

Daniel Wrana

Subjektkonstitutionen, Machtverhältnisse, Ästhetiken

Eine Analyse antiker Diskurse

im Anschluss an den Strukturalismus Georges Dumézils

Der Text:

Daniel Wrana ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der eb.giessen. Die Analysen wurden auf dem Kongress „Postmoderne Perspektiven POMO 2000“ an der Universität Erlangen-Nürnberg vorgetragen.

Eine kurze Fassung dieses Textes erscheint im Tagungsband:

Angermüller, Johannes; Bunzmann, Katharina; Nonhoff, Martin (Hg.):
Diskursanalyse. Hamburg: Argument 2001

Die Reihe:

Die „Studien- und Forschungsberichte der eb.giessen“ werden vom Fachgebiet Erwachsenenbildung der Justus-Liebig-Universität Gießen unter der Leitung von Prof. Hermann J. Forneck herausgegeben. Die Arbeiten sind über die Gießener elektronische Bibliothek dauerhaft zugänglich.

<http://www.uni-giessen.de/ub/geb>

Kontakt:

Justus-Liebig-Universität Gießen
Institut für Erziehungswissenschaft
Abteilung Erwachsenenbildung
Karl-Glöckner-Str. 21B
35394 Gießen
<http://www.erwachsenenbildung.uni-giessen.de>

Daniel Wrana

Subjektkonstitutionen, Machtverhältnisse, Ästhetiken

Eine Analyse antiker Diskurse

im Anschluss an den Strukturalismus Georges Dumézils

Eine Frühgeschichte der Subjektivität wie sie Michel Foucault vorgeschlagen hat, lässt sich um einige Aspekte erweitern, wenn man an die strukturalen Analysen indoeuropäischer Mythologien von Georges Dumézil anschließt. In der folgenden Untersuchung wird das indoeuropäische Denken in der Rekonstruktion Dumézils mit einem einzelnen Text – Platons „Politeia“ – verglichen. Dieser Text nimmt eine Sonderstellung ein. Er gilt zum einen als einer der entscheidenden Texte in der philosophischen, politischen und pädagogischen Ideengeschichte, an dessen Thesen immer wieder angeschlossen wurde (vgl. Demandt 2000). Zum anderen unterscheidet er sich auf erstaunliche Weise von den übrigen Texten Platons. Eine bestimmte Denkfigur wird darin wieder aufgegriffen, die Dumézil als eine der Grundstrukturen indoeuropäischen mythologischen Denkens nachgewiesen hat: die „Ideologie der drei Funktionen“. Die Figur unterscheidet drei Eigenschaften, drei Gruppen von Göttern, drei Gesellschaftsklassen, drei Formen medizinischen Handelns etc. und fügt sie zu einem bestimmten Beziehungsmuster. Sie kann als differenzielles Schema verstanden werden, das von den Sprechenden angewendet wird um die Welt zu ordnen und das differenzierte Inhaltsfelder produziert. So werden verschiedene Modelle von Subjektivierung, verschiedene Ästhetiken, spezifische Machtkonstellationen hervorgebracht und nach derselben Struktur geordnet. Die differenzielle Struktur ist Teil der diskursiven Praxis, sie ist im Diskurs mit einer Reihe weiterer Elemente (Argumentationsstrukturen, narrativen Strukturen, Metaphern etc.) konstelliert.

Die „Ideologie der drei Funktionen“ hat Dumézil in Texten der indischen, iranischen, germanischen und italischen Mythologie nachgewiesen, während sie in der griechischen Mythologie nur marginal erscheint. Dass Platon diese Struktur wieder aufgreift und als Gegenmodell zur attischen Demokratie einen Entwurf für ein Staatswesen vorlegt, das eine sehr alte Verteilung der Macht und der gesellschaftlichen Funktionen impliziert, ist daher ein erklärungsreiches Phänomen. Die Politeia beerbt ein Verteilungsmuster gesellschaftlicher Herrschaft, das den ältesten Schichten mythischen Denkens angehört.

Ich werde in meiner Untersuchung folgenden Fragen nachgehen: Wie funktioniert die Anwendung des Schemas in der indoeuropäischen Formation einerseits und in der platonischen Polis andererseits? Welche Modelle der Gesellschaftsstruktur, der Herrschaft, der Subjektivierung, der Ästhetik werden jeweils produziert? Welche

Transformationen lassen sich von der indoeuropäischen Formation hin zur platonischen Polis beschreiben?

Die vorliegende Untersuchung kann daher als Diskursanalyse verstanden werden, die auf einen bestimmten Aspekt innerhalb des Denkens fokussiert, nämlich den differenziellen Schemata. Sie ist ein Beitrag zur Genealogie jener Strukturen, die die Macht- und Subjektivierungskonstellationen der von der europäischen Tradition dominierten Gesellschaften ordnen.¹

Der Strukturalismus Georges Dumézils

Georges Dumézil (1898-1986) war seit 1933 Professor an der Ecole Pratique des Hautes Études und hatte seit 1948 einen Lehrstuhl für „Indoeuropäische Zivilisationen“ am Collège de France. Dieser selbst gewählte Titel seines Lehrstuhls zeigt, wie sehr Dumézil den Gegenstandsbereich seines Faches, die „vergleichende Mythologie“, hin zu einer historischen Sozialwissenschaft verschoben hat. Dumézil hat eine strukturelle Analyse der indoeuropäischen Mythologie entwickelt, die die gesamte Kultur als Gegenstand einbezieht. Mythen sind für ihn mehr als literarische Produktionen, sie stellen „keine beliebigen dramatischen oder lyrischen Erfindungen ohne Bezug zur politischen und sozialen Organisation, zum Ritual, zum Gesetz oder zum Brauchtum dar; im Gegenteil, ihre Rolle besteht gerade in der Rechtfertigung des Ganzen, in der Bebilderung der großen Ideen, die das Ganze organisieren und stützen.“ (vgl. Dumézil 1989: 12)² Eine Klärung des indoeuropäischen mythologischen Materials gelang ihm, als er Ende der 30er Jahre ein dreigliedriges Schema entdeckte: die Einteilung in drei gesellschaftliche Gruppen – Priester, Krieger und Bauern – lässt sich mit der Einteilung der Göttergruppen parallelisieren. Drei Bedürfnisse nämlich „die Verwaltung des Heiligen (oder heute seiner ideologischen Surrogate), die Verteidigung und die Nahrung“ (Dumézil 1989: 49) hatten bei den Indoeuropäern eine Ideologie hervorgebracht, die das Denken in der Theologie, der Mythologie und die soziale Organisation sowie zahlreiche andere Bereiche des Alltags geprägt und orientiert hat. Dumézil entwickelte folgende These: Es handelt sich um Konkretisierungen von drei Funktionen – Souveränität, Verteidigung, Fruchtbarkeit – deren Struktur bestimmte Beziehungen und Verteilungen beinhaltet. In den folgenden Jahrzehnten konnten Dumézil und die von ihm inspirierte Mythenforschung eine große Zahl dreifunktional organisierter Felder des Denkens anhand der Texte aus indoeuropäischen Kulturen isolieren.

Dumézil ging von einem genetischen Modell aus: zu einem nicht datierbaren Zeitpunkt existierte eine hypothetische proto-indoeuropäische Kultur (und Sprache),

¹ Für Verbesserungsvorschläge und anregende Diskussionen möchte ich vor allem Antje Langer und Thomas Höhne danken.

² Zur Diskussion um Dumézils Ansatz vgl. (Dumézil 1989: 12, Dumézil 1992a, zu Dumézil im Überblick vgl. Desbordes 1981, Belier 1991, Seitter 1993, Pfeffer 1989; Littleton 1996, Polomé 1998, Miller 2000

die im Zusammenhang mit Wanderungsbewegungen der kulturtragenden Gruppen sich spaltete, mit lokalen Kulturen überlagerte und dadurch in den einzelnen Folgekulturen unterschiedlichen Transformationen unterlag. Diese spezifischen Verschiebungen (glissements) der hypothetischen Anfangsstruktur sind beschreibbar als Historisierung des Pantheons in der römischen Kultur, als Militarisierung des gesamten Denkens in der germanischen Kultur oder als tendenzielles Verschwinden der Struktur bei den Griechen oder den Kelten (Sick 1998, Belier 1991).

Die heute anerkannteste Theorie dieser Entwicklung hat die Anthropologin Marija Gimbutas ausgearbeitet. Die indoeuropäische Kultur, eine nomadische Hirtenkultur, stammt aus der südrussischen Steppe, von dort breitete sie sich als Erobererkultur ins iranisch-indische Territorium und nach Europa aus. Vermutlich erreichten die ersten Gruppen Europa im 4. Jahrtausend v. Chr. und lösten dramatische Veränderungen der alteuropäischen Kultur aus. Gimbutas hat mit der Analyse der Beziehungen der indoeuropäischen Wanderungen und der alteuropäischen Kultur den Themenkreis um geschlechtsspezifische Fragen erweitert. Die besondere Beziehung der dritten Funktion zum Weiblichen lässt sich als auf diese Geschichte verweisende Spur lesen (vgl. Gimbutas 1996: 351ff, 1992, allgemein vgl. Benveniste 1993, Gamkrelidze/Ivanov 1995).

Aufschlussreich sind die Diskussionen über eine Erweiterung der Funktionen. Manche Autoren weisen auf eine grundlegendere Zweifunktionalität hin (Gamkrelidze/ Ivanov 1995), andere erkennen eine vierte Funktion (Allen 1998) oder gar eine fünfte (Miller 2000). Allen verweist hingegen zu Recht auf die Flexibilität und Variabilität der Analysen Dumézils und warnt davor, die Dreifunktionalität verkürzt und zu streng anzuwenden (Allen 2000). Es handelt sich dabei vielmehr um ein differenzielles Schema, das verschiedene Inhaltsfelder ordnen kann und in dem Rollen und Funktionen ein subtiles Gleichgewicht bilden. Die Problematisierung eines komplexen Phänomens wie des Krieges ergibt sich nicht nur aus einer einzigen, sondern aus der Konkretisierung des Zusammenhangs aller Funktionen (Sergent 1998: 12).

Belier weist darauf hin, dass Dumézil „Ideologie“ im einfachen Sinn eines „Systems von Ideen“ gebraucht und „Funktionen“ nicht im Sinn des Funktionalismus Durkheims und Malinowskis, sondern im Sinne von „Aktivitäten“ (Belier 1991: 28, Dumézil 1992b: 95). Immer wieder hat Dumézil versucht, das Verhältnis dieser „ideologischen Struktur“ zu den sozialen Praktiken zu fassen, aber seine Vorschläge blieben unklar (Dumézil 1992: 82, Belier 1991: 53, 231). So wie er mit seiner Methode der komparativen Analyse zu den Pionieren des Strukturalismus gehörte und einen enormen Einfluss auf seinen Kollegen Claude Lévi-Strauss und seinen Schüler Michel Foucault ausübte, so wurde auch das Verhältnis von sozialen Praktiken und Diskursen in poststrukturalistischen Theorien intensiver ausgearbeitet – etwa in der Habitusstheorie Bourdieus oder mit Foucaults Begriff der Problematisierung (vgl. Bourdieu 1993, Foucault 1996: 178).

Eine differentielle Struktur wie die der drei Funktionen ist dann keine universale Eigenschaft des menschlichen Geistes wie bei Lévi-Strauss (vgl. Dubuisson 1998). Die drei Funktionen betreffen Bedürfnisse, die vielleicht jede Gesellschaft verwalten muss, aber die Form ihrer Organisation ist keineswegs universal, sondern spezifisch und historisch. Kein nicht-indoeuropäisches Volk verfügt über eine ähnliche Organisation des Denkens (Dumézil 1992: 92). Die Dreifunktionalität ist auch keine allgemeine Eigenschaft der Textualität wie sie Greimas mit den Aktanten untersucht, sondern eine operative Unterscheidung, sie ist eine Weise, die Welt als sagbare zu ordnen, sie ist eine Formen konstituierende Form.

Dies wird sichtbar, wenn nicht die konstituierten Differenzen, sondern die Formen ihrer Differenzierung betrachtet werden, oder – wie Bourdieu wiederholt anmahnt – der Blick vom *opus operatum* zum *modus operandi* wechselt (Bourdieu 1993: 28). Ein poststrukturalistischer operativer Strukturbegriff – so will ich damit andeuten – kann die Dreifunktionalität besser erklären als ein statischer und kann ein ontologisches Missverständnis Dumézils verhindern.

Die Ideologie der drei Funktionen in den indoeuropäischen Mythen

Konstellationen des Göttlichen

Dumézil wählt in einigen Texten als Ausgangspunkt zur Beschreibung der dreifunktionalen Struktur eine Serie von Göttern aus der indischen Theologie. Sie findet sich als Liste angerufener Schutzgötter in einem alten Vertrag des Reiches von Mitani am oberen Euphrat. Mitani wurde von einer von Indien kommenden indoeuropäischen Volksgruppe um 1700 v. Chr. erobert und beherrscht. Es war auf der Höhe seiner Macht von Hethitern und Ägyptern als gleichberechtigt anerkannt und stand mit ihnen in regem Austausch. Während man also in Indien noch nicht über die Schrift verfügte, erscheint die indische Theologie in einem Dokument am Euphrat, wo das indoeuropäische Volk, umgeben von archivierenden Kulturen, der Geschichte nicht entgehen konnte. Dumézil beginnt also eines seiner Bücher... „In dem ältesten uns überkommenen Denkmal indischer Theologie, dem Verzeichnis der Götter, welche im 14. vorchristlichen Jahrhundert ein arischer König von Mitani als Zeichen seines Schwures anführt, erscheinen die kanonischen Schutzherrn der drei Funktionen: an der Spitze, durch ein Doppeldual grammatisch eng verbunden, die souveränen Götter Mitra und Varuna, dann der Kriegergott Ind(a)ra, und schließlich die Zwillingsgötter, die Nāsatya“ (Dumézil 1964: 1, vgl. ders. 1986: 24).

Es handelt sich um die Götter der drei Funktionen: (1) Mitra und Varuna sind die souveränen Götter der ersten Funktion. Sie bilden ein Doppel mit zwei komplementären Aspekten: Während Mitra den Aspekt des Rechts und des Vertrags vertritt, vertritt Varuna Magie, Zeichen, Ritual und Geheimnis. Beide vertreten Ordnung und legitime Herrschaft, sie bilden die Ebene des Denkens, der Philosophie, der Religion, der intellektuellen und ideologischen Produktion (Dumézil 1986). (2) Indra ist der Gott der physischen Kraft und des Krieges, von einer

schrecklichen Wut, einem Zorn, einer Empörung, dem „Furor“ angetrieben. Der Krieger verteidigt „die Leute“, zugleich ist er jedoch ein die Ordnung destabilisierendes Element. Während die Götter der ersten Funktion in ihrer Gerechtigkeit ohne Gnaden der vorgegebenen Ordnung folgen, sind es die Kriegergötter der zweiten Funktion, die einerseits Willkür und andererseits Gnade zeigen können, also ein anderes Verhältnis des Subjekts zur Norm etablieren. Erste und zweite Funktion herrschen gemeinsam, sie bilden eine notwendige Gemeinschaft, dennoch ist der Krieger nicht souverän, sondern hierarchisch der ersten Funktion untergeordnet (Dumézil 1964, 1986). (3) Die beiden Nāsatyas stehen für die dritte Funktion. In den meisten indoeuropäischen Traditionen handelt es sich hierbei um ein Götterpaar, oft wie hier um ein Zwillingspaar. Im Gegensatz zu Mitra-Varuna sind sie aber nicht komplementär, sondern äquivalent oder sie teilen sich ihren Geltungsbereich auf. Die dritte Funktion umfasst eine verwirrende Fülle von Bedeutungen: Schönheit, Schmuck, Fruchtbarkeit, Sexualität, Nahrung, Reichtum, Gesundheit, Sinnlichkeit, Frieden, die Idee der großen Zahl und der Masse, der Fülle und der Mannigfaltigkeit, die die Nāsatyas nicht erschöpfen „...hinter dieser ‚Paar‘-Fassade ist der wahre Zahlcharakter der dritten Funktion der der Vielheit, einer unendlichen Vielheit“ (Dumézil 1964: 6) und weiter: „...daher ist das Zwillingspaar oftmals [...] von mindestens einer Göttin begleitet, womit das weibliche, mütterliche Element dieser Funktion einbezogen ist“ (ebd., vgl. Dumézil 1992b: 96). Es handelt sich um einen Bereich, in dem „sich aufgrund des Nahrungsbedürfnisses eine komplexe, alle Formen und Voraussetzungen der Fülle betreffende Ideologie entwickelt hatte: Fülle der Herden und Felder, Fruchtbarkeit und Sexualität, soziale Masse, Frieden“ (Dumézil 1989: 50). Mit der dritten Funktion erscheint eine erste Konzeption des Ästhetischen, verstanden als Ästhetik der Fülle, als Schönheit der Lust, als die Sinne überwältigende Mannigfaltigkeit der Welt.

