

Drei Wurzeln des Krieges, und warum nur eine nicht ins Verderben führt

Bernhard H. F. Taureck

1. Das Phänomen Krieg
2. Eine synthetische Kriegsdefinition
3. Die Grammatik des Raubkriegs bei Thukydides
4. Das Scheitern der Notwendigkeitsbegründung des Krieges bei Kant und Hegel
5. Die Illusionswurzel des Krieges bei Heraklit
6. Bestätigung der drei Kriegswurzeln bei Giraudoux
7. Alternativen?

Um über Kriege etwas Sachhaltiges zu formulieren, wird in der Folge nicht nur auf Kant und Hegel, welchen man einen Nachweis der Notwendigkeit des Krieges zutraut, sondern vor allem auf zwei antike Autoren zurückgegangen. Der eine ist Thukydides. Er deckt die Kriegswurzel der Raubkriege auf. Der andere ist Heraklit. Dessen Wort vom Krieg als König und Vater wird teils zu bloßem Zitiergut, teils dient es als selbstverständliche Kriegsrechtfertigung. Es wird zu zeigen sein, dass dieser Satz eine Warnung enthält, die zu beachten in unserer Zeit noch lebenswichtiger als zuvor wird.

1. Das Phänomen Krieg

Krieg, der Einsatz kollektiver Gewalt gegen kollektive Gewalt, hat mit Unfällen zwar das Außergewöhnliche gemeinsam. Doch Unfälle sollen nicht geschehen. Krieg dagegen bildet eine Entfesselung von kollektiver Gewalt, die sonst nirgendwo zu beobachten ist und die überall untersagt, nicht erlaubt, die strikt untersagt ist. Krieg bedeutet *Erlaubnis zu maximaler Entfesselung des gewöhnlicherweise Unerlaubten*. Es ist schlicht unerlaubt, fremdes Eigentum zu beschädigen oder sich durch Gewalt anzueignen. Es ist schlechterdings unerlaubt, fremdes Menschenleben anzutasten, zu verletzen oder zu töten. Es ist schlechterdings unerlaubt, sich an Kin-

dem und Frauen zu vergreifen und Kinder mit Waffen auszurüsten. Der Krieg lebt jedoch von all dem.

2. Eine synthetische Kriegsdefinition

Wenn man davon ausgeht, dass die bestehenden Kriegsdefinitionen zu meist eher analytisch ausfallen, so wird eine synthetische Kriegsdefinition erforderlich, die dem Subjekt Krieg Prädikate zuschreibt, die weder offenkundig noch auch versteckt in dem Subjekt enthalten sind. Als eine solche synthetische Kriegsdefinition schlage ich vor: *Krieg bezeichnet eine ruhmreiche kollektive Erbeutungsaktion, die zusätzlich als Notwendigkeit deklariert wird und die auf einer Illusion letztlicher infolge Krieg zu erreichender Vorteile beruht.* Dieser synthetische Kriegsbegriff wurde in der Bezugnahme auf Kriege jedoch im Lauf der Geschichte in zwei gesonderte Teile zerlegt. Kriege galten als ruhmreiche Erbeutungsaktionen, denen nach Bedarf das Prädikat der Notwendigkeit hinzugefügt wurde. Dass Kriege zugleich auf Illusion beruhten, wurde dagegen in der Regel vom Verständnis des Krieges abgezogen.

Die vorgeschlagene synthetische Kriegsdefinition als Ganze läuft auf eine Dekonstitution des Krieges hinaus. Krieg erscheint als drei konzentrische Kreise aus ruhmreicher Beute, Notwendigkeit und Illusion. Ob man induktiv mit der ruhmreichen Beute beginnt und mit illusionären Vorteilen endet oder ob man deduktiv mit der Illusion beginnt, Kriege erweisen sich in beiden Richtungen als Illusion oder sie werden als solche nachgewiesen. Dass Kriege ruhmreiche Erbeutungsaktionen bezeichnen, wurde in der römischen Antike offenkundig und dort von dem Historiker Livius als *praeda* und *gloria* fixiert. Autoren wie bereits Platon und später Voltaire oder Schopenhauer haben dieses Urteil nachdrücklich bekräftigt.

Seit 2001 hat die US-Administration bewiesen, dass sie in der Lage ist, die Elemente von ruhmreicher Beute und Notwendigkeit unter anderen Bezeichnungen als Konzept einer globalstrategischen Option zu praktizieren. Dass gegen ein Abstraktum namens „Terrorismus“ Krieg geführt wird, dürfte dabei Teil der Namensverfremdung sein.

Von den verschiedenen Kriegsdefinitionen hebt sich die von Clausewitz ab, welcher ihr das synthetische Prädikat gibt, Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln zu sein. Diese Definition halte ich deshalb für unzutreffend, weil Kriege, indem sie das Unerlaubte legalisieren, Ausdruck von gescheiterter Politik darstellen. Zutreffend ist dagegen bei Clausewitz, Kriege als auf Vernichtung des Feindes ausgerichtet zu beurteilen. Doch

das Vernichtungsziel wurde bisher nicht erreicht. Erst mit dem Atomkrieg wurde die Vernichtung zu Option, in der sich Illusion und Verblendung über die nunmehr unbegrenzte Vernichtung durchdringen.¹

3. Die Grammatik des Raubkrieges bei Thukydides

Worum geht es im Melierdialog des Thukydides? Wie in meinem Buch *Drei Wurzeln des Krieges*. *Und warum nur eine nicht ins Verderben führt*² im Detail aufgezeigt, bietet er eine Anatomie eines Raubkrieges im Stadium einer sonst nirgendwo aufgezeichneten vollständigen Kommunikation über die politisch-militärische Differenz im üblicherweise kommunikationsverstellten Raum eines bereits in Gang gesetzten Raubkrieges. Wenn es sich so verhält, dann liefert der Dialog Aufschlüsse über das, was die banale Bestimmung von Krieg als bloß ruhmreicher Raubzug nicht sagt. Dieser Aufschluss besteht in dreierlei Hinsicht: Erstens, die tatsächlichen Einstellungsweisen der Aggressoren kommen ans Licht. Zweitens, die Gründe für Protest und Widerstand gegen Raubkrieg und die Möglichkeit ihn zu vermeiden, zeigen sich in vollem Umfang. Drittens, die zeitgebundenen Züge der athenischen Raubkriegsaktion im Kontext des 27 Jahre dauernden Peloponnesischen Krieges (431 bis 404) gewinnen zugleich allgemeingültige Konturen. Es wurde im Detail dargelegt, wie diese drei Aufschlüsse im dialogischen Hin und Her mit unaufdringlicher Evidenz nach und nach erfolgen. Welche Strukturen liegen ihnen noch zugrunde? Vereinfacht gesprochen, handelt es sich um eine Struktur der erwünschten Zerstörung des Politischen zugunsten eines Raubkrieges einerseits, und andererseits um eine Struktur der Bewahrung des Politischen in der argumentativen Abwehr von Gewalt. Der Melier-Dialog ist daher zugleich ein Dokument der Verzweiflung und der Hoffnung. Verzweiflung, weil die Melier vor physischer und politischer Vernichtung stehen, welche die arroganten Athener Demokraten ihnen, unbeeinflusst von ihren Gegenargumenten, aufnötigen. Hoffnung, weil die Melier eine Argumentation der Hoffnungs begründung leisten und sich von ihrem Logos der Gerechtigkeit nicht abbringen, sondern diesen beständig neu verstärken lassen. Verzweiflung infolge eines unbeirraren Raubkriegsbegehrens, Hoffnung infolge einer politisch-ethischen Selbsterhaltung angesichts eines kriege-

1 Vgl. Michael Howard, *Clausewitz*, Oxford 2002, S. 74 f.

2 Bernhard H. F. Taureck, *Drei Wurzeln des Krieges. Und warum nur eine nicht ins Verderben führt*, Zug 2019.

risch absichtlich herbeiführten Scheiterns der Politik. Die Melier beanspruchen mit ihrem Logos der Gerechtigkeit ein Recht auf Respektierung einer Ruhe von gewaltsamen Einschränkungen der Gestaltung ihres Gemeinwesens. Die Athener dagegen stellen einen Unterwerfungsanspruch, nach welchem Melos steuerpflichtig und ohne politische Selbstbestimmung wäre. Andernfalls droht Melos die physische Auslöschung. Da den Athenern jeder Anlass für ihren Unterwerfungsanspruch fehlt, ist ihr Handeln einer eigenen Rechtfertigung ausgesetzt. Das Motiv der Athener ist Beute, welche sie entweder durch Steuereinnahmen von Entrechteten oder durch Verkauf der versklavten Frauen und Kinder erzielen. Von diesem Motiv jedoch reden sie fast nicht. Vielmehr suchen sie nach einer noch stärkeren Begründung und finden sie im Logos der Stärke und der Gewalt.

Indem die Angreifer vor dem angekündigten Akt der Gewalt die Opfer vor die Wahl stellen, Vasallen zu werden oder einen aussichtslosen Krieg zu verlieren, soll eine Kommunikation auf der eigentlich kommunikationsentzogenen politisch-militärischen Grenzlinie stattfinden. Auf ihr kann jede Seite entgegengesetzte Wahrnehmungen vorbringen. Aus der Sicht der grundlos Angegriffenen beginnt jenseits der Grenzlinie das Unrecht. Diesseits ist der Logos der Gerechtigkeit für die politische Selbstbestimmung maßgeblich. Dieser Logos schließt nicht ein, dass Staaten, wenn sie sich neutral verhalten, zugleich Freunde mit den anderen Gemeinwesen sind. Doch die Melier wollen gegenüber Athen und seinem Seebund neutral und dennoch Freunde sein. Das ist mehr, als eine Politik der Neutralität beinhaltet. Neutralität besagt politische Indifferenz, Freundschaft wohlwollende Zuneigung. Der Widerspruch zwischen Freundschaft und Neutralität würde sich, sofern die Melier Freundschaft nicht nur zum Schein anbieten, dann auflösen, wenn die Melier staatliche Neutralität und *gesellschaftliche* Freundschaft anbieten. Im Unterschied zu den Meliern betrachten die Athener die politisch-militärische Grenze nicht als Grenze zum Unrecht. Indem sie das Recht nicht als konfliktunabhängiges Instrument zur Konfliktbearbeitung verstehen, benötigen sie eine andere Bezugsgröße zur Konfliktbearbeitung. Wie dargelegt, besteht diese in einem Logos der Stärke, der auf fünf Sätze eines politischen Realismus hinausläuft.

