*Thomas Ebke*

# Politik des Furors

## Benjamin und Dumézil über mythische und heilige Gewalt

Es mag, denn dokumentiert ist dergleichen nirgends, ganz unserer Imagination überlassen bleiben, ob Walter Benjamin einmal nach der Auflösung einer der illustren abendlichen Vorträge und Feierlichkeiten, denen er zwischen 1937 und 1939 in jener „obscure petite librairie catholique de la rue Gay-Lussac à Paris“[1] beizuwohnen pflegte – vielleicht an der Garderobe der kleinen „arrière-boutique“[2]? – einen etwa gleichaltrigen, recht ernst und zugeknöpft erscheinenden Herrn mit markanter Hornbrille und fliehender Stirn registrierte, der sich nach sechs langen Jahren an der Universität von Istanbul und vier Semestern als Lektor für Französisch im schwedischen Uppsala glücklich schätzte, nach Paris zurückgekehrt zu sein, um seine Stelle als Forschungsdirektor für das komparative Studium der Religion bei den indoeuropäischen Völkern an der École pratique des hautes études anzutreten. Immerhin wissen wir von Benjamin, dass er 1938 die frivolen Veranstaltungen des Collège de Sociologie mit dem Gefühl starker Ambivalenz, aber doch immerhin regelmäßig frequentiert hat: Angezogen von der Ahnung, dass die Kontroversen dieses Zirkels „nicht völlig abseits von seiner Problemstellung lagen“[3], zugleich aber politisch entsetzt von der kultischen, seinem Eindruck nach protofaschistischen Esoterik der Zeremonienmeister, namentlich Georges Batailles und Roger Caillois’.[4] Von Georges Dumézil, dem unbekann-

1 Meyran, Régis: Le collège de sociologie (1937–1938): Les apprentis sorciers. In: Sciences Humaines HS11 (2022), S. 29.

2 Ebd.

3 Palmier, Jean-Michel: Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin. Frankfurt a. M. 2009, S. 562ff.

4 In der theoriegeschichtlichen Forschung zur Frühzeit der Kritischen Theorie haben sich die Hinweise auf die elementare Bedeutung, die Benjamins Rezeption insb. von



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten Fremden in unserer fingierten nächtlichen Zufallsbegegnung, wird hingegen berichtet, er sei „[o]hne sein Wissen, ja sogar wider Willen" zu einem der „Hauptgewährsleute des Collège"[5] stilisiert worden, was nicht verwundert, wenn man bedenkt, dass Caillois ab 1934 als „élève titulaire" die Lehrveranstaltungen des frisch an die EHESS berufenen Indogermanisten und Religionshistorikers Dumézil tatkräftig unterstützt und leidenschaftlich beworben hatte.[6]

Zugegeben: Unsere kleine Vignette eines Zusammentreffens von Walter Benjamin und Georges Dumézil als jener von zwei *strangers in the night* in den Räumlichkeiten des Collège de Sociologie scheint, obwohl sich ihre Namen Seite an Seite – und ironischerweise nur durch die Nennung Jean-Paul Sartres voneinander getrennt – auf Anna Echterhölters „Listen des Collège de Sociologie"[7] verzeichnet finden, nicht eben realistisch. Doch so abwegig eine Begegnung *ad hominem* zwischen Benjamin und Dumézil in Paris gewesen sein mag und so herbeigeholt die Möglichkeit einer Affinität zwischen ihren gedanklichen Ansätzen auf den ersten Blick auch erscheint, so