Auch die germanische Theologie lässt sich als dreifunktionale interpretieren. Die skandinavischen Quellen aus Island unterteilen den germanischen Pantheon in zwei Götterfamilien: Asen (erste und zweite Funktionsgötter) und Vanen (Götter und Göttinnen der dritten Funktion). Odin, der mächtigste Magier, Meister der Runen und Häuptling der Götter ist unschwer als Vertreter der ersten Funktion zu erkennen, mit Schwerpunkt auf dem magischen Element Varunas, der Mitra entsprechende Tyr hat eine geringere Bedeutung. So wird Odin zu einem Vertreter der intellektuellen Klasse, auch wenn diese keineswegs dieselben Merkmale aufweist wie die Intellektuellen Indiens. Thor mit dem Hammer ist der gefürchtete Einzelkämpfer, der Feind der Riesen (mit denen er andererseits seinen kriegerischen „Furor“ gemeinsam hat), kurz der Kriegergott der zweiten Funktion. Die Vanen, weit weniger individuiert, repräsentiert durch Njōdr und seine Kinder Freyr und Freya vertreten den Reichtum, das Vergnügen, die Laszivität, die Fruchtbarkeit, also die große Kategorie der dritten Funktion (vgl. Dumézil 1959, Dumézil 1959a, Belier 1991: 101ff). Dumézils Analysen haben die strukturelle Parallelität mit den anderen indoeuropäischen Mythologien zu Tage gefördert: „le parallélisme des théologies indo-iraniennes et italiques fait précisément attendre, chez peuples apparentés, une

théologie et une mythologie du type que présentent les Scandinaves, opposant d'abord pour mieux les définir, puis composant pour créer un ensemble viable, 1. des figures divines patronnant ce que patronnent les Ases Odin et Thor, la haute magie et la souveraineté d'une part, la force brutale d'autre part, et 2. des figures divines toutes différentes, patronnant ce que patronnent les trois grand Vanes, la fécondité, la richesse, le plaisir, la paix, etc.“ (Dumézil 1992: 145).

Konstellationen des Sozialen

Ausgehend von der Theologie lässt sich die ideologische Dreiordnung in verschiedenen Bereichen nachweisen. Für Indien konnte Dumézil durch einen Vergleich der Serien von Elementen in den theologisch orientierten Veden und dem Heldenepos Mahābhārata die Beziehungen zwischen dem Pantheon der Götter und Göttinnen und der sozialen Struktur nachweisen. Die indische Gesellschaft ist in ein komplexes System von Kasten differenziert. Die Hauptkasten sind dabei (1) die Brahmanen, Priester und Verwalter des Intellektuellen, (2) die Ksatriyas, Krieger und Verwalter der weltlichen Herrschaft und (3) den Vaisyas, Ackerbauer und Viehzüchter, Garanten der Fruchtbarkeit und der Nahrungsfunktion (Dumont 1976).

Das Epos Mahābhārata ist eines der längsten Gedichte aller Literaturen, weder Autoren noch Entstehungszeit sind bekannt (vgl. Dumézil 1989: 33ff). Es erzählt die Geschichte eines Herrschergeschlechts, das durch einen Thronfolgestreit gespalten wird. Die fünf Pāndava-Brüder werden von ihren Vettern, den 100 Kaurava-Brüdern mit zahlreichen Listen um ihr Erbe betrogen. Den Höhepunkt des Epos bildet eine furchtbare Schlacht, in der zahllose Helden sterben. Zugleich ist das Epos durchzogen von theologischen, philosophischen und moralischen Ausführungen und spiegelt so das Selbstverständnis der Gruppe, die die weltliche Macht in Indien innehat, der Ksatriyas.

In den einleitenden Teilen wird von der Geburt der Pāndava-Brüder erzählt. Ihrem weltlichen „Vater“, dem König Pandu war es aufgrund eines Fluches verboten, sich mit einer Frau zu vereinigen, dennoch musste er für legitime Nachkommen sorgen. Durch einen geheimen Spruch war seine erste Frau Kunti in der Lage, jeden Gott zu einer Vereinigung mit ihr zu bitten. Auf diese Weise zeugte Dharma Yudhishthira, das „beste aller lebenden Wesen“, die Inkarnation von Intellektualität, Weisheit und Moralität. Der kriegerische Windgott Vāyu zeugte Bhima mit der Keule, den stärksten und brutalsten der Starken. Indra zeugte Arjuna, der alle vorzüglichsten Eigenschaften in sich vereinigt, ein unbezwingbarer Kämpfer ist und zugleich einen edlen Charakter hat. Die Asvin, ein unzertrennliches Götterzwillingpaar, zeugen mit Madri, der zweiten Frau Pandus, die Zwillinge Sahadeva und Nakula. Die beiden werden für ihre Schönheit berühmt, im Mahābhārata ist zu lesen: „An Schönheit und Energie werden sie die Asvin selbst übertreffen“ (zitiert nach Dumézil 1989: 58).

Nun gelang es Dumézil nicht nur, die Transformationen, welche die Serie „Mitravaruna, Indra, Nāsatya“ (der Könige von Mitani) in die Serie „Dharma, Vāyu, Indra, Asvin“ (aus dem Mahābhārata) verwandeln, zufriedenstellend zu klären,

vielmehr konnte er zeigen, dass die fünf Brüder in ihren Charakteren aufs genaueste ihren göttlichen Vätern und damit den drei Funktionen entsprechen. Die Götter der drei Funktionen sind in den Pāndava-Brüdern inkarniert und bilden eine ihnen äquivalente Struktur. Die Serie „Dharma, Vāyu, Indra, Asvin“ ist homolog zur Serie „Yudhisthira, Bhima, Arjuna, Sahadeva, Nakula“. Ausgehend hiervon konnte Dumézil die indische Gesellschaftsstruktur problematisieren (Dumézil 1989: 47).

Zunächst liegt die Homologie der drei Funktionen in den drei indischen Kasten assoziativ nahe, denn als Inkarnationen einer dreifunktionalen Serie von Göttern und gemäß der ihnen zugeschriebenen Eigenschaften müssten die fünf Pāndava den drei Kasten zugeordnet sein. Der einfache Weg ist jedoch versperrt. Die fünf Brüder sind alle Söhne des Königs, sie sind Krieger und gehören daher zur Kaste der Ksatriyas. Auch wenn der erste Bruder - Yudhisthira - dem Krieg aus moralischen Gründen aus dem Weg zu gehen versucht und die beiden letzten in ihrem Heldenmut Bhima und Arjuna weit nachstehen, nehmen sie doch alle gemeinsam an kriegerischen Auseinandersetzungen teil.

Es gibt allerdings eine Finte des Epos, in dem diejenigen der fünf Brüder, die im uneigentlichen Sinn Ksatriyas sind, ihren eigentlichen gesellschaftlichen Charakter annehmen. Durch eine List der Kauravas werden sie dazu verurteilt, zwölf Jahre im Wald zu verbringen und das dreizehnte Jahr unerkant unter Menschen leben. Sie entscheiden sich, inkognito am Hof des Königs Virāta ihre Dienste anzubieten, in der Wahl ihrer „Verkleidung“ sind sie frei. Yudhisthira wählt das Amt des Brahmanen, Bhima wird Metzger und Koch, Arjuna wird Eunuch und Tanzlehrer, Nakula ist der Stallbursche und Sahadeva Rinderhirt. Yudhisthira und die Zwillinge, die nur uneigentlich Ksatriyas sind, nehmen in der Verkleidung also ihren korrekten Platz in der Serie der gesellschaftlichen Gruppen ein, während Bhima und Arjuna, die als Söhne des Königs bereits in der „richtigen“ Kaste sind, ihren wahren Charakter verbergen, oder genauer - an den Rand schieben müssen. Der Metzger verweist ebenso auf die rohe Gewalt des Kriegers wie der Tänzer eines der ältesten Attribute Indras in den Veden ist (Dumézil 1989: 74). Die folgende Tabelle veranschaulicht die verschiedenen Serien und ihre Transformationen. Die uneigentliche Gesellschaftszugehörigkeit der Pāndava ist jeweils mit eckigen Klammern markiert.

Funktion	Götterserien		Die Pāndava und ihre Kastenzugehörigkeit		
	Vertrag von Mitani	Epos Mahābhārata	Namen	Kaste nach Geburt	Kaste nach Verkleidungen
Souveränität	Mitra - Varuna	Dharma	Yudhisthira	[Ksatriya]	Brāhmana
Verteidigung	Indra	Vāyu	Bhima	Ksatriya	[Metzger-Koch]
		Indra	Arjuna	Ksatriya	[Eunuch-Tänzer]
Fruchtbarkeit	Die Zwillinge Nāsatyas	Die Zwillinge Asvin	Nakula Sahadeva	[Ksatriya]	Vaisya

Die indischen Kasten sind bezüglich der sozialen Strukturen der extremste Ausdruck der ideologischen Dreiteilung: „Ces groupes fonctionnels, hiérarchisés, sont en principe fermés chacun sur lui-même par l'hérédité, par l'endogamie et par un code rigoureux d'interdictions.“ (Dumézil 1992: 82) Im ältesten Veda, dem Rg-Veda, einer Sammlung von Opferliedern und Lobpreisungen, werden die Kasten nicht erwähnt, Dumézil geht allerdings davon aus, dass sich als Vorstufe bereits in dieser Zeit „Gruppen von Männern“ (Dumézil 1989: 70) gebildet haben, die den drei abstrakten Prinzipien zugeordnet waren.

Während über die germanische Gesellschaftsstruktur wenig bekannt ist, ist die gallisch-keltische klar dreifunktional gegliedert. Sie differenziert die Druiden (erste Funktion), eine Kriegerklasse (zweite Funktion) und die freien Airigs, die sich selbst als Viehzüchter bezeichnen (dritte Funktion). Diese Serie entspricht, so Dumézil, exakt der funktionalen Teilung der indischen Gesellschaft. Allerdings handelt es sich nicht um Kasten sondern um Klassen, ein sozialer Aufstieg zum Druiden ist mit einem entsprechenden Bildungsweg zumindest denkbar (Dumézil 1992: 86, Belier 1991: 109ff).

Hierarchisierungen der Konstellation

Das Verhältnis der dritten Funktion zu den beiden ersten Funktionen muss nun noch genauer herausgearbeitet werden, da dieses Verhältnis entscheidend für die Serie der drei Funktionen ist. Zunächst bilden Nakula und Sahadeva eine definierte Differenz: der erste ist für die Pferde, der zweite für die Kühe zuständig, was die „Produktivkräfte“ der nomadischen Proto-Indoeuropäer problematisiert. Die Pferde stehen der Funktion des Krieges nahe, während die Kuh als Milchgeberin der sakralen ersten Funktion nahe steht. Im Verlauf des Epos erscheint Nakula tatsächlich eher als Krieger, während Sahadeva zum Intellektuellen tendiert. „Als auf die erste Funktion ausgerichteter Zwilling, der darin Yudhisthira nacheifert, mit demütigen Tugenden auf die moralische Vorbildlichkeit des Ältesten reagiert und sich gewissermaßen hinter dessen Wissenschaft und umfassender Intelligenz – sicherlich ein sehr alter Anhang der ersten Funktion – verschanzt, hat sich Sahadeva innerhalb dieses Königreichs des Geistes nach und nach ein Spezialgebiet geschaffen [...] kurz, er ist der Techniker geworden, ein Meister seines Fachs, aber, seinem Rang in der Liste der Pāndava gemessen, in subalternen Position begründet im Stellenwert dieser Technik in der Gesamtheit der Anwendungen der Intelligenz.“ (Dumézil 1989: 87) In zahlreichen weiteren Dokumenten, auch in den anderen indoeuropäischen Folgekulturen, lässt sich diese Binnenstruktur nachweisen, wobei es immer um bestimmte Berufe und Tätigkeitsbereiche und deren Wertung geht. Wie im Falle Sahadevas ist oft ein gewisser Führungsanspruch der „kleinen Intelligenz“ der Schreiber und Techniker, der Gehilfen der ersten Funktion innerhalb der Angehörigen des dritten Standes zu erkennen (ebd. 88). Die dritte Funktion ist

gespalten und spiegelt die Trennung der ersten beiden Funktionen, noch darin ist sie von ihnen abhängig.

Der zweite Aspekt ist die Subordination der Funktionen. Im Epos sind die beiden Zwillinge in allem den anderen Brüdern gehorsam. Auch Arjuna und Bhima erweisen dem ältesten Yudhishthira Respekt, aber dies kennt Unterbrechungen und Grenzen, die sich bei den Zwillingen nicht finden. Die Brahmanas (Gruppe von indischen Schriften) enthalten den Gemeinplatz: „Der Brahmane und der Ksatriya sind ‚die zwei Kräfte‘, ubhe virye, deren gutes Einvernehmen für beide förderlich und erforderlich ist. [...] Die Vaisyas sollen die Brahmanen und die Ksatriyas ehren und ihnen dienen“ (ebd. 70). Die Demut und Verfügbarkeit der Zwillinge ist allerdings keine Notwendigkeit, sondern eine Möglichkeit der dritten Funktion: „Außerhalb dieser Anwendung auf die sozialen Einteilungen impliziert die Hierarchie der Funktionen für ihr drittes Glied keine Moral der Unterwerfung wie bei den Vaisyas – und den Zwillingen des Epos“ (ebd. 71). Es handelt sich um eine Konkretisierung, die ihrerseits die besondere Form gesellschaftlicher Machtverhältnisse problematisiert.

In der indischen Formation erscheint die Dreifunktionalität als Legitimationshorizont einer Gesellschaftsform, die sich zu einem außerordentlich starren und zugleich komplexen System entwickelt hat (Dumont 1976). Die Hierarchisierung der Funktionen ist jedoch konstitutiv für die Struktur. Nicht nur die Zuordnung jeder Funktion zu einer Klasse von Eigenschaften, sondern deren Differenzierung in eine Allianz der ersten beiden Funktionen unter intellektueller Führung der ersten und tätigem Durchgreifen der zweiten gegenüber der dritten als dieser Allianz dienstbaren und untergeordneten Funktion macht sie aus.

Das differentielle Schema erscheint auf dieselbe Weise auch in anderen indoeuropäischen Folgekulturen. Anhand der italischen und der germanischen Tradition lässt es sich weiter ausarbeiten. Zum gemeinsamen indoeuropäischen Erbe gehört eine Erzählung von einem die Gesellschaft fundierenden Frieden nach einem Krieg der Götter der ersten und zweiten gegen die Gött/-innen der dritten Funktion. Vor dem Krieg handelt es sich um zwei getrennte Götterfamilien, danach bilden sie eine korporative Einheit mit einer definierten Hierarchisierung. In den beiden Strukturpositionen stehen sich in Skandinavien die Asen und die Vanen gegenüber (s.o. Konstellationen des Göttlichen), in Rom Romulus und seine Gefährten auf der einen, die Sabiner und ihre Frauen auf der anderen Seite, in Indien kämpfen die Asvins um die Aufnahme als Götter (Dumézil 1964: 103, Dumézil 1989: 72).

Die Geschichte enthält immer folgende Elemente: zunächst sind die kontrahierenden Funktionsgruppen getrennt, worauf zwischen ihnen ein furchtbarer Krieg entbrennt, den keine Seite gewinnen kann. Es handelt sich um den ersten Krieg überhaupt (Skandinavien) bzw. die eigentliche Gründung der Kultur (Rom). Die Götter bzw. Helden der ersten beiden Funktionen bringen als Kampfeinsatz Göttlichkeit und Tapferkeit, die Götter bzw. Helden der dritten Funktion bringen Reichtum (Gold). Schließlich kommt es, da niemand den militärischen Sieg erringen kann, zu einem

dauernden Frieden. Die Vertreter der dritten Funktion erhalten erst in diesem Moment ihre Göttlichkeit, die zuvor nur erste und zweite Funktion innehatten. Diese erhalten im Gegenzug Zugang zu Reichtum und Fülle.

In der Mahābhārata gibt es eine entsprechende Parallele. Die Zwillinge Nakula und Sahadeva, Vertreter der dritten Funktion und Kinder der zweiten Frau Pandus, Madri, erhalten ihren Status als echte Söhne Kuntis, die ihre Macht der Herbeirufung von Göttern zwecks Vereinigung Madri geliehen hatte erst, als Madri den freiwilligen Verbrennungstod bei der Bestattung Pandus auf sich nimmt (s.o.).

Bereits in der Analyse des indischen Epos hat sich also innerhalb des Gefüges der drei Funktionen ein spezifisches Machtverhältnis gezeigt. Nun zeigt sich, dass die Einsätze Göttlichkeit und kriegerische Macht genügen um die dritte Funktion zu dominieren, aber nicht immer um sie vollkommen zu beherrschen. Die Austauschbeziehungen zwischen Asen und Vanen sind weit komplexer als die entsprechenden in der indischen Mythologie. Gemeinsam ist ihnen allerdings eine hierarchische Ordnung, in der erste und zweite Funktion in einer Allianz die dritte Funktion dominieren. Eine Struktur, die sich in den theologischen Ordnungen ebenso wiederfindet wie in den Problematisierungen der gesellschaftlichen Machtverhältnisse.

Strukturpositionen des Ästhetischen

Das Mahābhārata erwähnt die „Schönheit“ der Zwillinge, ihren „Glanz“, sie sind mit „Schönheit begabt“, „von auf Erden unvergleichlicher Schönheit“, „strahlend“, „die Seele aller Wesen entzückend“ (Dumézil 1958: 67). Es spricht einiges dafür, in der dritten Funktion eine erste Konzeption des ästhetischen zu vermuten, sie umfasst jedoch eine verwirrende Vielfalt von Bereichen. „Fécondité certes, humaine, animale et végétale, mais en même temps nourriture et richesse, et santé, et paix – avec les jouissances et les avantages de la paix – et souvent volupté, beauté, et aussi l'importante idée du grand nombre, appliquée non seulement aux biens (abondance), mais aussi aux hommes qui composent le corps social (masse).“ (Dumézil 1992: 96)

Auch die Schönheit gehört zur dritten Funktion, allerdings gerät Dumézil in diesem Punkt in Zweifel, in Bezug auf das Mahābhārata merkt er an: „Der Rg Veda erwähnt zwar mehrmals die Schönheit der göttlichen Zwillinge – und dieser Begriff ist durchaus angebracht auf einer Ebene, deren Begriffsfeld sich aus der Fruchtbarkeit, der Vermehrung, das heißt in letzter Instanz aus dem Geschlechtsakt der Menschen und Tiere und folglich aus der sexuellen Anziehungskraft, ergibt. Doch mit der Weiterentwicklung der Reflexion und der indischen Institutionen ist diese Wurzel in Vergessenheit geraten; in der stärksten Ausprägung der dreiteiligen Struktur, in der Hierarchie der drei Varna, wird sie ausgeschlossen: wie sollte die Schönheit zu den Attributen und Handlungsweisen der Viehzüchter und Ackerbauern, der Vaisya gehören? Also muß sich das letzte Zwillingsglied der Pāndavaliste auf eine zumindest vedische Form beziehen, die älter als die Varna und zugleich reichhaltiger und geschmeidiger ist.“ (Dumézil 1989: 60)

Diese reichhaltige und geschmeidige Formation ist ein Hinweis darauf, das Wort „schön“ nicht zu naiv zu nehmen. Es scheint sich nicht um ein Attribut zu handeln, das einem Geschmacksurteil (Kant) oder einer Theorie der Kunst (Hegel) entspringt. Das Schöne als Kunst hat seinen Ursprung im Kult, es entstammt einem metaphysischen Verständnis, einem Bereich des höheren Seins, des Außergewöhnlichen, des Vollkommenen (vgl. Benjamin 1963, Grassi 1980: 48ff).

Allerdings - so die These, die ich hier stark machen möchte - verdankt sich das Ästhetische einer komplexeren Formation. Während die Kunst aus dem Bereich des Kultes hervorgeht, beerbt, was im aktuellen ästhetischen Diskurs unter den Stichworten Aisthesis, Sinnlichkeit, Erhabenes, Lebenskunst, Rückkehr des Körpers diskutiert wird, die dritte Funktion. Während Ästhetik als Kunst zumeist über den Begriff der Form thematisiert wird, kommt aus der dritten Funktion jener Anteil des Ästhetischen, der gerade nicht Form ist. Die gemeinsame Eigenschaft aller Bereiche, auf die sich die dritte Funktion bezieht, ist ihre mannigfaltige Sinnlichkeit und die damit verbundene Lust.

Subjektivierungsformen

Mit jeder Funktion und der ihr zugehörigen Gesellschaftsgruppe ist eine bestimmte Weise der Subjektivierung verbunden. In der *ersten Funktion* ist das Subjekt eingebunden in eine überkommene Ordnung der Welt, die in der Tradierung von Wissens-elementen und im rituellen Handeln besteht. Mit diesem tradierten, intelligiblen Wissen erwirbt sich das herrschende Subjekt einen souveränen Herrschaftsanspruch über die Welt. In der *zweiten Funktion* entsteht mit der physischen Kraft des Kriegers ein willkürliches Subjekt, das die Ordnung zu destabilisieren vermag. Zugleich aber entsteht die Möglichkeit einer Differenz des Subjekts zum Gesetz und eines eigenen Handlungsentwurfs. In der *dritten Funktion* schließlich ist das Subjekt von Lust und Unlust an eine es bestimmende Welt gebunden: eine ursprüngliche Vermengung des Ichs mit der Welt und dem Begehren, dem Reichtum, der Fülle, eine Heteronomie, die es selbst nicht bestimmt.

Die Territorialität der dritten Funktion ist daher von der magischen Reterritorialisierung der ersten Funktion zu unterscheiden. Bei den trinkfreudigen Germanen vermischen sich die Typen des Rauschs, die die asketischen Inder klar zu trennen wussten. Der heilige Rausch des Somatrankes ist nicht dasselbe wie der Rausch der Sexualität und nicht dasselbe wie der Rausch der kriegerischen Wut (Dumézil 1959: S.71).

Diese Konstellation von Möglichkeiten der Subjektivierung problematisieren die indischen, griechischen und skandinavischen Mythen, die als Thema die Sünden des Kriegers, des Helden der zweiten Funktion haben (Indra, Herakles, Starcatherus). Diese Helden begehen im Laufe ihres Lebens drei Sünden, die den drei Funktionen in absteigender Folge entsprechen. Am Beispiel des Herakles geht es um „...ein sakrilegisches Zögern gegenüber einem Befehl des Zeus, um den feigen Mord an einem überraschten Feind und eine schuldhafte Liebesleidenschaft“ (Dumézil 1964:

92) Die Krieger werden für ihre Sünden bestraft, am Ende müssen sie sterben. Ganz anders als der viel spätere Odysseus begeben sie sich aber nicht in einen Entwicklungsprozess, dem ältesten Kriegertypus winkt noch nicht die hegelsche Heimkehr. Der Krieger dekliniert bis zu seinem Ende den Widerspruch, der in seiner Funktion begründet liegt: „Sie können die Ordnung nicht ignorieren, deren Verteidigung gegen tausendundeine Bedrohung durch Dämonen und andere Feinde ja ihre Funktion ausmacht. Doch zur Erfüllung dieses Amtes müssen zuerst sie selber bestimmte Eigenschaften haben und pflegen, die sich von den Schattenseiten ihrer Gegner nur wenig unterscheiden. In der Schlacht gar begegnen sie der Kühnheit, der Überrumpelung, der List, dem Verrat, wollen sie nicht mit Sicherheit unterliegen, wirksam nur mit Waffen derselben Art, die bloß besser sein müssen. Durch Trunkenheit und Ekstase müssen sie ihre Nerven, ihre Sehnen und ihren Mut in einen Zustand versetzen, wo sich die Kraft vervielfacht, wo sie verwandelt, aber zugleich entstellt sind und fremd innerhalb der Schar, die sie schützen. Und vor allem: Der Gewalt geweiht, werden sie im Triumph zu Opfern der Gewalt und ihrer inneren Logik, die immer Grenzen durchbricht, zuletzt ihre eigenen und die der ihr innewohnenden Idee, und sich erst ganz bestätigt hat, wenn sie nicht nur stark ist gegen einen bestimmten Gegner, in einer bestimmten Situation, sondern stark an sich, die stärkste Gewalt von allen – ein gefährlicher Superlativ für ein Wesen des zweiten Rangs.“ (Dumézil 1964: S. 100)

Entscheidend ist, dass der Krieger sündigen kann, während die Vertreter der ersten Funktion, ob sie in ihrer Art streng und furchtbar sind (Varuna) oder sanft und ausgleichend (Mitra) immer der gegebenen Ordnung folgen und die Vertreter der dritten Funktion gar nicht in der Lage sind, zu sündigen, weil sie die Ordnung der Welt weder kennen, noch sich für sie interessieren (ebd. S. 100). Erste und dritte Funktion sind auf eine ihnen äußerliche Ordnung bezogen; d.h. sie sind territorialisiert bzw. reterritorialisiert, in ein bestimmtes Territorium einbeschrieben und ein bestimmtes Territorium ist ihnen einbeschrieben. Einzig die Krieger sind in der Lage zu sündigen, denn zur Sünde gehört die Möglichkeit des Widerstreits zur Ordnung und damit der Deterritorialisierung. Zugleich gerät der Krieger in die Lage, gegen die Härte der Ordnung Menschlichkeit zu zeigen. So ist es Indra, der gegen das alte varunische Ritual der Königsweihe zu dem Menschenopfer gehörten ein Ritual gesetzt hat, bei dem nur ein Pferd zugrunde geht. Der Krieger ist der verwirrende Typus der Vernunftlosigkeit, den erst die Vernunft gebiert, seine Handlungslogik sprengt die Ordnung der Welt. „Krieger und Zauberer, oder auf anderer Ebene Soldat und Polizist greifen einer wie der andere wenn nötig nach Freiheit und Leben von ihresgleichen, doch jeder von ihnen handelt nach Methoden, die dem anderen unmöglich sind. Und vor allem der Krieger, da er sich an die Grenze des Gesetzes oder darüber hinaus begibt, maßt sich das Recht an zu schonen, bricht so wie andere normale Mechanismen auch den der strengen Gerechtigkeit.“ (Dumézil 1964: 101)

Dumézil legt in den ältesten Schichten der indoeuropäischen Kulturen eine Problemlinie offen, die die Entstehung der subjektiven Differenz zur Ordnung aus der objektiven Lage des Kriegers erklärt. Die Mythen sind dann Problematisierungen einer heterogenen Konstellation von Praktiken und Erfahrungen (Foucault), zugleich die Maschine der Reproduktion dieser Praktiken (Deleuze). Das Thema ist das Verhältnis des Subjekts einer Ordnung und die damit verbundenen Machteffekte. Der Typus des Kriegers entsteht aufgrund einer bestimmten Formierung der mythologischen Intelligenz. Er wird klarerer, wenn ihm ein zweiter Typus an die Seite gestellt wird, die Personifikation des Bösen. Repräsentiert in der skandinavischen Mythologie durch Loki. Nimmt man das mythologische Material naiv von seiner Oberflächenbedeutung her, so zeigt sich in Loki in zahlreichen Geschichten der böse Intrigant, der eher schwächliche Begleiter des Kriegers, manchmal raffinierter, oft listiger, immer ehrloser als der Held (vgl. Dumézil 1959). Am Ende verursacht Loki durch seine Bosheit gar das Ende der Welt und bringt die Eschatologie der Götterdämmerung in Gang. Für Dumézil ist Loki eine Figur, die eine bestimmte Form der Intelligenz problematisiert, die impulsive, randständige, vorschnelle und daher auch unüberlegte (ebd. 218). Dumézil stellt Loki daher dem Gott Odin als gesammelter Intelligenz gegenüber. Zugleich kann man – lässt man die Psychologie zeitloser Intelligenzformen hinter sich – in Loki auch die Ausgrenzung bestimmter Formen intellektueller Handlungsweisen sehen, die wie der Krieger die Ordnung durchbrechen. Die indoeuropäischen Gesellschaften bündeln aber Schrecken aber auch Errungenschaften früher Subjektivierung in der männlichen Gestalt des Kriegers und in der Logik seines Handelns. Die Gegenfigur Loki weist die Spur zu im mythischen Diskurs dieser Gesellschaften ausgegrenzten Formen intellektuellen Handelns. Diesen Gedanken kann ich hier nur andeuten. Ihn zu verfolgen sind weitere Untersuchungen und weitere Arbeit am Material nötig. Insbesondere wäre der Übergang vom Typus Herakles zur Differenz der Typen Achilles und Odysseus im griechischen Dossier und vom Typus Indra zur Differenz der Typen Bhima und Arjuna im indischen Dossier zu untersuchen. Um im indischen Dossier eine vollständigere Strukturparallele zur Figur Odysseus zu gewinnen, müsste man dem Typus Arjuna die Figur des Königs Rama aus der Ramayana hinzugesellen. Übergang werden neue Formen der Ethik und neue Formen der Subjektivierung für den männlichen Krieger entwickelt, die zugleich zum allgemeinen antiken Modell des „Bürgers“ verallgemeinerbar sind. In dieser historischen Transformation, die zwar in beiden Dossiers stattfindet, und die gewisse Ähnlichkeiten im Transformationstyp aufweist, trennen sich doch die europäischen und die indoiranischen Gesellschaften deutlich, und damit wäre die Entstehung des Abendlandes und seine Differenzierung von (ja was eigentlich?) mit Odysseus anzusetzen. Sie beginnt dann streng genommen nicht mit dem Logos, der sich dem Mythos gegenüberstellt, sondern mit einer Transformation innerhalb des Mythos, der neue Subjektivierungsmöglichkeiten bereit stellt. Aber ist dies nicht schon die zweite Transformation, die der Differenzierung des Kriegertypus von der Ordnung der Welt vorausgeht? Es handelt sich im Moment nur um Hypothesen, die eine genauere Untersuchung wert wären.

Ich würde aber gerne jene besänftigen, die sich an dem vielleicht allzu positiven Bild des Kriegers stören. Sie stören sich zu Recht. Allein ist das kein Problem der Analyse, sondern der analysierten Gesellschaften. Die seltenen Anflüge von Begeisterung, die der Royalist und Kriegsveteran Dumézil für den Kriegertypus zum Ausdruck bringt, muss man nicht teilen, und teile ich keinesfalls. Dumézils Analyse der Bedeutung der Kriegerfigur für frühe indoeuropäische Gesellschaften wird damit meines Erachtens jedoch nicht geschmälert.

Die Begriffe Territorialisierung/ Deterritorialisierung/ Reterritorialisierung entwickelten Gilles Deleuze und Félix Guattari u.a. anhand von Dumézils Analysen drei Funktionen. Die Begriffe beschreiben Beziehungen, die Einheiten zu einer sie orientierenden Ordnung, dem Territorium, eingehen können. Jede Deterritorialisierung, also jede Entfernung von einer Ordnung ist mit einer Reterritorialisierung, der Einschreibung in eine neue Ordnung, verbunden und umgekehrt (vgl. Deleuze/ Guattari 1992: 481 ff).

Die Reterritorialisierung in der ersten Funktion vermittelt sich aber nicht aus dem Nichts. Ohne Erziehungsinstitutionen, die die Ordnung in den Subjekten reproduzieren, ist sie nicht denkbar. Offensichtlich erscheinen die Aneignungsverhältnisse aus Sicht der Mythologie jedoch als so unproblematisch, dass die Reproduktion der herrschenden Ideologie nicht zum Thema wird. Dies wird sich, das sei hier nur angedeutet, in der griechischen Gesellschaft grundlegend ändern und jenseits der überkommenen Erziehungsformen zu Erziehungstheorien führen.

Die anderen beiden Subjektivierungsformen jedoch, die „Ursprünglichkeit“ der Vermengung mit der Welt in der dritten Funktion als reine Territorialität und die Differenz des Kriegers zur Ordnung als reine Deterritorialisierung erscheinen gerade als Fluchtlinien aus der Ordnung hinaus ins Unendliche zu laufen. Als solche sind sie aber nichts als das imaginäre Andere der Macht. Sie entspringen aus der gesellschaftlichen Subjektposition des Mythologen. Sie sind Phantasmen der ersten Funktion, verheißungsvolle Weite ebenso wie einzudämmende Gefahr. Aber all das wird sich ändern. Mit ihren Figuren der Heimkehr und der Aneignung wird sich eine Vernunft etablieren, die quer durch die Funktionen wandert und sie in einem Prozess der „Bildung“ aufeinander bezieht. Mit Platons Politeia möchte ich eine Skizze der Anatomie jener Vernunft beginnen, die das indoeuropäische Tableau des Denkens grundlegend verändert, nicht ohne exakt daran anzuschließen. Deleuze/Guattari mussten so weit zurückgehen, um die Aneignungen einer Macht der Vernunft zu durchbrechen, die sich von hier aus entwickeln wird. Doch entgeht man einer Logik durch den Rückgang auf eine andere Logik? Bleibt nicht jede Fluchtlinie, noch die der „Tausend Plateaus“ ein Phantasma der Aufklärung? Fragen, für die ich nur betretenes Schweigen habe.

Zusammenfassung

Die Ideologie der drei Funktionen ordnet in derselben Weise die Serien von Göttern in verschiedenen mythologischen Traditionen. Darüber hinaus erscheint dieselbe differenzielle Struktur im Bereich gesellschaftlicher Machtverhältnisse und Ungleichheiten. Es zeigt sich dabei folgende Konstellation: die drei Funktionen tauchen in verschiedenen Gesellschaften in Form dreier Klassen, dreier Stämme oder dreier Gruppen auf, die jeweils eine spezialisierte gesellschaftliche Funktion übernehmen. Die Vertreter des Intelligiblen – meist eine Klasse von Priestern – und die Vertreter der physischen Kraft – die Krieger – bilden eine enge Kooperation, wobei Ersteren der Führungsanspruch zukommt. Zusammen dominieren sie über eine dritte Gruppe, die sich durch Reichtum bzw. Fruchtbarkeit auszeichnet. Eine Fülle, die den ersten beiden Funktionen dienlich und untergeordnet ist.

Damit erscheinen zugleich drei Möglichkeiten von Subjektivierungsformen. Während die Vertreter der ersten Funktion in der tradierten Ordnung reterritorialisiert sind und die Vertreter der dritten Funktion ihre Territorialisierung im Begehren vielleicht nie verlassen haben, sind es die Vertreter der zweiten Funktion, denen die Möglichkeit einer Distanz zur Welt, die Möglichkeit der Sünde und damit eine prinzipielle Deterritorialisierung zukommt.

Dieses Muster wird sich auch in Platons Politeia wieder finden. Die Analyse der indischen Formation zeigt, wie komplex die Realisierung der Dreifunktionalität im konkreten mythologischen Material ist. Auch die Politeia wird die Dreifunktionalität auf verschiedenen Ebenen verschränken und über eine Reihe von textuellen Finten realisieren. Sie wird aber auch eine Reihe von bedeutenden Transformationen vornehmen, gerade was die Formen der Subjektivierung betrifft.

Der Strukturalismus Dumézils - Methodologische Bemerkungen 2

Zwischen die Analyse der beiden Formationen möchte ich nochmals einige methodologische Bemerkungen zum Strukturalismus Georges Dumézils schalten.

Elemente, Serien, Tableaus

Das neue an der komparativen Methodologie Dumézils besteht darin, eine Struktur als geordnetes Ensemble zu beschreiben: Nicht die einzelnen Elemente als Einheiten, sondern ihre Beziehungen zu betrachten, den Typus der Ordnung, das Denken und gesellschaftliche Praxis strukturierende Prinzip: „Aussi bien n'est-ce pas le détail authentique, historique, de l'organisation sociale tripartite des Indo-Européens qui intéresse le plus le comparatiste, mais le principe de classification, le type d'idéologie qu'elle a suscité et dont, réalisée ou souhaitée, elle ne semble plus être qu'une expression parmi d'autres." (Dumézil 1992: 95)

Dies impliziert, einen Mythos nicht in einzelne Teile zu zerlegen und diese mit anderen Traditionen zu vergleichen, sondern jedes Element zunächst in seiner Strukturposition mit den anderen Elementen zu rekonstruieren. Dumézil untersucht

daher Ensembles in drei Richtungen: das Ensemble des Mythos, das Ensemble des Götterpantheons und das Ensemble der Religion (Belier S. 22).

Die trifunktionale Struktur besteht nicht nur aus drei Elementen, sondern einer großen Zahl weiterer Eigenschaften und Funktionen, die nur in ihren jeweiligen Formationen spezifisch sind. Deleuze bestimmt Strukturanalysen folgendermaßen: Jedes Element hat eine besondere Strukturposition und geht mit anderen Elementen Serien ein. Diese Positionen und Serien, also die realisierten Beziehungen zu den anderen Elementen konstituieren die Struktur (vgl. Deleuze 1992, Foucault 1993). Dumézil beschreibt dieses Verfahren am Beispiel des indischen Epos: „In all diesen Ausführungen über die Pändava im Anschluss an Wikander bestand das Verfahren in der ständigen Gegenüberstellung eines bekannten Systems von untereinander nachweislich verknüpften Göttern mit einem System von Helden, die ausdrücklich als die Söhne dieser Götter vorgestellt werden und untereinander in homologer Beziehung zu ihnen stehen: Es handelte sich also nur darum, diesen Parallelismus zwischen zwei Reihen vollständig vorliegender Fakten zu präzisieren.“ (Dumézil 1992: 79) Erst wenn Serien von Elementen vorliegen, können diese Serien verglichen und die Transformationen bestimmt werden. Bei allen Unterschieden arbeitet Dumézil auf die selbe Weise wie sein Kollege Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1997). Komparative Mythologie erhält damit einen methodologisch präzisen Sinn.

Diskurse und Praktiken

Um das Verhältnis von sozialen Praktiken und ideologischer Ebene theoretisch zu fassen, übernahm Dumézil zunächst Durkheims These einer linearen Determination, später nimmt er diese These zurück und gesteht ein, dass die sozialen Praktiken einer vergleichenden Mythenanalyse schwer zugänglich sind (Dumézil 1992: 82, Belier 1991: 53, 231). Dumézil selbst bezeichnet es als einen großen Fortschritt in seiner Arbeit, als er erkannte, dass „die dreiteilige Ideologie im Leben einer Gesellschaft nicht unbedingt einer tatsächlichen Dreiteilung dieser Gesellschaft nach dem indischen Modell einhergeht; dass sie im Gegenteil dort, wo man sie feststellt, nur ein Ideal ist (gewesen ist, vielleicht nie gewesen ist) und gleichzeitig ein Mittel zur Analyse und Interpretation der Kräfte, die den Lauf der Welt und das Leben der Menschen gewährleisten [...] Dadurch zeichnete sich einer gesündere Konzeption ab, in der die eigentliche soziale Einteilung nur eine Anwendung unter vielen Anderen, eine neben anderen vorhandenen, oft abwesende Anwendung dessen ist, was ich mit einem vielleicht schlecht gewählten, aber inzwischen verbreiteten Terminus als Struktur der drei „Funktionen“ zu bezeichnen vorgeschlagen habe: Jenseits der Priester, der Krieger und der Produzenten, und wesentlicher als sie, gliedern sich die hierarchisierten Funktionen der magischen und juridischen Souveränität, der Körperlichen und hauptsächlich kriegerischen Kraft und der ruhigen und fruchtbaren Fülle.“ (Dumézil 1989: 17)

Wie bereits angedeutet, würde ich zur Bestimmung des Verhältnisses von Praktiken und Diskursen die Ansätze Bourdieus und Foucaults vorziehen, die ein

Implikationsverhältnis unterstellen. Nach Bourdieu werden beide von denselben habituellen Strukturen konstituiert, es handelt sich bei diesen Strukturen dann um operative Differenzen bzw. differentielle Schemata, die eine Ordnung der Welt erlauben (Bourdieu 1993). Nach Foucault lassen sich Mythen als Problematisierungen verstehen, als Transformationen historischer Erfahrungen. Die Mythologien legitimieren die Ordnung der Welt und die Machtverhältnisse und konstituieren über ihre Reproduktion zugleich die Wahrheit dieser Ordnung in den Subjekten (vgl. Foucault 1996: 18). Es handelt sich dann um einen Teil einer Geschichte des Denkens, um eine Suche nach der Herkunft des Denkens, die Herkunft nicht als Wesen, Ursprung, Wahrheit versteht, sondern die kleinen Anfänge und ihre banale Entstehung befragt (Foucault 1987).

Bei Platon liegen die Dinge anders. Aufgrund der Forschungslage sind die sozialen Verhältnisse in Griechenland hinreichend bekannt. Gerade die Differenzen von Platons Modell zu den sozialen Verhältnissen sind interpretationswürdig. Außerdem schreibt Platon in der Regel keine Mythen, auch wenn er sich nicht scheut, das mythologische Sprachspiel zu bedienen, wenn es ihm sinnvoll erscheint (Brisson 1996: 35). In derselben Weise allerdings wie die Mythen ist der Logos darauf angewiesen, ein Ordnungsmodell vorzuschlagen und auf basalen Unterscheidungen aufzubauen, die durchaus in Kontinuität zum Mythos stehen können und von dieser sonderbaren Kontinuität ist hier die Rede (Lévi-Strauss 1997: 21).

Dreifunktionale Analyse der Politeia

Die Dreifunktionalität in Griechenland

Das Griechische ist eine indoeuropäische Sprache; aus der griechischen Mythologie und Philosophie ist die Ideologie der drei Funktionen jedoch fast verschwunden. Inzwischen lässt sich präzisieren, dass das griechische Dossier von zahlreichen dreifunktionalen Spuren in Mythologie, Literatur, Inschriften etc. durchzogen, die Struktur aber nicht mehr hegemonial ist. „La tripartition fonctionelle y constitue un modèle parmi d'autres, non sans déplacements et modifications.“ (Pralon 1981: 131; Sergent 1998)

Drei Entwicklungen könnten für den Hegemonieverlust verantwortlich gemacht werden. (1) Die orientalischen Einflüsse, v.a. der minoischen auf die mykenische Kultur. (2) Das Fehlen einer geistig dominierenden Priesterklasse mindestens seit dem dunklen Zeitalter. (3) Die Entwicklung von Polis-Demokratien (vgl. Vernant 1982, 1987; Murray 1982).

Die früh-helladische Kultur wurde nach der Theorie von Gimbutas von indoeuropäischen Achäern erobert und assimiliert. Die genauen Grenzen und Zeitverläufe sind aus den materiellen Artefakten schwer rekonstruierbar, wenn die eroberte Kultur stark war und die Eroberer zahlreiche Praktiken übernahmen (Gimbutas 1992). Die mykenische Kultur, die sich aus dieser Vermischung bildete, stieß auf das minoische Kreta, welches einen Staat als Palastkultur nach dem

Vorbild der großen orientalischen Königreiche verwirklicht hatte. Vernant rekonstruiert, dass die Mykener zwar Kreta eroberten, aber den Herrschaftstypus eines Palast-Staates mit einem souveränen König übernahmen, der sich grundlegend vom indoeuropäischen Herrschaftstypus mit seiner dreifunktionalen Ordnung unterschied (Vernant 1982: 13ff).

Das königliche Palastsystem hatte die Macht der ersten und zweiten Funktionsklassen unterbrochen. Nach seinem Untergang um 1200 v.Chr. entstanden neue Machtverhältnisse. Eine Schicht autonomer und nur über Gastfreundschaft verbundener Lokalfürsten, der „basileus“ erfüllten die Aufgaben der ersten und zweiten Funktion. Es gab zwar Seher, Priester, Weise, aber sie bildeten keine herrschende Priesterklasse, die das Wissen besaßen und dessen Weitergabe verwalteten und aufgrund ihrer Intellektualität einen besonderen Zugang zur Macht gehabt hätte, wie es für die indischen Brahmanen oder die keltischen Druiden der Fall war (vgl. Murray 1982: 52ff; Vernant 1982: 34ff, 1995).

Dies zeigt sich auch in der Struktur des Pantheons der Gött/-innen. Zeus vereinigt die Aktivitäten der Funktionsgötter der ersten beiden Funktionen auf sich. Nach der Theorie von Gamkrelidze/ Ivanov, in der die Dreifunktionalität auf eine noch ältere Dualität im indoeuropäischen Denken folgt, ist Zeus der direkte Nachfolger des ältesten „dieux pathers“, des führenden Gottes aus der dualistischen Zeit. Auch sie verweisen auf den Zusammenhang der sozialen Veränderungen, der Aufhebung der Priesterklasse und der Einebnung der Grenzen zwischen erster und zweiter Funktion in den Machtverhältnissen (Gamkrelidze/ Ivanov 1995: 697).

Anhand der Rolle der Dreifunktionalität in den Königsmythen zeigt Vernant, wie sich das mythische Denken der Griechen gewendet hatte. Die Sagen der Skythen, einem Volk mit stärkerer indoeuropäischer Tradition, und der Athener verhalten sich exakt umgekehrt. Bei den Skythen steht der Herrscher als Repräsentant der gesamten Gesellschaft „außerhalb und oberhalb der verschiedenen Funktionsklassen, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt. Weil er der Repräsentant einer jeden ist und eine jede gleichermaßen auf ihn den Ursprung ihrer besonderen Eigenschaften und Vorzüge zurückführt, gehört er keiner von beiden an“ (Vernant 1982: 38). Die athenischen Sagen, nach der historischen Erfahrung einer souveränen Herrschaft und eines souveränen Staates, beschreiben den umgekehrten Prozess. „Eine Erbfolgekrise, welche – statt mit dem Sieg eines der Anwärter auf das Königtum über die anderen und der Konzentration der ganzen arché in seinen Händen zu enden – zu einer Aufteilung der Souveränität führt, indem jeder der Prätendenten sich ein besonderes Moment der Macht aneignet, während er die übrigen Momente seinen Brüdern überlässt.“ (ebd.) Während die Dreifunktionalität der Gesellschaft bei den Skythen ungebrochen ist, wird sie von den Athenern nach dem Zusammenbruch Mykenes nachträglich wieder eingeführt.

In den folgenden Jahrhunderten entwickelten sich in den griechischen Stadtstaaten ausgehend von diesen neuen Machtverhältnissen demokratische Strukturen, die den

Machtverhältnissen der indoeuropäischen Dreifunktionalität wenig Raum ließen. Die alte Ordnung überlebte in einigen Sinnprovinzen, aber sie hat aufgehört, die Gesellschaft als Ganze und den sie reflektierenden Pantheon der Götter zu ordnen. Gerade die soziale Innovationskraft der Griechen und ihre Entwicklung neuer Formen der Gemeinschaft verwischten früh das indoeuropäische Erbe, wie Sergent feststellt (Sergent 1993: 30).

Es ist daher erstaunlich, dass die Dreifunktionalität in Platons Idealstaatsentwurf „Politeia“ mit einem Hauch von Archaik im 5. Jh. v.Chr. wieder auftaucht (Dumézil 1992: 92, Canto-Sperber/ Brisson 1997, Pralon 1981). In dem Moment, in dem die attische Polis einen hohen Grad an Demokratisierung erreicht hat und durch soziale Umwälzungen und die Einführung neuer Praktiken, beispielsweise die Einführung der Hoplitenkampftechnik, eine Gesellschaft gleicher Bürger entstanden ist, entwirft Platon ein Alternativmodell mit einer Gesellschaft ungleicher, aber einander funktional ergänzender gesellschaftlicher Gruppen. Platon reaktiviert damit eine Formation, die in diesem fortgeschrittenen Stadium der griechischen Mentalitätsentwicklung überwunden schien: die indoeuropäische Dreifunktionalität der Gesellschaft.

Woher kannte Platon dreifunktionales Denken und warum nimmt er es im „Idealstaat“ wieder auf? Zu der ersten Frage gibt es eine ganze Reihe von Vermutungen. Demant glaubt, Platon hätte die Aufteilung in drei Funktionsklassen in Ägypten kennengelernt. Dumézil hingegen hat darauf hingewiesen, dass es sich umgekehrt verhält. Die Einteilung der ägyptischen Gesellschaftsgruppen ist nach dem Einbruch der indoeuropäischen Stämme in Kleinasien Mitte des 2. Jt. v.Chr. erfolgt. Es handelt sich um eine Reorganisation des ägyptischen Reiches, durch die dieses ein stehendes Heer und eine militärische Klasse bekam, die es zuvor nie besessen hatte. Der älteste mehrfunktionelle ägyptische Text ist aus der Regierungszeit Thoutmosis IV (1415-1405), der zugleich als erster Pharao eine Prinzessin von Mitani und damit eine Indoeuropäerin (s.o.) geheiratet hatte (Dumézil 1992: 94). Folgt man der These der Anlehnung an die ägyptischen Gesellschaftsklassen, würde es sich also um einen „Reimport“ handeln. Canto-Sperber/ Brisson führen an, dass Platon auf seinen Reisen nach Süditalien und Sizilien bei den Pythagoreern altertümliche Institutionen kennen lernen konnte. Die Pythagoreer stammen aus Städten, die von den Dorern gegründet wurden, der konservativsten Bevölkerung Griechenlands (Canto-Sperber/ Brisson: 115, Pralon 1981: 122ff). Als weitere mögliche Quellen nennt Dumézil die Tradition der ionischen Gesellschaftsklassen, „prêtres ou magistrats religieux, guerriers ou ‚gardiens‘, laboureurs, artisans“ (Dumézil 1992b: 92), wie sie von Strabon und Plutarch überliefert wurden und schließlich die in der griechischen Welt teilweise bekannte indoeuropäische Tradition aus dem Iran. Pralon nennt weitere mögliche Quellen (Pralon 1981). Anlässe mit der Dreifunktionalität bekannt zu werden hatte Platon also genug, doch dies erklärt noch nicht, warum er begonnen hat eines seiner Hauptwerke dreifunktional zu strukturieren.

Demant wirft Platon einen Eklektizismus vor, da er in der Gemeinschaft der Wächter „Kommunismus“ zu erkennen glaubt, in der Askese eine Sympathie für die Lebensweise Spartas und in den drei Ständen eine Sympathie für die ägyptische Gesellschaftsstruktur (Demant 2000). Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass sich die Politeia ausgehend von einer dreifunktionalen Struktur als weitgehend konsistenter Entwurf interpretieren lässt. Gerade die sorgfältige Konstruktion jenseits aktueller sozialer Praktiken unter dem aufgreifen älterer Praxisformen macht die Eigenart dieses Entwurfs aus.

Vielleicht kann die politische Situation Athens zur Erklärung dienen. Es handelt sich um den Zeitpunkt, an dem die Demokratie des klassischen Athen nach der Hybris des Peloponnesischen Krieges und der Herrschaft der Dreißig ihre Schattenseiten gezeigt hat, für Platon und seine Gefährten biografisch manifest geworden mit dem Todesurteil über ihren Lehrer Sokrates, das „demokratisch“ beschlossen wurde. Aus „Verzweiflung an der Demokratie“, wie Demant meint, entwirft Platon eine politische Philosophie, die deren wesentlichen Institutionen rückgängig macht und sich quer zur demokratischen griechischen Tradition stellt: Das Konservative ist hier revolutionär (Demant 2000, Meier 1993: 684ff). In der Situation, in der sich Athen befand, schien es Platon offenbar angesagt, ein altes, dem mythischen Diskurs zugehöriges Muster, im philosophischen Diskurs zu reformulieren, um die gesellschaftlichen Probleme wie er sie sah, zu lösen. In einer heillosen Situation erschien ihm vielleicht das Heil im verlorenen Ursprung, aber dies sind Spekulationen.

Die Entstehung der dritten Funktion aus dem Bedürfnis

Der Dialog über den Idealstaat entwickelt sich aus einer Diskussion über die Möglichkeit von Gerechtigkeit. Sokrates schlägt vor, diese Möglichkeit anhand einer gerechten Stadt zu untersuchen. Platon legt Sokrates nun die Entstehung einer idealen Polis in den Mund, die sich streng anhand einer dreifunktionalen Ordnung entwickelt (Platon, Politeia. Band V., die Abschnittsangaben aus der Politeia stehen in Klammern im Text).

Platons Stadt entsteht ausgehend von einer Menge von Menschen, die verschiedene Bedürfnisse haben: Nahrung, Wohnung, Bekleidung usw. nach denen sich die Berufe und das ökonomische System gliedern „...laß uns in Gedanken eine Stadt von Anfang an gründen. Es gründet sie aber, wie sich zeigte, unser Bedürfnis. [...] Aber als das erste und größte aller Bedürfnisse ist die Herbeischaffung der Nahrung des Bestehens und Lebens wegen [...]“ (Platon 1958, 369, b-c). Die Menschen sollen - so sieht es der Plan vor - nur je eine Tätigkeit ausüben. Diese Tätigkeiten bilden ein Netz, das die Befriedigung der Bedürfnisse sichern soll. Alle Berufe gehören der dritten Funktion an, zum Bereich des Wachstums, des Reichtums, der Nahrung.

Die dritte Funktion wird allerdings in zwei Stufen eingeführt. Zunächst orientiert sich die Stadt an der Notwendigkeit der unmittelbaren Bedürfnisse und der Gesundheit ihrer Bürger. Erst dann zieht Sokrates die Möglichkeit einer reichen Stadt mit Wohlstand und Üppigkeit in Betracht. Auf Glaukons Forderung hin gibt er nach: „Die rechte Stadt nun scheint mir die zu sein, die wir eben beschrieben haben, gleichsam eine gesunde. Wenn Ihr aber wollt, dass wir auch eine aufgeschwemmte Stadt betrachten wollen: so ist nichts dagegen.“ (372e). Bedürfnis, Reichtum und Fülle, die in der indoeuropäischen Formation ein Kontinuum, einen ungeschiedenen Bereich des Wollens bilden, werden in der Politeia mithilfe einer moralischen Unterscheidung eingeführt, die das Kontinuum als hierarchisierten Gegensatz erscheinen lässt. Diese asketische Moral stammt nicht aus der dritten Funktion, sondern gehört zur ersten und zweiten Funktion, die explizit erst später eingeführt werden. Dafür stehen auch die beiden Dialogpartner, während Glaukon die zweite Stufe als notwendig zur ersten gehörig erachtet, führt Sokrates sie als Gegensatz ein.

Erste Stufe	Zweite Stufe
Notwendigkeit	Üppigkeit
Befriedigtes Bedürfnis	Reichtum
Gesundheit	Schönheit

Die Entstehung der Kriegerklasse und ihre Erziehung

Aufgrund ihres Reichtums und Landbedarfs braucht die Stadt Wächter, Hüter bzw. Krieger. Platon führt daher die Vertreter der zweiten Funktion ein. Die Krieger sollen ein eigener professioneller Berufsstand sein und benötigen eine ganz bestimmte Erziehung und einen bestimmten Lebensstil, um ihre Funktion zu erfüllen. Platons Krieger sind kein Berufs- oder Söldnerheer, sondern die Elite der Gesellschaft, der ein Führungsanspruch gegenüber den anderen Mitgliedern zukommt. Dies ist durch Platons Theorie der Spezialisierung und Einheit der Tätigkeiten (Techné) begründet und erscheint an dieser Stelle der Argumentation völlig evident.

Es handelt sich allerdings um eine Setzung, die der sozialen Realität Athens widerspricht. In Athen sind alle Bürger zugleich Krieger und leisten gemeinsam die Verteidigung. Vernant schreibt: „Im Modell der Hoplitopolis bildet das Heer nicht länger einen spezialisierten Körper mit seinen besonderen Techniken, seinen eigenen Formen von Organisation und Befehl, als ob der Krieg einen gesonderten Bereich darstellte, der andere Fähigkeiten und andere Handlungsregeln als das öffentliche Leben verlangte. Es gibt weder eine Berufsarmee noch fremde Söldner, noch gibt es Klassen von Bürgern, die besonders für den Waffendienst bestimmt sind; die militärische Organisation ergibt sich bruchlos als die Fortsetzung der zivilen Organisationen. Die Strategen, die das Kommando führen, sind die obersten zivilen Beamten, gewählt wie die anderen ohne dass man von ihnen besondere Erfahrungen im Kriegshandwerk verlangt.“ (Vernant 1968, ???). Es hat sich gezeigt, dass die Einführung der Hoplitenkampftechnik (in der nur die Menge gleichartig marschierender und kämpfender Krieger) gegen die Praxis der Einzelkämpfe (in denen Individuen Heldentaten vollbringen) Einfluss auf die Entwicklung der Demokratie hatte (Murray 1982: 161ff). Schon in dieser Veränderung der sozialen

Basis der physischen Macht korrigiert Platons Entwurf daher eine der politischen Entwicklungen Athens.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass Platon mit den notwendigen Eigenschaften der Krieger beginnt und dabei keineswegs von speziellen beruflichen Fähigkeiten des Soldaten spricht, wie es nach der Spezialisierungstheorie zu erwarten wäre, sondern von der Formation eines spezifischen Charakters bzw. eines Kriegerethos. Zunächst soll ihnen die Eigenschaft zukommen, gegen Fremde „eifrig“ und gegen Freunde „sanft“ zu sein. Um diese aber unterscheiden zu können, müssen sie „neugierig“ sein und daher „philosophisch“ und „gebildet“. Während der indoeuropäische Krieger sich durch seinen „Furore“ auszeichnete, der ihn zwar unbesiegbar machte, aber wie der „Zorn des Achilles“ durchaus kontraproduktiv sein konnte, mussten Platons Wehrmänner über eine diffizile Kontrolle der eigenen Gefühlswelt verfügen. An dieser Stelle vergleicht Platon den Charakter der Wächter mit dem edler Hunde (375e). Gegen Homers raffiniertes Gegenbild zu Achills Zorn, der List des Odysseus und seinen Strategien der Selbstunterwerfung (vgl. Adorno/ Horkheimer 1988) erscheint dies geradezu plump. Allerdings zeigt sich in dem sonderbaren Vergleich schon zu Anfang eine entscheidende Implikation des folgenden Erziehungskonzepts, es zielt auf eine vollständige Reterritorialisierung des Kriegers in der herrschenden Ordnung.

Das Erziehungskonzept begründet sich damit, dass der Körper durch die Gymnastik geprägt wird und Platon vermutet, dass dies in der selben Weise für die Prägung der Vorstellungen der Kinder durch die Musik gilt. Unter dem „Muischen“ versteht Platon zunächst die Märchen und Mythen (377a). Da die griechische Religion keine institutionalisierte Priesterschaft kennt, sind die von Ammen und Verwandten früh erzählten Mythen und Märchen der wesentliche Reproduktionsmechanismus der religiösen Tradition (Vernant 1995) Den Wehrmännern muss eine frühe musische Bildung durch Mythen zukommen, in denen sinnvolle und moralische Vorstellungen transportiert werden (377c); Gott und das Göttliche, so soll vermittelt werden, sind einzig und ausschließlich gut, Gott ist unveränderlich und Lüge und Trug sind dem Göttlichen fern (378e-383c). Deshalb muss ein Grossteil der griechischen Dichtungen der Zensur zum Opfer fallen, da dort schädliche Vorstellungen vermittelt werden. Es sind „auszulöschen“ (386c) und „auszustreichen“ (387b): die Darstellung der Schrecken der Unterwelt, die Darstellung der Wehklagen ausgezeichneter Männer, die Darstellung der Lachlust und der Unwahrhaftigkeit, die Geldgier, die Unbeherrschtheit und der Übermut. Platon fügt noch hinzu, dass sie nicht nur schädlich, sondern unwahr sind: „Und wiederum die Schleifungen des Hektor um das Grabmal des Patrokolos und die Schlachtungen der Gefangenen auf seinem Scheiterhaufen, all das wollen wir leugnen, dass es der Wahrheit gemäss erzählt sei [...]“ (391c). Diese schädlichen Mythen sollen nur sehr kleinen Kreisen als Geheimwissen zugänglich gemacht werden (378aff).

Neben dieser Zensur der Thematiken geht es zugleich um die Vermittlungsweise: Platon unterscheidet mit Darstellung und Erzählung eine identifizierende und eine

epische Wiedergabe der Mythen. Die identifizierende Darstellung erscheint ihm nun problematisch: Die Darstellung ist die Nachahmung eines anderen und durch die Gewöhnung des eigenen Verhaltens an das Dargestellte darüber hinaus prägend. Da Platon nun aber unterstellt, dass ein jeder nur für eine einzige Tätigkeit gut geeignet ist, folgt daraus, dass man sich nur selbst darstellen kann. Stellt man andere dar, wäre die Darstellung entweder minderwertig oder verwerflich (395b). Bezogen auf den Erziehungsprozess lässt sich das Phänomen aber nutzen: man stellt nicht dar, was man ist, sondern was man werden soll. Daraus folgt, dass die zukünftigen Wehrmänner alles worin Männlichkeit, Besonnenheit und Güte vorkommt durchaus darstellen dürfen und sollen, alles andere aber nur distanziert erzählen. Platon fordert, in Ehren aus der Stadt zu geleiten, wer Vielgestaltigkeit darzustellen vermag. In der Stadt soll es nur eingestaltige Menschen mit einer Identität und einer Tätigkeit geben (398a). Das selbe Prinzip gilt für die Musikinstrumente und die Tonarten: „...lasse mir jene Tonart übrig, welche dessen Töne und Silbenmasse angemessen darstellt, der sich in kriegerischen Verrichtungen und in allen gewalttätigen Zuständen tapfer beweist [...] und noch eine andere für den, der sich in friedlicher und nicht gewaltsamer, sondern gemächlicher Tätigkeit befindet“ (399a). In derselben formativen Weise ist die Anwendung der Gymnastik auf den Körper geregelt (409).

Gymnastik und Musik bilden die gegensätzlichen Strategien in der Formation der Seelen und Körper. Die erste erzeugt Eifer und Härte, die zweite Sanftheit. Beides ist, wie oben gezeigt, für den Charakter der Wächter entscheidend (410). Die Matrix der zwei Serien erweitert Platon nun nochmals um zwei Elemente: Musik/ Seele/ Sanftheit/ Wissbegierigkeit und Gymnastik/ Körper/ Rauheit/ Mutigkeit, die sich im letzten Element der Serie verschränken: Wissbegierigkeit und Mutigkeit sind die Eigenschaften, auf die die Erziehungspraktiken angelegt sind und die Seele und Körper gerade nicht als getrennte, sondern als Einheit konstituieren. „Für dieses beides also scheint Gott, werde ich sagen, den Menschen zwei Künste gegeben zu haben, die Musik und Gymnastik, für das Mutige in uns und das Wissbegierige, nicht für Seele und Leib, es müssten denn nebenbei sein, sondern für jene beiden, damit sie zusammenstimmen, angespannt und nachgelassen, soweit es sich gebührt.“ (411e)

Der Erziehung soll auch die Lebensweise entsprechen, denn nur wenn die Wächter kein Eigentum haben, einen einfachsten Lebensstil bezüglich ihrer Nahrung und ihrer Wohnung pflegen, bleiben sie unaffiziert von den Einsätzen des dritten Standes (417a). Zweiter und dritter Stand verfügen über unterschiedliche Ethiken, die nach Platon eine Vermischung in ein und derselben Person nicht zulassen, die Trennung der Funktionen in Bevölkerungsgruppen ist unerlässlich.

Es handelt sich um eine Strategie der Macht, die sich mit der Strategie der Teilung der dritten Funktion qua Moral parallelisiert. Diese Deutung macht Platon selbst, unvermittelt lässt er Sokrates ausrufen: „Und beim Hunde - fuhr ich fort – ohne es

gemerkt zu haben, reinigen wir wieder die Stadt von der wir vorher sagten, sie schwelge [...] Wohlan denn, sprach ich, reinigen wir noch das übrige“ (399e)

Gegenüber der indoeuropäischen dreifunktionalen Formation hat sich im Feld des Ästhetischen eine weitreichende Transformation ergeben. Der Ästhetik der dritten Funktion wird eine neue kontrollierte und kontrollierende Ästhetik gegenüber gestellt. Die Fülle und Üppigkeit des „Schönen“ fällt einer formgebenden Kraft zum Opfer, die nur das übrig lässt, was einer Moral der Strenge genügt. Es handelt sich um eine Formmacht und Machtform, die man in Anlehnung an Foucault die ästhetische Technologie der Individuen nennen könnte (Foucault 1993). In einem Arrangement mit definierten Einflüssen auf die Individuen werden auf diese Weise Kriegersubjekte konstituiert. Den Künsten wird von Platon eine ungeheure Macht auf die Formation der Seelen eingeräumt und so entwickelt Platon diese ästhetische Technologie, die die Seelen der Hüter von den Seelen der Vielen differenziert. Glaukon hat verstanden: „Mir wenigstens, sagt er, scheint solcher Ursache wegen die Erziehung auf der Musik zu beruhen“ (402a)

Die Herrschaft der Philosophenkönige der ersten Funktion

Die Herrschenden der Polis werden von Platon doppelt eingeführt, was die Struktur des Textes zunächst verkompliziert. In der ersten Einführung handelt es sich darum, die besten der Wächter für das Königsamt auszuwählen. Erst an späterer Stelle revidiert Platon dies und führt die Gruppe der Philosophen als Herrscher über die Polis ein. Interpretiert man die Polis auf Dreifunktionalität hin, dann zeigt sich, dass diese doppelte Einführung eine Reihe von Konsequenzen hat und einen unerwarteten Sinn produziert.

In der ersten Version werden die Herrschenden nach einem bestimmten dreifunktionalen Prüfungsverfahren aus der Gruppe der Wächter ausgewählt, das strukturhomolog zu den drei indoeuropäischen Sünden des Kriegers ist (s.o., vgl. Canto-Sperber/ Brisson 1997: 110). Diejenigen nämlich aus der Gruppe der Wächter sollen Herrscher werden, die über die zum Wohl der Polis in ihnen gebildeten Vorstellungen verfügen und sie nicht „fahren lassen“ (413a). Dies könnte nämlich durch drei Versuchungen geschehen: (1) durch Bestehlen, (2) durch Überwältigen und (3) durch Verzaubern, die ihrerseits drei speziellen Prüfungen entsprechen. Auf diese Weise werden die besten ausgewählt, denn es soll festgestellt werden, „ob sich einer als schwer zu bezaubern und in guter Fassung überall zeigt und als ein guter Hüter über sich selbst und seine erlernte Musik, dadurch nämlich, dass er sich wohl gemessen und wohlgestimmt in allen diesen Fällen darstellt, wie beschaffen er ja sich selbst und seiner Stadt am meisten nütze sein kann.“ (413e) Schon Dumézil hat auf die Parallelen innerhalb der indoeuropäischen Mythologie zu den Prüfungen des Batraz hingewiesen: „...es handelt sich darum, ihren Charakter in Sicherheit zu bringen vor dem, was Platon in einer merkwürdigen Trias ‚den Diebstahl, die Zauberei, die Gewalt‘ nennt.“ (Dumézil: *Mythe et épopée*. Zitiert in Canto-Sperber/ Brisson: a.a.O.)

Dass zur Auswahl der Angehörigen der ersten Funktion nicht nur Prüfungen aus dieser Funktion, sondern aus allen dreien angewandt werden erklärt sich im Strukturvergleich mit den drei funktionalen Sünden des Kriegers (s.o.). Der Krieger sündigt in diesen Mythen gegen alle drei Funktionen, auch gegen seine eigene und dass er sündigen kann, ist seine besondere Eigenschaft innerhalb der Struktur ist eine Folge seiner Deterritorialisierung. Wenn also die Wächter zu Herrschern werden sollen, also der Übergang von der zweiten zur ersten Funktion markiert wird, dann müssen sie sich gegen genau diese Möglichkeit der Sünde als beständig erweisen. Als Vertreter der ersten Funktion sind sie in der Ordnung der Welt territorialisiert und stehen nicht mit ihr in Widerstreit.

Platon konstruiert die Vertreter der ersten Funktion aber nicht wie Varuna oder Mitra als blind dem Gesetz folgend. In der griechischen Gesellschaft sind die Erziehungsverhältnisse problematisch geworden. Die Möglichkeit der Reterritorialisierung muss, weil sie nicht mehr selbstverständlich ist, eigens gezeigt und begründet werden. Wenn die Wächter der Sünde widerstehen können, dann weil ihr Charakter im Erziehungsprozess stark genug ausgeprägt worden ist. Gerade die Formation der Seele bzw. des Charakters, die dazu führt, dass die Angehörigen der ersten Funktion die Gesetze befolgen ohne dazu gezwungen zu werden, ist die Bedingung der nun folgenden Argumentationen in der Politeia gegen die Überregulierung durch Gesetze, denn die Existenz einer inneren Motivation zum Gesetz erübrigt die kleinliche Regelung der Einzelheiten des Zusammenlebens (425).

Von der indoeuropäischen zur platonischen Formation hin hat sich eine entscheidende Transformation ergeben. Durch die Möglichkeit der Verinnerlichung von Ordnungen ist der Gegensatz der Territorialität in der Ordnung und der Deterritorialisierung gegen die Ordnung als Sünde aufgelöst und umgekehrt. Eine innere Formung sorgt für eine Reterritorialisierung in der Ordnung, die mit der wilden Stärke des Kriegers versöhnt ist. Es handelt sich dann weniger um einen Übergang von der zweiten zur ersten Funktion als um ein universales Subjektmodell. Während in der Mahābhārata der intellektuelle Yudhishira den starken Bhima permanent an Ausfällen hindert, ist Homers Odysseus bereits ein Held, der in sich Kontrolle und Kraft vereint hat.

Erstaunlich ist immerhin, dass Platon dies „moderne“ Verknüpfung, die das dreifunktionale Schema offensichtlich kurz schließt, später wieder revidiert. Er stellt das Ungenügen dieser Herrscher fest, und führt als eigentliche Herrscher den Stand der Philosophen ein. Innerhalb der Wahrheitstheorie argumentiert er: „[...] gibt es noch Größeres als die Gerechtigkeit und was wir damals durchgingen? – Auch Größeres noch [...]“ (504d) Es folgt die Darstellung der Idee des Guten und einer Form der Weisheit die einem bestimmter Bezug des philosophischen Subjekts auf Wahrheit entspricht. Erst diese Konstruktion entspricht dem, was die Klasse der Brahmanen oder der Druiden in den indoeuropäischen Formationen als das Ihrige betrachteten: der Anspruch auf ein intellektuelles Deutungsmonopol, der Anspruch

auf die Verwaltung der legitimen Ordnungen und die Interpretation der Gesetze, der Anspruch auf Führung und Herrschaft innerhalb der Ordnung. Der Anspruch entspringt einem Zugang zum Wissen, der der weltlichen Gewalt zwar zur Aufrechterhaltung gegenüber Übergriffen bedarf, aber sich nicht daraus herleitet.

Das Wissen ist allerdings nicht mehr das Geheimwissen eines Standes, das seine Intellektualität durch die Tradierung innerhalb einer Gruppe aufrecht erhält. Es handelt sich um ein Vermögen der Seele auf eine bestimmte Weise Einsicht in den Zusammenhang der Welt zu erlangen. Dieser Prozess ist nur sehr wenigen vorbehalten und der Modus in dem er erfolgt ist eine Einsicht und ein Einverständnis, das erst nach dem Zwang zum Sehen eintritt. Platon beschreibt dies im Höhlengleichnis (515e); die Präferenz des Gesichtssinnes entspricht der Intellektualität der Gruppe und des Weges zu dieser Einsicht (506b). Die Unterwerfung wählt das Subjekt dabei nicht selbst, es wird von anderen unterworfen, um zur Einsicht zu gelangen (519c).

Platon stellt nun fest, dass die Philosophen diese Herrschaft nicht übernehmen wollen und gegen ihren Willen dazu gezwungen werden müssen (520) und dass die Masse des Volkes die Auffassungen der Philosophen in der Regel ablehnt (498). Offensichtlich halten weder die Philosophen noch die Masse des athenischen Volkes im 5. Jh. jene indoeuropäische Selbstverständlichkeit für evident, nach der der intellektuelle Bezug auf die Welt mit der Herrschaft über dieselbe einher geht.

Tugenden

Im nächsten Schritt nimmt Platon ein System von vier Tugenden auf: Besonnenheit, Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit (428a). Die Aufzählung dieser Tugenden geht nicht auf Platon zurück, er benutzt sie in seinen Dialogen auch nicht das erste Mal. Er hat bereits mehrmals versucht, diesen Tugenden eine Ordnung zu geben. Brandt vergleicht Stellen in der Apologie, im Gorgias, im Symposium und im Protagoras, Irwin in Menon, Laches, Charmides, Protagoras und Gorgias, wobei er verschiedene Interpretationen der Tugendlehre unterscheidet (Brandt 1998: 45ff). Irwin resümiert diese Versuche: „Socrates is not content, however, to identify the whole of virtue with a collection of four (or five) primary virtues. He adds some startling claims about the relations between these virtues.“ (Irwin 121)

Dass die Tugenden in der Politeia ein wohldefiniertes System eingehen, verdankt Platon der Dreifunktionalität. Sokrates entwickelt sie anhand der Gruppen der Stadt, zugleich legt er in der näheren Beschreibungen der Tugenden diese tiefer: (1) Die Weisheit gehört zu der kleinen Gruppe der Herrschenden, sie besteht nicht im Wissen über die konkreten Verfahren, wie etwa das Bauen von Häusern, sondern im Wissen über sich selbst: „Wie aber, sprach ich, gibt es etwa eine Erkenntnis in der eben von uns eingerichteten Stadt bei einigen Bürgern, welche nicht über irgend etwas von dem in der Stadt Rat gibt, sondern über sie selbst ganz, auf welche Weise sie mit sich selbst und mit anderen Städten am besten umgehen soll?“ (428d) Weisheit wird also explizit als reflexives Wissen aufgefasst. (2) Die Tapferkeit gehört

zu der Gruppe der Krieger. Sie besteht aber nicht im Furor, der die Eigenschaft der alten indoeuropäischen Krieger gewesen war, sondern in einer Beständigkeit, angesichts von Schmerz, Furcht oder Begierde (unschwer als eine dreifunktionale Reihe zu erkennen: Gewalt – Zauber – Lust, 429d) die Meinung über das was furchtbar ist aufrechtzuerhalten. (3) Die Besonnenheit gegenüber dem Begehren kommt der dritten Funktion zu: „...ein gewisser Anstand ist doch, sprach ich, die Besonnenheit und eine Mäßigung gewisser Lüste und Begierden.“ (430e) (4) Gerechtigkeit ist dann, dass jeder in der Stadt das Seine tue. Dies betrifft die Unterscheidung der drei Funktionsklassen: Jede Klasse soll nur die Tugend betreiben, die ihr eigen ist. So verläuft der Dialog von Sokrates und Glaukon mit einiger Deutlichkeit: „Also dieser drei Klassen Einmischerei in ihr Geschäft und gegenseitiger Tausch ist der größte Schaden für die Stadt und kann mit vollem Recht Frevel genannt werden? – Offenbar. Und den größten Frevel gegen die eigene Stadt, wirst Du den nicht Ungerechtigkeit nennen? – Wie sollte ich nicht! – Dies ist also die Ungerechtigkeit.“ (434b)

Der Einschätzung, dass dies notwendig ist, folgen noch heutige Interpretationen. Dies zeigt ein Vergleich mit dem Mythos der Wahl des Paris. Bereits den Neuplatonikern ist der Zusammenhang nicht entgangen. Proklos Diadochos merkt zur Politeia an, dass die drei Tugenden den drei Lebenswegen entsprechen, die dem Priamos-Sohn Paris von Zeus zur Auswahl gestellt werden. (1) Den der Herrschaft, denn Hera verspricht ihm ein Königreich. (2) Den des Krieges, denn Athene verspricht ihm kriegerische Ehren. (3) Den der Erotik, denn Aphrodite bietet ihm die Heirat mit Helena, der damals schönsten bekannten Frau der Welt. Paris entscheidet sich bekanntlich für den Weg der dritten Funktion, der Erotik, der Begierde, der Fülle. Er raubt und heiratet Helena. Dies wird zum Ausgangspunkt des trojanischen Krieges, in dessen Verlauf sich Paris wenig heldenhaft benimmt, allerdings voller Begehrlichkeit nicht bereit ist, auf Helena zu verzichten. Das ist auch kein Wunder, denn Paris ist zwar der Sohn eines Königs, aber er lebt nicht an dessen Hof, sondern als Hirte und gehört daher selbst zur dritten Funktion (vgl. Wüst 1949, Sergent 1993). Bezogen auf die Politeia schließt Brandt daraus: „Paris kann nicht nach dem Prinzip der Gerechtigkeit jeder Göttin das Ihre zugestehen, sondern muss sich für eine gegen die beiden anderen entscheiden. Wenn Platon in seiner „Schönstadt“ dem Stande der Herrscher, der Krieger und der Ernährer jeweils das Seine belässt, so wendet er gewissermaßen das Schicksal Trojas von der Stadtgründung ab. Ihr Verfall setzt ein, wenn das Prinzip der Gerechtigkeit außer Kraft gesetzt wird und das Begehren äußerer Güter das Handeln bestimmt.“ (Brandt 1998: 46)

Es verhält sich bei Platon allerdings komplexer. Zunächst scheint es drei Tugenden zu geben, die je einer Gesellschaftsklasse eigen sind und eine vierte Tugend, die für die gerechte Zuordnung sorgt. Tatsächlich verhält es sich etwas anders: Während die Tugenden der ersten und zweiten Funktion ihrem jeweiligen Charakter entsprechen, ist die Tugend der dritten Funktion ihrem Charakter entgegengesetzt. Die Tugend der Besonnenheit ist genau genommen keine Tugend des dritten

Standes. Seine Angehörigen verfügen nach Platon nicht über den nötigen Charakter, besonnen zu sein. Besonnenheit muss, transformiert in Gehorsam, dem dritten Stand durch die ersten beiden als äußeres Machtverhältnis auferlegt werden (431c).

Gerechtigkeit ist kein Prinzip, das den drei Gesellschaftsgruppen gegenüber gleich sei und jedem das seine lasse. So wie Hera und Athene den „Aufstand“ der dritten Funktion nicht dulden und gegen den Widerstand Zeus, aber schließlich dennoch erfolgreich das Ende Trojas herbeiführen, so sorgen die Vertreter der ersten und zweiten Funktion in Platons Polis peinlich genau dafür, dass Gerechtigkeit ihre eigene Gerechtigkeit bleibt: die Verhinderung eines Übergriffs der dritten Funktion in die Bereiche der ersten beiden. Platons „Gerechtigkeit“ ist parteilich. Während die Gerechtigkeit den ersten beiden Gruppen zu dem Ihrigen verhilft, ist die dritte Gruppe durch sie beschränkt (434).