Der Melier-Dialog zeigt zumindest dreierlei: Erstens, *Krieg* ist Bruch mit dem Politischen in Gestalt eines *gewaltsam herbeigeführten Scheiterns politischer Gestaltung*. Zweitens, das herbeigeführte Scheitern des Politischen folgt einem *Logos der Stärke*, der ein *Pseudo-Logos* ist. Er bildet eine Performanz von Gewalt und stellt den *Machtbezüge parodieren-*

den Auftakt eines *Raubkrieges* dar, welcher im Namen von Sicherheit die Sicherheit vor weiteren Angriffen zu verbürgen vorgibt. Drittens, dem Logos der Stärke wird ein *Logos der Gerechtigkeit* und damit *Widerstand* entgegengesetzt. Statt Unterwerfung zu praktizieren, strebt der Logos der Gerechtigkeit nach Erhaltung *politischer Gestaltungsmöglichkeit*.

4. Scheitern der Notwendigkeitsbegründung des Krieges bei Kant und Hegel

Es findet sich bei Kant die Vorstellung, dass Kriege als Plan und Absicht der Natur verstanden werden können, zu einem Friedenszustand zu gelangen.³ Kant weiß, dass er hier irgendwie mythologisch argumentiert. Er nennt die Absicht der Natur daher auch *Vorsehung* und spricht davon, auf diese Weise gewissermaßen „einen Leitfaden *a priori*“ des Verständnisses der *Weltgeschichte* zu liefern, der mit der empirischen Geschichte vereinbar ist.⁴

Diese Argumentation besitzt zwei Schwierigkeiten. Zum einen wird durch die Metaphorik einer Absicht oder eines Plans, welcher der Natur beigelegt wird, diese nicht wirklich zu einem Tätersubjekt. Dies vermag und will Kant nicht ändern, andernfalls würde er eine naive Mythologie betreiben, die unglaublich ist. Die Naturabsicht von Kriegen, die um des Friedens willen geführt werden, bleibt daher etwas Irreales, bleibt eine kontrafaktische Annahme. Dann aber wird der starke Zwang, welche eine als *Vorsehung* verstandene Natur mittels Krieg auf die Menschen ausübt, doch wiederum zu einer lediglich schwachen Annahme. Die zweite Schwierigkeit besteht darin, dass nicht eigentlich der Krieg das welthistorische Apriori bildet, sondern Krieg, sofern er einen globalen Friedlichkeitszustand hervorbringt. Wie hat man sich das vorzustellen? Wie soll es möglich sein, dass, je mehr kriegerisch zerstört wird, desto mehr am Ende friedlich aufgebaut wird? Es gibt dafür zwei Erklärungen. Die erste ist empirisch-historisch und besagt, dass Kriege stets mit einem von den Siegern bestimmten Frieden enden. Doch von dieser Art Frieden weiß Kant, dass dies lediglich eine Art Waffenstillstand und eine Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln ist. Ein stabiler Globalfrieden wird auf diese Weise nicht erreicht. Als 1945 das Unwesen des nationalsozialistischen Krieges beendet und mit der Gründung der UNO die Möglichkeit von glo-

3 Immanuel Kant, *Werke Bd. VI*, Darmstadt 1966, S. 42 f.

4 Kant, *Werke Bd. VI*, S. 49.

balem Frieden geschaffen wurde, war zum Beispiel klar, dass eine wenig friedliche ideologische Bipolarität Nachfolgerin des Kriegszustands war. Daraus folgt, dass der durch Kriege erzeugte Frieden Kants noch eine gänzlich andere Bedeutung haben müsste als die eines instabilen Friedens nach Kriegshandlungen. Worin könnte sie bestehen?

Wer sich an das Neue Testament erinnert, dem wird der Schlussteil bekannt sein, die Offenbarung des Johannes. Offenbarung heißt auf Griechisch *apokálypsis*. Man spricht daher auch von der Johannes-Apokalypse. Apokalypse wird jedoch mit einem Untergang der Menschheit verbunden, begleitet von Angst und Schrecken. Mit Recht, denn diese Offenbarung ist in vieler Hinsicht eine Offenbarung des Schreckens. Die apokalyptischen Reiter leiten ein, worum es in der Apokalypse gehen wird, nämlich um die Wiederkehr Christi am Ende dieser Welt, der seinen Widersacher in einer finalen Schlacht besiegt. Die gesamte Erde wird vernichtet, und Gott schafft eine völlig neue Erde mit einer Stadt ganz aus Licht und ohne Schatten und Tod, in welcher die Gottheit bei den Menschen wohnt. Der Verfasser dieses Textes liefert damit eine Erzählung eines von Gott geführten totalen Krieges, der von einem ebenso totalen Frieden abgelöst wird. Es wird also die für Europa wichtige Erzählung eines Krieges geboten, der zwar nicht den gesuchten Zwang der Weltvernunft, aber einen Zwang eines monotheistischen Gottes besagt. Der theologische Anspruch auf göttliche Offenbarung versteht sich nicht als Apriori der Vernunft. Der theologische Anspruch geht vielmehr davon aus, dass die Vernunft mit ihrem Apriori die Geheimnisse der Gottheit nicht zu erschließen vermag. Trotzdem ist eine sich nahelegende Frage erlaubt: Versucht Kant eine säkularisierte Analogie zur Johannes-Apokalypse zu bilden? Soll das zerstörende und aufbauende Handeln der Gottheit in eine rational handelnde Natur übersetzt werden, die Krieg als Mittel zu Frieden einsetzt? Auch wenn Kant selbst sich nicht als säkularer Übersetzer der theologisch-mythologischen Friedensherstellung aus Krieg versteht, so bleibt diese Frage berechtigt. Und es sprechen tatsächlich Gesichtspunkte dafür, dass Kant die Johannes-Apokalypse säkularisiert. Kant ersetzt den Akteur Gott durch Natur, und er nimmt Frieden als Ziel der Weltgeschichte an, welches sich mithilfe von Kriegen verwirklicht. Sind diese beiden Ähnlichkeiten nicht bereits hinreichend für eine vollständige Analogie zwischen Apokalypse und weltgeschichtlichem Apriori? Sie sind es nicht, sondern sie besitzen eher den Nachteil, Divergenzen zu verdecken. Auffällig ist bereits eine erste Divergenz, nämlich das Ausmaß des Krieges. Bei Johannes gilt: „Kriege von nie dagewesenem Ausmaß brechen aus, so

dass die Menschen einander morden und unsagbares Leid einkehrt. [...] Die vier Reiter ziehen nicht mehr nach Norden, Süden, Osten und Westen auseinander, sondern jeder zieht über die *ganze Erde* und bringt eine bestimmte Plage mit sich.“⁵

Interessanterweise folgt daraus, dass „Weltkriege“ (die weniger überhebliche Bezeichnung für sie sollte „Erdkriege“ lauten) nicht erst 1914 begannen, sondern mehr als 1.800 Jahre zuvor. Jedenfalls dürfte die Johannes-Apokalypse der erste Beleg dafür sein, dass die Vorstellung eines die gesamte Erdoberfläche betreffenden Krieges bereits in der Antike geboren wurde, während tatsächliche Erdkriege erst im 20. Jahrhundert stattfanden. Um eine Vorstellung vom Ausmaß der Kriege in der Vision des Johannes zu erlangen, sei ein Passus zitiert, in dem Christus als Krieger auftritt, dessen Krieg gegen seine Feinde zugleich das Gericht über diese darstellt. Sein Gewand ist in Blut getaucht: Der geopfert Jesus wird zum opfernd richtenden Christus, der nicht lediglich ein Schwert führt, sondern der selber Schwertwaffe ist und alle seine Feinde tötet, die den Vögeln zum Fraß dienen. Die Feinde Christi werden von diesem in einer Vernichtungsschlacht ausgerottet. Ein Maximum des Glücklichen der Sieger wird mit einem Maximum von Unglück der kriegerischen Zerstörung erkauf.⁶

Jetzt zeigen sich Abweichungen zwischen Johannes und Kant. Johannes geht es um die Demonstration einer unbegrenzt destruktiven Macht der monotheistischen Gottheit, Kant dagegen um eine Macht der Natur, welche eine *Verhaltensänderung der Menschheit* bewirkt. Kants Natur will mittels Kriegen lenken. Die exzessiv zürnende Gottheit der Johannes-Apokalypse will mittels Kriegsentfesselung richten. Auf eine Verhaltensänderung der Menschen wird vollständig verzichtet. Daraus folgt, dass der von der Gottheit geführte Krieg grenzenlos geschieht, während Kant eine Kriegsentfesselung unbedingt vermeiden muss. Kriege sollen – geht es nach Kant – die Menschen lehren, sie sollen die Menschheit nicht verzehren. Wie aber will Kant verhindern, dass Kriege nicht so exzessiv werden, dass das Ziel, nämlich die Schaffung eines dauerhaft stabilen internationalen Friedenszustands, unerreichbar wird? Der Gott der Apokalypse ist bestimmt von einem Zorn, der keine Grenzen anerkennt. Er hat die Macht zu vernichten, wen oder was er vernichten will und zu erschaffen, was er er-

5 Eduard Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*. Übersetzt und erklärt von Eduard Lohse, Göttingen 1988, S. 47 f.; meine Hervorhebung.

6 Offenbarung Joh. 19.11–21; zit. n. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, S. 102 f.

schaffen will. Johannes hat in die Vorstellung dieser Gottheit etwas investiert, was zwar für jedes Vorstellen nötig ist, was aber für sich selbst weder Maß noch Ziel kennt: Fantasie. Kant dagegen ist darauf angewiesen, in die Vorstellung einer Naturabsicht die schwächstmögliche Erwartung zu investieren, nämlich Hoffnung.

