



Oliver KOHNS

Aktualisierung und Distanzierung des ‘Helden’. Transformationen des Heroischen bei Fustel de Coulanges, Carlyle und Hegel

Zusammenfassung

Der Artikel analysiert die Interpretation der Kategorie des „Helden“ bei Numa Denis Fustel de Coulanges, Thomas Carlyle und G.W.F. Hegel. Dass das bürgerliche Zeitalter des 19. Jahrhunderts eine grundsätzliche Distanz zum Heroischen entwickelt, kann zunächst anhand von Fustel de Coulanges’ historischer Interpretation des heros nachvollzogen werden, welche dessen Verortung im Kultus und in der sozialen Welt der antiken Polis betont. Aus geschichtsphilosophischer Perspektive verabschiedet auch Hegel den „Helden“ aus der modernen Welt, insofern dieser im „prosaischen“ Weltzustand keinen Ort mehr haben könne. Carlyle dagegen behauptet eine überzeitliche Gültigkeit des „Helden“ und öffnet die Kategorie damit für Aktualisierungen, die auch noch im 20. Jahrhundert vollzogen werden. In der vergleichenden Lektüre dieser drei Autoren versucht der Artikel die Entwicklung des „Helden“ in der bürgerlichen Epoche des 19. Jahrhunderts nachzuvollziehen.

Abstract

This article analyses the interpretation of the category of the „hero“ in Numa Denis Fustel de Coulanges, Thomas Carlyle and G.W.F. Hegel. Along with Fustel de Coulanges’ historical reading of the heros, which highlights that it is embedded in the rites and the social world of the ancient polis, it will be argued that the 19th-century bourgeois world distanced itself from the heroic. From a historico-philosophical point of view, Hegel too said goodbye to the „hero“ in the modern world, insofar as he has no place left in this „prosaic“ state of affairs. For Carlyle, however, the „hero“ maintained its status as a universal category and he opened it up for actualisations that are still being performed well into the 20th century. In a comparative reading of these three authors, this article tries to reconstruct the development of the „hero“ in the bourgeois period of the 19th century.

To quote this article:

Oliver KOHNS «Aktualisierung und Distanzierung des „Helden“ im bürgerlichen Zeitalter. Transformationen des Heroischen bei Fustel de Coulanges, Carlyle und Hegel», in: *Interférences littéraires/Literaire interferenties*, 22, «Un-Fading the Hero. Reconfiguring Ancient and Premodern Heroic Templates in Modern and Contemporary Culture», ed. by Michiel RYS & Bart PHILIPSEN, September 2018, 15-30.



Interférences littéraires Literaire interferenties

Multilingual e-Journal for Literary Studies

COMITÉ DE DIRECTION – REDACTIECOMITÉ

Anke Gilleir (KU Leuven) – Rédacteur en chef - Hoofdredacteur
Beatrijs Vanacker (KU Leuven) – Secrétaire de rédaction - Redactiesecretaris
Elke D'HOKER (KU Leuven)
Lieven D'HULST (KU Leuven – Kortrijk)
David MARTENS (KU Leuven)
Hubert ROLAND (FNRS – UCL)
Matthieu SERGIER ((UCL & Facultés Universitaires Saint-Louis)
Myriam WATTHEE-DELMOTTE (FNRS – UCL)

CONSEIL DE RÉDACTION – REDACTIERAAD

Sascha BRU (KU Leuven)	Michel LISSE (FNRS – UCL)
Geneviève FABRY (UCL)	Anneleen MASSCHELEIN (KU Leuven)
Agnès GUIDERDONI (FNRS – UCL)	Christophe MEURÉE (FNRS – UCL)
Ortwin DE GRAEF (KU Leuven)	Reine MÉYLAERTS (KU Leuven)
Jan HERMAN (KU Leuven)	Stéphanie VANASTEN (FNRS – UCL)
Guido LATRÉ (UCL)	Bart VAN DEN BOSCHE (KU Leuven)
Nadia LIE (KU Leuven)	Marc VAN VAECK (KU Leuven)

COMITÉ SCIENTIFIQUE – WETENSCHAPPELIJK COMITÉ

Olivier AMMOUR-MAYEUR (Université Sorbonne Nouvelle – Paris III & Université Toulouse II – Le Mirail)	Gillis DORLEIJN (Rijksuniversiteit Groningen)
Ingo BERENSMAYER (Universität Giessen)	Ute HEIDMANN (Université de Lausanne)
Lars BERNAERTS (Universiteit Gent & Vrije Universiteit Brussel)	Klaus H. KIEFER (Ludwig Maximilians Universität München)
Faith BINCKES (Worcester College – Oxford)	Michael KOLHAUER (Université de Savoie)
Philip BOSSIER (Rijksuniversiteit Groningen)	Isabelle KRZYWKOWSKI (Université Stendhal-Grenoble III)
Franca BRUERA (Università di Torino)	Mathilde LABBÉ (Université Paris Sorbonne)
Álvaro CEBALLOS VIRO (Université de Liège)	Sofiane LAGHOUATI (Musée Royal de Mariemont)
Christian CHELEBOURG (Université de Lorraine)	François LECERCLE (Université Paris Sorbonne)
Edoardo COSTADURA (Friedrich Schiller Universität Jena)	Ilse LOGIE (Universiteit Gent)
Nicola CREIGHTON (Queen's University Belfast)	Marc MAUFORT (Université Libre de Bruxelles)
William M. DECKER (Oklahoma State University)	Isabelle MEURET (Université Libre de Bruxelles)
Ben DE BRUYN (Maastricht University)	Christina MORIN (University of Limerick)
Dirk DELABASTITA (Université de Namur)	Miguel NORBARTUBARRI (Universiteit Antwerpen)
Michel DELVILLE (Université de Liège)	Andréa OBERHUBER (Université de Montréal)
César DOMINGUEZ (Universidad de Santiago de Compostella & King's College)	Jan OOSTERHOLT (Carl von Ossietzky Universität Oldenburg)
	Maïté SNAUWAERT (University of Alberta – Edmonton)
	Pieter VERSTRAETEN ((Rijksuniversiteit Groningen))

Interférences littéraires / Literaire interferenties

KU Leuven – Faculteit Letteren

Blijde-Inkomststraat 21 – Bus 3331

B 3000 Leuven (Belgium)

Contact : anke.gilleir@kuleuven.be & beatrijs.vanacker@kuleuven.be

Aktualisierung und Distanzierung des „Helden“ im bürgerlichen Zeitalter

Transformationen des Heroischen bei Fustel de Coulanges,
Carlyle und Hegel

Viele zentrale Vokabeln der politischen Philosophie in den modernen europäischen Sprachen sind aus der (griechischen bzw. lateinischen) Antike geerbt: *Demokratie*, *Diktatur*, *Autorität*, *Patriotismus*, *Republik*, *Europa* – und nicht zuletzt der Begriff der *Politik* selbst. Dieser Umstand bringt in politischen Legitimationsdiskursen wie auch akademischen Untersuchungen den Reiz hervor, eine Einheit des politischen Denkens und Handelns in Europa anzunehmen. Jedes politische Konzept ist aber im Kontext nicht nur seiner Epoche, sondern auch des jeweiligen Sprechakts zu interpretieren. Die Behauptung dieser Einheit ist daher im Kern eine Frage der Adäquatheit des Übersetzens: Dass *res publica* etwas anderes ist als *Republik*, kann jedes begriffshistorische Wörterbuch erklären. Auch der Begriff des *Helden* ist – im englischen *hero* oder im französischen *héros* klarer erkennbar als im deutschen Wort – ein Erbe des politischen Vokabulars der Antike. Analog zu den anderen Begriffen mit antiker Vorgeschichte erlebt auch der Begriff des Helden freilich im Laufe seiner Aneignungen in der Moderne tiefgreifende Transformationen,¹ die gleichermaßen von Kontinuitäten wie auch von Diskontinuitäten, von Umformulierungen wie auch von Widersprüchen geprägt sind. Mein Text möchte daher eine Anregung des Historikers Larry Siedentop aufgreifen, demzufolge die moderne politische Philosophie und Praxis durch eine Diskontinuität zur Antike geprägt sei. Die antike Welt sei durch die „moral revolution“² des Christentums so gründlich verabschiedet worden, dass die antike Werteordnung aus heutiger Perspektive grundsätzlich fremd geworden ist. Statt vorschnellen Bekundungen konzeptueller Einheitlichkeit ist demnach eine Analyse gefragt, die ihren Ausgang nimmt in dem Umstand, dass eine Kategorie wie die des *ἥρως* nur in enger Bezugnahme auf ihren historischen und politischen Kontext – und auf das Verschwinden dieses Kontextes – verstanden werden kann.