Das Modell ist daher dem indoeuropäischen Modell von Macht analog, wobei es Variationen in den Modi der Herrschaft aufweist. Während die Vertreter der dritten Funktion im indischen Epos - Nakula und Sahadeva - demütig und gehorsam sind, weil es ihrem Charakter entspricht, sind die Menschen in Platons drittem Stand so sehr von ihrem Begehren und ihrer Lust getrieben, dass ihr notwendiger Gehorsam nur als Unterwerfung denkbar ist.

Platons Gerechtigkeit dient dem Erhalt der Machtverhältnisse und der Privilegien. Wenn der Eingriff in die Tätigkeit der anderen Funktionen der größte Frevel gegen die eigene Stadt genannt wird (434c), so scheint es zunächst keinen Anlass zu geben, von einem Herrscher zu sprechen, der lieber Schumacher geworden wäre, oder von einem Krieger, der lieber Tagelöhner geworden wäre. Sämtliche Beispiele Platons legitimieren die Hierarchie der Herrschaft: „Allein wenn ein Handwerker oder einer, der sonst ein Gewerbsmann ist seiner Natur nach, hernach, aufgebläht durch Reichtum oder Verbindungen oder Stärke oder etwas dergleichen, in die Klasse der Krieger überzugehen sucht, oder einer von den Kriegern in die der Berater und Hüter, ohne dass er es wert ist, und diese dann ihre Werkzeuge und ihre Ehrenstellen gegeneinander vertauschen, oder einer und derselbe dies alles zu verrichten unternimmt: dann denke ich, wirst auch Du der Meinung sein, dass solcher Tausch und Vieltuerei hierin der Stadt zum verderben gereicht.“ (434a)

Damit ist die Pointe der Argumentation aber noch nicht erreicht. Zunächst scheint es sich nur um ein verdecktes Machtverhältnis zu handeln: Gerechtigkeit besteht in der wohl verteilten Macht innerhalb der Klassen und in der Abwehr jedes Anspruchs der unteren Klassen auf Herrschaft. Gerechtigkeit bedeutet aber auch, dass jeder Gruppe das Begehren der Güter der anderen Gruppen untersagt ist. Konkret: Die Angehörigen der dritten Funktion dürfen weder Herrschaft noch physische Gewalt ausüben wollen, die Angehörigen der zweiten Funktion dürfen zumindest keinen Reichtum begehren. Es ist das abstrakte Begehren an sich, das den Vertretern der ersten und zweiten Funktion verboten ist. Während das Begehren in der dritten Funktion durch ein äußeres Machtverhältnis bezwungen wird, müssen die beiden

ersten Gruppen ihr Wollen auf andere Weise mit ihrem Müssen in Übereinstimmung bringen. Für die zweite Funktion führt eine ästhetische Technologie der Individuen, verstanden als eine umfassende Kontrolle der Umstände und Bedingungen des Lebens zu einer Formung des Charakters. Das Kriegersubjekt widersteht dem Begehren, weil es dieses im Laufe seines Lebens verloren hat. Für die erste Funktion ermöglicht eine intellektuelle Einsicht in die Wahrheit des Zusammenhangs der Welt, wie sie im Höhlengleichnis beschrieben ist, die Abwehr des Begehrens und aller seiner Verlockungen. Wer in die Höhle zurückgeht, also zu den Menschen der ersten und zweiten Funktion, benötigt kein äußeres Machtverhältnis an sich. Allein die Einsicht in den Zusammenhang ermöglicht die Abwehr des Begehrens und aller Verlockungen der dritten Funktion. Hier könnte man von der Vision einer subjektivierenden Subjektivierung sprechen, einem Subjektstatus, den der Einzelne und Einsame, denn es sind nur wenige, denen dies vergönnt ist, sich selbst verdankt. Aber es handelt sich um eine Subjektivierung, die einer intellektuellen Beziehung zu einer den Subjekten äußerlichen Wahrheit entspricht. Der Zugang zu dieser Wahrheit erfolgt wiederum im Modus des Zwangs: Man muss lange die blendende Sonne ertragen, bis man in die Lage kommt, sie anzuschauen und als wahr anzusehen (516a).

Der Staat und die Seele

Sokrates schlägt am Anfang der Politeia vor, Gerechtigkeit zunächst anhand eines gerechten Staates und dann anhand eines gerechten Menschen abzuhandeln. In der Politeia wird eine Ideologie entfaltet, die die Verhältnisse ordnen und den Phänomenen ein Raster, unter dem sie denkbar werden, anbieten kann. In diesem Sinne orientiert sie einerseits das Politische und andererseits das Psychologische. Noch in dieser doppelten Orientierung der Ideologie verfährt Platon nach dem Muster der indoeuropäischen Mythologie (Dumézil 1992: 103).

Weil es nun sein kann, dass ein Mensch will und doch nicht will (439c), aber ein und dasselbe bezüglich ein und desselben nicht das Gegenteil tun kann (436b), folgt, dass die Seele aus mehreren Teilen besteht (439d). Platon unterscheidet daher ein Denkendes und Vernünftiges, „...womit die Seele überlegt und ratschlagt...“ sowie ein Gedankenloses und Begehrliches „...womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird...“ (439d). Dann unterscheidet er ein Mutartiges und Eiferndes, einen dritten Seelenteil, der sowohl dem Begehrlichen als auch dem Vernünftigen beistehen kann (440e). Ebenso wie im Staat soll nun die erste Funktion, die Vernünftige herrschen, die zweite, die Eifernde dieser beistehen, denn „nun gebührt doch dem Vernünftigen zu herrschen, weil es weise ist und weil es für die ganze Seele Vorsorge hat, dem Eifrigen aber, diesem folgsam zu sein und verbündet.“ (441e). Beide beherrschen gemeinsam das Begehrliche, „...welches wohl das meiste ist in der Seele eines jeden und seiner nach das unersättlichste“ (442a). Auch hier geht es darum, die dritte Funktion zu beherrschen, „damit sie nicht etwa, durch Anfüllung der sogenannten Lust des Leibes groß und stark geworden, es unternehme, anstatt das Seinige zu verrichten,

vielmehr die anderen zu unterjochen und zu beherrschen, was ihm nicht gebührt, und so das ganze Leben aller verwirre“ (442a). Wenn ein Mensch diese Herrschaftsverhältnisse in seinem inneren etabliert hat, dass also jeder Seelenteil das seine mache (außer dem dritten Seelenteil, der das seinige eben nicht macht), so wird dieser Mensch gerecht sein (443a). Dies bringt Sokrates zum Abschluss auf den Punkt: „Und von dem allem ist doch die Ursache, dass von dem, was in ihm ist, jegliches das seinige verrichtet in Hinsicht auf Herrschen und Beherrscht werden“ (443b).

Platonische Subjektivierungen

Damit unterscheidet sich Platons Modell der Subjektivierungen von dem indoeuropäischen. Nach wie vor ist das Begehrenssubjekt der dritten Funktion in der Fülle der Welt territorialisiert. Das Subjekt der zweiten Funktion jedoch definiert sich nicht nur durch die Möglichkeit der Deterritorialisierung zur Ordnung, sondern durch die Reterritorialisierung in einer Pflicht, die die Möglichkeit der Sünde rückgängig macht. Das Subjekt der ersten Funktion ist qua Einsicht in eine gegebene Wahrheit reterritorialisert. Auch hier handelt es sich um ein Territorium, für das man sich nicht frei entscheidet, und das nach der Reterritorialisierung keine Differenz duldet. In der Politeia hat Platon die Wahrheit des Subjekts durchgehend in Bezug auf die Wahrheit der Ordnung der Welt definiert.

Die drei Formen der Subjektivierung bereiten inhaltlich die Übertragung des Modells auf den Einzelnen und seine Seele vor. Die äußere Machtbeziehung als Unterwerfung der dritten Funktion, die äußerliche Machtwirkung als Formmacht in der zweiten Funktion und die Beziehung zur Wahrheit durch Einsicht in der ersten Funktion markieren Stufen einer Verinnerlichung. Sie spiegeln sich im einzelnen Menschen in den drei Seelenteilen und ihrer angestrebten Subordination.

Weiterhin erscheinen in den drei Funktionen inkommensurable Ästhetiken: in der dritten Funktion eine Schönheit der Fülle vermittelt über Lust und Unlust, in der zweiten Funktion die Schönheit einer machtvollen Form, und in der ersten Funktion die Schönheit als Reinheit einer intellektuellen Idee. Im Übergang von der indoeuropäischen Formation zum platonischen Text haben sich die Formen des Ästhetischen transformiert. Die Üppigkeit des „Schönen“ in der indoeuropäischen Formation fällt bei Platon einer formgebenden Kraft zum Opfer, die nur als „schön“ übrig lässt, was einer Moral der Askese genügt. Mit dieser theoretischen Operation gelang es Platon qua Moral der ersten und zweiten Funktion die dritte Funktion zu spalten und ihrer Schönheit die Fülle zu rauben, um eine andere, kontrolliertere und harmonischere Schönheit entstehen zu lassen.

Die alte Ästhetik der dritten Funktion entspricht jener Deindividuiierung, die in einer ganz anderen Ordnung als Erhabenes wiederkehrt: ein Schönes, das die Subjekte mit ihren Leidenschaften, ihrem Pathos wie eine Flut hinwegträgt und jeder Kontrolle beraubt. Platons Subjektivierungen hingegen sind die Konsequenz einer

apollinischen Machtwirkung, eines wohlarrangierten platonischen Dispositivs, einer ästhetischen Technologie der Individuen.

Mythos und Logos: Verdoppelungen

In vier weiteren Dialogen greift Platon die Erörterungen aus der Politeia wieder auf. Politologische Abhandlungen bieten die Nomoi und der Politikos, sie bilden keine dreifunktionalen Entwürfe und haben einen weniger utopischen Status als die Politeia. Dagegen greifen der Timaios und der Kritias die dreifunktionale Ideologie nochmals auf. Der Timaios schließt dramaturgisch direkt an die Politeia an. Am Abend nach dem Politeia-Dialog wollen Timaios und Kritias sich für die Ausführungen des Sokrates revanchieren, indem sie selbst etwas zum Besten geben. Kritias berichtet von einer alten Sage, die ihm in mündlicher Tradition von seiner Familie überliefert worden sei, die mit Solon sehr gut befreundet gewesen wäre. Dieser habe bei einer Reise in Ägypten von der uralten Geschichte Athens gehört, deren Überlieferung in Athen selbst vergessen sei. Jene Geschichte läge 9000 Jahre zurück und erzähle von einem Krieg Athens gegen einen übermächtigen Inselstaat namens Atlantis, der jenseits der Säulen des Herakles (Gibraltar) gelegen sei.

Kritias referiert die Übereinstimmung der alten athenischen Gesellschaftsstruktur in der Atlantiserzählung mit der Struktur in der Politeia: „Als Du [Sokrates, Anm. D.W.] aber gestern vom Staate und dessen Bürgern, wie Du sie darstelltest, sprachst, bewunderte ich es, an das, was ich eben erzählte, mich erinnernd, wie Du zufällig, als ob ein Dämon aus Dir spräche, meistens nicht ungenau mit dem, was Solon sagte, zusammenstimmtest.“ (Timaios 26a)

Im Kritias-Dialog wird nun jene athenische Gesellschaft genauer ausgeführt. Die Stadt war „verschönert“ (!) von echten Landwirten: „...die das ausschließend betrieben, von dem Schönen nachstrebenden, wohlbegabten Männern, welche sich des trefflichsten Bodens, der reichhaltigsten Bewässerung und unter ihrem Himmel des angemessensten Wechsels der Jahreszeiten erfreuten.“ (Kritias 112a) Des Weiteren gab es einen Stand der Krieger, die dem Reichtum absagten und die Stadt regierten. Die Herrschaft übten sie als „Wächter“ der übrigen Mitbewohner aus. Außerdem den Stand der Priester. Die Bevölkerungsgruppen, feinsäuberlich in Funktionen getrennt, bewohnten verschiedene Teile der Stadt. Demgegenüber stand Atlantis, das als übermächtig und reich beschrieben wird, das von einem König zentral regiert wird, in dem die Bürger und ihre Differenzierungen in den Hintergrund treten, das also ganz nicht von einem dreifunktionalen Schema, sondern von einem Zentrum-Peripherie-Schema beherrscht ist. Atlantis entspricht also in allen wesentlichen Punkten dem Herrschaftstypus der Palastkultur, wie er in der Bronzezeit für orientalische Kulturen typisch war und wie er für gewisse Zeit, in den minoischen und mykenischen Kulturen auch die indoeuropäischen Gesellschaften Griechenlands überformte.

Löst man die Erzählung von den historischen Eckdaten und der Überlieferungsgeschichte, die uns Platon nahe legt, und betrachtet die Struktur der Herrschaftsverhältnisse, so erkennt man also, dass ein alter indoeuropäischer Typus der Verteilung der Macht einem alten orientalischen Typus der Verteilung der Macht gegenübersteht. Es handelt sich um eine Konstellation wie sie für das 2. Jt. v. Chr. beispielsweise bei der Eroberung Kretas durch die Mykener entstand. In *Timaios* und *Kritias* verweist Platon den dreifunktionalen Gesellschaftszustand in das Dunkel der Geschichte der griechischen Polis, in eine Zeit vor der Orientierung der mykenischen Kultur an der minoischen. Diese historisierende Perspektive zeigt sich auch in der Konstruktion der beiden Staatsentwürfe: in der *Politeia* wird die Theorie der fünf Regierungsformen als spätere Verfallsformen des Idealstaates eingeführt, in den realistischeren *Nomoi* hingegen dient sie als historische Vorgeschichte zu den rationalen Erwägungen der drei am Dialog beteiligten.

Das mythische Gedächtnis, das Platon im *Kritias* reaktiviert, weist eine Präzision auf, die von völlig anderem Typus ist als das historische Gedächtnis. In diesem Sinne ergibt sich eine Erklärung des Atlantismythos, der völlig ohne die Annahme einer sagenumwobenen Insel und einer erstaunlichen Hochkultur um 12000 v. Chr. auskommt. Man mag von der Suche nach dem wirklichen Atlantis halten was man will, wendet man die Methode Dumézils an, so zeigt sich, dass es sich um eine Problematisierung handelt, die eine innerdiskursive Funktion hat. Im Atlantismythos wird eine bestimmte mythische und möglicherweise historische Differenz artikuliert und durch die Weise dieser Artikulation wird die Rede von Atlantis zu einer mythischen Legitimation der dreifunktionalen Struktur der *Politeia*. Wenn man bedenkt, dass Platon gern als pädagogische Strategie die legitimatorische Funktion von Mythen nutzte (vgl. Brisson 1996: 35), ergibt sich für den „Realitätsgehalt“ der Atlantiserzählung das übrige.

Platon verwendet den mythologischen Diskurs als pädagogische Strategie noch an anderen Stellen, eine weitere soll hier analysiert werden. Platon ist sehr wohl bewusst, dass die dreifunktionale Gesellschaftsstruktur einer Legitimation entbehrt, nachdem einige Jahrhunderte Demokratie und sophistische Aufklärung über die Menschen hinweggegangen sind. Als Legitimation der Ordnung muss eine phönizische Sage herhalten, deren Einführung Sokrates selbst eigentlich als „Dreistigkeit“ (414d) empfindet, aber nicht darauf verzichten zu können glaubt. Die Sage stellt eine mustergültige Legitimation dar: den Menschen sei von Gott bei der Geburt je entweder Gold, Silber oder Eisen beigemischt worden und danach würden sich die Funktionen und die gesellschaftliche Stellung verteilen. Nun sei durchaus so etwas wie „soziale Mobilität“ möglich, da diese „Naturanlagen“ zwar meist, aber nicht mit Notwendigkeit auf die eigenen Kinder übertragen werden (415b).