Eine Folgerung aus dem Vergleich zwischen der Johannes-Apokalypse und Kants Naturabsicht wird nunmehr erkennbar: Das Gemeinsame – etwas Übermenschliches erzeugt mittels Kriegen einen Friedenszustand – wird bedroht durch das ungeklärte Ausmaß der Kriege in der säkularisierten Kant-Version. Bei Johannes herrscht der Kriegsexzess. Kant kann diesen nicht nur nicht gebrauchen, sondern er müsste garantieren, dass es keinen Kriegsexzess gibt. Genau diese Garantie vermag Kant nicht zu geben. Er weiß kein Prinzip innerhalb der Naturabsicht zu benennen, was verhindert, dass die Kriege sich zur Totalvernichtung auswachsen wie in der Apokalypse. Nun ließe sich einwenden: Entsteht nicht lediglich deshalb ein Problem für Kants Argumentation, sobald man ihn mit der Johannes-Apokalypse in Beziehung setzt? Dieser Einwand scheint nur auf den ersten Blick plausibel. Denn es scheint durchaus weit hergeholt, Kants Aufklärungstext mit einem mythologisch-theologischen Text aus dem Anfang des Christentums zu vergleichen. Der Einwand verkennt jedoch, dass dieser Vergleich nicht nur für sich interessant ist, sondern zugleich als Grundlage dient, eine Lücke in Kants Argumentation aufzudecken. Es ist die Lücke des fehlenden Prinzips, welches verhindert, dass die Kriege sich entgrenzen.

Ein Blick auf die Stellung des Krieges in der Johannes-Apokalypse und in der Kant-Version als Naturabsicht zeigt folglich mit einiger Deutlichkeit, dass sich ein Kriegsapriori nicht denken lässt, mit welchem eine Weltvernunft die Menschen zwingt, auf ihre Eigenvernunft zu verzichten und sich gemäß der Weltvernunft zu verhalten. In der mythologischen Theologie des Johannes wird die Weltvernunft von einer Zornesgottheit mit entgrenzter Kriegsführung absorbiert, und Kants Naturvorsehung enthält kein Prinzip, das eine entgrenzende Ausweitung der Kriege verhindert. Sobald eine übermenschliche Macht vorgestellt und mit Krieg verbunden wird, scheint eine Regel zu gelten, die besagt: Nicht die übermenschliche Macht ist stärker als der Krieg, sondern der Krieg erweist sich als eine Art Übermacht.

Zwei Fragen sind noch offen: Gilt diese Regel auch für Hegel? Hegel verhält sich in Bezug auf das Thema Krieg ambivalent. Teils möchte er Krieg durchaus als Teil der Weltvernunft denken, die menschliches Ver-

halten zwingend lenkt, teils schreckt er vor diesem Gedanken zurück. Sein fast enthusiastisches Ja zu Heraklit spart jedoch ausgerechnet eine Deutung des Kriegssatzes 53 aus. Was also vertritt er: eine Position außerhalb des Kriegsapriori oder eine Variante desselben? Kants Naturabsicht kann er nicht gebrauchen, denn Natur gilt ihm als etwas Minderes gegenüber dem Geist.

Zusammenhängend wird das Thema des Krieges von Hegel am Ende seiner Rechtsphilosophie behandelt (§§ 323–340). Die Forschung empört sich darüber, dass Hegel Krieg als etwas Reinigendes sieht, das die See der Staaten wie die Winde „vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede, versetzen würde“.⁷

Die Forschung lässt ihre Empörung über diese Bemerkung dadurch besänftigen, dass Hegel einen zwar unaufhebbaren Naturzustand zwischen den Staaten annimmt (§ 333), diesen jedoch durch das Erfordernis der gegenseitigen Anerkennung mildert, wodurch völkerrechtliche Beziehungen möglich werden.⁸ In kritischer Fortsetzung der registrierten Diskrepanz zwischen einer behaupteten Kriegsnotwendigkeit und ihrer starken Abschwächung bei Hegel sei nunmehr behauptet: Hegels Denken des Krieges wird von zwei einander ausschließenden Motiven bestimmt, die er nicht reflektiert und daher nicht dialektisch vermittelt und ausgleicht. Die entgegengesetzten Motive sind einerseits Krieg als Zwang der Weltvernunft und andererseits Krieg als auf die Spitze getriebene Dummheit des Anspruchs auf Eigenvernunft.

Hegel gibt sich alle Mühe, Krieg strahlend als Vernunftnotwendigkeit zu präsentieren, und er erfindet eine Reihe kleinlaut vorgebrachter Gründe, weshalb Krieg doch eher als etwas zu gelten habe, das nicht geschehen sollte. Bei Hegel lässt sich daher lernen, zu verstehen, was es bedeuten würde, wenn Krieg tatsächlich ein Zwang der Weltvernunft wäre. Und was würde es bedeuten? In der Sprache Hegels formuliert, bestätigt Krieg die Grundstruktur des Wirklichen als *Idealität des Endlichen*. Der Staat zeige die „Idealität alles Endlichen in ihm, – die Seite, worin die Substanz, als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Le-

7 Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7*, Frankfurt/M. 1970 (Hg. Eva Moldenhauer, Karl M. Michel), S. 493, § 324.

8 Walter Jaeschke (Hg.), *Hegel-Handbuch*, Stuttgart, Weimar 2010, S. 399 f.

ben, Eigentum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Dasein und Bewusstsein bringt“.⁹

Der Einzelstaat besitzt demnach ein uneingeschränktes Vorrecht gegenüber allen Ansprüchen der Gesellschaft. Der Staat agiert als Allgemeines, die Gesellschaft nur als Besonderes. Krieg als Staatsaktion stellt sich daher folgerichtig so dar: „Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des *Besonderen ihr Recht erhält* und Wirklichkeit wird.“¹⁰

Der Staat ist somit berechtigt, seine Bevölkerung durch Krieg zu opfern, da oder sofern der Staat aus Krieg gestärkt hervorgeht. Krieg, der Menschenleben opfert, bewahre die Menschen vor einem *Versumpfen*. Die Völker gehen *gestärkt* aus den Kriegen hervor. Krieg bringt politische *Gesundheit*.¹¹ Dass die Staaten sich das Recht nehmen, im Krieg das Daseinsrecht der wehrfähigen Bevölkerung aufzuheben, ist eine Tatsache, welche deshalb noch nicht gerechtfertigt ist, dass die Staaten sie betreiben. Dass Völker aus Kriegen gestärkt hervorgehen und dass Kriege dem Staat Gesundheit bringen, sind fehlerhafte Verallgemeinerungen. Kriege haben nicht selten zum Untergang von Völkern statt zu ihrer Stärkung und Gesundung beigetragen. Man denke an den durch Kriege bewirkten Untergang des Assyrischen Reiches, an den Untergang Karthagos, an andere, ebenfalls durch die Römer vernichtete Völker, oder die spätere Fast-Ausrottung der nordamerikanischen Indianer. Da diese fehlerhaften Verallgemeinerungen Hegels einzige Begründungen für die Vernünftigkeit des Krieges sind, bildet die Behauptung der Idealität des Endlichen für das Opferungsrecht der Staaten keine sittlich rechtfertigungsfähige Basis. Hegel bezeichnet die staatliche Opferungstätigkeit nicht mit diesem Namen, sondern spricht von der „Aufopferung für die Individualität des Staates“.¹²

Auf diese Weise wird die kalte Opferung von Menschenleben durch den Staat hinter einer warmen Aufopferung seitens der wehrhaften Bevölkerung verborgen. Für Hegel bedeutet Krieg erstens etwas zu Bejahendes, zweitens etwas nicht Vermeidbares und drittens etwas, das nicht sein oder nicht dauern soll. Seine Begründung für den Krieg als etwas zu Bejahendes scheitert an der bezeichneten fehlerhaften Verallgemeinerung. Nicht

9 Hegel, *Grundlinien*, S. 491, § 323.

10 Hegel, *Grundlinien*, S. 492, § 324.

11 Hegel, *Grundlinien*, S. 493 f., § 324, Zusatz.

12 Hegel, *Grundlinien*, S. 494, § 325.

vermeidbar sei der Krieg, weil gelte: „Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch *Krieg* entschieden werden.“¹³

Eine merkwürdige Notwendigkeitsaussage. Sie setzt im zwischenstaatlichen Verkehr die Regel voraus, dass bestehende Differenzen am Ende allein durch Krieg ausgetragen werden können. Doch wer bestimmt, was hierbei das *Ende* ist und wann es auftritt? Es ist klar, dass diese Regel nicht besteht. Und wenn sie bestünde, so fällt die Begründung der Kriegsnotwendigkeit tautologisch aus: Krieg ist deshalb notwendig, weil eine kriegerische Beendigung von Differenzen notwendig ist. Hegel war ehrlich oder unvorsichtig genug, § 334 mit der Bemerkung zu beenden, dass „eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, sich einen Stoff der Tätigkeit nach außen zu suchen und zu schaffen“.¹⁴

Die Kriegsnotwendigkeit liegt jetzt nicht mehr in der politischen Pseudoregel, Differenzen nicht mehr friedlich auszutragen, sondern in der Psychologie derer, die kriegsbereit sind. Auf diese Weise verliert der Krieg aber genau das, worauf es Hegel bisher ankam, er verliert seine überindividuelle Allgemeingültigkeit und erscheint als Wirkung frustrierter und aggressiver Staatslenker. Somit ist auch Hegels Begründung für seine zweite Kriegsbestimmung hinfällig, welche Krieg als etwas nicht Vermeidbares hinstellt. Die politische Notwendigkeit entpuppt sich als fragwürdig psychologische Angriffslust aus Frust. Für seine dritte Bestimmung zieht Hegel einen Satz in ein einziges, von ihm geprägtes Wort zusammen: Der Krieg ist ein „Vorübergehensollendes“, denn in ihm sei „die Möglichkeit des Friedens enthalten“.¹⁵

Was ist mit dem Krieg als *Vorübergehensollendes* gemeint? Die Fügung ist nicht eindeutig. Sie kann übersetzt werden in: Alle Kriege sollen vorübergehen. Diese Angabe impliziert, Kriege seien überflüssig. Doch eine andere Übersetzung ist ebenfalls möglich: Alle Kriege sollen, sofern sie geschehen, nicht sonderlich lange dauern. Kriege sind in beiden Fällen nicht mehr etwas zu Bejahendes, sondern etwas zu Verneinendes. Hegel fügt diese Kontradiktion und die mittlere Angabe – Kriege sind nicht vermeidbar – nicht in einen Schluss zusammen, in welchem sich ein historisches Apriori zeigt. Kriegsbejahung, Kriegsunvermeidbarkeit und Kriegsverneinung fallen auseinander. Hegels Denken des Krieges wird von zwei

13 Hegel, *Grundlinien*, S. 500, § 334.

14 Hegel, *Grundlinien*, S. 500, § 334.

15 Hegel, *Grundlinien*, S. 502, § 338.

einander entgegengesetzten Motiven bestimmt, das heißt dem Motiv, Krieg als Opferzwang der allgemeinen Vernunft zu denken und ebenso als etwas, das gar nicht oder nur kurz geschehen soll, weil es auf aggressiver Privatvernunft beruht. Politikwissenschaftlich gesehen, ist Hegel politischer Realist, der einen internationalen Naturzustand annimmt. Philosophisch gesehen, muss dieser Naturzustand deshalb bestehen, weil es höherstufige Ebenen der Kultur gibt als den Staat, nämlich die Weltgeschichte, die Kunst, die Religion und die Philosophie. Hegel ist, mit anderen Worten, politischer Realist, um philosophischer Idealist zu sein. Doch diese systemischen Zusammenhänge seien hier ausgeklammert. Es ging lediglich um die Frage, ob und wie Hegel Krieg als Zwang der Weltvernunft denkt. Da er ihn in dieser Eigenschaft als Reinigung, Gesundheit und Stärkung des Staates sieht, verallgemeinert er fehlerhaft mit der Folge, dass der Krieg nicht allgemeingültig als Zwang der Weltvernunft gelten kann.