Es ist alles andere als zufällig, dass die kategorische Differenzierung zwischen dem antiken Konzept des *heros* und dem modernen Begriff des Helden prägnant von Historikern und Philosophen des 19. Jahrhunderts herausgearbeitet wurde. Das

1. Ralf VON DEN HOFF u.a., „Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948“, in: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 2013, 1, 1.

2. Larry SIEDENTOP, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2014, 17.

19. Jahrhundert gilt in geistesgeschichtlicher Perspektive als eine außerordentlich ungünstige Zeit für das Konzept des Helden. „Die Orientierung am Mittelmaß als einem Konzept, das ‚Größe‘ als soziales Leitideal verdrängte“, prägt die literarischen, ästhetischen und philosophischen Diskurse des 19. Jahrhunderts, wie Michael Gamper ausführt: „Die Etablierung eines Diskurses der Mittelmäßigkeit war, im Verbund mit dem noch grundsätzlicher wirkenden Dispositiv des Normalismus, eine der prägenden Tendenzen der Moderne.“³ Das 19. Jahrhundert kann in diesem Sinn grundsätzlich als „post-heroic age of bourgeois relations“⁴ verstanden werden, insofern die Orientierung an der Mittelmäßigkeit ebenso wie die Verabschiedung des Helden wesentlich vom Bürgertum als einer in Europa sozial und diskursiv zunehmend dominante Macht durchgesetzt wird. Das bürgerliche Ideal der Lebensführung wie die bürgerliche Ästhetik setzt demzufolge auf Werte wie „reliability, method, accuracy, ‚order and clarity‘, realism“,⁵ wobei die Idee des Helden stringent als eine Verletzung jeder einzelner dieser Kategorien begriffen werden konnte. Dass die bürgerliche Welt damit eine Austreibung des Heroischen vollzieht, ist bereits den Zeitgenossen aufgefallen – wie eine polemische Anmerkung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) belegt: „Es gibt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht der Held, sondern weil dieser – der Kammerdiener ist, mit welchem jener nicht als Held, sondern als Essender, Trinkender, sich Kleidender, überhaupt in der Einzelheit des Bedürfnisses und der Vorstellung zu tun hat.“⁶ Diese Aussage ist freilich zweischneidig: Auf den ersten Blick kritisiert Hegel hier die kleingestige Perspektive des Kammerdieners, der die Helden als Helden nicht zu erkennen vermag, weil er sie – wie Hegel in der Einleitung der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* ergänzt – nicht als „große, historische Figuren“, sondern lediglich als „Privatpersonen“ zu sehen vermag.⁷ Auch wenn Hegel den verkleinernden Blick des Kammerdieners auf den Helden „mit genüßlichem Spott“ charakterisiert, führt die Szene, wie Josef Früchtl hervorhebt, dennoch eine „mythen- und heldenkritische Einsicht“ vor: „Mythen und Helden vertragen keine Psychologie. Je näher man ihnen die Analyse rückt [...], desto weniger taugen sie zum Faszinosum.“⁸ Auf den zweiten Blick kann aus der Szene der Begegnung zwischen dem aristokratischen Held und dem bürgerlichen Kammerdiener somit folgen, dass letzterer den ersten lediglich als den ‚Menschen‘ erkennt, der er hinter der Fasse des Heroischen eigentlich *ist*.⁹ „Jeder große Mann nämlich muß dennoch oft nur das Individuum seyn, nur SICH im Auge haben, und das heißt KLEIN seyn“, urteilt bereits Schopenhauer in diesem Sinn und deutet so die

3. Michael GAMPER, *Der große Mann. Geschichte eines politischen Phantasmas*, Göttingen, Wallstein, 2016, 292.

4. Paul FLEMING, *Exemplarity & Mediocrity: The Art of the Average from Bourgeois Tragedy to Realism*, Stanford CA., Stanford University Press, 2009, 2.

5. Franco MORETTI, *The Bourgeois: Between History and Literature*, London/New York, Verso, 2013, 87.

6. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke*, hg. von Eva MOLDENHAUER und Karl Markus MICHEL, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, Bd. 3, S. 489 (*Phänomenologie des Geistes*).

7. Vgl. ibid., Bd. 12, 48 (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*).

8. Josef FRÜCHTL, *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004, 75.

9. Vgl. Claude HAAS, „Nur wer ähnlich ist, versteht und fühlt. Überlegungen zur Repräsentation von Heroismus und Souveränität“, in: Kenneth CALHOON u.a. (Hg.), *Es trübt mein Auge sich in Glück und Licht. Über den Blick in der Literatur*, Berlin, E. Schmidt, 2010, 49–69, hier: 64f.

Anekdote aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* um: „Hierauf beruht die sehr richtige Bemerkung, daß kein Held es vor seinem Kammerdiener bleibt; nicht aber darauf, daß der Kammerdiener den Helden nicht zu schätzen verstehet.“¹⁰

II.

Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, dass die Betonung einer scharfen historischen Distanz zwischen der antiken Idee des Heroischen und der Moderne gewissermaßen charakteristisch für das bürgerliche Denken des 19. Jahrhunderts erscheinen kann. Die Analyse der politischen und religiösen Welt insbesondere der präklassischen griechischen und lateinischen Antike in Numa Denis Fustel de Coulanges' *La cité antique* (1864) die in der Forschung nach wie vor als adäquater „starting point“¹¹ der Analyse der antiken *Polis* bezeichnet wird, kann dies exemplarisch vorführen.