Caillois' Theorem des *mimétisme* für Adornos und Horkheimers „Dialektik der Aufklärung" innehat, längst etabliert. Dabei dominiert das Motiv eines für den negativistischen Humanismus der „Aufklärung der Aufklärung" tendenziell ruinösen „return of mimicry within mimesis". Vgl. Brassier, Ray: Nihil unbound. Enlightenment and Extinction. Basingstoke/New York 2007, S. 47. Vgl. in diesem Band der Text von Stieber, Mirko: Zwischen Entzauberung und Wiederverzauberung. Kritische Theorie und das Collège de Sociologie. Benjamins Entrüstung aus einem Brief an Horkheimer während seiner Pariser Zeit, wonach Caillois' „dialectique de servitude volontaire […] ganz einfach [auf] die fascistische Praxis" hinauskomme, imprägniert hintergründig auch Adornos kritische Rezension von Caillois' *La Mante religieuse* [*Die Gottesanbeterin*], die allerdings lobend den Impuls des Buches hervorhebt, „psychologische Tendenzen nicht auf das Bewußtseinsleben des autonomen Individuums, sondern auf reale somatische Tatbestände zurückzuführen". Vgl. Benjamin, Walter: Brief an Max Horkheimer vom 28. Mai 1938. In: Ders.: Gesammelte Briefe, Bd. 6. Hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 2000, S. 92ff.; Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften, Bd. 20.I: Vermischte Schriften I. Frankfurt a. M. 1986, S. 230.

5 Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Frankfurt a. M. 2012, S. 152.

6 Marroquin, Carlos: Bemerkungen zu einem Thema der Mythosforschung bei Georges Dumézil und Roger Caillois. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 6, 2 (1998), S. 197–206, hier S. 198.

7 Echterhölter, Anna: Die Listen des Collège de Sociologie. In: ilinx. Berliner Beiträge zur Kulturwissenschaft 1 (2010): Wirbel – Ströme – Turbulenzen, S. 229–242, hier S. 235.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bezeichnend ist für das virtuelle Verhältnis ihrer Entwürfe zueinander die Schnittmenge mit dem Ideenraum des Collège de Sociologie. Im Kern zeichnet die Schilderung, die Denis Hollier in seinem Standardwerk von Dumézils *impact* auf das Collège gegeben hat, bereits die Richtung vor, die der folgende Text einschlagen wird, wenn er die These von einer bemerkenswerten, in der Sekundärliteratur bislang nicht einmal im Ansatz angedachten Konvergenz zwischen Dumézil und Benjamin aufstellt:[8] Bataille und Caillois, so führt Hollier aus, seien besonders von *einer* Grundfigur aus Dumézils früher Schrift *Ouranos-Varuna* (1934) angetan gewesen: von der Idee einer radikalen Äquivokation zwischen dem Recht und der Magie als den beiden Polen symbolischer Souveränität, die Dumézil in seinem Buch definiert.[9] Während Dumézil ab dem Ende der 1930er-Jahre, prononciert in *Mitra-Varuna* (1940), durch die Behauptung einer funktionalen Differenz zwischen dem juridischen und dem magischen Vektor der souveränen Macht dasjenige zurückerstattet, „was seit der Aufklärung das Politische ausmacht: die entsakralisierte, administrative Verwaltung des öffentlichen Raums",[10] hätten Bataille und Caillois den ganzen Nachdruck ihres Enthusiasmus gerade auf die exzessive Stelle im Denken Dumézils gelegt, an der die Konstitution souveräner Herrschaft zwar die militärische von der religiösen Funktion loslöst, in der letzteren aber die Setzung des Rechts mit der Bannung durch die Magie als uranfängliche und autochthone Einheit auffasst, die an keinem Punkt die Disjunktion dieser Momente kennt. „Was dem Collège an der Funktion der souveränen Herrschaft interessant scheint, ist nur das düstere und gewaltsame Charisma des Herrn der Welt".[11]

Zwar sollte Dumézil 1985 in seiner Replik auf Carlo Ginzburgs Vorwürfe, seine Studie über die germanische Mythologie *Mythes et dieux des Germains* habe 1939 Sympathien für den Nationalso-

8 Als Ausnahme von der Regel zu nennen ist allerdings der folgende Artikel von Allan M. Hillani, der ausgehend von seiner Rekonstruktion von Adornos Philosophie des „Banns" auf einige Motive bei Dumézil rekurriert: Hillani, Allan M.: The spell of authority. On Adorno's philosophy of the Bann. In: Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v.3 n.2, Dossiê Theodor W. Adorno, 2º semestre de 2019 (2019), S. 213–254.