5. Die Illusionswurzel des Krieges bei Heraklit

Heraklit lehrt: Krieg ist der entscheidende Täter. Kein militärischer Input ist hinreichend für einen Output. Nicht wir führen Krieg, Krieg führt uns. „Krieg ist Vater von allen, von allen König.“ Da dies, paradox gesagt, leicht einzusehen ist, fiel sein Verständnis gleichwohl schwer. Obwohl, wie am Beispiel der Römer in ihrem Bestandskrieg gegen Hannibal deutlich wird, die römische Kriegsführung sich abhängig sah von über- oder außermenschlichem Beistand, wird Heraklits Satz meist als ein Beispiel für dessen Naturphilosophie verstanden. Heraklit galt bereits in der Antike als „dunkler“, rätselhafter Autor, dessen Kriegsfragment 53 in der Antike keine heute noch erkennbaren Spuren einer Wirksamkeit hinterließ. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die gesamte Diskussion seines Denkens auch dann nicht populär wurde, als man ihn edierte und ausführlich kommentierte. Seine Diskussion blieb beschränkt auf die Philosophiegeschichte und auf Expertenzirkel. Auch in Diskurse über Krieg und Frieden fand er, wenn überhaupt, nicht den ihm gebührenden Eingang. Heraklits Denken liegt, wie bei den anderen vorsokratischen Denkern auch, lediglich in Form verstreuter, von späteren Autoren zitierter Bruchstücke vor. Damit sinken von vornherein alle Chancen, im Hinblick auf diesen Denker etwas Gesichertes auszusagen. Skepsis ist angesagt. Wie nicht anders zu erwarten, lassen sich die Interpreten von Skepsis bezüglich Heraklit jedoch am wenigsten leiten. Dabei geht aus Heraklits Bruchstücken kaum etwas

deutlicher hervor als Skepsis. „Menschliche Denkweise [*ethos*] hat keine Erkenntnis, göttliche hat“, heißt es einmal.¹⁶

Andere Äußerungen laufen darauf hinaus, dass *miteinander unvereinbar Scheinendes in Wirklichkeit miteinander vereinbar* ist. Für diese allgemeine Struktur gibt es eine allgemeine Formel und verschiedene empirische Beispiele. Die allgemeine Formel lautet: Alles ist Eins. „Hört man auf den Logos, so ist es weise, in Übereinstimmung mit dem Logos zu sagen, alles ist eins“ (B 50).

Alles scheint eine Ansammlung von Verschiedenem und Entgegengesetztem zu sein wie Wasser und Feuer oder Gut und Böse. In Wirklichkeit, so Heraklit, sei alles Verschiedene und gar Entgegengesetzte eins. Das Wort „Logos“ meinte im Griechischen ursprünglich die Einheit einer Sammlung, verbunden mit Sprache, die diese Einheit aussagt. Die allgemeine Behauptung von der All-Einheit belegt Heraklit mit verschiedenen Beispielen. Das vermutlich bekannteste bildet der Fluss, welcher derselbe ist, obwohl er aus beständig neu herbeiströmendem Wasser besteht. Diesen Sachverhalt drückt der Denker als Erfahrung und als eine Art Anleitung zu einer Erfahrung nach dem Motto aus „Wer sich so und so verhält, der wird erfahren, dass denen, „die dieselben Flüsse hineingehen, andere und andere Wassermengen entgegenströmen“ (B 12).

Wenn man meint, Bewegung sei Veränderung, so zeigt folgendes Beispiel, dass sie Identität bewirkt: „Auch der Gerstentrank zersetzt sich, wenn man ihn nicht umrührt“ (B 125).

Ein anderes Beispiel zeigt, dass eine gradlinige und eine Kreisbewegung dasselbe sind: Schrauben lassen sich nur dann gradlinig in ein Material einbohren, wenn sie kreisförmig bewegt werden (B 59). Ebenso fängt eine Kreislinie dort an, wo sie endet (B 103). Auch in einer Leier und einem Bogen (Schießwerkzeug) geben die auseinanderstrebenden Teile ein harmonisch Ganzes (B 51).

Wie hängt diese Vereinbarkeit des Unvereinbaren mit dem Kriegsfragment B 53 zusammen? Eine Antwort liegt nahe: Ein und derselbe Krieg hat entgegengesetzte Wirkungen, nämlich Besiegte und Sieger. Der Krieg bildet in diesem Fall lediglich ein weiteres Beispiel in der Reihe des Flusses, des Mischtranks, der Schraube, des Kreises, der Leier, des Bogens. Hätte Heraklit nur dies mitteilen wollen, so hätte er dies auch dementsprechend ausgedrückt, etwa als „Aus demselben folgt Entgegengesetztes wie

16 Hermann Diehls, Walther Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin¹⁰1961, Band 1, B 78.

im Krieg, aus dem zugleich Sieger und Besiegte hervorgehen.“ Eine derartige Formulierung fehlt bei Heraklit.

Nirgendwo heißt es, dass der Logos oder der Kosmos Krieg (*pólemos*) sei. Dennoch hat sich die Vorstellung etabliert, Heraklit vertrete eine Lehre, die den Krieg im Sein selbst erblicke. Das Sein geschehe als Krieg. Der französische Denker Emmanuel Levinas legt als Bedeutung der Politik und Ontologie zugrunde, dass sie kriegerisch sei: „Die Kunst Kriege voranzusehen und mit allen Mitteln zu gewinnen – die Politik – stellt sich nunmehr als Tätigkeit der Vernunft selbst dar. [...] Man muss nicht mithilfe dunkler Fragmente Heraklits beweisen, dass sich das Sein als Krieg offenbart.“¹⁷

Wir sehen von Levinas' Behauptung ab, das Sein sei selbst Krieg und Heraklit lediglich eine dunkle Spur dieser Tatsache. Es besteht vielmehr Grund zum Zweifel daran, dass Heraklit den Krieg in den Logos und Kosmos hineinnimmt. Es gibt zum Glück auch begründeten Protest gegen eine ontologische Deutung von B 53. Die ontologische Rede vom *pólemos* entlehnt das Wort der politischen Erfahrung, deformiert diesen Zusammenhang aber bis zur Unkenntlichkeit, urteilt treffend der Philosoph Burkhard Liebsch.¹⁸ Das politische Phänomen des Krieges wird ontologisch verfremdet und entpolitisiert. Der Skandal besteht darin, dass die ontologische Deutung des Krieges die Spur des politisch mit Gewalt ausgetragenen Krieges nicht loswerden kann, ohne ein Bedeutungsvakuum zu erzeugen, gegen welches es nur das fatale Mittel gibt, empirische Feindschaft, Gewalt und Krieg durch kriegerische Strukturen des Seins selbst zu entschuldigen. Die Neigung, Heraklits Philosophie als eine universelle Kriegslehre zu verstehen, erscheint daher bedenklich. Krieg besitzt bei Heraklit nachweislich eine konfliktbezogene und eine friedensbezogene Bedeutung. Konfliktbezogen wird wie folgt argumentiert: „Es muss eingesehen werden, dass der Krieg allgemein ist und die Gerechtigkeit Zwietracht [*éris*] und dass alles gemäß der Zwietracht entsteht und Anwendung findet“ (B 80).

Vielleicht wird das Verständnis erleichtert, wenn man diese Äußerung in Form einer Begründung interpretiert, in welcher der Krieg die Folgerung darstellt: „Sofern oder weil alle Gerechtigkeit konfliktbezogen ge-

17 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, The Hague, Boston, Lancaster 1961, S. IX.

18 Burkhard Liebsch, *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, S. 329.

schieht und nur im Konflikt entschieden wird, deshalb muss die Folgerung gezogen werden, dass der Krieg allgemeingültig ist.“ Ersichtlich enthält der Satz zwei Gedanken: Gerechtigkeit ist Entscheidung über Strittiges in Konflikten, und Krieg ist die grundlegende Situation. Der erste Gedanke ist zulässig. Gerechtigkeit kann als Lösung von Streitfällen gelten. Gäbe es nichts Strittiges, so wäre keine Gerechtigkeit erforderlich. Gerechtigkeit erscheint als Gerechtigkeit von Streitfällen und bildet insofern einen Relationsbegriff. Wie aber gelangt man von hier aus zum Krieg? Es bleibt nur eine Möglichkeit: Krieg ist Konfliktlösung. Wenn alle anderen Formen der Konfliktlösung versagen, ist Krieg die *ultima ratio*, der letzte Ausweg. *Ultima ratio regium* (letzter Ausweg der Könige) ließ Louis Quatorze auf seine Kanonen schreiben. Ein letzter Ausweg bestimmt in letzter Instanz über Konflikte. Was in letzter Instanz über Konflikte bestimmt, steht auch noch über der Gerechtigkeit. Also ist der Krieg in dem Sinn allgemein, dass er auch noch über die Gerechtigkeit gebietet. Dann aber folgt, dass Krieg nichts Gerechtes ist, sondern ein Konflikt, der nicht mehr mit Gerechtigkeit entscheidbar ist. Gerechtigkeit ist dann lediglich eine Konfliktmilderung, und der Konflikt ist das allgemeine Geschehen, das sich nicht kontrollieren lässt. Wenn dies von Heraklit vertreten wird, so ist seine Bemerkung offenkundig nicht konsistent. Denn nunmehr ist der Konflikt und nicht der Krieg das Allgemeingültige. Konflikte können, wie Cicero fand, mit Verhandlung oder mit Gewalt gelöst werden. Krieg ist eine Ausnahmelösung von Konflikten, nicht das Grundgeschehen. Das konfliktbezogene Kriegsverständnis Heraklits führt daher nicht zu dem, was man ihm gern zuspricht oder was er selbst zeigen möchte: dass Krieg im Hinblick auf gesellschaftliche und politische Konflikte die Grundlage darstellt.