Coulanges zufolge ist die präklassische Gesellschaft der Griechen ebenso wie der Römer wesentlich durch ihre religiösen Riten charakterisiert. Zentrales Element der antiken Kulte seien die Familienreligionen gewesen, die für Coulanges zugleich der Ursprung des Heroenkults gewesen sind. Das Zentrum der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur der Antike bildet in Coulanges' Beschreibung die Familienreligion: Die antike Familie ist, anders als die moderne, nicht biologisch begründet, sondern sie wird durch religiösen Kult konstituiert (und schließt Personen ein, die nicht miteinander verwandt sind, etwa Sklaven).¹² Regiert wird sie im Namen der Familiengottheit vom Vater der Familie, der eine absolute Autorität über sämtliche Familienmitglieder ausübt: Er darf nach Belieben seine Frau verstoßen, seine Töchter und Söhne verheiraten, Fremde adoptieren, seine Söhne verkaufen und seine Kinder sogar zum Tode verurteilen und töten.¹³ All dies ist möglich, weil er der Priester des Familienkults ist, der wesentlich ein Kult seiner verstorbenen Ahnen ist: Er vermittelt zwischen den toten Vorfahren und den lebenden Nachfahren und ist gewiss, nach seinem Tod selbst zu einem „göttliche[n] Wesen“ zu werden, „das die Nachkommen anrufen werden.“¹⁴ Den Vorfahren wurde eine überirdische, d.h. quasi-göttliche Macht zugeschrieben: Die Toten lebten in den Gräbern weiter und konnte ihre Nachfahren – je nachdem, ob sie mit den Opfergaben zufrieden waren – entweder durch Heimsuchung quälen oder durch Schutz belohnen.¹⁵

Diese „menschlichen, durch den Tod vergötterten Seelen“ waren Coulanges zufolge „das, was die Griechen *Dämonen* oder *Heroen* nannten.“¹⁶ Die Heroen haben

10. Arthur SCHOPENHAUER, *Werke in fünf Bänden*, hg. von Ludger Lütkehaus, Zürich, Haffmans, 1988, Bd. 2, 449 (*Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Kap. 31).

11. Oswyn MURRAY, „Cities of Reason“, in: Oswyn MURRAY und Simon PRICE (Hg.), *The Greek City: From Homer to Alexander*, Oxford, Oxford University Press, 1991, 1-28, hier: 5.

12. Vgl. Numa Denis Fustel de COULANGES, *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, 62.

13. Vgl. ibid., 124-128.

14. Ibid., 119.

15. Vgl. auch Fritz GRAF, „Heroenkult“, in: Hubert CANCIK und Helmuth SCHNEIDER (Hg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 5, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1998, Sp. 476-480, hier: Sp. 477: „Als ihr Wohnsitz wird die Erdtiefe gedacht, aus der sie Segen, aber auch Strafe für Missetäter senden [...] oder auch selbst auftauchen, um Hilfe zu bringen.“

16. Fustel de COULANGES, *Der antike Staat*, 40.

so in ihrem Ursprung nicht das geringste von dem, was sich nach modernem Verständnis als ‚heroisch‘ bezeichnen ließe, und der moderne Begriff des Helden daher keinesfalls eine adäquate Übersetzung des antiken Begriffs des Heroen: „Held und Heros haben wesensmäßig nichts miteinander zu tun“,¹⁷ formuliert in diesem Sinn Nikolaus Himmelmann. Der antike Heros war in dieser Perspektive nicht einfach ein Wesen „zwischen Menschen und Göttern“,¹⁸ sondern „nichts anderes als die Seele der Toten [...], denen der Mensch eine übermenschliche und göttliche Kraft zuschrieb.“¹⁹ Der griechische Heros ist ursprünglich, mit anderen Worten, nicht ein „Tugendheld“ im modernen Sinn des Wortes „Held“, sondern „ein mächtiger Totengeist, ein gegenwärtiges Numen“.²⁰ Coulanges’ Argumentation dekonstruiert, mit anderen Worten, jede naive Annahme einer direkten Kontinuität zwischen dem antiken Begriff des Heroischen und der modernen Semantik des Heldenstums (sie ist daher in gewisser Weise *genealogisch avant la lettre* zu nennen²¹).

Die antiken Heroen sind in diesem Modell nicht nur konstitutiv für die Familienreligion, sondern ebenso auch für die Organisation größerer sozialer Einheiten. Die Kurien bzw. Phratrien – Zusammenschlüsse mehrerer Familiengruppen, die sich auf gemeinsame Vorfahren beziehen – beten einen „namensgebenden Heros, den *heros eponymen*“²² an.²³ Schließlich dienen Heroen auch als Schutzgötter für Städte – und so für die nicht nur zentrale, sondern einzige politische Organisation vor den Imperien Alexanders des Großen (und des Römischen Reichs) –, die analog zu Familien organisiert waren: „Aus der Tiefe des Grabes wachten sie über die Stadt; sie beschützen das Land und waren gleichsam ihre Gebieter und Herren“,²⁴ schreibt Coulanges. Dieser Heros konnte eine verdienstvolle Figur in der Vergangenheit der Stadt gewesen sein: „Jeder, der der Stadt einen großen Dienst erwiesen hat, möchte er sie gegründet, ihr zu einem Sieg verholfen oder ihre Gesetze reformiert haben, wurde für diese Stadt zu einem Gott.“²⁵ Im Gegensatz zu den modernen Vorstellungen der Heroik hebt Coulanges hervor, dass Heroen nicht notwendigerweise zu Lebzeiten bedeutende Handlungen

17. Nikolaus HIMMELMANN, „Helden und Heroen“, in: Marion MEYER und Ralf VON DEN HOFF (Hg.), *Helden wie sie. Übermensch – Vorbild – Kultfigur in der griechischen Antike*, Freiburg i. Br., Rombach, 2010, 29-38, hier: 29.

18. Hans-Thies LEHMANN, „Wunsch nach Bewunderung. Das Theater um den Helden“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 63, 2009, 772-778, hier: 775.

19. Fustel de COULANGES, *Der antike Staat*, 51. Vgl. auch Jorge J. Bravo III, „Recovering the Past: The Origins of Greek Heroes and Hero Cult“, in: Sabine Albersmeier (Hg.), *Heroes: Mortals and Myths in Ancient Greece*, Baltimore, The Walters Art Museum, 2009, 10-29, hier: 11: „What does unite the heterogeneous lot of Greek heroes is first a belief that they were, in fact, mortals, not gods; they lived and died, whether in the remote past or in recent times. Moreover, although now dead, they are believed to have a power over the living, and as a consequence they are worshiped alongside with the gods.“

20. Nikolaus HIMMELMANN, „Helden und Heroen“, 32.

21. Vgl. Raymond GEUSS, *Privatheit. Eine Genealogie*, übers. von Karin WÖRDEMANN, Frankfurt a. M., 2002, 22f.

22. Fustel de COULANGES, *Der antike Staat*, 161. Bei Neugründungen von Städten wird diese Ordnung Coulanges zufolge gewissermaßen künstlich hergestellt: Das Volk wird in Tribus und Phratrien eingeteilt, und jede dieser Einheiten „erfand sich sogar einen alten Heros, dem sie einen Kult weihte und von dem sie sie abzustammen glaubte“ (Ibid., S. 178).

23. Vgl. Fritz GRAF, „Heroenkult“, Sp. 478: „Außerdem geben sich einzelne Poleis oder ihre Unterabteilungen (bezeichnend etwa die von Kleisthenes reformierten athenischen Phylen) mythische oder histor. Gründerheroen oder konstruieren sonst ihre Vergangenheit durch H. [...]; das setzt sich bis weit in die Kaiserzeit im politischen Diskurs der griech. Städte fort.“

24. Fustel de COULANGES, *Der antike Staat*, 197.

25. Ibid., S. 198.

vollbracht haben mussten: Er „mußte nur die Phantasie seiner Zeitgenossen beflügelt haben und in die Volksüberlieferung eingegangen sein, um ein Heros, das heißt ein mächtiger Toter, zu werden“.²⁶

