehung auserkorenes Volk seien, deren göttliche Pflicht in der Verbreitung zivilisatorischer Errungenschaften bestünde. Burke insistiert demnach auf die Erfüllung des Selbstverständnisses, um das britische Imperium vor moralischem und materiellem Schaden zu bewahren. In Bezug auf die Französische Revolution argumentiert er wiederum gegen eine weitgehende Ignoranz beziehungsweise Negation, die er den Revolutionären gegenüber der Rolle Gottes in der Geschichte zuschreibt. Wiederkehrend mahnt er an, die vielfältigen Verbindungen zu Gott, die sich unter anderem in religiösen Institutionen ausdrücken, nicht leichtfertig zu kappen. Aus seiner Sicht sind viele der Revolutionäre Atheisten und ihr Wirken werde nachgerade in Chaos und Anarchie umschlagen, denn sie erkennen das zutiefst menschliche Bedürfnis nach Religion nicht an:

We know, and it is our pride to know, that man is by his constitution a religious animal; that atheism is against, not only our reason but our instincts; and that it cannot prevail long. But if, in the moment of riot, and in a drunken delirium from the hot spirit drawn out of the alembick of hell, which in France is now so furiously boiling, we should uncover our nakedness by throwing off that Christian religion which has hitherto been our boast and comfort, and one great source of civilization amongst us, and among many other nations, we are apprehensive (being well aware that the mind will not endure a void) that some uncouth, pernicious, and degrading superstition, might take place of it.  
(W&S VIII: 142)

Es wäre demnach verkürzt, die Religion auf ihre funktionale Rolle als Stabilisator der Gesellschaft zu reduzieren. Vielmehr stille sie das psychologische Bedürfnis der Menschen

nach Orientierung, indem sie grundlegende Kriterien für sittliches Verhalten bereitstellt. Besonders eindringlich stellt Burke dies in einem Brief an seinen Sohn Richard heraus:

Religion, to pass by all questions of truth or falsehood of any of its particular systems (a matter I abandon to the theologians on all sides) is a source of great comfort to us mortals in this our short but tedious journey through the world. They know that to enjoy this consolation, men must believe their Religion upon some principle or other, whether of education, habit, theory, or authority. When men are driven from any of those principles, on which they have received Religion, without embracing with the same assurance and cordiality some other system, a dreadful void is left in their minds, and a terrible shock is given to their morals. They lose their guide, their comfort, their hope.  
(W&S IX: 645)

Diese von der Religion gestiftete Orientierungsleistung ist für alle Menschen eminent wichtig. Im Gegensatz zum Großteil der Bevölkerung kommt dem Staatsmann eine komplexere Aufgabe zu, denn er muss Entscheidungen für die gesamte politische Ordnung treffen. Um diese Aufgabe angemessen durchführen zu können, muss er die Zeichen der Vorsehung beachten. Insofern führt Burke eine wichtige Unterscheidung ein. Für die Mehrheit der Bevölkerung reichen die vergleichsweise statischen Glaubenssätze der Kirche als Richtschnur des Handelns aus. Für Staatsmänner hingegen kommt noch die dynamische Figur der Vorsehung hinzu, deren Wirken jedoch erst durch das jahrelange Studium der (Rechts-)Geschichte verstehbar wird. Auch deshalb bringt Burke das *common law* in Stellung. Nur durch die Rückschau in die vorsehungsgeleitete Historie eines Landes lassen sich angemessene politische Urteile fällen. Die Dissoziation des französischen Staates und die Proklamation eines historischen Nullpunktes versperre jedoch diesen Modus der Urteilsgenese, was er als fundamentale Attacke auf einen Kernbestandteil seines politischen Denkens wahrnimmt. Wie deutlich geworden ist, erachtet der Revolutionskritiker Politik als elitäre Angelegenheit. Aus diesem Grund ist er ein so entschiedener Gegner der Demokratie, denn der Mehrheit der demokratischen Verantwortlichen fehlten die nötigen Fertigkeiten, die nicht zuletzt das Produkt eines lange währenden und breit angelegten Erziehungsprozesses darstellten. Um seine antidemokratische Argumentation zu unterfüttern, argumentiert Burke mit einer aus der kosmischen Ordnung abgeleiteten und vorsehungsvoll gewollten Ungleichheit der Menschen, was den demokratischen Regierungen prinzipiell den Anstrich des Widernatürlichen verleiht. Das von Burke verfochtene Model einer hierarchischen Gesellschaft wird vornehmlich durch Sitten und Symbole integriert. Ihr Verlust bedinge das Absterben des Staates, welcher jedoch von Gott zum Zweck der sittlichen Vervollkommnung gewollt sei (vgl. Lau 2021). Zu beachten ist hierbei, dass Burke politische Ordnungen als weitgehend fragil erachtet. Sei es die eigene englische Geschichte des 17. Jahrhunderts oder die nähere Vergangenheit, und hier speziell die *Gordon Riots* und die *Middlesex-Krise*, Staaten geraten mitunter rasch in schwere Legitimationskrisen. Aus diesem Grund tue der Staatsmann gut daran, die innerhalb der

Bevölkerung befindlichen Meinungen zu beachten und anzuleiten, wobei das Mittel der Rhetorik einen gewichtigen Stellenwert einnimmt.

Nun ließe sich behaupten, die Rede von der Vorsehung sei in einer Zeit weithin geteilter Glaubensvorstellungen rein persuasiver Natur. Ich möchte dies nicht in Abrede stellen, so dient die religiöse Imprägnierung, die Burke dem Markt im Zusammenhang mit der Versorgungskrise der Jahre 1795/96 zuteilwerden lässt, in erster Linie dem Ziel, einen Bereich der Unverfügbarkeit abzustecken. Er wählt diese argumentative Strategie, weil er das Übergreifen der „französischen“ Praxis einer zentral gesteuerten Armutsunterstützung als Vorboten des Jakobinismus in England wäht. Die Annahme jedoch, Burke nutze die Vorsehung stets zu rein rhetorischen Zwecken, erscheint mir ebenfalls verkürzt. Besonders deutlich wird das anhand der Zweifel, die er mitunter hinsichtlich der weltgeschichtlichen Rolle der Französischen Revolution hegt. Dann weicht er von seiner Einschätzung ab, dass die revolutionären Ereignisse eine Strafe Gottes darstellten beziehungsweise diese nach sich zögen, und erwägt die Möglichkeit, „that the French Revolution might be destined by providential decree for success“ (Webb 2009: 233). In diesem Fall wäre seine politische Weltsicht unwiederbringlich verloren, denn den Dekreten der Vorsehung gilt es freilich auch zu folgen, wenn man ihr Wirken nicht versteht oder diese missbilligt. Man sollte diese Momente des Zweifels jedoch nicht überschätzen, Burke bleibt seiner ursprünglichen Einschätzung treu, jedoch unterstreichen diese von Verunsicherung geprägten Äußerungen meine These, wonach die Vorsehung den Status einer prinzipiellen Bewertungsgröße zur Erschließung der soziopolitischen Welt im Denken Burkes einnimmt.

## 5 Schlussbetrachtungen

Meine abschließenden Betrachtungen werde ich in zwei Abschnitte untergliedern. Zunächst pointiere ich die Argumentation, die meiner Untersuchung zugrunde liegt. Anschließend gehe ich auf die drei Kapitel meiner Arbeit ein, die jeweils unterschiedliche Aspekte dieser Argumentation akzentuieren.

Mit der vorliegenden Abhandlung möchte ich zu einem besseren Verständnis des politischen Urteils bei Edmund Burke beitragen. Meiner Lesart entsprechend lässt sich diese Thematik nur angemessen vor dem Hintergrund von Burkes Skepsis und der Bedeutung der Vorsehung in seinem Denken verstehen. Für ihn speisen sich politische Urteile nicht aus den natürlichen Anlagen des Menschen – weder ein dem Menschen innewohnendes Gefühl noch sein Verstand bieten insofern eine valide Grundlage zur politisch-moralischen Beurteilung der Außenwelt. Vielmehr betont Burke die Relevanz der Sitten und Bräuche, welchen zwei Funktionen zukommen: Sie wirken einerseits integrierend und stellen den Mitgliedern einer Gesellschaft andererseits einen Bewertungsmaßstab für moralisch ge- und verbotenes Handeln zur Verfügung. Vor diesem Hintergrund wird meines Erachtens deutlich, warum Burke Themen wie die Möglichkeit des politischen Ordnungsverlusts, der Rückfall in Barbarei oder der Zusammenbruch von Imperien derart umtreiben, denn wenn Staaten und Imperien zugrunde gehen, sind auch ihre moralischen Bewertungsmaßstäbe in Gefahr, was seinen Ausdruck nicht zuletzt im Begriff der Barbarei findet. Maßgeblich stabilisiert und allmählich verändert werden die Sitten und Bräuche durch zwei Akteursgruppen, deren Bedeutung Burke zeitlebens hervorhebt: die Kirche und die Nobilität. Zwar werden politische Geschehnisse innerhalb der gesamten Bevölkerung kommentiert und bewertet, politische Urteile, aus denen allgemeinverbindliche Entscheidungen erwachsen, sind jedoch das Metier der politischen Elite. Meines Erachtens ist Burkes elitärem Politikverständnis – neben anderen Aspekten – folgende Überlegung hintergründig. Der langjährige Unterhausabgeordnete und Gradualist macht wiederkehrend darauf aufmerksam, dass sich aus dem Wirken der Vorsehung in der Geschichte Rückschlüsse für politische Urteile ziehen lassen. Wenngleich ich dies wiederholt im Laufe der Arbeit dargestellt habe, möchte ich es an dieser Stelle noch einmal mit Blick auf den Begriff der Klugheit zuspitzen – immerhin handelt es sich hierbei um einen zentralen Begriff in seinem Denken. Klugheit, so Burke „is not only the first in rank of the virtues political and moral, but she is the director, the regulator, the standard of them all“ (W&S VI: 383). Vor allem für Staatsmänner sei *prudence* dementsprechend eine unerlässliche Tugend. Erworben wird sie durch historische Studien und Kenntnisse des *common law*, also durch das Wissen über den

gewöhnlichen Gang der Vorsehung (vgl. W&S IX: 269). Nun ist die Tugend der Klugheit nicht für alle Menschen gleichermaßen erreichbar, denn Burke geht bekanntlich von einer ungleichen Verteilung von Fähigkeiten aus. Er übernimmt damit die gängige Whig-Annahme seiner Zeit, wonach es einer *natural aristocracy* bedürfe, um die Staatsgeschicke zu lenken. Sie muss jedoch zudem einen langwierigen Erziehungsprozess durchlaufen, um in der Lage zu sein, die richtigen Schlussfolgerungen aus der vorsehungsgeleiteten Geschichte zu ziehen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird deutlich, dass das politische Urteil bei Burke in besonderer Weise voraussetzungsvoll ist. Zum einen setzt es die Existenz einer weitgehend intakten politischen Ordnung voraus, denn da dem Menschen weder ein Sinn für das Gute noch die rationale Einsicht in das Gute zu eigen sind, ist er zur Bewertung seiner Umwelt auf ebenjene Weisungsgeber angewiesen, die aufgrund einer langen Verweildauer als göttliches Wohlgefallen interpretiert werden können. Konkret handelt es sich hierbei um formale wie informale Institutionen. Freilich impliziert dies, dass sich die Qualität des politischen Urteils entsprechend des zivilisatorischen Niveaus eines Staates verbessert oder verschlechtert. Voraussetzungsvoll ist das politische Urteil bei Burke aber auch deshalb, weil es auf die Existenz einer Nobilität angewiesen ist, die in der Lage ist, die nötigen Rückschlüsse aus der vorsehungsgeleiteten Vergangenheit zu ziehen. Beide Angewiesenheiten begründen die erste Facette des prekären Charakters des politischen Urteils bei Burke.

Im ersten Teil bin ich auf Burkes frühe Schriften eingegangen, wobei ich sein skeptisches Denken skizziert habe. Seine vehemente Feindschaft gegen den Deismus und Shaftesbury als Repräsentanten einer *moral sense*-Theorie bezieht sich auf eine geteilte Fehlannahme: Sie gründen auf der Überlegung, dass der Mensch aufgrund seiner Naturausstattung – sei es vermittelt des Verstandes oder des Gefühls – in der Lage ist, normative Rückschlüsse über die Welt zu erlangen. In der Persiflage auf Bolingbroke veranschaulicht Burke, dass die Stärke des Verstandes auch seine Schwäche impliziert; so lässt sich jedes noch so widersinnige Argument derart stark machen, dass es überzeugt. Nur das erfahrungsgesättigte Urteil kann Legitimität für sich beanspruchen. Burke argumentiert hier nicht zuletzt gegen das während der *augusteischen Zeit* maßgebliche Ideal der Einfachheit.

Im *Enquiry* variiert Burke seine Verwendungsweise des Vorsehungsbegriffs in erheblicher Weise. Hier zeigt sich Gottes Wirken nicht in der Geschichte, vielmehr geht Burke von einem grundlegenden Einfluss der Vorsehung auf die Natur des Menschen aus, so sei dieser mit Sympathie, Imitation und Ehrgeiz ausgestattet. Die drei Dispositionen ermöglichen die menschliche Soziabilität, wobei es die Sympathie gestattet, Anteil an den Gefühlen der Mitmenschen zu nehmen. Bildung wiederum und die Aneignung der Umgangsformen sind

durch das Nachahmungsbedürfnis begründet, welches die Kontinuität politischer Gemeinwesen sichert. Im Unterschied zu Shaftesbury, der von einer Tugend ausgeht, die in „der Natur der Dinge“ ruht, geht bereits der junge Burke davon aus, dass Tugend ein Produkt der Gewohnheit ist (vgl. Eagleton 1994: 65). Es verwundert daher nicht, dass er sich in seinen frühen Schriften des Öfteren mit Fragen der Erziehung beschäftigt, wobei er seinen Fokus auf die Ausbildung des Geschmacks richtet. Wie gezeigt wurde, handelt es sich hierbei um die Urteilskraft, die Bewertungen entsprechend des bestehenden sittlichen Kulturniveaus vornimmt. Für den Zusammenhang meiner Argumentation ist der Ehrgeiz von herausgehobener Bedeutung, denn dieser verpflichtet den Menschen auf zivilisatorischen Fortschritt. Insofern erhalten die bereits genannten Themen wie der Zusammenbruch staatlicher Ordnungen, Sittenverfall und das Herabgleiten in Barbarei eine religiöse Grundierung. Vor allem als angehender Schriftsteller im London der 1750er treibt Burke die schwelende Frage jener Tage um, wie gesellschaftlicher Fortschritt ohne Rückfall in Barbarei möglich sei. Das römische Imperium diente hier als Vorbild und Warnung, wobei die Beschäftigung mit diesem den Briten die Notwendigkeit einer eigenen und fortschrittlichen Geschichtsschreibung vor Augen führte. Auch Burke verfasste eine historische Abhandlung, welche aus mehreren Gründen interessant ist. Neben der bereits hier erkennbaren Bedeutung, welche der Autor den Sitten beimisst, betont er die Relevanz einer Priesterschaft zur Wissenstradierung und Integration der Gemeinschaft. Darüber hinaus stellt Burke mehrmals auf das Wirken der Vorsehung ab, welche in exzeptionellen Fällen massiv in das Weltgeschehen eingreift, um gänzlich neue Moralsysteme hervorzubringen.

Im zweiten Teil meiner Arbeit habe ich Burke verstärkt vor einem imperialen Hintergrund gedeutet. Vor allem für seine Position in Bezug auf Indien ist das imperiale Selbstverständnis der Briten wichtig, denn ihr expansiver Drang wurde durch eine „lineare welthistorische Fortschrittsgeschichte“ legitimiert, deren Ziel in der „zivilisierenden Eroberung“ lag (vgl. Hausteiner 2015 234–235). Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts bringt der deutsche Sozialhistoriker Otto Hintze dieses Merkmal der britischen Mentalität wie folgt zum Ausdruck:

Tief im Herzen des Engländers sitzt der Glaube an die Weltmission seiner Rasse und Kultur; die Ausdehnung der britischen Herrschaft erscheint ihm als der Wille der Vorsehung und als das Heil der Völker, als eine Bürgschaft für Freiheit, Gerechtigkeit und Wohlfahrt in der Welt.  
(Hinze 1908: 302)

Auch in seinen Reden zu Indien stellt Burke öfters auf die Bedeutung der Vorsehung ab. Hier verwendet er sie jedoch nicht in einer verstärkt akademisch-publizistisch geführten Debatte, sondern im politischen Gefecht. Die Vorsehungsvokabel wird hier einerseits zur Herrschaftslegitimierung verwendet und bildet andererseits die normative Hintergrundfolie für

seine Kritik an der Praxis der Briten in Indien. Grundlegend geht Burke davon aus, dass der indische Subkontinent den Briten vorsehungsvoll zugedacht wurde, wobei die hierdurch begründete Macht eine Reihe von Pflichten impliziere, deren wichtigste in der allseitigen Besserstellung liegt. Für die moralische Bewertung kolonialer Praktiken ist dementsprechend die Herrschaftspraxis wichtiger als die Herrschaftsgenese.

Indien nun in das britische Selbstverständnis einzubetten ist für Burke ein dringliches Anliegen. Vermieden werden müsse die Entfremdung von der eigenen kulturellen Identität, denn in der Debatte weist der spätere Autor der *Reflections* darauf hin, dass das ausbeuterische Gebaren der *East India Company* das nationale Selbstverständnis einer auf Handel und Freiheit beruhenden Nation weitgehend konterkariere. Hintergründig wirkt in seiner Vorstellung jenes Narrativ, welches Herbert Butterfield im 20. Jahrhundert als *whig interpretation of history* bezeichnet. Burke begreift sich und die Whigs als die Verteidiger der eigenen Verfassung, welche nun auch verstärkt die Wechselwirkungen innerhalb des beträchtlich gewachsenen Empires im Blick behalten müssten. Um die englische Bevölkerung für die mit dem gewachsenen Imperium einhergehenden Pflichten zu sensibilisieren, wählt er den Weg der größtmöglichen Inszenierung und versucht Hastings in Misskredit zu bringen. Dieser steht stellvertretend für jene Mitarbeiter der EIC, welche in Indien zu enormem Reichtum gekommen sind und Teile dessen im Anschluss ihrer Rückkehr ins Mutterland des Parlamentarismus in politische Macht überführen wollen. Vor allem der Erziehungsgedanke spielt im Zusammenhang dieser *Nabobs* eine gewichtige Rolle, denn Burke befürchtet eine Schwemme der vermögenden jungen Männer im britischen Unterhaus. Durch die Zeit in Indien hätten diese sich eine despotische Herrschaftsattitüde angeeignet, welche fortan nachwirke und sich auch im Mutterland des Parlamentarismus nicht so schnell mäßigen lasse. Für die Urteilsthematik bedeutet dies einen Angriff auf die für Burke eminent wichtige Sozialfigur des Gentleman.

Im letzten Teil meiner Arbeit wurde die Französische Revolution thematisiert. Wie ich aufgezeigt habe, fordert diese Serie von Ereignissen Burkes Konzeption des politischen Urteils in gleich mehrfacher Hinsicht heraus. Drei Punkte gilt es mit Blick auf den Zusammenhang von Skepsis, Vorsehung und politischem Urteil abschließend hervorzuheben.

*Erstens.* Indem die Revolutionäre sowohl die Kirche als auch die ständische Gesellschaft angreifen, attackieren sie jene Trägerschichten, denen die Integration der Gesellschaft durch die Sitten obliegen und welche darüber hinaus den Fundus weithin geteilter moralischer Werte und Meinungen auf Dauer stellen. Neben dem denkbaren Verfall der staatlichen Ordnung, welcher durch ein Integrationsdefizit möglich ist, befürchtet Burke hier die Etablierung gänzlich neuer moralisch-politischer Bewertungsmaßstäbe und somit eine inhaltliche

Neuausrichtung des politischen Urteils. Durch den Rekurs auf das *common law*-Denken möchte Burke aufzeigen, dass die Wertschätzung des Vergangenen Bestandteil einer spezifisch britischen Mentalität ist, welche nun in Gefahr ist. Zudem nutzt er das *common law* exemplarisch, um zu verdeutlichen, wie klein sich die Vernunft des einzelnen Menschen gegenüber der Vernunft ausnimmt, welche sich aus der Gesamtheit aller Einzelfallentscheidungen speist. Nun war die Revolution in Frankreich nicht die erste Situation, in der Burke die politische Ordnung (in Teilen) von einer aufgewiegelten Masse bedroht sieht. Bereits in den vorangehenden zwei Jahrzehnten war der irische Gradualist mit weitgehenden gesellschaftlichen Disruptionen konfrontiert. Vor dem Hintergrund dieser Erfahrung verstärkte sich einerseits Burkes Insistieren auf die integrierenden Kräfte der Sitten und andererseits seine tiefgreifende Skepsis gegenüber der Demokratie.

*Zweitens.* Nicht nur die inhaltliche Dimension eines sich abrupt ändernden Wertehorizontes wird von Burke befürchtet, auch eine Verdrängung seines Modus der politischen Urteilsbildung scheint möglich. Bekanntlich begreift Burke Gesellschaften als verwickelte Entitäten. Oftmals ist der menschliche Verstand zwar nicht in Lage, zu verstehen, warum manche Institutionen besser funktionieren als andere, aber er kann wirksamere von unwirksameren unterscheiden. Eine funktionierende politische Ordnung bedarf des Wettstreits politischer Entscheidungen, deren langfristiges Behaupten als Zeichen göttlichen Wohlgefallens interpretiert werden muss, wobei wirksame Institutionen ein Erhaltungs- und Verbesserungsgebot implizieren. Aus diesem Grund besitzen politische Urteile stets eine historische Komponente. Dieser historisierende Zug des Urteilens wird jedoch aus Sicht Burkes von den Akteuren der Französischen Revolution weitestgehend negiert, vielmehr versuchen sie axiomatisch einen Staat zu gründen und diesen mithilfe abstrakter Prinzipien zu leiten. Aus Sicht des britischen Unterhausabgeordneten ist dies im besten Fall naiv und endet im schlechtesten Fall in gefährlicher Ordnungslosigkeit.