Wie steht es mit seinem friedensbezogenen Verständnis des Krieges? Den Hinweis darauf gibt der Beginn folgenden Textbruchstücks: „Gott ist Tag [und] Nacht, Winter [und] Sommer, Krieg [und] Frieden“ (B 67).

War soeben die Gerechtigkeit ein Bezugsbegriff für den Konflikt, so wird nunmehr der Krieg selbst ein Bezugsbegriff. Krieg ist Krieg nur gegenüber dem Frieden wie Vater nur Vater in Bezug auf Sohn und Tochter ist. Alle diejenigen, die den Krieg zur Struktur des Seins erklären wollen, sehen sich nunmehr damit konfrontiert, dass Krieg in dieser Äußerung lediglich als ein Beispiel einer Relationsstruktur erscheint wie die temporalen Bestimmungen von Tag und Nacht oder von Sommer und Winter. Der Krieg wird in eine Reihe natürlicher Phänomene (Tages- und Jahreszeiten) gestellt, doch er wird deshalb kein natürliches Phänomen. Er bleibt etwas

Gesellschaftliches. Fragment 67 versteht den Krieg lediglich als ein Beispiel für eine Einheit des Ganzen, die hier als „Gott“ (*theós*) bezeichnet wird. Dieser Gott ist kein mythisches Subjekt, sondern Einheit von Gegensätzen, somit eine populäre Bezeichnung für den Logos oder den Kosmos (zu *kósmos* vgl. B 30).

Bilanzieren wir: Gegenüber B 53 (Krieg als Vater und König) redet Heraklit auf dreifache Weise anders über den Krieg, möglicherweise ontologisch-kosmologisch (A 22), konfliktbezogen (B 80) und schließlich friedensbezogen (B 67). Eine ontologisch-kosmologische Stellung des Krieges erscheint wenig wahrscheinlich. Zudem würde sie der friedensbezogenen Stellung des Krieges als eines Beispiels innerhalb einer Gesamtordnung widersprechen. Die konfliktbezogene Stellung des Krieges ist inkonsistent, da in ihr nicht der Krieg (*pólemos*), sondern die *éris* (Zwietracht, Konflikt) das Grundlegende darstellt. Merkwürdig. Heraklits Äußerungen zum Thema Krieg vervielfältigen sich und ergeben keinerlei einheitliches Bild. Wie soll B 53 nunmehr verstanden werden? Hier nochmals der Wortlaut von B 53: „Krieg ist Vater von allen, von allen König, und die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen; die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“

Wenn man derzeit dazu neigt, „von allem“ oder „von allen Dingen“ statt „von allen/von allen Menschen“ zu übersetzen¹⁹, so unterstreicht dies zwar eine ontologisch-kosmologische Deutung des Fragments. Da Heraklit jedoch lediglich von den gesellschaftlichen Folgen des Krieges spricht, erscheint diese Übersetzung sinnwidrig. B 53 lässt sich weder konflikt- noch friedensbezogen verstehen. Denn in beiden Fällen ist Krieg ein Relationsbegriff. In B 53 ist der Krieg jedoch ein Täter-Subjekt, das in Relation zu den Resultaten seines Tuns steht. Zudem erscheint nur in B 53 der Krieg in metaphorischer Form als „Vater“ und „König“. In dieser Hinsicht ist Heraklit nicht originell, sondern beerbt den Mythos. Hesiod hatte Zeus als „Vater der Götter und Menschen“²⁰ bezeichnet. „König“ (*basileús*) ist ein Herrschaftstitel. Ein Basileus besaß das Ansehen eines Gottes bei Homer.²¹ Die mythologische Weltregierung ersetzt Heraklit durch eine logosbestimmte. An die Stelle einer Gottesperson tritt nunmehr etwas an-

19 Marcel Conche, *Héraclite. Les fragments*. Traduction et commentaires de Marcel Conche, Paris 1987, S. 441.

20 Hesiod, *Theogonie*, Vers 897.

21 Christoph Ulf, „Homerische Strukturen: Status – Wirtschaft – Politik“, in: Antonios Rengakis, Bernhard Zimmermann (Hg.), *Homer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Weimar 2011, S. 257–277, hier S. 275.

deres, eben der Krieg. Dass der Krieg Tätersubjekt ist, wissen wir bereits. Es bleibt nur noch zu klären, worin sein Tun besteht. Als Vater zeigt er etwas, als König schafft er etwas. Die Bezüge scheinen vertauscht. Müsste nicht der Vater etwas schaffen, indem er Kinder zeugt wie im Mythos Zeus mit Hera den Kriegsgott Ares und seine Schwester Eris, die Zweitracht, zeugt? Heraklits Kriegsvater dagegen zeugt nicht, er *zeigt*: Menschen als Menschen, Götter als Götter. Heraklit bestätigt auf diese Weise Homer und korrigiert ihn zugleich. Denn als der griechische Krieger Diomedes im Trojanischen Krieg sogar vor dem Gott Apollon nicht Halt machte, wies dieser ihn mit fürchterlicher Stimme zurecht, dass Menschen und Götter verschiedenartige Lebewesen seien.²²

Richtig, bestätigt Heraklit. Doch diese Erinnerung braucht nicht aus dem Munde eines Gottes zu kommen. Sie zeigt sich mit dem Krieg. Der Krieg selbst zeigt Götter als unsterbliche und Menschen als sterbliche Lebewesen. Hervorbringend ist der Krieg König: Er bringt die einen als Sklaven, die anderen als Freie hervor. Hat Heraklit die Bezüge vertauscht? Und wenn er sie vertauscht hat – wenn er den eigentlich hervorbringenden Vater nur zeigen und den eher zeigenden König hervorbringen lässt – liegt dann eine Verwechslung oder eine Absicht vor? Eine Verwechslung kann nicht prinzipiell ausgeschlossen werden. Sie anzunehmen scheint aber allzu billig. Interessanter ist die Frage, wie die vertauschten Rollen des Vaters und des Königs zu deuten sind. Was zeigt der Krieg als Vater und warum zeigt er? Was bringt der Krieg als König hervor und warum bringt er hervor?

Es lohnt sich, von der zweiten Frage auszugehen, und es lohnt sich, mit einer sehr kritischen Deutung zu beginnen, die nicht von einem Heraklitforscher vorgebracht wurde: „being a typical historicist, he [Heraclitus] accepts the judgement of history as a moral one; for he holds that the outcome of war is always just“ (als typischer Historizist akzeptiert er das Urteil der Geschichte als ein moralisches; denn er ist der Ansicht, dass der Kriegsausgang stets gerecht ist²³).

Eine provokative These! Der Ausgang des antiken Krieges, die Versklavung der Besiegten und das freie Schalten der Sieger, wird als moralisch gerechtfertigt behauptet. Der Sieger schreibt Geschichte und ist als Gewinner moralisch im Recht gegenüber den Verlierern. Popper liest Fragment 53 so, dass die Verteilung von versklavten Verlierern und freien

22 *Ilias*, Verse 5.431–445.

23 Karl Raimund Popper, *The Open Society and Its Enemies I*, London 1974, S. 16.

Gewinnern nicht nur ein Faktum des Kriegsausgangs darstellt, sondern ein unverbrüchliches moralisches Urteil bietet: Die Verlierer sind moralisch im Unrecht, die Sieger moralisch im Recht. Doch wo sagt Heraklit dies? Enthält er sich einer moralischen Bewertung des Kriegsausgangs, oder fügt er sie hinzu? Die Frage ist die Antwort: Er fügt keine Bewertung hinzu, sondern er enthält sich. Poppers Diktum geht eindeutig über Heraklit hinaus und legt etwas in Fragment 53 hinein, was dort nicht steht und für das es auch keine Stütze in den anderen Fragmenten und Zeugnissen gibt. Trotzdem gebührt Popper das Verdienst, einen Impuls für eine andere Lesart von Fragment 53 geliefert zu haben als jenes heraklitfremde Gerede vom Sein als Krieg. Die andere Lesart lautet: Der Kriegsausgang beraubt die Verlierer ihrer Freiheit und garantiert diese dem Sieger. Doch die Verteilung von Freiheitsentzug und Freiheitsgewinn ist lediglich eine politische und gesellschaftliche Nutzung eines Zufallsgeschehens. Selbst wenn die Verlierer sie akzeptieren, so fehlt ihr jede seinsmäßige Notwendigkeit. Seinsmäßige Notwendigkeit drückt dagegen die andere Seite des Kriegsausgangs aus: Der Krieg als Vater aller Menschen zeigt die einen als Götter, die anderen als Menschen. Seinsunterschiede können nicht geschaffen werden. Sie werden gezeigt. Die Menschen sind und bleiben Menschen, das heißt Sterbliche; die Götter dagegen sind und bleiben Götter, das heißt Unsterbliche. Die Menschen folgern zu viel aus dem Kriegsausgang. Sie sprechen sich eine seinsmäßige Notwendigkeit zu. Der Kriegsausgang schafft ihnen eine Illusion. Zugleich zeigt ihnen derselbe Kriegsausgang, dass sie sich irren. Sie sind zufällige Lebewesen, die Götter notwendige. *Ein und derselbe Krieg illusioniert und desillusioniert die Menschen.*

Diese Interpretation von Fragment 53 hat mehrere Vorteile. Sie beendet erstens sowohl die ontologischen wie die ideologischen Deutungen des Satzes. Über die ideologischen Aneignungen von Fragment 53 im Umkreis des Faschismus und in der Konzeption der internationalen Beziehungen bei Henry Kissinger wurde in meinem Buch gehandelt. Vorerst ging es nur um Ausräumung des von Popper erzeugten ideologischen Verdachts einer Siegerjustiz. Sie lässt sich zweitens mit anderen Bemerkungen Heraklits in Einklang bringen. Drittens besitzt sie den unschätzbaren Vorteil einer Beurteilung des Kriegsphänomens bis an den Rand der Gegenwart. Zum zweiten Vorteil, der Übereinstimmung unserer Deutung mit anderen Äußerungen Heraklits, ist Folgendes zu bemerken: Wie bereits bemerkt, überschätzen sich die Menschen, deren Weisheit vor Gott die eines Affen nicht überragt. Den Menschen mangelt es an Erkenntnis. So ergibt es sich, dass hinsichtlich des Todes menschliches Wissen scheitert. Es gilt: „Die

Menschen erwartet, wenn sie sterben, was sie weder erwarten noch annehmen“ (Fragment 27).