9 Hollier (Hrsg.), Das Collège de Sociologie 1937–1939, S. 152.

10 Ebd.

11 Ebd., S. 153.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zialismus durchblicken lassen,[12] vehement darauf insistieren, dass weder er noch Caillois noch insgesamt das Collège de Sociologie jemals dem Faschismus nahegestanden hätten.[13] Insofern scheint die Konjektur naheliegend, dass Dumézil – von dem jedoch nicht bekannt ist, ob er mit diesen für die deutsche Debatte so prominenten Reaktionen überhaupt vertraut war – auch Adornos unter dem Einfluss Benjamins formuliertes Verdikt über Caillois' „politische Mimese"[14] als „kryptofascistische Naturgläubigkeit"[15] abgelehnt hätte. Gleichzeitig spielt in diesen Verwicklungen jedoch auch die Tatsache eine Rolle, dass Dumézil 1940 in *Mitra-Varuna* zu einer Methodologie durchbricht, die ihm sein eigenes frühes Œuvre, nämlich mit *Ouranos-Varuṇa* (1934), *Flamen-Brahmán* (1935) und insbesondere mit *Le festin de l'immortalité. Étude de mythologie comparée indoeuropéenne* (1924) gerade jene Schriften, die Caillois besonders elektrisiert hatten, zunehmend verdächtig macht. Während Caillois aus Dumézils komparativer Mythographie der Kulte um die Virilität und Kastration der Gott-Könige Uranus (als Protogenos der griechischen Mythologie) und Varuna (als Gott der kosmischen und moralischen Ordnung im frühvedischen Pantheon) gezielt das Motiv der schöpferischen Zerstörung durch den Opfertod herausliest,[16] markiert *Mitra-Varuna* für Dumézil eine genuine epistemologische Zäsur: den Schritt von dem in seinem Frühwerk für ihn leitenden evolutionistischen Positivismus von J. G. Frazers Kulturanthropologie hin zu einer strukturalen Theorie der sogenannten „Ideologie

12 Ginzburg, Carlo: Germanic Mythology and Nazism. In: Ders.: Clues, Myths and the Historical Method. 2. Aufl. Baltimore 2013, S. 114–131.

13 Dumézil, Georges: Erwiderung auf Ginzburg. In: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 18 (1994), S. 95–100, hier S. 100.

14 Eidelpes, Rosa: Entgrenzung der Mimesis. Georges Bataille, Michel Leiris, Roger Caillois. Berlin 2019, S. 131. Dazu auch Muhle, Maria: Über den Mimetismus – eine Rezeptionsgeschichte. In: von der Heiden, Anne/Kolb, Sarah (Hrsg.): Logik des Imaginären. Diagonale Wissenschaft nach Roger Caillois. Bd. 2: Spiel, Raum, Kunst, Theorie. Berlin 2024, S. 89–106, hier S. 133.

15 Adorno, Theodor W.: Brief an Walter Benjamin vom 22. September 1937. In: Adorno, Theodor W./ Benjamin, Walter: Briefwechsel 1928–1940. Hrsg. von Henri Lonitz. Frankfurt a. M. 1994, S. 277.