Canto-Sperber und Brisson bezeichnen diese soziale Mobilität als „erstaunlich“ und sehen einen Widerspruch zur Regel der klaren sozialen Trennung der Gruppen (Canto-Sperber/ Brisson 1998: 112). Bezogen auf die gesamtindoeuropäische Entwicklung ließe sich das Problem aber anders fassen, denn was Platon auf die

Gesellschaftsgruppen der Politeia überträgt, ist lediglich eine differentielle Struktur, die Eigenschaften an Menschengruppen bindet, die Formen dieser Bindung und zahlreiche weitere Implikationen aber offen lässt. Wie bereits erwähnt, hat sich das Gesellschaftssystem in Indien zu Kasten verfestigt, während in der keltischen Gesellschaft der Aufstieg in die Druidenklasse durch entsprechende Bildung durchaus möglich war. Die Stelle zeigt, wie genau Platon den mythologischen Diskurs beherrscht und wie raffiniert er ihn benutzt, womit nichts darüber gesagt sein will, wie bewusst Platon diese Beherrschung und dieses Benutzen ist.

Brisson zeigt, dass Platon selbst eine komplexe Mythostheorie entwickelt hat. Platon beschreibt mit dem Wort Mythos eine diskursive Praxis, die er mit einer neuen diskursiven Praxis, der Philosophie zu überwinden versucht (Brisson 1996: 26). Die Diskursart Mythos hat dabei zwei Eigenschaften, die sie vom Logos unterscheiden. Sie ist nicht überprüfbar und nicht argumentativ. Das Verfahren, dieselbe Sache sowohl in der mythischen als auch in der philosophischen Diskursart zu erzählen, wendet Platon mehrfach an. Auch verwendet er selbst den mythischen Diskurs, wie im Beispiel der musischen Erziehung der Wächter oder der Legitimationserzählung der drei Klassen. Warum? Brisson nennt zwei Gründe: zum einen braucht Platon den mythischen Diskurs, weil er von bestimmten außerdiskursiven Gegenständen nur in mythischem Begriffen sprechen kann, aber der zweite Grund ist bedeutender. Der Mythos hat einen enormen rhetorischen Einfluss auf die Masse: „Gerade als nicht überprüfbarer und nicht argumentativer Diskurs übt der Mythos einen Einfluss aus, der um so höher zu veranschlagen ist, als er von allen Mitgliedern der Gesellschaft geteilte, elementare Kenntnisse transportiert, was ihn zu einer furchtbaren rhetorischen Waffe mit weitreichender Geltung macht. Bei der Aufgabe, den sterblichen Teil der menschlichen Seele der Vernunft und die Menge in der Polis den Weisungen ihrer Begründer oder Gesetzgeber, Philosophen also, zu unterwerfen, stellt er die einzige Alternative zur Gewalt dar. In beiderlei Hinsicht spielt der Mythos die Rolle des Paradigmas, an dem alle Nichtphilosophen, das heißt, die Mehrzahl der Menschen, ihr Verhalten auszurichten haben, und dazu sollen sie nicht durch Belehrung, sondern durch Überredung gewonnen werden.“ (Brisson 1996: 35)

Platon weiß sehr wohl, dass die mythische Diskursart ausgehend von der philosophischen Haltung nicht akzeptabel ist, aber unter der Bedingung, dass philosophischer und mythischer Diskurs übereinstimmen, scheut er sich nicht, seine Formierungsmacht über die Seelen einzusetzen oder gar neue Mythen zu erfinden. Die Machtmittel Mythos und Sprache verbleiben in der Hand der priesterphilosophischen Klasse als politisches Steuerungsmedium. Dies geht mit deren Einsicht in die Unmöglichkeit einher, die Masse so zu bilden, dass sie die Wahrheit des argumentativen Diskurses anerkennt (Spaeman 1997: 176). Das im Höhlengleichnis beschriebene Einverständnis gilt nur den wenigen und so muss es eine mythische Legitimation für die vielen geben. Für diejenigen, die sich mit Platon solidarisieren, mag seine Verwendung der Mythen zu Recht als „noble Lüge“

erscheinen, ich würde sie eher als eine Strategie der Unterwerfung qua mythischer Wahrheitstechnologie bezeichnen.

Schluss: Herrschaft, Ästhetik, Subjektivierung

Die Analyse zweier Formationen, einer indoeuropäischen und einem Modell, das Platon vorschlägt hat eine gemeinsame Konstellation von Macht zu Tage gefördert. In beiden Formationen sichert eine Verteilung der Vermögen und Funktionen auf die Gesellschaftsgruppen eine definierte Hierarchie der Machtbeziehungen. In beiden Formationen ergeben sich zugleich für die Angehörigen jeder Gruppe bestimmte Möglichkeiten der Subjektivierung. Zugleich zeigt sich eine Reihe von Transformationen. Platon führt neue Formen der Subjektivierung ein: Die Modelle der Erziehung als äußere Machteinwirkung und der Bildung als intellektuelle Beziehung zur Wahrheit tauchen zum ersten Mal in der Geschichte des Denkens klar umrissen auf. Damit verbunden ist die Etablierung zweier neuer Ästhetiken, einer ästhetischen Technologie als Formmacht und einer ästhetischen Theorie, die das Wahre mit dem Schönen identifiziert. Ästhetik wird damit als Mittel der Macht reflektiert, als Formmacht und Machtform, eine der Unsichtbarsten, die Herrschaft etabliert. Ästhetik wird zu einem unerlässlichen Element von Bildungsmaschinen, einer ästhetischen Technologie die die Individuen als geformte hervorbringt. Diese Maschinen hat Platon nicht erfunden, sie wirken qua Architektur und Mythologie vielleicht solange es Machtverhältnisse gibt, aber Platon formuliert wohl als Erster die Einfügung dieser Maschinen in einen großangelegten Erziehungsplan.

Der Einsatz der Vernunft erzwingt die Ungleichheit der Menschen. Diese Ungleichheit entspringt weniger der Natur als einer Reihe raffinierter Bildungsmaschinen. Während für die Vielen der dritten Funktion Erziehung scheinbar keine Rolle spielt, werden die Wächter einer komplexen ästhetischen Technologie unterworfen, die sie ohne ihr Mittun formt. Auch in der Pädagogik der ersten Funktion, der Einsicht als Folge des Gangs aus der Höhle muss man gezwungen werden. Bildung heißt dann, eine intellektuelle Beziehung zur Wahrheit aufzunehmen, eine Beziehung, die den Gesichtssinn präferiert.

Dem entsprechen drei Subjektmodelle, eine ursprüngliche Territorialisierung in der Fülle der Welt und den Strömen der Lust, eine Reterritorialisierung des Kriegers in der Ordnung der Welt qua Formung und eine Reterritorialisierung des Philosophen qua Einsicht. Dieses dritte Modell war der Ausgangspunkt zu einer Theorie der Bildung und wurde in den folgenden zweieinhalb Jahrtausenden immer wieder aufgegriffen.

Mit diesen drei Modellen entfernt sich Platon von den drei Territorialisierungs- bzw. Deterritorialisierungsbewegungen in der indoeuropäischen Dreifunktionalität. Dort gab es im selben Sinne eine Territorialität der dritten Funktion, aber zugleich eine Territorialität der ersten Funktion in der Ordnung der Welt und eine Deterritorialisierung der zweiten Funktion als Möglichkeit einer Differenz zur

Ordnung. Platon fällt also eine folgenreiche Entscheidung: nicht die Deterritorialisierung als Möglichkeit der Differenz zu den überkommenen Ordnungen als führendes Modell zu übernehmen, sondern die Reterritorialisierung in einer gegebenen Wahrheit. Michel Foucault hat vorgeschlagen, einem alternativen Platon zum Recht zu verhelfen, dem Platon des Symposiums, wo sich Subjektivität auf einer Beziehung des Selbst zu sich und nicht auf einem Zugang zu den Privilegien einer Klasse oder einer gegebenen Wahrheit gründet (Foucault 1976: 289ff). Der Platon der Politeia hingegen, der meistgelesene, definiert die Wahrheit des Subjekts ausschließlich in Bezug auf die Wahrheit der wahren Ordnung der Welt. Auch wenn „Bildung“ eine neue Form der Initiation markieren mag, es handelt sich um das Modell des indoeuropäischen Priestertums. Eine sehr alte Konstellation gesellschaftlicher Machtbeziehungen, perfektioniert mit neuen zwingenden Formen des Ästhetischen, die keinen Raum für Selbstbeziehungen lassen.

Literatur:

- Adorno, T.W., Horkheimer, M. (1988): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt
- Allen, N. (1998): Varnas, colours, and functions. Expanding Dumézils schema. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 6 (1998), 163-177
- Allen, N. (2000): Miller on Dumézil: The current State of Play. In: Religion (2000) 30, S. 193-194
- Benjamin, W.(1963): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt
- Benveniste, E. (1993): Indoeuropäische Institutionen : Wortschatz, Geschichte, Funktionen. Frankfurt/Main - New York
- Belier, W. (1991): Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's 'Idéologie Tripartite'. Leiden u.a.
- Bourdieu, P. (1993): Sozialer Sinn. Frankfurt
- Brandt, R. (1998): D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte 1,2,3 / 4. München
- Brisson, L. (1996): Einführung in die Philosophie des Mythos. Band 1. Darmstadt
- Canto-Sperber, M.; Brisson, L. (1997): Zur sozialen Gliederung der Polis. In: Höffe, O. (Hg.): Platon, Politeia. Berlin
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1992): Tausend Plateaus. Berlin
- Deleuze, G. (1992): Was ist Strukturalismus. Berlin
- Demant, A. (2000): Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike. Wien
- Desbordes, F. (1981): Le comparatisme de Georges Dumézil. In: Georges Dumézil. Cahiers pour un temps. Aix-en-Provence

- Dubuisson, D. (1998) Penser les Mythologiques (Dumézil, Elida, Lévi-Strauss). In : Polomé (ed.)
- Dumézil, G. (1959): Myths et dieux des Germains. Paris
- Dumézil, G. (1959): Loki. Darmstadt
- Dumézil, G. (1964): Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen. Darmstadt
- Dumézil, G. (1986): Les dieux souverains des Indo-Européens. Paris
- Dumézil, G. (1989): Mythos und Epos : die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker. Frankfurt/ New York
- Dumézil, G. (1992): L' idéologie tripartite des Indo-Européens. In: ders.: Mythes et dieux des Indo-Européens. Flammarion
- Dumont, L. (1976): Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens. Wien
- Foucault, M. (1993): Dumézils Strukturalismus. In: Dumézil, Zeitschrift für Verkehrswissenschaft Nr. 18, Wien
- Foucault, M. (1993): Die politische Technologie der Individuen. In: Foucault, Michel u.a.: Technologien des Selbst. Frankfurt
- Foucault, M. (1996): Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt
- Gamkrelidze, T.; Ivanov, V. (1995): Indo-European and the Indo-Europeans. Berlin
- Grassi, E. (1980): Die Theorie des Schönen in der Antike. Köln
- Gimbutas, M. (1992): Die Ethnogenese der europäischen Indogermanen. Innsbruck 1992
- Gimbutas, M. (1996): Die Zivilisation der Göttin. Frankfurt 1996
- Höffe, O. (1997): Zur Analogie von Individuum und Polis. In: Höffe, Otto (Hrsg.): Platon, Politeia. Berlin
- Homer (1975): Ilias. Frankfurt
- Irwin, T. (1997): The parts of the Soul and the Cardinal Virtues. In: Höffe, Otto (Hrsg.): Platon, Politeia. Berlin
- Lévi-Strauss, C. (1997): Das wilde Denken. Frankfurt
- Littleton, C.S (1996): The Comparative Indo-European Mythology of Georges Dumézil. Wiederabgedruckt in: Segal, Robert: Theories of myth. Vol. 6. New York/ London
- Meier, Ch. (1993): Athen. Berlin
- Miller, D. (2000): George Dumézil: Theories, Critiques and Theoretical Extensions. In: Religion 30 (2000), S. 27-40
- Murray, O. (1982): Das frühe Griechenland. München

- Pfeffer, G. (1989): Zur Aktualität von Georges Dumézil. In: Dumézil, Georges: Mythos und Epos. Frankfurt/ New York
- Platon (1958): Sämtliche Werke. Reinbek b.Hamburg
- Pralon, D. (1981): Le Modèle triparti dans la philosophie greque du IV. Siècle AC. In: Georges Dumézil. Cahiers pour un temps. Aix-en-Provence
- Polomé, E. (ed.)(1998): Indo-European Religion after Dumézil. Washington
- Seitter, W. (1993): Historiker, Seher. In: Zeitschrift für Verkehrswissenschaft Nr. 18, Heftthema Dumézil, Wien
- Sergent, B. (1993): Das griechische Paradox. In: Zeitschrift für Verkehrswissenschaft Nr. 18, Heftthema Dumézil, Wien
- Sergent, B. (1998): Les trois fonctions indo-européens en grèce ancienne. I. De Mycènes aux Tragiques. Paris
- Spaeman, R. (1997): Die Philosophenkönige. In: Höffe, Otto (Hrsg.): Platon, Politeia. Berlin
- Vernant, J.-P. (1982): Die Entstehung des griechischen Denkens. Frankfurt
- Vernant, J.-P. (1987): Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland. Frankfurt
- Vernant, J.-P.: (1995): Mythos und Religion im alten Griechenland. Frankfurt
- Wüst, E. (1949): Paris. In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 36. Halbband, letztes Drittel. Stuttgart, Spalte 1484-153

Die indoeuropäische Formation

Theologie

Gesellschaftsstruktur

Machtverhältnisse

Subjektivierung

Erste Funktion

Ordnung der Welt im Dual von
Recht/Vertrag und magischer Macht

Intellektuelle Produktion
Wahrheit und Sakralität

Herrschaft und Definitionsmacht

Mitra und
Varuna

Brahmanen

Anspruch auf
Herrschaft qua
privilegiertem
Zugang zur
Wahrheit

Territorialisierung
des Subjekts
in der Ordnung der
Welt bzw. einer
gegebenen
Wahrheit

Odin

Druiden

Kooperation

Zweite Funktion

Physische Kraft und Gewalt
Antrieb des „Furor“
Destabilisierendes Element

Gemeinschaft mit und Subordination
unter der ersten Funktion

Indra

Ksatriyas

Anspruch auf
Herrschaft qua
physischer
Macht

Individuierung bzw.
Deterritorialisierung
des Subjekts als
Differenz zur
Ordnung

Thor

Vlato

Dominanz

Dritte Funktion

Nahrung, Fruchtbarkeit, Sexualität,
Sinnlichkeit, Lust, Begehren, Schönheit,
Friede, Volksmasse, Vielzahl, Gesundheit,
Reichtum, Mannigfaltigkeit

Nasatyas

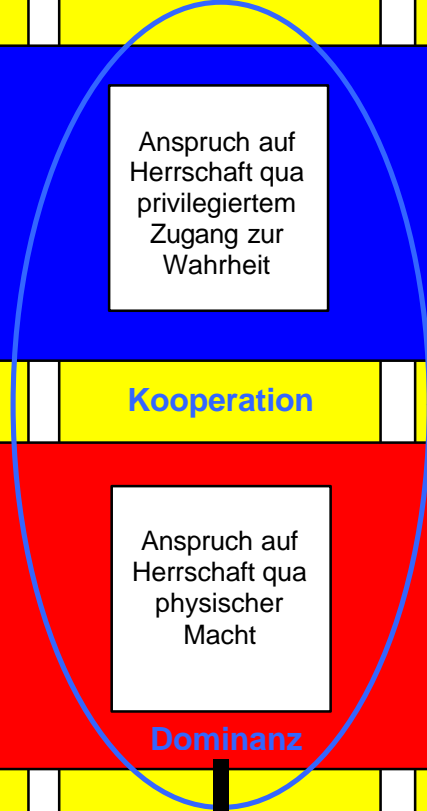
Vaisyas

Anspruch auf
Herrschaft qua
Reichtum

Territorialisierung
bzw. Heteronomie
als Auflösung des
Subjekts in der
Fülle der Welt

Njodr / Freyr
Freya

Airigs



Die Dreifunktionalität in der Politeia