Dies könnte auch für das Verhältnis der Menschen zum Krieg gelten: „Die Menschen erwartet, wenn sie sich auf einen Krieg einlassen, was sie weder erwarten noch annehmen.“ Sie nehmen nämlich an, dass sie den Feind besiegen werden und sie erwarten, dass der Krieg ihnen Freiheit und den Verlierern Sklaverei bringt. Sie nehmen ebenso an, dass ihr Sieg und die Niederlage ihrer Feinde eine moralische und eine seinsmäßige Notwendigkeit darstellt und sie erwarten, dass sie als Helden der Notwendigkeit in eine Geschichte des Ruhmes eingehen.

„Sieger lassen keine Anklagen zu. Der Sieg ist alles. Sieger akzeptieren keine Anklagen. Das war schon immer so.“ Dies bemerkte, wie um Heraklits Illusionsdiagnose zu bestätigen, Stalin zu Mao Zedong am 16. Dezember 1949 in Moskau.²⁴

Was die Menschen nicht annehmen und nicht erwarten, ist, dass sie sich die Notwendigkeit von Sieg und Niederlage nur einbilden und dass der Krieg sie dazu verlockt und dass er ihnen ebenso aufzeigt: Menschen sind zufällige Wesen, Notwendigkeit besitzen allein die unsterblichen Götter. Für maßlose Anmaßung der Menschen verwendeten die antiken Griechen das auch den modernen Sprachen bekannte Wort *Hybris*. Heraklit schrieb: „Hybris muss noch mehr gelöscht werden als ein Großbrand“ (Fragment 43).

Hybris ist ein zerstörerisches Feuer. Sie verleitet uns auch dazu, den Ausgang eines Krieges uns als notwendigen Verdienst zuzuschreiben. Knapp eine Generation nach Heraklit hat der Dramatiker Aischylos mit seiner Tragödie *Die Perser* die vernichtende Niederlage der persischen Flotte und des Königs Xerxes in der Bucht von Salamis teilweise im Geiste von Heraklit B 53 gestaltet. Der an das Tageslicht beschworene Geist seines Vaters Darius führt aus: Xerxes, der das Meer (die Meerenge des Hellespont zwischen Europa und Kleinasien) in Ketten legen wollte, habe – als Sterblicher – die Götter für unverständlich gehalten und den Meeresherrn Poseidon beherrschen wollen.²⁵ Für diese Hybris²⁶ müsse er nun mit der totalen Niederlage zahlen. Ein Dämon habe die Perser vernichtet.²⁷

24 Harrison E. Salisbury, *Die neuen Kaiser. China in der Ära Maos und Dengs*, Frankfurt/M. 1992, S. 124.

25 Aischylos, *Die Perser*, Verse 749–750.

26 Ebd., 808, 821, 831.

27 Ebd., 724 f., 911.

Damit zeigt Aischylos an der Position eines Kriegsverlierers auf, was, unserer Deutung zufolge, Heraklits Kriegsfragment unter anderem zum Ausdruck bringt: Wer einen Krieg beginnt, kann von einer Anmaßung auf einen Sieg verblendet sein, mit dem er nicht nur seinen Truppen, sondern auch dem Kriegsgeschehen selbst den Ausgang befiehlt. Doch das Kriegsgeschehen selber ist stärker als diese Anmaßung. Sie zeigt dem menschlichen Akteur, der die Götter beherrschen wollte, wer bloß Mensch und wer Gott ist. Krieg wird mit Illusionen begonnen und mit Desillusion beendet.

Heraklit setzt mit Fragment 53 nicht – wie die üblichen Deutungen nahelegen – dass der Krieg etwas Notwendiges darstellt. Es ist eher denkbar, dass für ihn Folgendes gilt: Nicht der Krieg ist etwas Notwendiges – „notwendig“ verstanden als etwas, das nicht möglicherweise nicht geschehen könnte (ich folge der Deutung Quines des Modalitätsadjektivs „notwendig“²⁸) – sondern *wenn* die Menschen sich auf Krieg einlassen, dann unterliegen sie einer Notwendigkeit. Die Menschen sind frei, einen Krieg zu beginnen. Sobald sie dies tun, werden sie Teil einer vom Krieg selbst ausgehenden Notwendigkeit. Vor einem Krieg sind wir frei, mit einem Krieg werden wir dessen Knechte. Sobald Menschen mit Krieg beginnen, beginnt der Krieg sein Tun. Das hat Hannibals Ansprache an Scipio zum Ausdruck bringen wollen, um statt der Schlacht von Zama in Verhandlungen einzutreten. Das haben die Desillusionierungen des Krieges bei Pindar, bei Gorgias, Erasmus, Stendhal, Karl Kraus oder Brecht ebenfalls mitgeteilt. Das hat vor allem auch jene grausame dramatische Ironie von Schillers *Wallenstein* nahegelegt.

Wir besitzen aus der griechischen Antike in der Zeit nach Heraklit verschiedene Textstellen zum Thema Krieg. Eine unter ihnen verdient deshalb besondere Beachtung, weil sie kaum bemerkt wird und zugleich als fortsetzende Bestätigung Heraklits verstehbar ist. Sie findet sich zu Beginn von Platons Spätwerk, das den Titel *Gesetze (Nomoi)* trägt. Das Werk besteht aus einem langen Gespräch zwischen einem Mann aus Kreta namens Kleinias, einem aus Sparta namens Megillos und einem namenlosen Gast aus Athen. Alle drei befinden sich auf einer langen Wanderung nach der Grotte und dem Tempel des Zeus auf der Insel Kreta, auf dem sie sich über Staatsverfassung und Gesetze unterhalten. Der Kreter schildert seinen Staat, der ganz und gar auf Krieg ausgerichtet ist.²⁹

28 Willard Van Orman Quine, *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*, London 1987, S. 140.

29 Platon, *Nomoi*, 625d–626b.

Was hier beschrieben wird, ist ein Staat, der das Prädikat *militaristisch* im starken Sinn verdient hat. Doch es handelt sich um keinen prahlerischen, sondern um einen grundsätzlich politischen Militarismus. In einen einzigen Satz zusammengefasst, besagt dieser Militarismus: *Da alle zwischenstaatlichen Beziehungen dauerhaft Kriegszustand und nur vordergründig Frieden bedeuten, müssen alle innerstaatlichen Gesetze kriegsbezogen sein und alle Kriegsbezogenheit hat das Ziel, im Krieg siegreich zu sein, denn dem Sieger gehört alles, was zuvor Vorteil des Besiegten war.* Vor den Ereignissen des 11. September 2001 hätte man derartige Bemerkungen vermutlich ausschließlich historisch gelesen; seit der Ausrufung eines dauerhaften „war on terrorism“ scheint zu gelten: Frieden als dauerhafter Kriegszustand und dauerhafte politische Kriegsbezogenheit ist zur Beschreibung der eigenen Gegenwart geworden. Ein archaisch anmutender Militarismus, wie ihn Platon hier absichtlich überzeichnend exponiert, scheint uns eingeholt zu haben. Dazu passen im Übrigen auch jene erwähnten zur kommunikativen Selbstverständlichkeit gewordenen Kampf-Bildungen wie Kampf gegen den Terrorismus, Kampf gegen den Hunger, Kampf gegen AIDS, Kampf gegen Arbeitslosigkeit, Kampf gegen Krebs, Diabetes, Herzkrankheit, Kampf gegen die Erderwärmung.³⁰

Platon ist es nicht allein zu verdanken, dass er diesen grundsätzlichen politischen Militarismus genau beschrieben hat, sondern dass er ihn souverän ad absurdum führte. Dieses Geschäft übernimmt in dem bezeichneten Gespräch der namenlose Gast aus Athen. Dieser nämlich greift die Formulierung auf, Krieg geschehe von Natur (*káta phýsin*) als Krieg aller Staaten gegen alle Staaten (*pasais pros pasas tas poleis*). Die Formulierung eines „Krieges aller gegen alle“ ist uns aus Hobbes' *Leviathan* bekannt, der etwa 2.000 Jahre nach Platon erschien, und bezeichnet dort einen Naturzustand der Menschen als Gewaltzustand, von dem sich die Menschen einst durch Gründung von Staaten, in welchen kein Krieg mehr herrschen darf, befreien. „Krieg aller gegen alle“ ist indes eine widersprüchliche Formulierung. Alle können nicht gegen alle kämpfen, sondern lediglich jemand oder eine Gruppe gegen den gesamten Rest. Platon wendet die Rede jedoch auf produktive Weise anders. Wenn alle gegen alle kämpfen, so schließe dies letztlich ein, dass jeder mit sich selbst im Krieg liegt. Politisch übersetzt bedeutet dies mit Gewalt ausgefochtene Konflikte innerhalb eines Staates, wofür die Griechen *stásis* und die Römer *bellum civile*, Bürgerkrieg, sagen. Platon kannte noch nicht jene sich über ein

30 Vgl. dazu auch Martin van Creveld, *More on War*, Oxford 2017, S. 45.

Jahrhundert hinziehenden innerstaatlichen Gewaltkonflikte der Römer, die mit der Ermordung Caesars und der verdeckten Militärmonarchie des Augustus endeten. Er betont jedoch, dass die Vermeidung von Bürgerkriegen, positiv „wechselseitiger Friede und Wohlwollen“, das Ziel staatlicher Gesetzgebung bilde (*Nomoi* 628c). Krieg (*pólemos*) sei im Unterschied zur *stásis*, zu der gewaltsamen Entzweiung der Staatsbürger, „weit minder anstößig“ (*Nomoi* 629d). Allerdings seien diejenigen, die gegen Sold den Krieg ausführen, nahezu „die unverständigsten von allen“ Menschen (*Nomoi* 630b). Diese Wertung hat sich offenbar erhalten. Van Creveld spricht davon, dass Kriegsentscheidungen von Feiglingen und der Kampf von Idioten gemacht werde: „decisions are made by cowards while the fighting is done by idiots“.³¹

In Jean-Luc Godards Film *Les Carabiniers* von 1963 werden bekanntlich zwei Männer von Soldaten eines „Königs“ für den Krieg geworben mit dem Versprechen, ihnen gehöre alles, Frauen, Häuser, Maserati-Sportwagen, Swimming-Pools. Beide Männer sind geistig so beschränkt, dass sie dies glauben und sich als Soldaten an verschiedenen Personen gewalttätig vergreifen.

Platon lehnt politischen Militarismus deshalb ab, weil dadurch die Staaten von innen bedroht werden. Sind Staaten nach innen friedfertig, so sind äußere Kriege noch immer ein Übel, aber ein geringeres als bei inneren Unruhen. Was trägt Platons antimilitaristische Argumentation und sein Votum zur Vermeidung von Bürgerkriegen zu einem Verständnis von Heraklits Kriegsfragment B 53 bei? Um nicht unsere eigene Deutung fahrlässig für gültig zu erklären, nehmen wir noch einmal ihr Gegenteil an. Das bedeutet, der Krieg als Vater und König aller Menschen stellt eine Beschreibung einer notwendigen Struktur menschlicher Geschichte und Politik dar, welche ihrerseits noch getragen wird von einer seinsmäßigen Entzweiungsstruktur. In diesem Fall würde folgen, dass menschliche Verhaltensweisen sich zwar immer noch abweichend unkriegerisch gestalten könnten. Es würde sich jedoch um Abweichungen handeln, die auf menschlicher Unwissenheit und Dummheit beruhen. Denn von notwendigen Bahnen abzuweichen bedeutet Unwissenheit oder Dummheit. Es ergäbe sich dann eine lineare Kriegshierarchie von Oben nach Unten:

31 Creveld, *More on War*, S. 40.

Ontologische Entzweigungsstruktur
bestimmt
Krieg als Geschichtsstruktur
bestimmt

Reale Kriege als Spiegelungen der übergeordneten Strukturen

Heraklit sagt wohlgermerkt nicht, dass es sich mit dem Krieg so verhält. Eine lineare Hierarchie sagt er vom Logos aus, von der abzuweichen menschliche Torheit darstellt. Daher muss man dem Allgemeinen folgen (*to koinô*). Obwohl der Logos allgemein ist, leben die Vielen, als hätten sie eine auf sie beschränkte Vernunft (*idian échontes phrónesin*, B 2).

Wir besitzen sogar einen Satz, der eine lineare Hierarchie auch hinsichtlich staatlicher Gesetze aussagt: „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem Einen und Göttlichen“ (B 114).

Wenn die Standarddeutungen Heraklits und ihrer Kriegshierarchie zuträfen, dann müssten die menschlichen Gesetze unweigerlich kriegsbezogen ausfallen. Heraklits Bemerkungen zum Thema Krieg mündeten dann in das von Platon skizzierte kretische Staatsmodell eines grundsätzlich militärischen Staates, dessen Gesetze der Abwesenheit eines Friedenszustands und der natürlichen Gegebenheit dauerhaften Krieges Rechnung tragen, der keinerlei Kriegserklärung bedarf und von dem Ziel bestimmt wäre, nach Möglichkeit als Sieger aus den Kriegen hervorzugehen. Frieden und Friedenspolitik wären dann ebenso illusionär, dumm und verfehlt wie der von Heraklit bezeugte Versuch, einem allgemeingültigen Logos einen Privatlogos entgegenzustellen (vgl. Fragment 2). Die Standarddeutungen von Fragment 53 laufen, beabsichtigt oder unbeabsichtigt, offen oder latent, auf die Bestätigung eines grundsätzlichen politischen Militarismus hinaus, dessen präzise Beschreibung uns Platon in Gestalt des kretischen Gemeinwesens überliefert.

Wie verhält es sich nun bei Heraklit? Was spricht für, was gegen diese Deutung? Offenkundig besitzt die Standarddeutung von Fragment 53 nur eine einzige Stütze, und diese besteht in dem einzigen Wort *pánton*, das wir im Sinn „von allen Menschen“ verstehen und das inzwischen meist als „von allem, was existiert“ gedeutet wird.

Krieg als Vater und König von allen oder von allem ergibt in der Tat eine starke Aussage. Es wird Allgemeingültigkeit und mit Allgemeingültigkeit Ausnahmslosigkeit beansprucht. Wir bestreiten nicht eine Allgemeingültigkeit des Krieges als Täter-Subjekt. Wir fügen nur hinzu, dass diese Allgemeingültigkeit unter einer Voraussetzung steht, nämlich der Kriegsführung von Staaten gegen Staaten. *Wenn* Staaten, so unsere Deu-

tung, sich auf Krieg einlassen, *dann* unterliegen sie einem verselbständigten Geschehen des Krieges, den kein militärischer Input zu entscheiden vermag. Selbst der Gigant Goliath unterlag dem Jüngling David. Der Vernichtung des irakischen Militärs durch die USA und Großbritannien 2003 folgte die nicht mehr kontrollierbare Entfesselung nicht-symmetrischer Überfälle auf das US-Militär im Irak. Was also spricht dafür, dass Heraklit eine *bedingte* Allgemeingültigkeit des Krieges statt seiner unbedingten Allgemeingültigkeit im Blick hatte? Diese Frage markiert den Einsatz Platons.

Würde Heraklit eine unbedingte Allgemeingültigkeit des Krieges vertreten, dann lehrte er jene lineare Kriegshierarchie, die einen grundsätzlich militaristischen Staat impliziert. Vielleicht würde das von den Vertretern der Standardinterpretation und denen, die ihr folgen, billigend in Kauf genommen werden. Doch Platons Argumentation zeigt auf, dass ein durch und durch kriegsbereiter Staat sich in Gestalt gewaltbereiter Selbstverfeindung auflöst. Ihm fehlt die Unterscheidung eines Friedens- und Versöhnungszustandes nach innen und das lästige Erfordernis einer gewissen Außensicherung. Die Frage, an welcher sich Heraklits Kriegskonzeption am Ende entscheidet, lautet daher: Akzeptiert Heraklit eine politische Vergesellschaftung im dauerhaften Modus einer gewalttätigen Selbstverfeindung, oder unterscheidet Heraklit zwischen einem staatlichen Binnen- und Außenraum? Heraklit liefert die Antwort mit seiner Ermahnung: „Das Volk [*démos*] muss für das Gesetz kämpfen wie für die Mauer“ (B 44).

Sinn: Ein Volk muss die Ordnung, die es sich selbst zur stabilen Regelung divergierender Ansprüche geschaffen hat, gegen äußere Feinde so verteidigen, dass deren Bestand nicht gefährdet wird. Die „Mauer“ steht hierbei sowohl für die räumliche Grenze des Stadtstaates (*pólis*; für „Stadt“ sagten die Griechen *ásty*) als auch für den militärisch nutzbaren Schutz zum Verteidigungszweck. „Volk“ meint die zum Zweck gemeinsamen Wohlergehens vergesellschafteten Individuen. Es folgt, dass Heraklit mit Fragment 44 unzweideutig einen politischen Binnenraum befriedeter Gemeinschaftlichkeit einerseits und einem potenziell kriegsbesetzten Außenraum andererseits unterscheidet. Wenn dies gilt, dann ergibt sich, dass das Problem der unbedingten oder bedingten Allgemeingültigkeit ein entscheidbares Problem darstellt. Die Lösung lautet: Krieg bezieht sich bei Heraklit nicht auf Gewaltkonflikte unter Einschluss des Bürgerkriegs oder gar auf Bürgerkriege als primäre Kriegsform. *Pólemos* besitzt den politischen Sinn von Staatskriegen, die, wenn sie entfesselt werden, eine nicht mehr kontrollierbare Eigenmacht aufweisen und den Siegern eine morali-

sche Überlegenheitsposition verheißen, welche vom Krieg als den Unterschied von Menschen und Göttern zeigenden „Vater“ entzaubert wird.

Heraklits Bezug auf die wirkliche Struktur des Krieges ist auf zwei Hypothesen gegründet: (1.) Dass die Illusionshypothese zulässig ist und (2.) dass sich Heraklit auf Akte kollektiver Gewalt bezieht. Den hypothetischen Zug legt, solange es um eine Theorie geht, keine der beiden Annahmen ab. Neuartig ist die Hypothese (1.). Sie widerspricht vollständig der schläfrigen Gewohnheit, das Sein oder den Logos selbst als Krieg zu deuten, noch bevor überhaupt geprüft wurde, ob es sich nicht auch anders verhalten könnte. Die Standarddeutung stellt ein Vorurteil dar, dessen Auswirkungen auf das Heraklitverständnis allerdings nicht viel zugetraut wurde mit der Folge, dass B 53 als eine Art Fremdkörper galt. Erst der hermeneutisch indiskutable Zugriff seitens Henry Kissingers – Krieg als Garant eines geopolitischen Machtgleichgewichts – beweist zugleich, dass Fragment B 53 an geostrategischer Bedeutung alle ihm gebührende Aufmerksamkeit, nur eben als Folge einer verfehlten Deutung, erhielt.

Es ist zudem hinreichend bekannt, dass das 20. Jahrhundert in vieler Hinsicht auf verwildert verabsolutierten Setzungen des Krieges beruhte und dabei den realen Kriegsentfesselungen durchaus entsprach. So bei Nietzsche, dann wieder im italienischen Futurismus bei Marinetti: „Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr, als den langen. [...] Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.“³² Marinetti: „Noi vogliamo glorificare la guerra – sola igiene de mondo.“ („Wir wollen den Krieg glorifizieren, die einzige Hygiene der Welt.“³³)

6. Bestätigung der drei Kriegswurzeln bei Giraudoux

Eine Stimme der Dichtung von 1935 erlangt in diesem Kontext eine manifeste Bezüglichkeit, die in ihrer latenten Verbindlichkeit angelegt ist. In demselben Jahre 1935 überfiel übrigens das Mussolini-Italien Abessinien (das heutige Äthiopien) unter dem Vorwand, es von Sklaverei zu befreien. Man setzte Giftgas ein. Die Zahl der getöteten Einheimischen wird auf bis

32 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe Bd. 4* (Hg. Giorgio Colli, Mazzino Montinari), Berlin, München 1980, S. 58.