*Drittens.* Ungeachtet seiner heftigen Invektive gegen die Französische Revolution kommen Burke im Laufe der Zeit mitunter Zweifel hinsichtlich seiner Einschätzung der Geschehnisse in Frankreich.<sup>163</sup> Entsprechend könne nicht ausgeschlossen werden, dass es sich bei der Französischen Revolution um eine jener zwar seltenen, aber dafür umso tiefgreifenderen Manifestationen der *extraordinary providence* handelt, die mitunter ganze politische Ordnungen begräbt. Implizieren würde dies freilich, dass Burkes Modus des politischen Denkens nur wenig mehr als einen absterbenden Arm der Geschichte darstellt. Hier zeigt sich

---

163 Die ersten Belege für diese Zweifelsmomente lassen sich 1791 finden.



die zweite Facette des prekären Urteils bei Burke. Betont wird jene mysteriöse Seite, welche die Vorsehung besitzt. Zwar dürfen diese selektiven Zweifelsmomente nicht überbewertet werden, aber sie zeigen meines Erachtens auf, dass der Status der Vorsehung im Denken Burkes über die reine Persuasion hinausreicht.

## Bibliografie

### Werkausgaben und Korrespondenz

Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury. Standard Edition. Sämtliche Werke, ausgewählte Briefe und nachgelassene Schriften. Wolfram Benda et al. (Hg.), 20 Bände geplant. Stuttgart/Bad Cannstatt [=SE].

The Writings and Speeches of Edmund Burke. Paul Langford et al. (Hg.), 9 Bände. Oxford 1981–2015 [=W&S].

The Correspondence of Edmund Burke. Thomas Copeland et al. (Hg.), 10 Bände. Cambridge/Chicago 1958–1978 [=Corr.].

### Einzelwerke

Burke, Edmund 1750/56: A Note-Book of Edmund Burke. Poems, characters, essays and other sketches in the hands of Edmund and William Burke now printed for the first time in their entirety and edited by H. V. F. Somerset, Cambridge 2011.

Burke, Edmund 1757: An Account of the European Settlements in America. Boston 1835.

Burke, Edmund 1759a: Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen. Hg. von Werner Strube, übers. von Friedrich Bassenge, Hamburg 1989.

Burke, Edmund 1759b: A Letter from M. Rousseau of Geneva, to M. d'Alembert, of Paris, concerning the effects of theatrical entertainments on the manners of mankind. In: The Annual Register, or a View of the History, Politicks, and Literature, Of the Year 1759, London 1760, 479–484.

Burke, Edmund 1760: Various Thoughts on Various Subjects. In: The Annual Register, or a View of the History, Politicks, and Literature, For the Year 1760. London 1761, 205–206.

Burke, Edmund 1776: [Rezension] An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. In: The Annual Register, or a View of the History, Politicks, and Literature, Of the Year 1776. London 1778, 241–243.

## Weitere Literatur

- Addison, Joseph 1712: No. 409. In: Donald F. Bond (Hg.): *The Spectator*. Vol. III. Oxford 1987, 527–532.
- Albrecht, Michael 1995: Skepsis/Skeptizismus. In: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9 (Sp. 938-974), Basel.
- Agnani, Sunil 2013: *Hating Empire Properly: The Two Indies and the Limits of Enlightenment Anticolonialism*. New York.
- Agnani, Sunil 2017: The Reception of Edmund Burke's Imperial Ideas Relating to India, or Burke, the Brahmin and the Hot-House. In: Martin Fitzpatrick/Peter Jones (Hg.): *The Reception of Edmund Burke in Europe*. London/Oxford/New York et al. 171–191.
- Amann, Wilhelm 1999: »Die stille Arbeit des Geschmacks«: Die Kategorie des Geschmacks in der Ästhetik Schillers und in den Debatten der Aufklärung. Würzburg.
- Anderson, Benedict 1983: *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a. M./New York 2005.
- Angeli, Oliviero 2004: Volk und Nation als »Zukunftsbegriffe«. Politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung. Münster.
- Aristoteles: Über die Seele. Hg. und übers. von W. Theiler/Horst Seidl, Hamburg 1995 [=De Anima].
- Aristoteles: Politik. Hg. und übers. von Eckart Schütrumpf, Hamburg 2020 [=Pol.].
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. Hg. und übers. von Ursula Wolf, Hamburg 2011 [=NE].
- Aristoteles: Rhetorik. Hg. von Hellmut Flashar, übers. von Christof Rapp, Berlin 2002 [=Rhetorik].
- Armitage, David 1998: Introduction. In: ders. (Hg.): *Theories of Empire, 1450–1800*. Aldershot/Burlington, xv–xxxiii.
- Armitage, David 2000: *The Ideological Origins of the British Empire*. Cambridge.
- Asbach, Olaf 2016: Politik, Handel und internationale Ordnung im Denke der Aufklärung. In: ders. (Hg.): *Der moderne Staat und »le doux commerce«: Politik, Ökonomie und international Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung*. Baden-Baden, 13–36.
- Asbach, Olaf/Jörke, Dirk 2019: *Edmund Burke: Tradition – Verfassung – Repräsentation*. Kleine politische Schriften. Berlin/Boston.
- Baron, Konstanze / Bluhm, Harald 2016: Einleitung – Rousseau im Bann der Institutionen. In: dies. (Hg.): *Jean-Jacques Rousseau: Im Bann der Institutionen*. Berlin, 9–32.
- Barrell, John 2002: *Imaging the King's Death: Figurative Treason, Fantasies of Regicide, 1793–1796*. Oxford.
- Barrington, Donal 1954: Edmund Burke as an Economist. In: *Economica* 21, No. 83, 252–258.

- Baugh, Daniel A. 1975: The Cost of Poor Relief in South-East England, 1790–1834. In: *The Economic History Review* 28, No. 1, 50–68.
- Becker, Michael 2021: Burkes Kritik an der englischen Kolonialherrschaft in Nordamerika und Indien. In: Thomas Lau / Volker Reinhardt / Rüdiger Voigt (Hg.): *Edmund Burke: Vater des Konservatismus?* Baden-Baden, 149–171.
- Bejan, Teresa 2017: *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*. Cambridge/London.
- Benner, Erica 2013: Nationalism: Intellectual Origins. In: John Breully (Hg.): *The History of Nationalism*. Oxford, 36–55.
- Berger, Grazia 2019: Von der Beredsamkeit der Aufklärung zur Rhetorik der Revolution oder von der Idee der Tat. In: Armin Burkhardt (Hg.): *Handbuch Politische Rhetorik*. Berlin/Boston, 183–202.
- Bevir, Mark 2010: Geist und Methode in der Ideengeschichte. In: Martin Mulrow / Andreas Mahler: *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Berlin, 203–240.
- Blakemore, Steven 1988: *Burke and the Fall of Language: The French Revolution as Linguistic Event*. Hanover/London.
- Blakemore, Steven 1997: *Intertextual War: Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine, and James Mackintosh*. Madison/Teaneck/London.
- Blättler, Sidonia 1995: *Der Pöbel, die Frauen etc.: Die Massen in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Berlin.
- Blaug, Mark 1963: The Myth of the Poor Law and the Making of the New. In: *The Journal of Economic History* XXIII, No. 2, 151–184.
- Blaug, Mark 1964: The Poor Law Report Reexamined. In: *The Journal of Economic History* XXIV, No. 2, 229–245.
- Block, Fred/Somers, Margaret 2003: In the Shadow of Speenhamland: Social Policy and the Old Poor Law. In: *Politics & Society* 31, No. 2, 283–323.
- Blom, Philipp 2010: *Böse Philosophen: Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung*. München.
- Blomert, Reinhard 2012: *Adam Smiths Reise nach Frankreich: oder die Entstehung der Nationalökonomie*. Berlin.
- Bluhm, Harald 2002: *Die Ordnung der Ordnung: das politische Philosophieren von Leo Strauss*. Berlin.
- Bluhm, Harald / Malowitz, Karsten 2007: Märkte denken: Ideengeschichtliche und ideenpolitische Koordinaten. In: *Berliner Debatte* Initial 18, Heft 6, 4–25.
- Bluhm, Harald 2012: Romantische Motive in Edmund Burkes Revolutionskritik. In: Klaus Ries (Hg.): *Romantik und Revolution: Zum politischen Reformpotential einer unpolitischen Bewegung*. Heidelberg. 115–140.

- Bluhm, Harald 2016: Burke und Rousseau über institutionellen Wandel. In: Harald Bluhm / Konstanze Baron (Hg.): Jean-Jacques Rousseau: Im Bann der Institutionen. Berlin/Boston, 369–400.
- Bluhm, Harald/Häger, André 2018: Rousseau und kein Ende: Eine Literaturrevue. In: Zeitschrift für Politische Theorie 9, Heft 1, 109–135.
- Bohlender, Matthias 1999: Der Malthus-Effekt: Vom Ethos der Aufklärung zur Geburt des Liberalismus. In: Karsten Fischer (Hg.): Neustart des Weltlaufs? Fiktion und Faszination der Zeitenwende. Frankfurt a. M. 36–65.
- Bohlender, Matthias 2001: Metamorphosen des Gemeinwohls: Von der Herrschaft *guter polizey* zur Regierung durch Freiheit und Sicherheit. In: Herfried Münkler / Harald Bluhm (Hg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn: Historische Semantiken politischer Leitbegriffe. Berlin, 247–274.
- Bohlender, Matthias 2007: Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus. Göttingen.
- Bohlender, Matthias 2014: Adam Smith oder Von der Kritik der Staatsvernunft zum »utopischen Kapitalismus«. In: Olaf Asbach (Hg.): Der moderne Staat und »le doux commerce«. Politik, Ökonomie und internationale Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung. Baden-Baden, 157–180.
- Böhm, Franz 1971: Freiheit und Ordnung in der Marktwirtschaft. In: ORDO, Bd. 22, 11–27.
- Bolingbroke, Henry St. John, Lord 1754a: Letters or Essays addressed to Alexander Pope. In: ders.: Works. Vol. III. Hg. von David Mallet. Hildesheim 1968, 309–347.
- Bolingbroke, Henry St. John, Lord 1754b: Letters on the Study and Use of History. In: ders.: Works. Vol. II. Hg. von David Mallet. Hildesheim 1968, 259–500.
- Bonney, Richard 1995: The Eighteenth Century II. The Struggle for Great Power Status and the End of the Old Fiscal Regime. In: Richard Bonney (Hg.): Economic Systems and State Finance. Clarendon and the European Science Foundation, Oxford, 315–392.
- Boulton, James T. 1963: The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke. London/Toronto.
- Boulton, James T. / McLoughlin, T. O. (Hg.) 2012: News from Abroad. Letters written by English Travellers on the Grand Tour 1728–1771. Liverpool.
- Bourke, Richard 1999: Sovereignty, opinion and revolution in Edmund Burke. In: History of European Ideas 25, 99–120.
- Bourke, Richard 2000: Liberty, Authority, and Trust in Burke's Idea of Empire. In: Journal of the History of Ideas 61, No. 3, 453–471.
- Bourke, Richard 2009: Theory and practice: the revolution in political judgment. In: Richard Bourke / Raymond Geuss (Hg.): Political Judgment: Essays for John Dunn. Cambridge, 73–110.
- Bourke, Richard 2012: Party, Parliament, and Conquest in Newly Ascribed Burke Manuscripts. In: The Historical Journal 55, No. 3, 619–652.