Coulanges verweist auf zwei Anekdoten, die in Herodots *Historien* (um 440 v. Chr.) überliefert werden:²⁷ Herodot zufolge hätten die Egestaier einen gewissen Philippos als Heros verehrt aufgrund des Umstands, dass er „seinerzeit in Griechenland der schönste Mann“²⁸ gewesen sei. Ferner schildert Herodot eine gleichfalls kuriose Anekdote, in der ein gewisser Artachaios, der als persischer Soldat im Heer des Xerxes in die Stadt gekommen war, nach seinem Tod in Akanthos „infolge eines Orakels als Heros“²⁹ verehrt und Adressat von Opfergaben wurde. Auch wenn diese beiden Heroisierungen in Herodots Darstellung nicht so willkürlich erscheinen, wie Coulanges es darstellt – sowohl Philippos als ehemaliger Olympiasieger als auch Artachaios als „der größte Mann in Persien“³⁰ entsprachen dem griechischen Idealbild schöner und kräftiger männlicher *physis*, die die heroische Imagination in Gang setzen konnte –: Entscheidend für die „Heroisierung“ war in der Welt des antiken Griechenlands nicht „heldenhaftes“ Verhalten zu Lebzeiten, sondern ein gewaltsamer Tod, der einen Menschen dazu qualifiziert, zu einem Totengeist zu werden. Aus diesem Grund konnten sogar Verbrecher und Landesfeinde einen Heroenkult erhalten.³¹

Die Heroen waren von elementarer Bedeutung für die Stadt: Es gab „keine Stadt [...], so alt sie auch sein möchte, die nicht den Namen ihres Gründers und den Tag ihrer Gründung zu kennen behauptete.“³² Tradiert wurde diese kollektive Erinnerung durch einen Jahrestag, an dem der Stadtheros durch Opfer geehrt wurde – und noch in der Gegenwart wird der 21. April in Rom als Jahrestag der Gründung gefeiert. Die Heroen spielen eine zentrale militärische Rolle: Damit eine Stadt im Krieg besiegt werden kann, müssen auch ihre Schutzgötter besiegt werden – es sei denn, diese haben die Stadt bereits vorher verlassen.³³ Coulanges weist auf eine Episode hin, die in Plutarchs Parallelbiographien (um 100 n.Chr.) erzählt wird:³⁴ Dem Athener Staatsmann Solon sei die Eroberung der Insel Salamis (im Krieg gegen Megara) gelungen, indem er den Heroen der Insel, Periphemos und Kychreus, Totenopfer dargebracht habe: Daraufhin sei ihm die Eroberung der Insel mit nur fünfhundert Freiwilligen problemlos geglückt.³⁵

Eine immense Bedeutung hatten die Heroen als Stadtgottheiten schließlich für die Innenpolitik jeder Stadt, insofern sie als Grundlage jeglicher Gesetzgebung angesehen wurden. Es herrscht eine „vollkommene Übereinstimmung zwischen

26. Ibidem.

27. Vgl. ibidem.

28. HERODOT, *Das Geschichtswerk des Herodot von Halikarnassos*, aus dem Griechischen von Theodor Braun, Frankfurt a. M./Leipzig, Insel Verlag, 2001, 430.

29. Ibid., 592.

30. Ibidem.

31. Vgl. Nikolaus HIMMELMANN, „Helden und Heroen“, 33.

32. Fustel de COULANGES, *Der antike Staat*, 187.

33. Vgl. ibid., 205.

34. Vgl. ibid., 207.

35. PLUTARCH, *Die großen Griechen und Römer. Doppelbiographien*, aus dem Griechischen von Eduard Eyth, Bd. 1, Neu-Isenburg, Wunderkammer Verlag, 2008, 189.

Religion und Recht“:³⁶ Die Götter gelten als einzige legitime Quelle der Gesetzgebung, und alle Beziehungen der Menschen untereinander werden letztlich durch religiöse Riten und Gesetze geregelt. In dieser Form sozialer Organisation verkörpern die Heroen den „mystischen Grund der Autorität“,³⁷ um eine Formel Montaignes zu zitieren: Sie verkörpern Recht und Legitimität und geben politischer und sozialer Autorität eine fiktionale Grundlage.

Dies zeigt sich insbesondere in der sozialen Umwälzung, die ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. sowohl in Griechenland als auch in Italien vorzufinden sei und die Coulanges mit einem sehr zeitgenössischen Begriff als umfassende *Revolution* bezeichnet.³⁸ Die unteren sozialen Klassen forderten sukzessive eine höhere Teilnahme an der Regierung der Stadt ein. Während das Bürgerrecht in vielen Städten ursprünglich allein dem jeweiligen *paterfamilias* eines Familienverbands vorbehalten war,³⁹ wurde es nun sukzessive ausgeweitet. Umfassende soziale und politische Veränderungen ergaben sich durch die Ausdehnung des Bürgerrechts auf die unteren sozialen Schichten – die zuvor als Klienten oder *plebs* weitgehend rechtlos waren. Coulanges zufolge mündet diese Entwicklung in der Genese einer „Autorität, die mit dem Kult nichts zu tun hatte“:⁴⁰ einer politischen Macht mit anderen Worten, die nicht gleichzeitig ein religiöses Amt ausübt. Diese Macht – verkörpert im Auftreten des Tyrannen – wurde von den unteren Klassen unterstützt, weil sie versprach, die Vorherrschaft der Aristokratie zu beenden.⁴¹ Larry Siedentop betont, man dürfe nicht annehmen, dass diese Prozesse die Aristokratie als solche abgeschafft hätten: Im Gegenteil ging es den unterprivilegierten Klassen darum, Privilegien und Werte der oberen Klassen anzunehmen, um selbst aristokratisch werden zu können.⁴² Siedentop führt aus, dass die Rolle des Bürgers eine geradezu ästhetische Anziehungskraft ausübt: „If divested of the religious beliefs that had created the role, citizenship retained great aesthetical appeal, the appeal of superiority and power, gravitas and pride.“⁴³ Dieser Anspruch auf Überlegenheit und Macht beruhte auf sozialer Realität: Das Wertesystem der *polis* versicherte dem Bürger kategoriale Überlegenheit gegenüber den aus dem politischen Handeln von vornherein ausgeschlossenen sozialen Gruppen – Frauen, Sklaven, Händlern und sonstigen Nicht-Bürgern. Insofern sie „Liebe fühlen für Ehre und Lob“, heißt es in Xenophons Dialog *Hieron*, unterscheiden sich Bürger „von dem Vieh am meisten, und heißen nicht mehr blos Menschen, sondern Männer!“⁴⁴ Legitimiert wird diese Erhebung mancher Menschen über das „blos“ Humane – die auch in Aristoteles’ Unterscheidung zwischen *zoe* und *bios* anklingt⁴⁵ –, indem die Ordnung der *polis* als

36. Fustel de COULANGES, *Der antike Staat*, 254.

37. Vgl. Jacques DERRIDA, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1991.

38. Vgl. Fustel de COULANGES, *Der antike Staat*, 366ff.

39. Vgl. Larry SIEDENTOP, *Inventing the Individual*, 26f.

40. Vgl. Fustel de COULANGES, *Der antike Staat*, 367.

41. Vgl. ebd.

42. Vgl. SIEDENTOP, *Inventing the Individual* (wie Anm. 2), S. 31.

43. Ebd., S. 28.

44. XENOPHON, „Hiero oder über Herrscherleben“, in: Xenophon, *Oekonomikus. Apologie des Sokrates. Symposium und Hiero*, übers. von E. J. W. Mosche, Frankfurt a. M., Hermann, 1799, 229–271, 256.

45. Vgl. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus dem Italienischen von Hubert THÜRING, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002, 11f.

von Göttern und Heroen gestiftet vorgestellt wird. Siedentop spricht daher von einer „heroic role“⁴⁶ des Bürgertums in der antiken *polis*.

Coulanges' Modell unterstreicht – kurzum – die radikale Trennung zwischen den sozialen, religiösen und politischen Voraussetzungen des Heroischen und der modernen Welt. Aus dieser Perspektive würde es als notwendig erscheinen, dass die Figur des *Heros* nach dem Ende der Antike zusammen mit ihrem religiösen und sozialen Kontext – der Ordnung des Patriarchats, der *polis* und des Polytheismus – hätte verschwinden müssen. Offenkundig jedoch hört die Moderne nicht auf, vom Heroen zu sprechen. Das griechische Modell der Organisation des Politischen erhält eine ästhetische Anziehungskraft und Vorbildlichkeit selbst nach dem Wegfallen aller Konditionen, die es möglich gemacht haben: Dies gilt auch für die Figur des Heroen. Durch den Heiligenkult kann der frühchristliche Märtyrer als eine Art Schutzgottheit und Nachfolger des Heros interpretiert werden. Während die Figur des Heroen ein „eminently social being“⁴⁷ war – sein Ruhm begründet sich, weil er die Werte seiner sozialen Schicht repräsentiert, und eben diese kultiviert auch seinen Kult –, ist der christliche Märtyrer durch seinen Widerstand gegen religiöse und politische Mächte charakterisiert:⁴⁸ Er verkörpert nicht die soziale Konvention, sondern die Kraft seines individuellen Gewissens. Gerade deshalb aber bildet das Märtyrertum Siedentop zufolge ein „model of heroism open to all, a democratic model of heroism.“⁴⁹ Aus naheliegenden Gründen – aufgrund der Notwendigkeit der frühchristlichen Kultur, sich von der polytheistischen Ordnung der *polis* abzutrennen – kann der Begriff des *Heros* dabei keine zentrale Rolle spielen. Nichtsdestotrotz wird der Begriff des „Heros“ bei den christlichen Kirchenvätern als „rühmendes Beiwort für Märtyrer und Heilige“⁵⁰ gebraucht, wodurch die christliche Uminterpretation des antiken Konzepts vorbereitet wird.

III.

Dieser Umstand ändert sich erst in der Moderne fundamental. Für Thomas Carlyle, der 1840 seine Vorlesungen *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* hält, ist Heldenhum nicht in einem spezifischen sozialen oder religiösen Kontext verortet – und daher nicht nur kein Widerspruch zu christlichen Ideen, sondern sogar womöglich mit deren Kern identisch: „Hero-Worship, heartfelt prostrate admiration, submission, burning, boundless, for a noblest godlike Form of Man – is not that the germ of Christianity itself?“⁵¹ Als Anerkennung der Überlegenheit eines Gegenübers ist Heldenverehrung für Carlyle ein notwendiger Bestandteil jeder menschlichen Sozialität: „Society is founded on Hero-Worship. All dignity of

46. Larry SIEDENTOP, *Inventing the Individual*, 33.

47. Ebd., S. 79.

48. Vgl. Ulrike BRUNOTTE, „Martyrium, Vaterland und der Kult der toten Krieger. Männlichkeit und Soteriologie im Krieg“, in: Andreas KRASS und Thomas FRANK (Hg.), *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, Frankfurt a. M.: Fischer Tb Verlag 2008, 95-117, hier: 96f.

49. Larry SIEDENTOP, *Inventing the Individual*, 80.

50. Nikolaus HIMMELMANN, „Helden und Heroen“, 31f.

51. Thomas CARLYLE, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, London, Chapman and Hall, (o.J.), 15.

rank, on which human association rests, are what we may call a *Heroarchy* (Government of Heroes), – or a Hierarchy, for it is ‚sacred‘ enough withal!“⁵²

Carlyle bricht in diesem Sinn fundamental mit der bürgerlichen Distanzierung des Heldenhaften von der modernen Welt. Im direkten Kontrast zu Fustel de Coulangé argumentiert Carlyle, dass die Idee des Helden als Fundierung jeder politischen und sozialen Hierarchie nahezu notwendigerweise als überhistorische Konstante zu verstehen sein müsse. Der historische Kontext dieser Reflexionen bildet die Französische Revolution und die hier historisch wirkmächtig vorgetragene Forderung nach sozialem Egalitarismus sowie der generellen Infragestellung der scheinbar fraglosen Legitimität jeder politischen Autorität. In England hatte das Begehr nach größerer Partizipation der politischen Massen zur Wahlrechtsreform von 1832 geführt, die allgemein als ein Schritt zur Demokratisierung des Landes und zur Auflösung der Macht der Aristokratie wahrgenommen wurde.⁵³ In diesem Kontext spricht Carlyles Lob der Heldenverehrung die zentrale Sorge der Aristokratie aus, dass eine zunehmende Demokratisierung notwendigerweise zu einer Auflösung aller Hierarchien und somit zu Unregierbarkeit führe: „Without sovereigns, true sovereigns, temporal and spiritual, I see nothing possible but an anarchy; the hatefulest of things.“⁵⁴ In diesem Sinn argumentiert Carlyle dezidiert mit Sympathie für die aristokratische Perspektive des Heroischen.

Um Heldenamt als gewissermaßen historisch universelle Kategorie interpretieren zu können, muss Carlyle den Begriff des Helden jedoch notwendigerweise so weit ausdehnen, dass er jegliche Kontur zu verlieren droht. „It is a thing forever changing, this of Hero-Worship: different in each age, difficult to do well in any age“,⁵⁵ schreibt Carlyle. Diese behauptete Wandelbarkeit des Heldenhaften ermöglicht es Carlyle, anstelle einer begrifflichen Analyse eine Fülle außerordentlich heterogener historischer Fallstudien auszuführen: „For at bottom the Great Man, as he comes from the hand of Nature, is ever the same kind of thing: Odin, Luther, Johnson, Burns; I hope to make it clear that these are all originally of one stuff“.⁵⁶ Ein nordischer Gott, ein deutscher Mönch und zwei britische Schriftsteller: Es ist, wie Ernst Cassirer in seinem Kommentar zu Carlyles Vorlesungen kritisch anmerkt, alles andere als einfach, die behauptete Einheit in dieser Auflistung der „disparatestesten historischen Charaktere“⁵⁷ nachzuvollziehen.

Die zentrale Gemeinsamkeit der von Carlyle dargestellten „großen Männer“ liegt darin, dass ihre „truth“ von anderen Menschen zum Objekt von „reverence and believe“⁵⁸ wird: Indem sie eine neue, nur von ihnen erkannte Wahrheit verkünden – als Religionsstifter, als Reformator, als Schriftsteller oder als Herrscher –, die von anderen Menschen geglaubt werden, greifen sie in den „Lauf der Geschichte“ ein.⁵⁹ „They were the leaders of men, these great ones; the modellers, patterns, and

52. Ibidem.

53. Vgl. Adam KIRSCH, *Dandy, Poet, Staatsmann. Die vielen Leben des Benjamin Disraeli*, aus dem Englischen von Katharina FÖRS und Bernhard JENDRICKE, Berlin, Insel Verlag, 2011, 81f

54. Thomas CARLYLE, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 147.

55. Ibid., 52.

56. Ibidem.

57. Ernst CASSIRER, *Vom Mythos des Staates* [1946], übers. von Franz STOESSL, Hamburg, Meiner, 2002, 254.

58. Thomas CARLYLE, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 149.

59. Vgl. Michael GAMPER, *Der große Mann*, 301.

in a wide sense creators, of whatsoever the general mass of men contrived to do or to attain“⁶⁰ schreibt Carlyle, und erklärt die Helden zu einer „flowing light-fountain [...] of native original insight, of manhood and heroic nobleness“⁶¹ Diese Kategorien verweisen auf die griechische Tradition des $\square\varphi\omega\varsigma$: Männlichkeit und Adel waren zentrale Elemente des Idealbilds des Heroen, dem „aesthetical appeal“ der Führungsschicht der *polis*.

Die ‚nobleness‘, von der Carlyle spricht, meint im Unterschied zu derjenigen des antiken Heros gerade nicht die gebürtige Zugehörigkeit zu einer aristokratischen Familie und Glaube an aristokratische Werte, sondern – im Gegenteil – eine *innere* moralische Kraft, die es dem Helden ermöglicht, seine ‚Wahrheit‘ auch gegen gesellschaftliche Widerstände zu erkennen und die Massen von ihr zu überzeugen. Carlyles Held besitzt „a great soul, open to the Divine Significance of Life“⁶² und führt einen leidenschaftlichen Kampf gegen soziale Konventionen.⁶³ Carlyles Held – kurzum – entspricht weniger dem antiken Modell des Heros, sondern weitaus mehr dem christlichen Modell des Märtyrers, der sich kraft seines Gewissens gegen die politische und religiöse Macht auflehnen kann. Die christliche Interpretation des Heldenstums – die an die Stelle eines Verfechters patriarchaler Werte ein Individuum setzt, das durch seine Beziehung zu Gott und seinem Gewissen zu moralischen und kognitiven Urteilen – projiziert Carlyle somit in die Welt der Antike zurück und erklärt sie zur historischen Universalie.

IV.

Inspiration für diese christliche Interpretation des „Helden“ konnte Carlyle in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* finden, die 1835 zuerst in Buchform erschienen. Im Abschnitt über die „Heroenzeit“ der griechischen Antike definiert Hegel:

Helden [...] sind Individuen, welche aus der Selbständigkeit ihres Charakters und ihrer Willkür heraus das Ganze einer Handlung auf sich nehmen und vollbringen und bei denen es daher als individuelle Gesinnung erscheint, wenn sie das ausführen, was das Rechte und Sittliche ist.⁶⁴

Im Unterschied zu Coulanges’ späterer Interpretation des antiken Heroen handelt Hegels Heros nicht als Repräsentant der Führungsschicht der *polis* und ihrer Werte, sondern durch die „Selbständigkeit“ seines „Charakters“ bzw. seine „individuelle Gesinnung“, d.h. letztlich angetrieben durch individuelle Urteilskraft und persönliches Gewissen.

Der Heros ist für Hegel allerdings unwiderruflich ein Phänomen der Vergangenheit.⁶⁵ Die Handlung des Helden kann für Hegel nur dann eine

60. Thomas CARLYLE, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 3.

61. Ibid., 4.

62. Ibid., 137.

63. Vgl. ibid., 138: „He appeals to Heaven’s invisible justice against Earth’s visible force; knows that it, the invisible, is strong and alone strong. He is a believer in the divine truth of things; a *seer*, seeing through the shows of things“.

64. HEGEL, *Werke*, Bd. 13, 243f. (*Vorlesungen über die Ästhetik I*).

65. Vgl. dagegen Michael GAMPER, *Der große Mann*, 243–247. Gamper analysiert Hegels Perspektive auf die Figur des „großen Mannes“ allerdings nur mit Blick auf die *Vorlesungen zur Philosophie der Kunst*.

„unmittelbare Einheit von [...] Substanziellem und Individualität der Neigung, der Triebe, des Wollens“⁶⁶ verkörpern, wenn das „Rechtliche und Sittliche“ – mit anderen Worten juristische und moralische Gesetze – nicht bereits durch abstrakte Instanzen kodifiziert wurde. Der Held ist „sich selbst das Gesetz“, schreibt Hegel, er ist daher niemals „einem für sich bestehenden Gesetz, Urteil und Gericht unterworfen“:⁶⁷ Die Heldenfiguren der Antike leben notwendigerweise in einem „vorgesetzlichen Zeitalter“⁶⁸ und können so – hier schließt Hegel an die Funktion der Heroen für die Polis an – zu mythischen Gründungsfiguren des Rechts werden.

Die These über Genese und Ende des Heroismus gewinnt Hegel durch die für seine Philosophie der Kunst charakteristische Verschmelzung von geschichtsphilosophischen und gattungshistorischen Perspektiven. Die „*Heroenzeit*“, die prästaatliche Ära, in der Gerechtigkeit und Recht noch in den Händen der Helden liegt, ist ein „Ideal der Kunst“,⁶⁹ schreibt Hegel. Die Figur des selbständigen Recht und Sittlichkeit verkörpernden Helden verwirklicht sich Hegel zufolge primär in der literarischen Gattung des Epos: Hegel nennt als Beispiele für Heldenfiguren die „Homerischen Helden“, „die Helden der älteren arabischen Poesie“, die „Helden der Tafelrunde“ des Mittelalters sowie mit Goethes *Reineke Fuchs* (1794) einen modernen Versuch der Erneuerung des Genres.⁷⁰

Im „ausgebildeten Staat“ der Moderne erhält das Subjekt Hegel zufolge eine „untergeordnete Stellung“, insofern hier „jedes Individuum nur einen ganz bestimmten und immer beschränkten Anteil am Ganzen erhält.“⁷¹ In der „Gegenwart unseres heutigen Weltzustandes“ sei der Freiraum für „die Selbständigkeit partikulärer Entschlüsse“, und damit die Bedeutung individueller Gesinnung, durch „Gesetz und Verfassung“ so weit eingeschränkt, dass – bis hin zum Monarchen selbst – „Staatsbeamte“ an die Stelle von Heroen getreten seien.⁷² Der „gesamte Staat“ erscheint demzufolge in der Moderne nicht mehr „als die konkrete Handlung eines Individuums“ und kann nicht mehr „der Willkür, Kraft, dem Mute, der Tapferkeit, Macht und Einsicht desselben anvertraut werden“.⁷³ An die Stelle des individuellen und daher stets zufälligen Heroismus in der Antike treten in der Moderne somit gesetzliche Regulierungen und staatliche Institutionen, die das gesellschaftliche Zusammenleben nunmehr organisieren. Als Beispiel nennt Hegel die „Bestrafung eines Verbrechens“, welche „nicht mehr die Sache des individuellen Heldenmuts und der Tugend ein und desselben Subjekts“ sei, sondern nunmehr „in ihre verschiedenen Momente, in die Untersuchung und Beurteilung des Tatbestands, in das Urteil und die Vollstreckung des richterlichen Ausspruchs zerschieden“⁷⁴ sei. Während der Held noch darauf angewiesen war, die Schuldigen gleichermaßen aufzufinden und zu bestrafen, sind diese Aufgaben im preußischen Staat streng getrennt.

phie der Geschichte, nicht mit Blick auf die Vorlesungen zur Philosophie der Kunst.

66. HEGEL, *Werke*, Bd. 13, 244.

67. Ibidem.

68. Ibidem.

69. Ibid., 243.

70. Ibid., 244f.

71. Ibid., 241.

72. Ibid., 253.

73. Ibid., 241.

74. Ibidem.

Der „gegenwärtige prosaische Zustand“, der die „Heroenzeit“ der Antike ablöst, ist für Hegel damit nicht einfach dadurch charakterisiert, dass sich keine heroischen Individuen mehr fänden, „welche aus der Selbständigkeit ihres Charakters und ihrer Willkür heraus das Ganze einer Handlung auf sich nehmen“ wollten. Hegels Verabschiedung des Heldentums beruht, mit anderen Worten, nicht auf sentimentalnen Spekulationen, sondern auf einer Theorie kultureller und politischer Modernisierung.⁷⁵ Indem die Etablierung einer institutionalisierten und damit notwendigerweise unpersönlichen Herrschaftsordnung heroische Gründungsakte gleichermaßen überflüssig und unmöglich macht, wird das Verschwinden des Heldentums aus der bürgerlichen Welt der Moderne durch den sozialen und politischen Wandel erzwungen. Das moderne Subjekt gehört für Hegel „doch, wie er sich wenden und drehen möge, einer bestehenden Ordnung an und erscheint nicht als die selbständige, totale und zugleich individuell lebendige Gestalt dieser Gesellschaft selber, sondern nur als ein beschränktes Glied derselben.“⁷⁶ In diesem Sinn formuliert Hegel – wenngleich aus einer anderen Perspektive und mit anderer Begründung – wie später Coulanges eine geradezu antithetische Gegenüberstellung zwischen der Idee des Helden und der Figur des Bürgers.

Damit schließt Hegel jedoch nicht aus, dass es nicht weiterhin, auch in der Gesellschaft der Moderne, eine Sehnsucht nach Heldentum geben könne. „Das Interesse nun aber und Bedürfnis solch einer wirklichen, individuellen Totalität und lebendigen Selbständigkeit wird und kann uns nie verlassen“,⁷⁷ schreibt Hegel: Die politisch und sozial vernünftig eingerichtete Welt des Bürgertums hört nicht auf, die heroischen Zustände vor ihrer Gründung imaginativ zu vergegenwärtigen – und vielleicht sogar für einige Momente herbeizusehnen. Dieses Sehnen geschieht, wie Hegels Beispiele zeigen, wesentlich im Medium der Literatur. Unter den Konditionen der modernen Gesellschaft kann der Held aber nur noch im substantiellen Konflikt zu seinem sozialen und politischen Umfeld entstehen. Die moderne Literatur kann für Hegel demzufolge nur noch in der Form zweier Gattungen Helden imaginieren: im Trauerspiel als gegen die Verhältnisse rebellierende Verbrecher wie Schillers Karl Moor oder im satirischen Roman als Ritter in unritterlicher Zeit wie Cervantes' *Don Quijote*.⁷⁸

Die institutionelle Gestaltung der politischen und sozialen Welt gestattet der Literatur jenseits dieser beiden Gattungen, wie Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* wesentlich später im Kapitel über das „Romanhafte“ ausführt, nur noch die Gestaltung dezidiert gewöhnlicher und unheroischer Hauptfiguren.⁷⁹ Auch die Romanfiguren der Moderne sind, so Hegel, Erben des ritterlichen Heldentums:

75. Vgl. Josef FRÜCHTL, *Das unverschämte Ich*, 71; Friedrich KITTLER, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, München: Fink 2000, S. 119: „Griechenland für Hegel – im Unterschied zu Heidegger – ist nicht immer noch aufgegeben, sondern immer schon aufgehoben. Der freie Griech [...] hat sein Bett selber aus einer Eiche gezimmert, der freie preußische Bürger kauft es beim Zimmermann.“

76. HEGEL, *Werke*, Bd. 13, 254f.

77. Ibid., 255.

78. Vgl. ibid., 256f.

79. Die Literaturwissenschaft stimmt Hegel in diesem Urteil zu: Der moderne Roman ist wesentlich durch seine Neigung zu mittelmäßigen, gewöhnlichen Nicht-Helden charakterisiert. „Robinson Crusoe ist zweifellos der erste Roman in dem Sinn, daß er die erste fiktionale Erzählung ist, in welcher die alltäglichen Verrichtungen eines gewöhnlichen Menschen zum Mittelpunkt des durchgängigen erzählerischen Interesses werden (Ian WATT, *Der bürgerliche Roman. Aufstieg einer Gattung: Defoe – Richardson – Fielding*, übers. von Kurt WÖLFEL, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, 83).“

Sie sind „neue[.] Ritter“, die es gezwungenermaßen „für ein Unglück halten, daß es überhaupt Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Gesetze, Berufsgeschäft etc. gibt, weil diese substantiellen Lebensbeziehungen sich mit ihren Schranken grausam den Idealen und dem unendlichen Rechte des Herzens entgegensemten.“⁸⁰ Die „Kämpfe“, sich in der bürgerlichen Welt zurechtzufinden, d.h. ihre Begrenzungen zu akzeptieren, sind für Hegel „nichts Weiteres als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit“.⁸¹ Aus dem „neuen Ritter“ wird so durch Eingriff der Realitätsinstanzen schlussendlich „ein Philister so gut wie die anderen auch“,⁸² der sich mit den gesellschaftlichen Institutionen versöhnt und in ihnen eingefunden haben wird. Damit wird nicht nur, mit Blick auf den zeitgenössischen (Bildungs-)Roman, die „Orientierung am Mittelmaß“⁸³ zur ästhetischen Norm der Moderne bestimmt: Zugleich beschreibt Hegel den Wunsch nach heroischer Übereinstimmung von Charakter und sittlicher Tat ironisch als einen jugendlichen Traum, der selbst programmatisch ein Teil des vollkommen mittelmäßigen Durchschnittslebens ist.

V.

Hegels geschichtsphilosophischem Urteil über das Verschwinden des Heldenums in der Moderne widerspricht Carlyle wenige Jahre später vehement. Seine Vorlesungen bilden einen leidenschaftlichen Einspruch gegen die Vorstellung, dass „in these days Hero-Worship [...] professes to have gone out, and finally ceased“.⁸⁴ Die geschichtsphilosophische These eines ‚Fadings‘ des Heroen ist für Carlyle nichts als die Perspektive von Kleingeistern, die allgemeinen Unglauben verbreiten wollen.⁸⁵ Gegen die verbreitete Ungläubigkeit fordert Carlyle den Glauben an die ‚großen Männer‘ ein: Im Umkehrschluss führten „times of unbelief“ in seiner Perspektive zu „times of revolution, [...] downrushing, sorrowful decay and ruin“⁸⁶ – und somit zur politischen Situation in Frankreich, auf die sich Carlyle immer wieder bezieht und die gewissermaßen den ständig präsenten politischen Kontext seiner Vorlesung stellt.

Die Französische Revolution erweist sich in Carlys Überlegungen als ambivalent und doppeldeutig. Die Revolution repräsentiert einerseits den Gipfelpunkt der Autoritäts- und Heldenverachtung, „whereby all sovereignties earthly and spiritual were, as might seem, abolished or made sure of abolition.“⁸⁷ Andererseits deutet bereits das distanzierende *might seem* die Möglichkeit einer gegensätzlichen Perspektive an: Die Französische Revolution folgt für Carlyle zwar aus dem Verlust des Glaubens an Helden und hat zugleich die Verachtung für jegliche Form von politischer Führung vorangetrieben; sie bedeutete jedoch gleichzeitig auch die Wiedergeburt der Monarchie in der Gestalt einer politischen Heroenfigur

80. HEGEL, *Werke*, Bd. 14, 219.

81. Ibid., 220.

82. Ibidem.

83. Michael GAMPER, *Der große Mann*, 292.

84. Thomas CARLYLE, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 15f.

85. Vgl. ibid., 17.

86. Ibid., 18f.

87. Ibid., 146.

der Moderne. „Napoleon, from amid boundless revolt of Sansculottism, became a King“, schreibt Carlyle und folgert: „Hero-worship never dies, nor can die.“⁸⁸ Beide Sichtweisen sind in Carlyles Darstellung nicht widersprüchlich, denn er interpretiert die Französische Revolution zum einen als Fortsetzung der protestantischen Revolution in Deutschland und der puritanischen in England – und all diese sind in seiner Perspektive andererseits nicht so sehr vom Streben nach der Abschaffung jeglicher Helden und Autoritäten getragen als vielmehr vom Wunsch nach der Abschaffung falscher Helden und Autoritäten (und der Hinwendung zu *richtigen*).⁸⁹ „In seiner [Carlyles, O.K.] Phantasie, der Phantasie eines Puritaners, wurde Geschichte ein großes religiöses Drama – der ewige Konflikt zwischen den Mächten des Guten und Bösen“,⁹⁰ kommentiert Cassirer.

Dass Carlyle die Rolle des ‚wahren Helden‘ wesentlich im Rahmen einer religiös – und näherhin: puritanisch – fundierten Werteordnung diskutiert, hat notwendigerweise auch Konsequenzen für seine politische Verortung. Nur oberflächlich betrachtet können Carlyles Vorlesungen über Heldenverehrung als Inspiration für den faschistischen Führerkult des 20. Jahrhunderts gelesen werden.⁹¹ Da der ‚Held‘ für Carlyle wesentlich eine *moralische* Figur ist – nobel im Glauben und im Herzen, nicht aber ein Aristokrat im Sinne des Geburtsadels –, öffnet sich die Kategorie des Heldenvertrags letztlich radikal und auf eine Art und Weise, die Carlyles Interpretation überhaupt erst kompatibel mit dem bürgerlichen Zeitalter des 19. Jahrhunderts macht. „If Hero mean *sincere man*, why may not every one of us be a Hero?“, fragt Carlyle entsprechend: „A world all sincere, a believing world: the like has been; the like will again be, – cannot help being.“⁹² Carlyles Versuch einer Restauration der Kategorie des Helden mündet demnach in der Proklamation nicht nur der Möglichkeit, sondern eigentlich sogar der moralischen Notwendigkeit, dass *jeder* Mensch zum Helden werden muss. Indem Carlyle Heldenverehrung zu einer moralischen Verpflichtung macht, wird seine Perspektive interpretierbar als eine Manifestation der protestantischen Leistungsethik, die Max Weber zufolge stets „scharf und völlig der Sache hingebene Männer mit streng bürgerlichen Anschauungen und ‚Grundsätzen‘“⁹³ hervorbringt und diese jederzeit dazu treibt, ihren Berufsalltag als ‚Berufung‘ und ‚Bewährung‘ mit höchstem, selbstaufopferungsbereiten und darum nahezu ‚heroischem‘ Einsatz anzugehen.

Carlyle bereitet damit die Renaissance des Heldenvertrags im 20. Jahrhundert vor. Diese wurde in der kulturwissenschaftlichen Forschung gelegentlich als eine *Demokratisierung* des Heldenvertrags bezeichnet. Gemeint ist damit, dass die Kategorie des Heldenvertrags gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts endgültig aus seinem aristokratischen Kontext entfernt und für alle Menschen geöffnet wurde.⁹⁴ Anders als das christliche Martyrium und auch radikal anders als in

88. Ibid., 150.

89. Vgl. ibid.: „Luther’s message was deposition and abolition to all false Popes and Potentates, but life and strength, though afar off, to new genuine ones.“

90. Ernst CASSIRER, *Vom Mythos des Staates*, 286.

91. Vgl. ibid., 248f.

92. Thomas CARLYLE, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 151.

93. Max WEBER, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, in: Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, Mohr, 1988, 17-206, hier: 54.

94. Vgl. Ute FREVERT, „Vom heroischen Menschen zum ‚Helden des Alltags‘“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 2009, 63, 803-812, hier: 806.

Carlyles Interpretation der Kategorie ist das moderne Heldentum, insbesondere in der verbreiteten Form des Kriegsheldentums, jedoch dann in einer Form für alle geöffnet, die keine freie Entscheidung und also keine ethische Haltung mehr beinhaltet. Die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht ab Beginn des 19. Jahrhunderts macht soldatisches ‚Heldentum‘ für jeden männlichen Staatsbürger nicht nur zu einer realen Möglichkeit, ohne dass dieser sich je bewusst dafür entscheiden müsste.⁹⁵ Vor allem im Umfeld des Ersten Weltkriegs wird der Tod der Soldaten in der Schlacht zu einer Äußerung einer heldenhaften Aufopferung des Individuums für eine höhere ‚Ganzheit‘ erklärt. „Sie sagen: der Krieg ist unmenschlich, er sei sinnlos. Das Hinschlachten eines Volkes sei viehisch“, schreibt Werner Sombart 1915 und ergänzt:

Wir aber wissen, daß es ein höheres Leben gibt: das Leben des Volkes, das Leben des Staates. Und wir wissen darum mit tiefstem Weh im Herzen, daß das Einzelleben bestimmt ist, sich für das höhere Leben zu opfern, wenn dieses bedroht ist. [...] Im Heldentod findet die heldische Lebensauffassung ihre höchste Weihe.⁹⁶

Die Opfer des Kriegs eröffnen für Sombart die Aussicht auf die Rettung und Regeneration des „höheren Lebens“, der Nation und des Staates: Sein Text schreibt sich so in das Narrativ der „kulturellen Katharsis“ ein, das um 1914 weit verbreitet als Diskurs der Legitimation und Begeisterung für den Krieg fungierte.⁹⁷ Indem er das Kriegsopfer zum „Helden“ erklärt, schließt Sombart an tradierte Konzeptionen des Heroismus an und transformiert sie. Während Carlyle lediglich potentiell jedem Menschen die Möglichkeit zu Heldentum zugeschrieben hatte (und die Ergreifung dieser Möglichkeit zur moralischen Pflicht erhob), verklärt Sombarts Interpretation die grausame Alltagsrealität jedes Kriegsteilnehmers, die kaum noch Raum für Entscheidungen kennt. Mit Blick auf die semantische Schärfe des Konzepts lässt sich feststellen, dass die Ausdehnung des Heldentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine „Inflationierung und Veralltäglichung des Heldentums“⁹⁸ erreicht, die mit dem aristokratischen Ideal des antiken Griechenlands nur noch vage Assoziationen verbindet. Zugleich wird mit Sombarts Proklamation des allgemeinen Heldentods auch die bürgerliche Sphäre des 19. Jahrhunderts endgültig beendet. Die bürgerliche Ära des Liberalismus, die das 19. Jahrhundert geprägt hat, wird mit dem Ersten Weltkrieg durch das „heraufziehende Zeitalters des ‚Massenlebens‘“⁹⁹ abgelöst. Dieses Zeitalter kann und wird den Begriff des Heldentums wesentlich unbefangener und umfassender nutzen als die bürgerliche Epoche des 19. Jahrhunderts. Die von den bürgerlichen Historikern und Geschichtsphilosophen des 19. Jahrhunderts hervorgehobene historische Diskontinuität zwischen den antiken und modernen Vorstellungen des Heldentums erscheint deshalb aus der Perspektive des 20. Jahrhunderts ungleich weniger plausibel als die von Carlyle ausgerufene Universalität des Konzepts.

95. Vgl. ibidem.

96. Werner SOMBART, *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1915, 88f.

97. Vgl. Lars KOCH, „Der Erste Weltkrieg als kulturelle Katharsis und literarisches Ereignis“, in: Niels WERBER, Stefan KAUFMANN und Lars KOCH (Hg.), *Erster Weltkrieg. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2014, 97-141, hier 106f.

98. Ute FREVERT, „Vom heroischen Menschen zum ‚Helden des Alltags‘“, 809.

99. Jan-Werner MÜLLER, *Das demokratische Zeitalter. Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, übers. von Michael ADRIAN, Berlin, Suhrkamp, 2013, 38.

Oliver KOHNS

Oliver Kohns

Université de Luxembourg