33 Wolfgang Asholt, Walter Fähnders (Hg.), *Manifeste und Proklamationen der europäischen Avantgarde (1909–1939)*, Stuttgart, Weimar 2005, S. 5.

zu 700.000 Menschenleben geschätzt. 1935 wurde das Theaterstück *Der Trojanische Krieg wird nicht stattfinden* (*La guerre de Troie n'aura pas lieu*) von Jean Giraudoux in Paris uraufgeführt. Giraudoux stellt die Entstehung des trojanischen Krieges nach: Paris hat Helena in Griechenland geraubt. Die Griechen landen in Troja und verlangen Helenas Herausgabe, andernfalls werde es zum Krieg kommen. Die Griechen wollen Krieg, aber die Trojanischen Männer im Gegensatz zu den Frauen nicht minder. Am meisten besonnen ist der trojanische Held Hector. Hector berichtet seiner Frau Andromaque, welcher Illusion er hinsichtlich des Krieges erlag: Als Krieger fühle man sich als Gott, man töte andere „und man beugt sich als Gott über den armen Körper [des Getöteten]; aber man ist nicht Gott, man erweckt ihn nicht wieder zum Leben“. („Et l'on se penche en dieu sur ce pauvre corps; mais l'on n'est pas dieu, on ne rend pas la vie.“³⁴)

Dies kann als Kommentar zur Heraklits Kriegsfragment 53 gelesen werden: *Krieg ist Vater von allen, von allen König, und die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen; die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien*. Der Krieg zeugt weder Götter noch Menschen, er zeigt lediglich, wer unsterblicher Gott und wer sterblicher Mensch ist. Der Krieg erzeugt ein Gefühl der eigenen göttlichen Stärke und er raubt dieses Gefühl in dem Moment, wo der mordende Krieger entdeckt, dass er keine Macht besitzt, die Getöteten wieder zum Leben zu erwecken. Der mordend göttlich gewordene Held schrumpft augenblicklich zu einem erbärmlichen, sich schämenden Nichts. Der als Schicksal verstandene Krieg entzaubert sich selbst zu dem, was laut Cassandra das Schicksal ist: „Es ist einfach die beschleunigte Form der Zeit.“ („C'est simplement la forme accélérée du temps.“³⁵)

In der Renaissance hatte Erasmus die kriegerische Selbstvergottung der Staatslenker, verbunden mit theologischer Bestärkung, dialogisch desillusionierend verspottet. Daran zu erinnern lohnt sich auch im Kontext von Giraudoux:

Georgius: Woher stammt dieser Kriegstumult?

Livinus: Daher: aus der Dummheit der Monarchen.

Georgius: Infolge deren Klugheit hätten die Unwetter der Menschen beruhigt werden müssen.

34 Jean Giraudoux, *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, Paris 1959, S. 33.

35 Giraudoux *La guerre*, S. 28.

Livinus: Gewiss beruhigen sie sie, jedoch wie der Südwind das Meer. *Sie sind davon überzeugt, sie seien Götter und diese Welt sei ihretwegen geschaffen worden (se deos esse suaque causa mundum hunc esse conditum).*

Georgius: Der Fürst ist jedoch für den Staat und nicht der Staat um des Fürsten willen errichtet worden.

Livinus: Auch an Theologen fehlt es nicht, die kaltes Wasser hinzugießen und zu diesen Tumulten die Trompete blasen.

Georgius: Ich würde diese jedoch in die erste Schlachtreihe stellen.

Livinus: Diese aber sehen sich vor und bleiben hinter der Front.³⁶

Giraudoux' Stück setzt in der Gestalt des Helden Hektor mit einer vollständig vollzogenen Desillusionierung über den Krieg ein: Was geschieht, „wenn man entdeckt hat, dass ein Freund ein Lügner ist? Dann klingen selbst seine Wahrheiten falsch. Das zu sagen wirkt merkwürdig, aber der Krieg hatte mir die Güte, die Großzügigkeit und die Verachtung alles Niedrigen versprochen.“³⁷

Doch der Dichter Démokos betreibt in Troja erfolgreich eine glühende Propaganda, damit die Trojaner endlich den Krieg gegen die Griechen beginnen. Das Schicksal als Beschleunigung nimmt im Drama seinen Lauf. Hektor jedoch steigert seine Desillusionierung über den Krieg: „Der Krieg erscheint mir das schmutzigste und verlogenste Rezept darzustellen, um die Menschen gleich werden zu lassen.“³⁸ Andromaque findet: „Wenn der Krieg naht, strömt alles einen neuartigen Schweiß aus, alle Ereignisse zeigen sich in einem neuen Lack: dem der Lüge.“³⁹

Es gelingt Giraudoux, alle drei Wurzeln des Krieges in Erscheinung treten zu lassen. Er setzt mit der *Desillusionierung* ein. Im zweiten Akt, Szene fünf, wird die zweite Wurzel zur Hälfte benannt, die *Ehre*. Démokos findet, dass ein friedfertiges Troja sich lächerlich mache, wenn die Griechen nicht abziehen: „Sie werden nicht in See stechen. Unsere Ehre steht auf dem Spiel. Wir würden zum Gelächter der Welt.“⁴⁰

36 Neu übersetzt nach Erasmus von Rotterdam, *Familiarum colloquiorum formulae/ Schülergespräche* (lat./dt.; Hg. Lore Wirth-Poelchau), Stuttgart 1982, S. 24; meine Hervorhebung.

37 Giraudoux, *La guerre*, S. 34.

38 Giraudoux, *La guerre*, S. 81.

39 Giraudoux, *La guerre*, S. 87.

40 Giraudoux, *La guerre*, S. 75.

Die als zweite genannte Kriegswurzel kommt erst später im Gespräch zwischen Hector und Ulysse vollständig zu Wort:

Ulysse: Die anderen Griechen glauben, dass Troja reich ist, seine Vorräte wundervoll, sein Umland fruchtbar...

Hector: Endlich ein offenes Wort...Griechenland hat sich uns als Beute ausgewählt. [...] Ihr wollt unsere Reichtümer! Ihr habt Hélène rauben lassen, um einen ehrenwerten Vorwand zum Krieg zu haben! Ich erröte für Griechenland.⁴¹

Dies ist die Reihenfolge der Kriegswurzeln im Stück: Illusion und Desillusionierung, dann der ehrenhafte *Beutekrieg*. Es fehlt noch die Notwendigkeit. Sie wird eingeschoben zwischen die Ehre und die Beute:

Ulysse: Aber das Universum weiß es, dass wir uns schlagen.

Hector: Das Universum kann sich täuschen. Daran erkennt man den Irrtum, er ist universell.⁴²

Der Signifikant der *Notwendigkeit* des Krieges lautet somit: *das Universum*. Das Universum weiß: In Troja wird es Krieg geben. Doch Hector entzaubert diese Notwendigkeit gleich doppelt: Wenn das Universum weiß, dass es Krieg geben wird, genau dann kann es sich ebenso gut täuschen. Und: Es geht gar nicht um das Universum, es geht um den universellen Irrtum.

Wie endet der Zweiakter von Jean Giraudoux? Der Vorhang fällt, die Vernunft der Desillusionierung ist stärker als eine universelle Notwendigkeit und ein ehrenvoller Raubkrieg. Ulysse verrät den menschlichen Grund, warum der Trojanische Krieg nicht stattfindet: „Andromaque hat denselben Augenaufschlag wie Penelope.“ („Andromaque a le même battement de cils que Pénélope.“⁴³)

Die Menschen sind gleichartig und benötigen keinen Krieg, um dies zu beweisen. Eine alte römische Weisheit kommt zur Geltung: „Pax [...] cives aequare potens, der Friede hat die Macht, die Bürger gleich sein zu lassen.“⁴⁴ Moment!

Torkelt da nicht der stark angetrunkene Griechenheros Aias auf die Bühne, um Andromaque zu belästigen? Und will sich Démokos nicht da-

41 Giraudoux, *La guerre*, S. 104–106.

42 Giraudoux, *La guerre*, S. 103.

43 Giraudoux, *La guerre*, S. 107.

44 Silius Italicus, zitiert nach Elisabeth Schuhmann (Hg.), *Lebensweisheiten der Griechen und Römer*, Wiesbaden 1989, S. 104.

zwischenwerfen, Verrat deklamieren und zum Krieg aufrufen, indem er behauptet, Hector liefere Hélène an die Griechen aus? Hector bringt Démokos gewaltsam zum Schweigen, um den Frieden zu bewahren. Doch der tödlich getroffene Démokos behauptet vor dem hinzueilenden Trojanischen Volk, er sei von dem Griechen Aias getötet worden. Gelogen, doch hinreichend als Kriegsgrund. Die bereits geschlossenen Pforten des Krieges öffnen sich. Aus dem mühsam weise verhinderten Krieg ist jener Krieg geworden, den das Stück bereits ankündigte: Geburt des Krieges aus dem Geist der Lüge. Eine Notwendigkeit der Zurückholung Helenas wird vorgetäuscht, um Troja als Beute zu rauben. Im Zustand der Desillusionierung wird ein gesamtes Volk durch die Lüge eines sterbenden Kriegstreibers in die Illusion eines Krieges getrieben, der sich gewinnen lässt.

7. Alternativen?

Die Antwort auf die Frage nach einem anderen, das große Kriege zusätzlich zur kognitiven Desillusionierung noch aufhalten könnte, sei in dreifacher Frageform gegeben: 1. Vermag jene Erwartungsspannung, mit der Milliarden Menschen bloße Lust am Zuschauen von friedfertigen Fußballvorgängen investieren, nicht ebenfalls friedensgenerierend zu wirken? 2. Ist es nicht wünschbar, dass beim ersten Nahen von Kriegswolken nicht nur national, sondern *international* mit *Generalstreik* gedroht wird, der insbesondere auch die Ausführung von Kriegsvorbereitung zu lähmen fähig wäre? 3. Könnte eine internationale Zivilgesellschaft sich dazu anschließen, ihr fortgeschrittenes Votum für einen Wartezustand eines *bedingten Pazifismus* (*contingent pacifism*⁴⁵) in kriegsdesillusionierte internationale Solidarität zu erweitern?

45 Lary May, *Contingent Pacifism. Revisiting Just War Theory*, Cambridge 2015.