- Bourke, Richard 2015: *Empire and Revolution: The Political Life of Edmund Burke*. Princeton/Oxford.
- Boyer, George 1993: *An Economic History of the English Poor Law, 1750–1850*. Cambridge/New York/Melbourne.
- Boyer, George 2003: *Sir Edward Coke and the Elizabethan Age*. Stanford.
- Boswell, James 1791: *Dr. Samuel Johnson, Leben und Meinungen*. In: Fritz Güttinger (Hg.): *James Boswell: Dr. Samuel Johnsons: Leben und Meinungen*. Zürich 1981, 641–656.
- Braune, Frieda 1917: *Edmund Burke in Deutschland: ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens*. Heidelberg.
- Breidert, Wolfgang 1993: *Einleitung*. In: *Alexander Pope: Vom Menschen / Essay on Man*. Hg. von Wolfgang Breidert. Hamburg, xviii–xix.
- Brewer, John 1976: *Party Ideology and Popular Politics at the Accession of George III*. Cambridge/New York 2009.
- Brewer, John 1994: *The Sinews of Power. War, Money and the English State 1688–1783*. London.
- Bromwich, David 1991: *The Context of Burke's Reflections*. In: *Social Research* 58, No. 2, 313–354.
- Bromwich, David 2014: *The Intellectual Life of Edmund Burke: From the Sublime and Beautiful to American Independence*. Cambridge/London.
- Brown, Vivienne 1994: *Adam Smith's Discourse: Canonicity, commerce and conscience*. London/New York.
- Bruyn, Frans de 1987: *Edmund Burke's Gothic Romance: The Portrayal of Warren Hastings in Burke's Writings and Speeches*. In: *Criticism* XXIX, No. 4, 415–438.
- Bruyn, Frans de 2008: *The Literary Genres of Edmund Burke: The Political Uses of Literary Forms*. Oxford/New York/Auckland et al.
- Bryant, Donald 1961: *The Contemporary Reception of Edmund Burke's Speaking*. In: Raymond S. Howes (Hg.): *Historical Studies of Rhetoric and Rhetoricians*. Ithaca, 271–293.
- Bryson, Anna 1998: *From Courtesy to Civility: Changing Codes of Conduct in Early Modern England*. Oxford.
- Bullard, Paddy 2011: *Edmund Burke and the Art of Rhetoric*. Cambridge/New York/Melbourne.
- Bullard, Paddy 2012: *Burke's Aesthetic Psychology*. In: David Dwan / Christopher Insole (Hg.): *The Cambridge Companion to Edmund Burke*. Cambridge/New York, 53–66.
- Burgess, Glenn 1992: *The Politics of the Ancient Constitution: An Introduction to English Political Thought, 1603–1642*. University Park.
- Butterfield, Herbert 1931: *The Whig Interpretation of History*. Middlesex 1973.

- Byrne, William F. 2008: Edmund Burke and the Politics of Empire. In: *The Political Science Reviewer* 37, Nr. 1, 241–275.
- Canavan, Francis 1987: *Edmund Burke: Prescription and Providence*. Durham, NC.
- Canter, H.V. 1914: The Impeachments of Verres and Hastings: Cicero and Burke. In: *The Classical Journal* 9, No. 5, 199–211.
- Cash, Arthur H. 2006: *John Wilkes: The Scandalous Father of Civil Liberty*. New Haven.
- Cassirer, Ernst 1932: *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg 2007.
- Cicero, Marcus Tullius: *De oratore / Über den Redner*. Hg. und übers. von Harald Merklin. Stuttgart 1976.
- Clark, Anna 2004: *Scandal: The Sexual Politics of the British Consitution*. Princeton/Oxford.
- Clark, Jonathan C. 1988: *English Society, 1688–1832: Ideology, Social Structure and Political Practice during the Ancient Regime*. Cambridge/New York/New Rochelle et al.
- Claeys, Gregory 2017: Some Nineteenth-Century Appraisals of Burke's Reflections: From Sir James Mackintosh to John Morley. In: Martin Fitzpatrick / Peter Jones (Hg.): *The Reception of Edmund Burke in Europe*. London/Oxford/New York et al. 75–90.
- Colley, Linda 2005: *Britons: Forging the Nation, 1707–1837*. New Haven/London.
- Cone, Carl 1945: Edmund Burke, the Farmer. In: *Agricultural History* 19, No. 2, 65–69.
- Cone, Carl 1950: Edmund Burke's Library. In: *The Papers of the Bibliographical Society of America* 44, No. 2, 153–172.
- Conniff, James 1987: Burke on Political Economy. The Nature and Extent of State Authority. In: *The Review of Politics* 49, 490–514.
- Conniff, James 1994: *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress*. Albany.
- Collins, Gregory 2017: Edmund Burke on the Question of Commercial Intercourse in the Eighteenth Century. In: *The Review of Politics* 79, 565–595.
- Copley, Stephen 1982: The »Natural« Economy: A Note on Some Rhetorical Strategies in Political Economy – Adam Smith and Malthus. In: Francis Barker / Jay Bernstein / Peter Hulme et al. (Hg.): *1789: Reading Writing Revolution*. Essex
- Crowe, Ian 1997: Edmund Burke on Manners. In: *Modern Age* 39, 389–392.
- Crowe, Ian 2012: *Patriotism and Public Spirit: Edmund Burke and the Role of the Critic in Mid-Eighteenth-Century Britain*. Stanford.
- Curtis, Michael 2009: *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge/New York/Melbourne et al.
- Dahlheim, Werner 1997: *Die griechisch-römische Antike – Band 2 – Stadt und Imperium: Die Geschichte Roms und seines Weltreiches*. Paderborn/München/Wien et al.
- Daunton, Martin 2001: *Trusting Leviathan: The Politics of Taxation in Britain, 1799–1914*. Cambridge/New York/Melbourne et al.

- Davis, Herbert 1962: *The Augustan Conception of History*. In: *Reason and Imagination: Studies in the History of Ideas 1600–1800*. New York/London.
- Deane, Seamus 1999: *Montesquieu and Burke*. In: Graham Gargett / Geraldine Sheridan (Hg.): *Ireland and the French Enlightenment, 1700–1800*. Basingstoke/London, 47–66.
- Dehrmann, Mark-Georg 2008: *Das »Orakel der Deisten«: Shaftesbury und die deutsche Aufklärung*. Göttingen.
- Dickie, George 1996: *The Century of Taste: The Philosophical Odyssey of Taste in the Eighteenth Century*. New York/Oxford.
- Dickinson Harry T. 1976: *The Eighteenth-Century Debate on the »Glorious Revolution«*. In: *History* 61, No. 201, 28–45.
- Diehl, Paula 2015: *Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie: eine Theorie politischer Repräsentation*. Baden-Baden.
- Dinwiddy, John 1991: *Interpretations of Anti-Jacobinism*. In: Mark Philp (Hg.): *The French Revolution and British Popular Politics*. Cambridge/New York/Port Chester/Melbourne/Sydney, 38–49.
- Dirks, Nicholas 2006: *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*. Cambridge/London.
- Dobrée, Bonamy 1964: *English Literature in the Early Eighteenth Century, 1700–1740*. Oxford.
- Doering, Detmar 1990: *Die Wiederkehr der Klugheit: Edmund Burke und das Augustan Age*. Würzburg.
- Doyle, Michael W. 1986: *Empires*. Ithaca.
- Dreyer, Frederick 1976: *Burke's Religion*. In: *Studies in Burke and His Time* 17, No. 3, 199–200.
- Dreyer, Frederick 1978: *The Genesis of Burke's Reflections*. In: *The Journal of Modern History* 50, No. 3, 462–479.
- Eagleton, Terry 1984: *The Function of Criticism*. London/New York.
- Eagleton, Terry 1994: *Ästhetik: die Geschichte ihrer Ideologie*. Stuttgart.
- Eckstein, Walther 2010: *Einleitung*. In: *Adam Smith: Theorie der ethischen Gefühle*. Hg. von Horst Brandt. Hamburg, xv–xlii.
- Elias, Norbert 1997: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Band 1: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt a. M.
- Elofson, Warren 1996: *Rockingham Connection and the Second Founding of the Whig Party*. Montreal.
- Erzgräber, Willi / Fabian, Bernhard / Tetzeli, Kurt et al. (Hg.) 1997: *Die englische Literatur*. Band 1: *Epochen – Formen*. München.



- Femia, Joseph 2008: *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution*. Oxford.
- Fennessy, R. R. 1963: *Burke, Paine, and the Rights of Man. A Difference of Political Opinion*. Den Haag.
- Fetscher, Iring 2011: *Der Tsunami von 1755 und die Kommentare der Philosophen*. In: Harald Bluhm / Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.): *Ideenpolitik: Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*. Berlin, 89–103.
- Fielding, Henry 1753: *A proposal for making an effectual provision for the poor: for amending their morals, and for rendering them useful members of the society*. London, 1903.
- Fitzpatrick, Martin / Jones, Peter (Hg.) 2017a: *The Reception of Edmund Burke in Europe*. London/Oxford/New York et al.
- Fitzpatrick, Martin / Jones, Peter 2017b: *Introduction*. In: dies. (Hg.): *The Reception of Edmund Burke in Europe*. London/Oxford/New York et al. 1–14.
- Forbes, Duncan 1975: *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge/New York/Melbourne et al., 2010.
- Forsthoff, Ernst 1992: *Einleitung*. In: Montesquieu, Charles Louis de Secondat 1748: *Vom Geist der Gesetze*. Hg. von Ernst Forsthoff, Band 1, Tübingen, v–lvi.
- Förster, Stig 1992: *Die mächtigen Diener der East India Company. Ursachen und Hintergründe der britischen Expansionspolitik in Südasiens, 1793–1819*. Stuttgart.
- Foucault, Michel 1969a: *Archäologie des Wissens*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M. 2003.
- Foucault, Michel 1969b: *Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch*. In: Daniel Defert / François Ewald (Hg.): *Michel Foucault: Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits. Schriften I*. Frankfurt a. M., 980–991.
- Foucault, Michel 1969c: *Was ist ein Autor?* In: ders. (Hg.): *Schriften zu Literatur*. Übers. von Karin von Hofer und Anneliese Botond. Frankfurt a. M. 1993, 7–31.
- Foucault, Michel 1975: *Überwachen und Strafen*. Übers. von Walter Seitter. Frankfurt a. M. 2014.
- Foucault, Michel 1978: *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*. Übers. von Horst Brühmann. Frankfurt a. M. 1997.
- Foucault, Michel 1979: *Die Geburt der Biopolitik: Vorlesung am Collège de France, 1978–1979*. Frankfurt a. M. 2004
- Friedrich II. 1777: *Regierungsformen und Herrscherpflichten*. In: Gustav Berthold (Hg.): *Werke*, Bd. 7, Berlin 1912, 226–237.
- Frisch, Morton J. 1952: *Rational Planning versus Unplanned Becoming*. In: *The Classical Journal* 47, No. 7, 288–290.
- Furniss, Tom 2008: *Edmund Burke's Aesthetic Ideology: Language, Gender and Political Economy in Revolution*. Cambridge/New York/Melbourne et al.

- Gadamer, Hans-Georg 1990: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: ders. (Hg.): *Gesammelte Werke: Band 1*. Tübingen.
- Gelfert, Hans-Dieter 1998: *Im Garten der Kunst: Versuch einer empirischen Ästhetik*. Göttingen.
- Geuss, Raymond 2007: Was ist ein politisches Urteil? Ein Essay. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55, Heft 3, 345–359.
- Göhler, Gerhard 2016: Symbolische Repräsentation aus deutscher und französischer Sicht. In: Paula Diehl / Felix Stein (Hg.): *Politische Repräsentation und das Symbolische: Historische, politische und soziologische Perspektiven*. Wiesbaden, 23–50.
- Goldie, Mark 1985: Absolutismus, Parlamentarismus und Revolution in England. In: Iring Fetscher / Herfried Münkler (Hg.): *Pipers Handbuch der Politischen Ideen*. Band 3. München/Zürich.
- Goldie, Mark 2019: The Ancient Constitution and the Languages of Political Thought. In: *The Historical Journal* 62, No. 1, 3–34.
- Goldmann, Lawrence 2011: Conservative political thought from the revolutions of 1848 until the fin de siècle. In: Gareth Stedman Jones / Gregory Claeys (Hg.): *The Cambridge Companion to Nineteenth-Century Political Thought*. Cambridge/New York/Melbourne et al., 691–719.
- Goldsmith, Oliver 1766: *The Vicar of Wakefield*. Hg. von Arthur Friedman. Oxford/New York 2006.
- Goodwin, William 1793: *An Enquiry Concerning Political Justice*. Hg. von Mark Philp. Oxford 2013.
- Haan, Heiner / Niedhart, Gottfried 1993: *Geschichte Englands vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*. München.
- Habermas, Jürgen 1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1990.
- Hacke, Jens 2008: Skeptizismus, politischer / Skepsis, politische. In: Stefan Gosepath / Wilfried Hinsch / Beate Rössler (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Bd. 2. Berlin, 1187–119.
- Halévy, Elie 1900: *The Growth of Philosophic Radicalism*. Mansfield Center 2003.
- Hamilton, William Gerard 1808: *Die Logik der Debatte*. Hg. von Gerd Roellecke, Heidelberg 1991.
- Hammond, Barbara / Hammond, John 1913: *The Village Labourer 1760–1832*. London.
- Hampsher-Monk, Iain 1988: Rhetoric and Opinion in the Politics of Edmund Burke. In: *History of Political Thought* 9, No. 3, 455–484.
- Hampsher-Monk, Iain 2006: British radicalism and the anti-Jacobins. In: Mark Goldie / Robert Wokler (Hg.): *The Cambridge History of the Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge/New York/Melbourn et al., 660–687.

- Hampsher-Monk, Iain 2010: Rousseau, Burke's Vindication of Natural Society, and Revolutionary Ideology. In: *European Journal of Political Theory* 9, No. 3, 245–266.
- Hampsher-Monk, Iain 2014: Editor's introduction. In: ders. (Hg.): *Revolutionary Writings: Reflections on the Revolution in France and the first Letter on a Regicide Peace*. Cambridge. xi–xxxvi.
- Hampsher-Monk, Iain 2015: Edmund Burke in the Tory World. In: Jeremy Black (Hg.): *The Tory World: Deep History and the Tory Theme in British Foreign Policy, 1679–2014*. Farnham, 83–102.
- Hank, Rainer 2010: In den Teufelsmühlen. Eine Bilanz des Sozialstaats. In: *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 64, Heft 9/10, 1018–1028.
- Harris, Ian 1993: *Pre-Revolutionary Writings*. Cambridge/New York/Melbourne et al.
- Harris, Ian 2012: Burke and Religion. In: David Dwan / Christopher J. Insole (Hg.): *The Cambridge Companion to Edmund Burke*. Cambridge/New York. 92–103.
- Harris, Ron 2004: Government and the economy, 1688–1850. In: Roderick Floud / Paul Johnson (Hg.): *The Cambridge Economic History of Modern Britain*. Cambridge. 204–237.
- Hausteiner, Eva Marlene 2015: *Greater than Rome: Neubestimmungen britischer Imperialität 1870–1914*. Frankfurt a. M./New York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1822-30: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel (Hg.): *Werke*, Bd. 12. Frankfurt a. M. 1970.
- Henrich, Dieter 1967: Einleitung. In: *Edmund Burke: Betrachtungen über die französische Revolution*. Hg. von Hans Blumenberg / Jürgen Habermas / Dieter Henrich et al., Frankfurt a. M., 7–21.
- Himmelfarb, Gertrude 1984: *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*. London/Boston.
- Hirschmann, Albert O. 1992: *Denken gegen die Zukunft: Die Rhetorik der Reaktion*. München/Wien.
- Hintze, Otto 1908: Der britische Imperialismus und seine Probleme. In: *Zeitschrift für Politik* 1, 297–345.
- Hirschman, Albert 1992: *Denken gegen die Zukunft: Die Rhetorik der Reaktion*. München/Wien.
- Hochgeschwender, Michael 2016: *Amerikanische Revolution: Geburt einer Nation 1763–1815*. München.
- Hoffman, Ross J. S. / Paul Levack 1949: Introduction: Burke's Philosophy of Politics. In: dies. (Hg.): *Burke's Politics. Selected Writings and Speeches of Edmund Burke on Reform, Revolution, and War*. New York 1967, xi–xxxvii.
- Holmes, Geoffrey / Szechi, Dabiel 1993: *The Age of Oligarchy: Pre-industrial Britain 1722–1783*. London/New York.
- Hudson, Wayne 2009: *The English Deists: Studies in Early Enlightenment*. London.

- Huhnholz, Sebastian 2015: Bielefeld, Paris & Cambridge. Wissenschaftsgeschichtliche Ursprünge und theoriepolitische Konvergenzen der diskurshistoriographischen Methodologien Reinhart Kosellecks, Michel Foucaults und Quentin Skinners. In: Ludwig Gasteiger / Marc Grimm / Barbara Umrath (Hg.): *Theorie und Kritik: Dialoge zwischen differenten Denkstilen und Disziplinen*. Bielefeld. 157–177.
- Huhnholz, Sebastian 2018: *Fiskus – Verfassung – Freiheit: Politisches Denken der öffentlichen Finanzen von Hobbes bis heute*. Baden-Baden.
- Hume, David 1741/42: *Politische und ökonomische Essays, Band I*. Hg. von Udo Bermbach, übers. von Susanne Fischer. Hamburg 1988.
- Hume, David 1742: *Der Skeptiker*. In: Jens Kulenkampff (Hg.): *Vom schwachen Trost der Philosophie*. Göttingen 1990, 41–72.
- Hume, David 1757: *Über den Maßstab des Geschmacks*. In: Jens Kulenkampff (Hg.): *Vom schwachen Trost der Philosophie*, Göttingen 1990, 73–103.
- Hutchins, Robert M. 1943: *The Theory of State: Edmund Burke*. In: *The Review of Politics* 5, No. 2, 139–155.
- Huzel, James 1980: *The Demographic Impact of the Old Poor Law: More Reflections on Malthus*. In: *Economic History Review* 33, 367–381.
- Ince, Onur Ulas 2018: *Colonial Capitalism and the Dilemmas of Liberalism*. New York.
- Johnson, James William 1958: *The Meaning of »Augustan«*. In: *Journal of the History of Ideas* 19, No. 4, 507–522.
- Jones, Emily 2017: *Edmund Burke and the Intervention of Modern Conservatism, 1830–1914*. Oxford.
- Kahl, André / Bluhm, Harald 2018: *Verfassung, Ökonomie und Staatsfinanzierung im Denken von Edmund Burke*. In: Sebastian Huhnholz (Hg.): *Fiskus – Verfassung – Freiheit. Politisches Denken der öffentlichen Finanzen von Hobbes bis heute*. Baden-Baden, 135–157.
- Kamm, Jürgen 2019: *Der Streit um die Verfassung: Edmund Burke und Thomas Paine*. In: ders. (Hg.): *Politisches Denken in der Britischen Romantik*. Baden-Baden, 21–38.
- Kamm, Jürgen 2021: *Politik, Storytelling und die Verfassung als Große Erzählung bei Edmund Burke*. In: Thomas Lau / Volker Reinhardt / Rüdiger Voigt (Hg.): *Edmund Burke: Vater des Konservatismus?* Baden-Baden, 215–236.
- Kantorowicz, Ernst H. 1957: *Die zwei Körper des Königs: Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München 1994.
- Kennedy, Paul 1991: *Aufstieg und Fall der großen Mächte: ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt von 1500 bis 2000*. Frankfurt a. M.
- Keynes, John Maynard 1904: *The Political Doctrines of Edmund Burke*. In: Robert Skidelsky (Hg.): *The Essential Keynes*. London 2015, 5–6.
- Keynes, John Maynard 1926: *Das Ende des Laissez-Faire: Ideen zur Verbindung von Privat- und Gemeinwirtschaft*. Berlin 2011.

- Kilcup, Rodney 1977: Burke's Historicism. In: *The Journal of Modern History* 49, No. 3, 394–410.
- Kilcup, Rodney 1979: Reason and the Basis of Morality in Burke. In: *Journal of the History of Philosophy* 17, No. 3, 271–284.
- Kirk, Russell 1951: Burke and Natural Law. In: *The Review of Politics* 13, No. 4, 441–456.
- Kleger, Heinz 1990: Common Sense als Argument: Zu einem Schlüsselbegriff der Weltorientierung und politischen Philosophie (2. Teil). In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 33, 22–59.
- Klein, Jürgen 1980: Das Weltbild des »Augustan Age«: England zwischen Rationalismus und Optimismus. In: *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 32, No. 2, 152–163.
- Klemme, Heiner 2003: Scepticism and common sense. In: Alexander Broadie (Hg.): *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge/New York, 117–135.
- Klemperer, Klemens von 1957: *Konservative Bewegungen: Zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. München/Wien.
- Koditschek, Theodore 2002: The Making of British Nationality. In: *Victorian Studies* 44, No. 3, 389–398.
- Koebner, Richard 1961: *Empire*. Cambridge 2008.
- Köhler, Ulrike Kristina 2019: *Poetik der Nation: Englishness in der englischen Romantik*. Leiden/Boston.
- Koselleck, Reinhart 1972: Einleitung. In: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1. Stuttgart 2004, xiii–xxvii.
- Kramnick, Isaac 1977: *The Rage of Edmund Burke*. New York.
- Kringler, Insa 2010: Shaftesburys Natur und Moralvorstellung hinsichtlich der Rezeption des »Cambridge Platonism«. In: *Aufklärung* 22, 105–134.
- Krul, Wessel 2017: An Ambivalent Conservatism: Edmund Burke in the Netherlands, 1770–1870. In: Martin Fitzpatrick / Peter Jones (Hg.): *The Reception of Edmund Burke in Europe*. London/Oxford/New York et al., 149–170.
- Kulenkampff, Jens 1990: Nachwort. In: ders. (Hg.): *David Hume: Vom schwachen Trost der Philosophie*. Göttingen, 117–133.
- Kumar, Krishan 2000: Nation and Empire: English and British National Identity in Comparative Perspective. In: *Theory and Society* 29, No. 5, 575–608.
- Kumar, Krishan 2012: Greece and Rome in the British Empire: Contrasting Role Models. In: *Journal of British Studies* 51, No. 1, 76–101.
- Kumar, Krishan 2015: *The Idea of Englishness: English Culture, National Identity and Social Thought*. Farnham/Burlington.
- Lahme, Jörg 2012: *William Drennan und der Kampf um die irische Unabhängigkeit: Eine politische Biographie (1754–1820)*. Göttingen.

- Lambert, Elizabeth R. 2003: Edmund Burke of Beaconsfield. Newark/London.
- Langford, Paul 2004: Burke, Edmund (1729/30–97). In: H.C.G. Matthew/Brian Harrison (Hg.): Oxford Dictionary of National Biography. Bd. 8. Oxford, 820–841.
- Laski, Harold J. 1920: Political Thought in England: From Locke to Bentham. London.
- Laslett, Peter 1991: Verlorene Lebenswelten: Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft. Frankfurt a. M.
- Lau, Thomas 2021: „An Idea of Continuity“ – die sterbliche Nation des Edmund Burke. In: Thomas Lau / Volker Reinhardt / Rüdiger Voigt (Hg.): Edmund Burke: Vater des Konservatismus? Baden-Baden, 83–110.
- Lechler, Gotthard Victor 1841: Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart/Tübingen.
- Lees, Lynn Hollen 1998: The Solidarities of Strangers: The English Poor Laws and the People, 1700–1948. Cambridge.
- Lennox, Richmond 1923: Edmund Burke und sein politisches Arbeitsfeld in den Jahren 1760 bis 1790: Ein Beitrag zur Geschichte der liberalen Ideen und des politischen Lebens in England. Berlin 2019.
- Leonhard, Jörn 2001: Liberalismus: Zur historischen Semantik eines europäischen Deutungsmusters. München.
- Leonhard, Jörn 2002: »True English Guelphs and Gibelines«: Zum historischen Bedeutungs- und Funktionswandel von *whig* und *tory* im englischen Politikdiskurs seit dem 17. Jahrhundert. In: Archiv für Kulturgeschichte 84, 175–213.
- Leonhard, Jörn 2004: Grundbegriffe und Sattelzeiten – Languages and Discourses: Europäische und anglo-amerikanische Deutungen des Verhältnisses von Sprache und Geschichte. In: Rebekka Habermas / Rebekka v. Mallinckrodt (Hg.): Interkultureller Transfer und nationaler Eigensinn: Europäische und anglo-amerikanische Positionen der Kulturwissenschaften. Göttingen, 71–86.
- Lepenius, Philipp 2017: Armut: Ursachen, Formen, Auswege. München.
- Levin, Yuval 2014: The Great Debate: Edmund Burke, Thomas Paine, and the Birth of Right and Left. New York.
- Linebaugh, Peter 2006: The London Hanged: Crime And Civil Society In The Eighteenth Century. London/New York.
- Lock, Frederick 2009: Edmund Burke: Volume II: 1784–1797. Oxford.
- Lock, Frederick Peter 2012: Edmund Burke: Volume I, 1730–1784. Oxford.
- Lonsdale, Roger 1984: The New Oxford Book of Eighteenth Century Verse. Oxford.
- Lottes, Günther 1979: Politische Aufklärung und plebejisches Publikum: Zur Theorie und Praxis des englischen Radikalismus im späten 18. Jahrhundert. München/Wien.
- Lovejoy, Arthur 1927: »Nature« as aesthetic norm. In: Modern Language Notes 42, No. 7, 444–450.

- Lovejoy, Arthur 1993: *Die große Kette der Wesen: Geschichte eines Gedankens*. Frankfurt a. M.
- Lucas, Paul 1968: *On Edmund Burke's Doctrine of Prescription; Or, an Appeal from the New to the Old Lawyers*. In: *The Historical Journal* XI, No. 1, 35–63.
- Lucci, Diego 2008: *Scripture and Deism: The Biblical Criticism of the Eighteenth-Century British Deists*. Bern/Berlin/Bruxelles et. al.
- Lütke, Rudolf 1996: *Geschmack und menschliche Natur. Aspekte der Ästhetik der Schottischen Aufklärung*. In: Daniel Brühlmeier / Helmut Holzhey / Vilem Mudroch (Hg.): *Schottische Aufklärung: »A Hotbed of Genius«*. Berlin. 39–52.
- Maciag, Drew 2013: *Edmund Burke in America: The Contested Career of the Father of Modern Conservatism*. Ithaca/London.
- Macpherson, Crawford 1980: *Burke*. Oxford/Toronto/Melbourne.
- Malthus, Thomas 1798: *Das Bevölkerungsgesetz*. München 1977.
- Mann, Michael 2000: *Bengalen im Umbruch: Die Herausbildung des britischen Kolonialstaates 1754–1793*. Stuttgart.
- Manow, Philip 2001: *Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheologie*. In: *Leviathan* 29, No. 2, 179–198.
- Manow, Philip 2008: *Im Schatten des Königs: Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*. Frankfurt a. M. 2015.
- Mansfield, Harvey 1965: *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke*. Chicago/London 2013.
- Marshall, Peter J. 1995. *Empire and Opportunity in Britain, 1763–75. The Prothero Lecture*. In: *Transactions of the Royal Historical Society* 5, 111–128.
- Marshall, Peter J. 1998: *Burke and Empire*. In: Stephen Taylor / Richard Connors / Clyve Jones (Hg.): *Hanoverian Britain and Empire*. Woodbridge, 288–298.
- Marshall, Peter J. 1999: *Presidential Address: Britain and the World in the Eighteenth Century: II, Britons and Americans*. In: *Transactions of the Royal Historical Society* 9, 1–16.
- Marshall, Peter J. 2005: *The Making and Unmaking of Empires: Britain, India, and America. 1750–1783*. Oxford/New York/Auckland.
- Marshall, Peter J. 2008: *Introduction*. In: *Writings and Speeches of Edmund Burke. Volume VII: India: The Hastings Trial 1789–1794*. Oxford/New York/Auckland et al., 1–23.
- Marshall, Peter J. 2019: *Edmund Burke and the British Empire in the West Indies*. Oxford.
- Marx, Karl 1867: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, Hamburg. In: Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), Band 5. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion / Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin 1983. [=MEGA].

- Mason, Haydn 2006: Optimism, progress, and philosophical history. In: Mark Goldie / Robert Wokler (Hg.): *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge/New York/Melbourne et al.
- McCalman, Iain 2004: *Der letzte Alchemist: die Geschichte des Grafen Cagliostro*. Frankfurt a. M.
- McLoughlin, Timothy O. 1987: The Context of Edmund Burke's »The Reformer«. In: *Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr* 2, 37–55.
- McLoughlin, Timothy O. 1990: Edmund Burke's »Abridgment of English History«. In: *Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr* 5, 45–59.
- McLoughlin, Timothy O. 2015: Burke on law, revolution and constitution. In: *Journal of Constitutional History* 29, No. 1, 49–60.
- McNally, David 1993: *Against the market: political economy, market socialism and the Marxist critique*. London.
- Mead, Sidney E. 1967: The »Nation with the Soul of a Church«. In: *Church History* 36, No. 3, 262–283.
- Meinecke, Friedrich 1959: *Die Entstehung des Historismus*. Hg. von Carl Hinrich, München.
- Mee, Jon 2016: *Print, Publicity, and Popular Radicalism in the 1790s: The Laurel of Liberty*. Cambridge.
- Mencher, Samuel 1968: *Poor Law to Poverty Program: Economic Security Policy in Britain and the United States*. Pittsburgh.
- Mehta, Uday Singh 1999: *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago/London.
- Merklin, Harald 2021: Einleitung. In: Cicero, Markus Tullius: *De oratore / Über den Redner: Lateinisch/Deutsch*. Hg. von Harald Merklin, Stuttgart, 3–40.
- Milbank, Alison 2018: *God and the Gothic: Religion, Romance, and Reality in the English Literature Tradition*. Oxford.
- Mill, John Stuart 1881: *Grundsätze der Politischen Ökonomie, Band I*. In: Theodor Gombertz (Hg.): *Gesammelte Werke, Bd. 5*. Aalen 1968.
- Mitchell, Leslie 2005: *The Whig World 1760–1837*. London/New York.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat 1727: *Betrachtungen über die Universalmonarchie*. Leipzig 1920.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat 1748: *Vom Geist der Gesetze*. Hg. von Ernst Forsthoff, Band 1. Tübingen 1992.
- Müller, Hans-Peter 1992: *Karl Marx über Maschinerie, Kapital und industrielle Revolution: Exzerpte und Manuskriptentwürfe 1851–1861*. Wiesbaden.
- Muller, Jerry Z. 2003: *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought*. New York.



- Mulsow, Martin / Mahler, Andreas 2010: Einleitung. In: dies. (Hg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte. Berlin, 7–20.
- Münkler, Herfried 2005: Imperien: Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten. Berlin 2007.
- Nagel, Jürgen 2011: Abenteuer Fernhandel: die Ostindienkompanien. Darmstadt.
- Nash, George H. 1976: The Conservative Intellectual Movement in America. New York.
- Neumann, Mark 1972: Speenhamland in Berkshire. In: Ernest Martin (Hg.): Comparative Development in Social Welfare. London. 85–127.
- Nietzsche, Friedrich 1887: Zur Genealogie der Moral. In: Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Hg.): Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe. Berlin/New York 2009. Bd. 5, 245–412.
- Niggemann, Ulrich 2018: »Une affaire la plus innocente«? Französische Wahrnehmungen und Deutungen der Glorious Revolution von 1688/89. In: Deutsches Historisches Institut Paris (Hg.): Francia, Band 45: Forschungen zur westeuropäischen Geschichte. Ostfildern, 137–162.
- Niggemann, Ulrich 2021: Burke und die englische revolutionäre Tradition. In: Thomas Lau / Volker Reinhardt / Rüdiger Voigt (Hg.): Edmund Burke: Vater des Konservatismus? Baden-Baden, 37–61.
- Nöding, Heinz 1980: Verlorene Illusionen – verlorene Erfahrung: Verdinglichung als literarisches Thema im Jahrhundert Baudelaires. Romanistische Abhandlungen, Band 1. Stuttgart.
- Noggle, James 2012: The Temporality of Taste in Eighteenth-Century British Writing. Oxford.
- Norman, Jesse 2013: Edmund Burke: The Visionary Who Invented Modern Politics. London.
- Nünning, Vera 1998: »A Revolution in Sentiments, Manners, and Moral Opinion«: Catherine Macaulay und die politische Kultur des englischen Radikalismus, 1760–1790. Heidelberg.
- Oakley-Brown, Liz 2006: Ovid and the Cultural Politics of Translation in Early Modern England. Burlington.
- O’Brien, Conor Cruise 1993: The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke. London.
- O’Neill, Daniel 2004: Burke on Democracy as the Death of Western Civilization. In: Polity XXXVI, No. 2, 201–225.
- O’Neill, Daniel 2007: The Burke-Wollstonecraft Debate: Savagery, Civilization, and Democracy. University Park.
- O’Neill, Daniel 2009: Rethinking Burke and India. In: History of Political Thought 30, No. 3, 492–523.
- O’Neill, Daniel 2016: Edmund Burke and the Conservative Logic of Empire. Oakland.

- Oppermann, Matthias 2020: Triumph der Mitte: Die Mässigung der »Old Whigs« und der Aufstieg des Britischen Liberalkonservatismus, 1750–1850. Berlin/Boston.
- Osterhammel, Jürgen 2004: Symbolpolitik und imperiale Integration: Das britische Empire im 19. und 20. Jahrhundert. In: Bernhard Giesen / Jürgen Osterhammel / Rudolf Schlögl (Hg.): Die Wirklichkeit der Symbole, Konstanz, 395–421.
- Osterhammel, Jürgen 2020: Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München.
- Ottmann, Henning 2021: Burke als Ahnherr des Konservatismus. In: Thomas Lau / Volker Reinhardt / Rüdiger Voigt (Hg.): Edmund Burke: Vater des Konservatismus? Baden-Baden, 113–127.
- Ottow, Raimund 1991: Modelle der unsichtbaren Hand vor Adam Smith. In: Leviathan: Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft 19, Nr. 4, 558–574.
- Ottow, Raimund 1996: Markt – Republik – Tugend: Probleme gesellschaftlicher Modernisierung im britischen politischen Denken 1670–1790. Berlin.
- Ottow, Raimund 2006: Die »CambridgeSchool« und die Interaktion politischer Diskurse in England vor der Zeit Elisabeth' I bis zur Revolution. In: Lutz Raphael / Heinz-Elmar Tenorth (Hg.): Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. München, 31–70.
- Ottow, Raimund 2011: Edward Gibbon über die inneren Ursachen des Niedergangs des Römischen Reiches: Imperium versus Polyzentrik. Berlin, 163–179.
- Paine, Thomas 1791: Rights of Man. In: ders.: Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings. Hg. von Mark Philp. Oxford/New York 2008, 83–197.
- Paine, Thomas 1792: Rights of Man. Part the Second. In: ders.: Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings. Hg. und eingel. von Mark Philp. Oxford/New York 2008, 199–331.
- Palonen, Kari 2015: Von der Diktion zur Debatte – Rhetorik in Quentin Skinners Forschungsprogramm. In: Oliver Hidalgo / Kai Nonnenmacher (Hg.): Die sprachliche Formierung der politischen Moderne: Spätmittelalter und Renaissance in Italien. Wiesbaden, 267–285.
- Patriquin, Larry 2007: Agrarian Capitalism and Poor Relief in England, 1500–1860: Rethinking the Origins of the Welfare State. Basingstoke.
- Petrella, Frank 1963–1964: Edmund Burke: A Liberal Practioner of Political Economy. In: Modem Age 8, 52–60.
- Phillipson, Nicholas 1996: Die Schottische Aufklärung. In: Daniel Brühlmeier / Helmut Holtz / Vilem Mudroch: Schottische Aufklärung: »A Hotbed of Genius«. Berlin 2018, 7–22.
- Phillipson, Nicholas 1997: Providence and progress: an introduction to the historical thought of William Robertson. In: Stewart J. Brown (Hg.): William Robertson and the Expansion of Empire. Cambridge/New York/Melbourne, 55–73.

- Phillips, Mark Salber 2000: *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740–1820*. Princeton/Chichester.
- Philp, Mark 2008: Introduction. In: Thomas Paine: *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. Hg. von Mark Philp, Oxford/New York, vii–xxvii.
- Pitkin, Hanna Fenichel 1967: *The Concept of Representation*. Berkeley/Los Angeles/London. 1972.
- Pitts, Jennifer 2006: *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton.
- Pocock, John G. A. 1957: *The Ancient Constitution and Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge/New York/Melbourne 1987.
- Pocock, John G. A. 1960: Burke and the Ancient Constitution – A Problem in the History of Ideas. In: *The Historical Journal* 3, No. 2, 125–143.
- Pocock, John G. A. 1975: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton 2006.
- Pocock John G. A. 1982: The Political Economy of Burke’s Analysis of the French Revolution. In: ders. (Hg.): *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge/New York/Melbourne et al. 1991, 193–212.
- Pocock, John G. A. 1987: The concept of a language and the *métier d’historien*: some considerations on practice. In: ders. (Hg.): *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge/New York/Melbourne 2009, 87–105.
- Pocock, John G. A. 1989: Edmund Burke and the Redefinition of Enthusiasm: The Context as Counter-Revolution. In: François Furet / Mona Ozouf (Hg.): *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*. Bd. 3, 19–43.
- Pocock, John G. A. 1993a: Tugenden, Rechte, Umgangsformen: Ein Modell für die Historiographie des historischen Denkens. In: ders. (Hg.): *Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*. Frankfurt a. M./New York/Paris, 134–157.
- Pocock, John G. A. 1993b: Der bürgerliche Humanismus und seine Rolle im Anglo-Amerikanischen Denken. In: ders. (Hg.): *Die andere Bürgergesellschaft. Zur Dialektik von Tugend und Korruption*. Frankfurt a. M./New York/Paris, 33–59.
- Pocock, John G. A. 1997: Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment. In: *Huntington Library Quarterly* 60, No. 1/2, 7–28.
- Pocock, John G. A. 2006: Theory in History: Problems of Context and Narrative. In: John Dryzek / Bonnie Honig / Anne Phillips (Hg.): *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford, 163–174.
- Pocock, John G. A. 2009a: Preface. In: ders. (Hg.): *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge/New York/Melbourne, vii–xvi.
- Pocock, John G. A. 2009b: Theory in History: Problems of Context and Narrative. In: Robert E. Goodin (Hg.): *The Oxford Handbook of Political Science*. Oxford/New York,

102–110.

- Polanyi, Karl 1944: *The Great Transformation: Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Frankfurt a. M. 1990.
- Pope, Alexander 1734: *Vom Menschen / Essay on Man*. Hg. von Wolfgang Breidert, übers. von Eberhard Breidert, Hamburg 1993.
- Popkin, Richard H. / Goldie, Mark 2006: Scepticism, priescraft, and toleration. In: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge/New York/Melbourne, 79–109.
- Price, Richard 1789: *A Discourse on the Love of Our Country*. In David Oswald Thomas (Hg.): *Richard Price: Political Writings*. Cambridge, 176–196.
- Rahn, Helmut 1989: Bemerkungen zur philosophischen Rhetorik in der Antike. In: Helmut Schanze / Josef Kopperschidt (Hg.): *Rhetorik und Philosophie*. München, 15–22.
- Reid, Christopher 1985: *Edmund Burke and the Practice of Political Writing*. Dublin
- Reid, Christopher 2012a: Burke as Rhetorician and Orator. In: David Dwan / Christopher J. Insole (Hg.): *The Cambridge Companion to Edmund Burke*. Cambridge/New York, 41–53.
- Reid, Christopher 2012b: *Imprison'd Wranglers. The Rhetorical Culture of the House of Commons, 1760–1800*. Oxford.
- Reinhardt, Volker 2021: Schattenkämpfe – Burke und die Französische Revolution. In: Thomas Lau / Volker Reinhardt / Rüdiger Voigt (Hg.): *Edmund Burke: Vater des Konservatismus? Baden-Baden*, 19–35.
- Ripley, Randall B. 1965: Adams, Burke, and Eighteenth-Century Conservatism. In: *Political Science Quarterly* 80, No. 2, 216–235.
- Ritchie, Daniel E. 1992: Desire and Sympathy, Passion and Providence: The Moral Imaginations of Burke and Rousseau. In: Steven Blakemore (Hg.): *Burke and the French Revolution: Bicentennial Essays*. Athens/London, 144–168.
- Robin, Corey 2018: *Der reaktionäre Geist: Von den Anfängen bis Donald Trump*. Berlin.
- Robinson, Nicholas 1996: *Edmund Burke: A Life in Caricature*. New Haven/London.
- Rolli, Chiara 2019: *The Trial of Warren Hastings: Classical Oratory and Reception in Eighteenth-Century England*. London/New York.
- Rosa, Hartmut 1994: Ideengeschichte und Gesellschaftstheorie: Der Beitrag der »Cambridge School« zur Metatheorie. In: *Politische Vierteljahresschrift* 35, No. 2, 197–223.
- Rothbard, Murray 1958: A Note on Burke's Vindication of the Natural Society. In: *Journal of the History of Ideas* 19, No. 1, 114–118.
- Rousseau, Jean-Jacques 1755: *Diskurs über die Ungleichheit / Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Hg. von Heinrich Meier, Paderborn 1984.
- Rüdiger, Axel 2019: »Mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung«: Union und Konsens als politische und ökonomische Bündnismodelle im Zeitalter der Aufklärung. In: Franz M.

- Eybl / Daniel Fulda / Johannes Süssmann (Hg.): Bündnisse: politische, soziale und intellektuelle Allianzen im Jahrhundert der Aufklärung Wien, 37–68.
- Ryan, Vanessa L. 2001: The Physiological Sublime: Burke's Critique of Reason. In: *Journal of the History of Ideas* 62, No. 2, 265–279.
- Said, Edward 1978: *Orientalismus*. Frankfurt a. M. 2017.
- Sato, Sora 2018: *Edmund Burke as Historian: War, Order and Civilisation*. Cham.
- Schabas, Margaret 2005: *The Natural Origins of Economics*. Chicago/London.
- Schäfer, Thomas 2003: Foucault, Michel. In: Bernd Lutz (Hg.): *Metzler Philosophen-Lexikon*. Stuttgart/Weimar, 224–228.
- Schmitzer, Ulrich 2004: Das Abendland braucht keinen Vater mehr: Vergils Aeneis auf dem Weg in die Vergessenheit. In: Aleida Assmann (Hg.): *Vergessene Texte der Weltliteratur*. Konstanz, 235–263.
- Schmidt-Haberkamp, Barbara 2010: »Go to the poets«: die Kunst des Selbstgesprächs bei Shaftesbury. In: *Aufklärung* 22, 17–44.
- Schofield, Thomas P. 1986: Conservative Thought in Britain in Response to the French Revolution. In: *The Historical Journal* 29, No. 3, S. 601–622.
- Schröder, Hans-Christoph 1986: *Die Revolutionen Englands im 17. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.
- Schröder, Hans-Christoph 2002: Ancient Constitution: Vom Nutzen und Nachteil der ungeschriebenen Verfassung Englands. In: Hans Vorländer (Hg.): *Integration durch Verfassung*. Wiesbaden, 137–212.
- Schröder, Winfried 2013: Der Deismus in der Philosophie der Neuzeit. In: ders. (Hg.): *Gestalten des Deismus in Europa*. Wiesbaden, 7–27.
- Schubel, Friedrich 1972: *Englische Literaturgeschichte der Romantik und des Viktorianismus*. Berlin/New York.
- Schulin, Ernst 2004: *Die Französische Revolution*. München.
- Schumann, Hans-Gerd 1964: *Edmund Burkes Anschauungen vom Gleichgewicht in Staat und Staatensystem*. Meisenheim am Glan.
- Schumpeter, Joseph Alois 1918: Die Krise des Steuerstaats. In: Rudolf Hickel (Hg.): *Die Finanzkrise des Steuerstaats. Beiträge zur politischen Ökonomie der Staatsfinanzen*. Frankfurt a. M. 1976, 329–379.
- Schütz, Otfried 1993: *Britsch und Kornmann: Quellenkundliche Untersuchungen zur »Theorie der Bildenden Kunst«*. Würzburg.
- Schwab, Hans-Rüdiger 2016: *Robinsons Lektionen*. In: Daniel Defoe: *Robinson Crusoe*. Hg. und übers. von Franz Riederer, München, 646–682.
- Scott, Hamish 2009: The Fiscal-Military State and International Rivalry during the Long Eighteenth Century. In: Christopher Storrs (Hg.): *The Fiscal-Military State in*

- Eighteenth Century Europe: Essays in honour of P. G. M. Dickson. Farnham/Burlington, 23–54.
- Seeley, Robert 1883: Die Ausbreitung Englands. Stuttgart 1928.
- Sennett, Richard 2001: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens: Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a. M.
- Sewing, Werner 1993: John G. A. Pocock und die Wiederentdeckung der republikanischen Tradition. In: Die andere Bürgergesellschaft: Zur Dialektik von Tugend und Korruption. Frankfurt a. M./New York/Paris, 7–32.
- Shklar, Judith 1957: After Utopia. The Decline of Political Faith. Princeton.
- Shklar, Judith 1989: Der Liberalismus der Furcht. Hg. und übers. von Hannes Bajohr. Berlin 2013.
- Skalweit, Stephan 1956: Edmund Burke und Frankreich. Wiesbaden.
- Skidelsky, Robert 2010: Die Rückkehr des Meisters: Keynes für das 21. Jahrhundert. München.
- Skinner, Quentin 1969: Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte. In: Martin Mulsow / Andreas Mahler (Hg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte. Berlin 2010, 21–87.
- Slack, Paul 1995: The English Poor Law, 1531–1782. Cambridge.
- Smith, Adam 1759: Theorie der ethischen Gefühle. Hg. von Horst Brandt, übers. von Walther Eckstein, Hamburg 2010.
- Smith, Bruce James 1985: Politics and Remembrance: Republicanism Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville. Princeton.
- Soboul, Albert 1988: Die Große Französische Revolution. Ein Abriß ihrer Geschichte (1789–1799). Frankfurt a. M.
- Solomon, Harry M. 1996: The Rise of Robert Dodsley: Creating the New Age of Print. Carbondale.
- Sonderegger, Katherine 2009: The Doctrine of Providence. In: Francesca Aran Murphy / Philip Gordon Ziegler (Hg.): Providence of God: Deus habet consilium. London/New York, 144–157.
- Sonenscher, Michael 2007: Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution. Princeton/Oxford.
- Spencer, Mark G. 2017: The Paradoxes of Edmund Burke's Reception in America, 1757–1790. In: Martin Fitzpatrick / Peter Jones (Hg.): The Reception of Edmund Burke in Europe. London/Oxford/New York et al., 39–54.
- Stammen, Theo / Schuster, Susanne 2006: Wie lässt sich Gemeinsinn institutionalisieren? Politisch-theoretische Positionen des Common Sense Diskurses von John Locke zu Edmund Burke. In: Lutz Raphael / Heinz-Elmar Tenorth (Hg.): Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. München, 125–152.

- Stanhope, Philip Dormer 1738–1768: Briefe an seinen Sohn Philip Stanhope über die anstrengende Kunst ein Gentleman zu werden. Leipzig/Weimar 1983.
- Stanlis, Peter 1958: Edmund Burke and the Natural Law. Ann Arbor 1965.
- Stanlis, Peter 1963: Introduction. In: ders. (Hg.): Selected Writings and Speeches. London 2017.
- Stanlis, Peter J. 1993: Edmund Burke: The Enlightenment and Revolution. New Brunswick/London.
- Stern, Philip J. 2011: The Company-State. Corporate Sovereignty & the Early Modern Foundations of the British Empire in India. Oxford.
- Sternberger, Dolf 1967: Der Begriff der Repräsentation im Streit zwischen Burke und Paine. In: Politische Vierteljahresschrift 8, No. 4, 526–543.
- Stone, Lawrence 2011: Introduction. In: ders. (Hg.): An Imperial State at War: Britain from 1689 to 1815. London/New York.
- Strauss, Leo 1953: Naturrecht und Geschichte. Frankfurt a. M. 1989.
- Stuchtey, Benedikt 2010: Die europäische Expansion und ihre Feinde: Kolonialismuskritik vom 18. bis in das 20. Jahrhundert. München.
- Suleri, Sara 1992: The Rhetoric of English India. Chicago/London.
- Taylor, Carles 2009: Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt a. M.
- Thomas, David Oswald 1991: Introduction. In: ders. (Hg.): Richard Price: Political Writings. Cambridge, vii–xxii.
- Thomas, Keith 2018: In Pursuit of Civility: Manners and Civilization in Early Modern England. Waltham.
- Thompson, Edward P. 1971: The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. In: Past & Present. Band 50, 76–136.
- Uhlig, Ludwig 2004: Georg Forster: Lebensabenteuer eines gelehrten Weltbürgers. Göttingen.
- Vester, Michael 1987: »Pöbel« oder »Emanzipationsbewegung«? Zum Masse-Elite-Schema in der Geschichtsschreibung der Arbeiterbewegung während der englischen industriellen Revolution. In: Theo Priker / HansPeter Müller / Rainer Winkelmann (Hg.): Technik und Industrielle Revolution: Vom Ende eines sozialwissenschaftlichen Paradigmas. Opladen, 49–72.
- Vierhaus, Rudolf 1972: Bildung. In: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 2004, 508–551.
- Vollrath, Ernst 1977: Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft. Stuttgart.
- Vries, Peer 2012: Die Staatsfinanzen Chinas und Großbritanniens im langen 18. Jahrhundert. Ein Vergleich. In: Peter Rauscher / Andrea Serles / Thomas Winkelbauer (Hg.): Das »Blut des Staatskörpers«. Forschungen zur Finanzgeschichte der Frühen Neuzeit. München, 210–257.

- Ward-Perkins, Bryan 2006: *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford.
- Webb, Stephen H. 2009: *From Prudentius to President Bush: Providence, Empire and Paranoia*. In: Francesca Aran Murphy / Philip G. Ziegler (Hg.): *The Providence of God: Deus Habet Consilium*. London/Oxford/New York, 231–254.
- Wecker, Regina 1981: *Geschichte und Geschichtsverständnis bei Edmund Burke*. Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas.
- Weische, Alfons 1989: *Rhetorik und Philosophie in der Antike*. In: Helmut Schanze / Josef Kopperschidt (Hg.): *Rhetorik und Philosophie*. München, 24–33.
- Welsh, Jennifer 1995: *Edmund Burke and International Relations: The Commonwealth of Europa and the Crusade against the French Revolution*. Basingstoke/London.
- Wende, Peter 2008: *Das Britische Empire: Geschichte eines Weltreichs*. München.
- Whatmore, Richard, 2012: *Burke on Political Economy*. In: David Dwan / Christopher Insole (Hg.): *The Cambridge Companion to Edmund Burke*. Cambridge/New York, 80–91.
- Whelan, Frederick 1996: *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire*. Pittsburgh.
- Whelan, Kevin 1988: *The Regional Impact of Irish Catholicism 1700–1850*. In: William J. Smyth / Kevin Whelan (Hg.): *Common Ground: Essays on the Historical Geography of Ireland*. Cork, 253–277.
- White, Stephen 1994: *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics*. Thousand Oaks/London/New Delhi.
- Winch, Donald 1996: *Riches and Poverty: An intellectual history of political economy in Britain, 1750–1834*. Cambridge.
- Wood, Neal 2009: *The Aesthetic Dimension of Burke's Political Thought*. In: Monk, Iain-Hampsher (Hg.): *Edmund Burke*. Farnham, 167–190.
- Wu, John 1955: *Fountain of Justice. A Study in the Natural Law*. New York.
- Wyss, Walter von 1966: *Edmund Burke: Denker, Redner und Warner*. München.
- Zetzel, James 2003: *Plato with Pillows: Cicero on the Uses of Greek Culture*. In: David Braund / Christopher Gill (Hg.): *Myth, History and Culture in Republican Rome*. Exeter, 119–138.
- Zimmer, Robert 1995: *Edmund Burke zur Einführung*. Hamburg.
- Zimmermann, Bernhard / Rengakos, Antonios (Hg.) 2014: *Handbuch der griechischen Literatur der Antike. Band 2: Die Literatur der klassischen und hellenistischen Zeit*. München.
- Zwierlein, Otto 1978: *Der Fall Roms im Spiegel der Kirchenväter*. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32, 45–80.