16 Caillois, Roger: Ouranos-Varouna, Étude de mythologie comparée indo-européenne, par G. Dumézil (Adrien-Maisonneuve, éd.). In: Les cahiers du Chronos. Paris 1991, S. 45–46.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Funktionen".[17] Bei aller hagiographischen Reverenz gegenüber seinem *spiritus rector* kann man daher in der Feststellung Caillois' in seiner Rezension von *Ouranos-Varuṇa*, Dumézil sei nicht systematisch an einer „mythologie interne", einer „analyse psychologique du mythe" gelegen, wohl schon den Vorschein seiner später deutlicher vorgetragenen Skepsis erfassen, wonach Dumézil die „cohérence de l'imaginaire"[18] (die sich in Caillois' eigener Mythologisierung der biologischen Anthropologie ausspreche) im Namen einer strukturalistischen Organisationstheorie denunziert habe.[19]

In der inzwischen sprießenden Sekundärliteratur zur Geschichte und zu den Theorien des Collège de Sociologie[20] wird die Einwirkung von Dumézils komparativer Mythologieforschung, die eine sich längst nicht nur auf die Indogermanistik und die Religionssoziologie beschränkende veritable „révolution"[21] in den Humanwissenschaften losgetreten hat, kaum je hervorgehoben. Dies verblüfft nicht nur angesichts der wechselseitig vielfach bezeugten, ja freundschaftlichen Verbundenheit zwischen Caillois und Dumézil, die

17 Lincoln, Bruce: Dumézil, Georges (2000). In: The Encyclopædia Iranica. https://www.iranicaonline.org/articles/dumezil/ (16.09.2025). Als Kern dieser strukturalistischen Wende seiner Methodologie in den späten 1930er Jahren identifiziert Dumézil im Vorwort des ersten Bandes von *Mythos und Epos* seine sich sukzessive verstärkende Beobachtung, „dass die Mythen keinen autonomen Bereich bilden, [sondern] tiefere – soziale und kulturelle – Realitäten ausdrücken". Dumézil, Georges: Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker. Bd. 1: Die erleichterte Erde. Frankfurt a. M./New York 1989, S. 14. Demgegenüber konnte ihm die emphatische Zuspitzung der indoeuropäischen Virilitätskulte zu dem universellen Mythem des Opfertods bei Caillois nur als eine vom empirischen Material diskreditierte Anthropologisierung des Mythos erscheinen.

18 Caillois, Roger: Sur l'œuvre de Georges Dumézil. In: Rencontres. Paris 1978, S. 205.

19 Ebd.

20 Zusätzlich zu den hier zuvor schon referierten Quellen von Hollier, Moebius, Eidelpes und Stieber siehe Falasca-Zamponi, Simonetta: Rethinking the Political: The Sacred, Aesthetic Politics, and the Collège de Sociologie. Montréal/Québec 2011; Muhle, Maria: Mimetische Milieus: Eine Ästhetik der Reproduktion. Paderborn 2022.

21 Littleton, C. Scott: The new comparative mythology. An anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil. Berkeley/Los Angeles/London 1973, S. 3.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf weitreichender intellektueller Affinität gründete.[22] Vielmehr ist Dumézil eine Autorenfigur, die innerhalb der französischen Filiation einer philosophischen, humanwissenschaftlich verankerten Theorie politischer Souveränität deshalb erheblich ins Gewicht fällt, weil sein Œuvre eine Art *missing link* markiert: Einerseits hat Dumézil Impulse zu dem von Durkheims Religionssoziologie inspirierten Projekt des Collège de Sociologie gesetzt, eine „orgiastische"[23] Lektüre der politischen und gesellschaftlichen Dimension des Sakralen zu gewinnen. Andererseits aber ist Dumézil noch aus einer grundsätzlich anderen Richtung, die mit der idiosynkratischen Sakralsoziologie und der Mythologisierung des Biologischen bei Caillois oder Bataille völlig inkompatibel scheint, eine emphatisch positive und durch immer neue Wendungen bereicherte Rezeption zuteilgeworden: So war es ausgerechnet Michel Foucault, der Dumézils funktionale Klassifikation der mythischen Systeme als Leitstern für seine eigene Strategie (beginnend mit *Wahnsinn und Gesellschaft*) ansah, „die Transformationen eines Diskurses und seine Beziehungen zur Institution zu beschreiben".[24] