

Epilog

Das „mörderische Zwielficht“ des Heroischen: Gewalt und Heldentum

Ronald G. Asch

Nicht jede Form des Heroischen hat etwas mit Gewalt zu tun, erst recht nicht mit einer Gewalt, die der Held selber ausübt und nicht etwa erleidet. Dennoch ist ‚Gewalt und Heldentum‘ ein zentrales Thema, wenn man sich mit heroischen Figuren auseinandersetzt. Der klassische kriegerrische Held übt Gewalt aus, erleidet allerdings auch oft einen gewaltsamen Tod, der für manche Heldenkarrieren fast notwendig zu sein scheint, um sie zu einem glorreichen Ende zu führen. So dachte man jedenfalls lange in den Adelsgesellschaften Alteuropas. Das heroische Charisma des Helden, sein Glanz, kann dazu dienen, selbst den brutalsten Taten eine gewisse Legitimation zu verleihen – umgekehrt kann sich in der vollständigen Vernichtung des Gegners auch die wirkliche Überlegenheit des Helden manifestieren. Dieses Motiv findet man auf römischen Triumphbögen ebenso wie in späteren Bildern, die heroische Schlachtsieger darstellen. Andererseits existierte schon immer die Vorstellung, der wahre Held kämpfe gegen ebenbürtige Gegner, die er auch als Besiegte respektiert und nicht einfach vernichtet. Diese Haltung hat zum Beispiel Velazquez in seinem berühmten Gemälde *Las Lanzas* verewigt, das die Kriegswirklichkeit zwar idealisiert, zum Teil aber auch den tatsächlichen Wandel in der spanischen Kriegführung von den Zeiten Albas zur Epoche Spinolas in den 1620er Jahren markierte. Die Gegner, jedenfalls die Offiziere, waren jetzt keine Rebellen mehr, die man am nächsten Baum aufknüpfte, wie das Alba Jahrzehnte früher durchaus getan hatte, sondern Mitglieder derselben Adelsgesellschaft wie man selber.¹ Zunehmend setzte sich der Gedanke durch, dass auch im Krieg die Gewaltanwendung gewissen Regeln gehorchen sollte. Wer sich an diese nicht hielt, war auch kein wirklicher Held, sondern nur ein ‚Gewaltunternehmer‘ oder ein bloßer Handwerker des Tötens.

Unterschiedliche Formen kriegerrischen Heldentums standen also immer in Konkurrenz zueinander. Ihr gemeinsamer Nenner ist aber die Gewaltaffinität eines dominanten Typus von heroischer Männlichkeit über die Jahrhunderte hinweg. Es ist gerade diese Gewaltaffinität, die uns in der Gegenwart meist jede Form traditionellen kriegerrischen Heldentums eher kritisch sehen lässt. Das gilt zumindest für weite Teile Europas und der westlichen Welt, wo ein postheroisches Zeitalter begonnen zu haben scheint.² Unabhängig davon, ob man eine solche Gegenwartsbe-

¹ Zum Wandel der Kriegführung in den Niederlanden Fernando González de León: *The Road to Rocroi. Class, Culture and Command in the Spanish Army of Flanders, 1567–1659*, Leiden 2009.

² Herfried Münkler: Heroische und postheroische Gesellschaften, in: *Merkur* 61.8/9, 2007, S. 742–752.

schreibung vollständig akzeptiert – dass sich unser Verhältnis zu heroischer Gewalt in den letzten siebzig Jahren grundlegend verändert hat, ist kaum zweifelhaft.

2003 publizierte der französische Literaturwissenschaftler Jean-Marie Apostolidès ein Werk mit dem Titel *Héroïsme et victimisation*.³ Es ging hier schon um das auch in deutschen und internationalen Debatten sehr präsente Thema des post-heroischen Zeitalters. Nach Apostolidès frönt der Westen einer Kultur des Opfers. Die unterschiedlichsten Gruppen und Individuen kämpfen um den Ehrenplatz als herausragendes Opfer, weil man nur damit soziale und politische Statusansprüche und *entitlements* rechtfertigen könne. Die Verehrung von Heroen, jedenfalls dann, wenn diese Heroen Kämpfer sind und Gewalt anwenden, sei hingegen tabuisiert worden. Diese Analyse müsste sicherlich differenziert werden. Sie gilt für die USA oder England nicht in der gleichen Weise wie für Länder wie Deutschland oder Schweden, aber dass wir uns in unserer Epoche oft unwohl fühlen beim Gedanken an militärisches Heldentum, selbst wenn die Helden für die scheinbar richtige Sache kämpfen, dürfte doch richtig sein.

Am ehesten lassen sich heute vielleicht noch heroische Rückzüge wie bei Dünkirchen oder das Standhalten gegenüber einem übermächtigen und verbrecherischen Gegner wie in der Luftschlacht um England, vielleicht auch bei der Belagerung von Leningrad verherrlichen. Allerdings, dies könnte man wohl konstatieren, bleibt das Gefühl eines Verlustes, denn die gewaltaffinen Helden der Vergangenheit haben doch ein schwer auszumessendes Vakuum hinterlassen, das durch rein fiktive Figuren wie die Helden aus Comics oder ähnlichen Medien nicht ganz gefüllt werden kann. George Orwell hat das damit verbundene Problem in einer Buchbesprechung der englischen Ausgabe von Hitlers *Mein Kampf* zu Beginn des 2. Weltkriegs zur Sprache gebracht: „The Socialist who finds his children playing with soldiers is usually upset, but he is never able to think of a substitute for the tin soldiers; tin pacifists somehow won't do.“⁴

Vergangene Epochen standen dem Thema der kriegesischen Gewalt natürlich ganz anders, wenn man so will, oft sehr viel naiver und unreflektierter gegenüber. Man denke an die Monarchen der Frühen Neuzeit, etwa an Ludwig XIV., der Zeit seines Lebens ein Kriegsfürst blieb.⁵ Nach der endgültigen und vollständigen Zerstörung Heidelbergs 1693 – bei der ersten Zerstörung 1689 war eben leider doch noch manches stehen geblieben – ließ er eine Gedenkmedaille auf diesen großen Sieg prägen: „Heidelberg deleta“ lautet die triumphierende und wohl auf die Zerstörung Karthagos durch die Römer anspielende Inschrift. Die Medaille

³ Jean-Marie Apostolidès: *Héroïsme et victimisation. Une histoire de la sensibilité*, Paris 2011 [2003].

⁴ George Orwell: Review: *Mein Kampf* by Adolf Hitler, in: ders.: *The Collected Essays, Journalism and Letters*, hg. von Sonia Orwell / Ian Angus, Bd. 2, Harmondsworth 1970, S. 27–29, hier S. 29.

⁵ Martin Wrede: *Ludwig XIV. Der Kriegsherr aus Versailles*, Darmstadt 2015; Joël Cornette: *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Paris 2000.

zeigt die weinende Stadtgöttin zwischen den Trümmern der Stadt sitzend.⁶ Ludwig XIV. wollte sich damit einmal mehr – darauf war ja fast seine gesamte Selbstinszenierung seit den 1660er Jahren ausgerichtet – als *roi de guerre*, als Kriegsherr, inszenieren, der seine Gegner nicht nur besiegte, sondern auch erbarmungslos demütigte und in den Staub drückte. Die Denkmäler für den König hatten solche Themen schon vor dem Ausbruch des Pfälzischen Erbfolgekrieges oft mit brutaler Eindringlichkeit und wenig subtil hervorgehoben, wenn etwa zu Füßen einer Siegessäule in Paris die Repräsentanten der anderen europäischen Völker als gefesselte Sklaven kauerten.⁷

Das kam freilich schon im späten 17. Jahrhundert nicht wirklich gut an, jedenfalls außerhalb Frankreichs, und trug wesentlich dazu bei, dass Frankreich außenpolitisch zunehmend isoliert wurde.⁸ Im nächsten Krieg, der sich an den Pfälzischen Erbfolgekrieg anschloss, im Spanischen Erbfolgekrieg ab 1701, war die französische Propaganda, die nicht mehr allzu viele große Siege zu feiern hatte, deutlich vorsichtiger; zum Teil wurde Ludwig XIV. schon fast als eine Art Märtyrer dargestellt, der sich für die Ehre seines Landes und seiner Dynastie opferte. Aber obwohl der Sonnenkönig es mit seiner Selbstverherrlichung und seiner Liebe zum Krieg übertrieben hatte, was ihm selbst kritische Geister in Frankreich wie der große Bischof Fénelon vorhielten, das kriegerische Ethos, das hinter dieser Selbstverherrlichung stand, war so ungewöhnlich nicht.

Der wahre Held war ein Krieger und dieser Krieger besaß den Willen und die Fähigkeit zu brutaler Gewaltanwendung, wenn sich dies als notwendig und militärisch sinnvoll erwies – und Terror konnte militärisch ja durchaus sinnvoll sein. Dass der Held der einen Seite für die Kriegsgegner, namentlich die Besiegten, das Gegenteil war, ein Mordbrenner und Schlächter, gehörte allerdings auch dazu. Solche kontroversen Bewertungen waren in der Frühen Neuzeit besonders ausgeprägt bei militärischen Auseinandersetzungen, in denen konfessionelle Gegensätze eine große Rolle spielten, oder auch in Bürgerkriegen respektive dort, wo der Konflikt auch ein ethnisch-kultureller und nicht nur ein politischer war, wie etwa in Irland oder an der Grenze zum Osmanischen Reich. Hier gab es kein gemeinsames Wertesystem, mit dessen Hilfe legitime von nicht-legitimer Gewaltanwendung ansatzweise hätte unterschieden werden können.

⁶ Zur Münze mit der Inschrift „Heidelberga Deleta“ siehe: Kunstwerk des Monats, Kurpfälzisches Museum Heidelberg, Januar 2007, www.zum.de/Faecher/G/BW/Landeskunde/rhein/hd/km/kdm/07/01a.htm, 3. Juni 2020. Vgl. Peter Burke: *The Fabrication of Louis XIV*, New Haven, CT 1992, S. 98–102.

⁷ Hendrik Ziegler: *Der Sonnenkönig und seine Feinde. Die Bildpropaganda Ludwigs XIV in der Kritik*, Petersberg 2010, S. 77–111.

⁸ Isaure Boitel: *L'image noire de Louis XIV. Provinces-Unies, Angleterre (1668–1715)*, Ceyzérieu 2016; vgl. Ronald G. Asch: *Ludwig XIV. und Frankreich als Feindbilder in der englischen Politik und Publizistik des späten 17. Jahrhunderts*, in: Isabelle Deflers / Christian Kühner (Hg.): *Ludwig XIV. Vorbild und Feindbild*, Berlin 2018, S. 181–200.

Allerdings spitzte sich im 18. Jahrhundert die Kritik am traditionellen Kult der Gewalt, der mit der Feier militärischer Helden verbunden war, deutlich zu.⁹ Ob der Krieg im 18. Jahrhundert wirklich gezähmt wurde, wie manche Zeitgenossen es behaupteten, und wie man es noch heute in Handbüchern lesen kann, darüber kann man durchaus streiten. Aber wenn man jetzt eine Stadt mit Artilleriegeschossen bombardierte und partiell in Trümmer legte, wie Friedrich der Große es mit Dresden während des Siebenjährigen Krieges tat, dann sah man in der Regel doch davon ab, dafür auch noch Gedenkmünzen zu prägen. Anders mochte das bei Kolonialkriegen sein, in denen der Gegner grundsätzlich nicht als ebenbürtig galt. Hier war eher noch ein unbefangener Triumphalismus denkbar, der auch die Vernichtung des Gegners durch brutale Gewalt als heroischen Sieg feierte,¹⁰ man denke etwa – ein Jahrhundert später – an die Niederschlagung der ‚Great Mutiny‘ in Indien 1856/57 und die anschließenden zahlreichen, oft extrem brutalen Hinrichtungen. Mit Blick auf europäische Kriegsschauplätze war man vorsichtiger geworden, obwohl die Epoche der Revolutions- und Napoleonischen Kriege erneut eine gewisse Enthemmung und Brutalisierung bei allen Beteiligten mit sich gebracht hatte. Nationalhymnen, die wie die französische auf diese Zeit zurückgehen, lassen das zum Teil noch erkennen.

Letztendlich waren es erst die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts, Faschismus und Bolschewismus, die die brutale und blutrünstige Vernichtung des Gegners geradezu als Kennzeichen heroischer Kraftentfaltung feierten, statt nur den Sieg zu zelebrieren. Es ist sicherlich dieser Umstand, der in Europa oder besser in Westeuropa – für Russland und andere Länder gilt das eher nicht – so viel zur Diskreditierung eines kriegerischen Ideals des heroischen Kampfes nach 1945 beigetragen hat.

Man verabschiedete sich damit von einer langen Tradition, die in Europa trotz ihrer zeitweiligen Einhegung und Überformung durch das Christentum bis weit in die Antike zurückreicht. Die Mehrheit aller Gesellschaften der Vergangenheit, so hat es Jean Marie Apostolidès zusammengefasst, hätten eine Kultur der Gewalt favorisiert. Eine solche Kultur habe man für notwendig gehalten, damit die Gesellschaft überhaupt überlebe. Besonders für die Männer sei es darum gegangen, sich wie ein Held zu verhalten: „Pour les mâles en particulier, il s’agissait de se conduire en héros.“¹¹

Das mag zwar vereinfacht sein, trifft die enorme Bedeutung des kriegerischen Ethos mit seiner deutlichen Gewaltaffinität für viele Gesellschaften der Vergan-

⁹ Dazu Ronald G. Asch: Herbst des Helden. Modelle des Heroischen und heroische Lebensentwürfe in England und Frankreich von den Religionskriegen bis zum Zeitalter der Aufklärung (Helden – Heroisierungen – Heroismen 3), Würzburg 2016, S. 107–134.

¹⁰ Ebd., S. 118.

¹¹ Apostolidès: Héroïsme (Anm. 3), S. 17: „La plupart des sociétés ont favorisé une culture de la violence. Celle-ci était vue comme nécessaire à la survie collective. Pour les mâles en particulier, il s’agissait de se conduire en héros.“

genheit aber ganz gut. Man wird freilich hinzufügen müssen, dass dieses kriegerische Ethos vor dem Zeitalter des modernen Nationalstaates in der Regel gruppenspezifisch war. Es gab heroische Gemeinschaften wie den Militäradel in Frankreich, aber dessen Standesethos und daher auch dessen Gewaltaffinität, die sich im Duell genauso manifestierte wie im Krieg, entsprachen nicht unbedingt dem Ethos der gesamten Gesellschaft.¹²

Auch gab es zum kriegerischen Helden immer schon wichtige Gegenmodelle, etwa den Weisen, der zum Opfer der Masse oder eines ungerechten Regimes wird, wie Sokrates in Platons Apologie oder vielleicht auch Seneca, der von Nero in den Selbstmord getrieben wurde und der um 1600 zur entscheidenden Identifikationsfigur des Neustoizismus avancierte. Im christlichen Kontext war der Märtyrer von zentraler Bedeutung, der zwar Opfer von Gewalt wird, aber nicht selber Gewalt ausübt. Darüber hinaus stellte weibliches Heldentum, das sich ebenfalls eher in der Bereitschaft zum Selbstopfer und im Ertragen von Leid zeigte als im gewaltsamen Kampf, immer schon einen gewissen Kontrast zum kämpfenden heroischen Krieger dar. Aber es bleibt dennoch richtig, hier wird man Apostolidēs nicht widersprechen können, dass zumindest für das in der Nachfolge der klassischen Antike stehende Europa der kriegerische oder mit Gewalt gegen eine Übermacht – und sei es auch eine Übermacht von Naturgewalten oder Bestien – kämpfende Held der Archetyp des Helden schlechthin ist. Andere Heldenfiguren sind eher von diesem Typus abgeleitet, vom Athleten bis hin zum Märtyrer, der in der vorchristlichen Antike noch am ehesten als politischer oder eben intellektueller Blutzeuge einer höheren Wahrheit denkbar ist – man denke an den jüngeren Cato in Utica oder die schon genannten Beispiele wie Seneca.

Das bedeutet auch, dass die Figur des Helden durch eine starke Ambivalenz gekennzeichnet ist; die Gewalt, die der Held gegen Feinde, die das Gemeinwesen oder die Kultur gefährden, ausübt, kann sich leicht auch gegen Unschuldige oder gar gegen die eigene Umgebung richten; die Gefahr der Transgression, der nicht mehr gebremsten Aggression ist immer gegeben. Diese Ambivalenz wurde schon in der Antike lange vor dem Sieg des Christentums thematisiert. Ein Beispiel ist der *Herakles Mainomenos*, Euripides' Tragödie des rasenden Herkules, uraufgeführt 416 vor Christus, in der Hera den Helden wahnsinnig werden lässt, sodass er seine eigene Frau und seine Kinder ermordet. Dieses Drama hat in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts der Religionswissenschaftler Klaus Heinrich zum Ausgangspunkt seiner Vorlesung über die Figur des Herkules, *Arbeiten mit Herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros* genommen.¹³ Heinrich hielt seine Vorlesung noch unter dem unmittelbaren Eindruck des nationalsozialistischen Heldenkultes, der

¹² Münkler: Heroische und postheroische Gesellschaften (Anm. 2).

¹³ Klaus Heinrich: *Arbeiten mit Herakles. Zur Figur und zum Problem des Heros. Antike und moderne Formen seiner Interpretation und Instrumentalisierung* (Dahlemer Vorlesungen 9), Frankfurt am Main 2006.

die brutale Gewalt wie nie zuvor verherrlicht und entfesselt hatte. Offenbar ging es ihm darum, die Figur des Helden vor ihrem Missbrauch durch einen solchen Gewaltkult zu schützen und sich doch dessen bewusst zu bleiben, dass jedes Heldentum, jedenfalls wenn es ein Heldentum der Tat und des Kampfes und nicht nur des Erleidens ist, ambivalent bleibt; es sei sein Ziel gewesen, so Heinrich, dem Helden „sein mörderisches Zwielficht“ zurückzugeben.¹⁴ Herkules, der Archetypus des Helden oder zumindest eine sehr lange präsente und zentrale Heldenfigur, sei eben nicht nur Kulturbringer, sondern auch Zerstörer gewesen. Er bringe einen „selbstzerstörerischen Schrecken“ und den Tod.¹⁵ Man mag sich natürlich fragen, ob es sich überhaupt lohnt, sich mit einer so ambivalenten Figur zu beschäftigen. Warum sollte man traditionelle Helden wie Herkules nicht einfach beiseiteschieben? Der Heldenkult mag dann noch ein Gegenstand der historischen oder ethnologischen Forschung sein, aber ohne jede wirkliche Relevanz für die Kultur der Gegenwart.

So einfach wollte es sich Heinrich in den 1970er Jahren nicht machen. Wenn man die Naturgewalten zu sehr spiritualisiere, wie es tendenziell schon das Christentum getan habe,¹⁶ dann beraube man sich auch des Zugriffs auf diese Naturgewalten und überlasse die Welt der Natur und der zerstörerischen Leidenschaften sich selber, so schrieb er. Für Heinrich steht der Heros für eine Zivilisation, die sich jederzeit durch die gleichen Veranstaltungen, die sie aufgebaut habe, auch selber zerstören könne; der Heros könne die Monster, die er besiegt, nur überwinden, weil er selbst ein Stück weit zur Welt der Monster gehöre. „Ungeheuer und Heros befördern einander auf dem Weg zu einer haltbaren Verfassung der Natur“, heißt es in Anlehnung an Giambattista Vico.¹⁷ Die Aufgabe müsse daher sein, im Bündnis mit der Natur, die mit sich selber kämpfe, diesen Prozess zu stabilisieren, einen Prozess, der jederzeit in den Untergang führen könne, wie Euripides ihn schildere, aber eben nicht müsse. Die eigentliche Gefahr sei, diesen Untergang in einer Orgie von Gewalt als unvermeidlich anzusehen und womöglich noch zu feiern, und die heroische Selbstzerstörung anzustreben, wie es in bestimmten politischen Ideologien geschehen sei.

Offenbar wollte Heinrich damit sagen, dass es nicht gelingen könne, aus dem Menschen ein Wesen ganz ohne potenziell zerstörerische Leidenschaften zu machen, einen postheroischen und vielleicht auch nicht mehr auf irgendein biologi-

¹⁴ Ebd., S. 8 (Anamnetisches Vorwort). Heinrich bemerkt hier, Herakles (und damit der Held an sich) sei immer auch ein „Ankömmling aus dem Totenreich“, und er fährt fort: „Überraschen kann das nicht, waren doch die Heroen, wie schon die antike Aufklärung wußte, die verehrten Ahnen, deren Wiederkehr – denn sie waren stärker als die Lebenden und unbarmherziger als sie – ebenso erhofft wie gefürchtet wurde“ (S. 9).

¹⁵ Ebd., S. 8.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 319.

¹⁷ Ebd., S. 307–308.

sches Geschlecht festlegten, engelgleichen Idealmenschen.¹⁸ Es mag gute Gründe dafür geben, dass wir heute dem Opfer größere Würde zuerkennen als dem heroischen Täter, aber zum einen kann das Opfer von gestern auch leicht der Täter von morgen werden, jedenfalls dann, wenn ganze Völker oder religiöse Gemeinschaften diesen Opferstatus für sich beanspruchen, dafür gibt es historisch genug Beispiele. Zum anderen wird eine Zivilisation, der es nicht mehr gelingt, mit dem „mörderischen Zwielicht“ des Helden zu leben und die nur noch das Opfer verehrt, am Ende vielleicht noch weniger dazu in der Lage sein, zerstörerische Leidenschaften wie Hass und Grausamkeit – die in den großen Heldenfiguren der Mythologie, der Epen und der Geschichtsschreibung auch fast immer präsent sind – zu sublimieren und zu zähmen. Das mag dann doch einer Zivilisation besser gelingen, für die die Figur des Helden den Gegensatz zwischen zerstörerischen Naturgewalten und Kultur zugleich verkörpert und lebbar macht, indem sie die eigentlich unvereinbaren Gegensätze aushält. Blickt man auf die heutige Gesellschaft, scheint uns dieser Blick auf die Ambivalenzen des Heroischen oder zumindest die Fähigkeit, sie zu ertragen, freilich oft verloren gegangen zu sein. So zumindest könnte es auf den ersten Blick erscheinen, wenn man etwa die Denkmalstürme der Gegenwart und ihren moralischen Reinheitsfuror betrachtet

Freilich könnte man auch darauf verweisen, dass Helden immer schon schwer in eine bestehende gesellschaftliche Ordnung zu integrieren waren. Ihr Anspruch darauf, Konventionen oder sogar ethische Prinzipien ungestraft ignorieren zu können, ihre transgressiven Tendenzen, ihr zerstörerisches Potential ließ sie leicht zu Außenseitern werden – ein Punkt, auf den zu Beginn der Tagung, aus der dieser Band hervorgegangen ist, auch Jan Philipp Reemtsma nicht ohne Ironie hinwies. Auch ist die Klage über den Verfall heroischer Tugenden, über das Unheroische der eigenen Epoche, so alt wie die Idee des Helden selbst. Entsprechende Dekadenzdiskurse reichen von der späten römischen Republik und der anschließenden Kaiserzeit bis zu Carlyle und Nietzsche im 19. Jahrhundert. Auch fehlt es heute nicht an Gegenstimmen und Gegenkräften, die das Heroische in dieser oder jener Form rehabilitieren wollen.

Unter diesen Gegenstimmen könnte man etwa den kanadischen Psychologen Jordan Peterson nennen, der es sich unter anderem zur Aufgabe gemacht hat, herkömmliche Vorstellungen von Männlichkeit wiederzubeleben, die durchaus Anknüpfungspunkte zu heroischen Lebensentwürfen bieten können. Für Peterson ist ein Held ein „Monster“, das dazu in der Lage ist, seine eigenen zerstörerischen Kräfte unter Kontrolle zu halten. Wer umgekehrt völlig unfähig ist, Gewalt anzuwenden, sei eigentlich nur schwach, wie ein Kaninchen. Seine Friedfertigkeit sei im Grunde nur Wehrlosigkeit, keine Tugend. Dass Männer, so zumindest sieht es Peterson, eine stärkere Neigung dazu haben als Frauen, Konflikte gewaltsam auszutragen, ist in dieser Perspektive nicht unbedingt ein Defizit, auch wenn Peter-

¹⁸ Bérénice Levet: *La théorie du genre ou Le monde rêvé des anges*, Paris 2014.

son sicherlich kein Apologet von Gewalt ist. Er ist sich jedoch der transgressiven Tendenzen, die mit jeder Art von Heldentum verbunden sind, sehr bewusst, vertritt aber die Position, dass man diesen Preis zahlen müsse, wolle man nicht Werte wie Mut und Tatkraft ganz verwerfen.¹⁹

Was immer man von Petersons Angriffen auf den ‚liberalen‘ (im amerikanischen Sinne des Wortes) Mainstream halten mag, zumindest konnte er ein großes und vermutlich überwiegend männliches Publikum begeistern und zum Medienstar werden. Das Phänomen Peterson, wenn man es so nennen will, zeigt eines: dass sich in der Gegenwart in der Bewertung eines Lebensentwurfes, der sich im weitesten Sinne des Wortes an heroischen Idealen orientiert, sehr unterschiedliche Positionen gegenüberstehen und der Triumph des Postheroischen nicht so eindeutig ist, wie man oft meint. Die einen befürchten die unvermeidliche Enttölpelung der Gewalt, zu der eine Rehabilitierung des Heroischen in seiner agonalen, spezifisch männlichen und potenziell gewaltaffinen Form führen kann. Für sie besitzen nur die Opfer einerseits und die Täter, die sich ihrer Schuld bewusst sind und tätige Reue üben andererseits, moralische Legitimität.

Die anderen, und einer ihrer Sprecher ist sicherlich Peterson, neigen eher zu einer tragischen Sicht der Existenz des Menschen, die wenig Raum für ein bewusstes Streben nach Glück lässt, oder wie Peterson in einem Interview einmal bemerkte: „Happiness is like cotton candy. It’s just not going to do the job.“²⁰ Genauso sehr ist jedoch die moralische Reinheit, nach der die Anwälte der ‚victimhood culture‘ heute mit ihrer Kritik an allen Tätern der Vergangenheit und der Gegenwart streben,²¹ eine bloße Illusion. Peterson nähert sich hier der Position von Nietzsche an, wie er selbst andeutet: „Nietzsche pointed out that most morality is cowardice. There’s absolutely no doubt that that is the case. The problem with ‚nice people‘ is that they’ve never been in any situation that would turn

¹⁹ Da Peterson seine Botschaft wesentlich über Vorträge, die oft über YouTube zugänglich sind, verbreitet, weniger in schriftlicher Form, sind seine Positionen nicht ganz einfach zu belegen. Siehe jedoch: Jordan Peterson: Twelve Rules for Life. An Antidote to Chaos, London 2018; vgl. die Besprechung von Jordan Peterson’s Gospel of Masculinity: Kelefa Sanneh: Jordan Peterson’s Gospel of Masculinity. How Did a Once Obscure Academic Become the Internet’s Most Revered – and Reviled – Intellectual?, in: The New Yorker, 5. März 2018, www.newyorker.com/magazine/2018/03/05/jordan-petersons-gospel-of-masculinity, 3. Juni 2020, und die Kritik von Jennifer Baker: Jordan Peterson on „Being a Monster“, Psychology Today, 7. Dezember 2018, www.psychologytoday.com/intl/blog/the-love-wisdom/201812/jordan-peterson-being-monster, 3. Juni 2020. Vergl. auch Jordan Peterson: The Hero Has To Be A Monster – DON’T BE HARMLESS!, www.youtube.com/watch?v=1HwHbJW7_s, 4. August. 2020.

²⁰ Hier zitiert nach einem Interview mit dem englischen Guardian (Tim Lott), Jordan Peterson: The Pursuit of Happiness is a Pointless Goal, in: The Guardian, 21. Januar 2018, www.theguardian.com/global/2018/jan/21/jordan-peterson-self-help-author-12-steps-interview, 3. Juni 2020.

²¹ Aus einer Fülle von Literatur sei hier nur genannt: Bradley Campbell / Jason Manning: The Rise of Victimhood Culture. Microaggression, Safe Spaces and the New Culture Wars, New York 2018.

them into the monsters they're capable of being.“²² Eine solche Weltsicht muss man nicht zwangsläufig als heroisch bezeichnen, aber sie kann zumindest das Fundament für eine Orientierung an heroischen Leitbildern in all ihrer moralischen Ambivalenz bieten und hat das in der Vergangenheit auch oft genug getan, nicht zuletzt bei Nietzsche selbst. Von daher scheint unserer Epoche das Verständnis für das „mörderische Zwielight“ des Helden und des Heroischen doch noch nicht vollständig abhandengekommen zu sein, auch wenn dies nicht jeder begrüßen wird und viele darin sogar eine erhebliche Gefahr für die Gesellschaft sehen mögen.

²² Jordan Peterson: *The Pursuit of Happiness* (Anm. 20).

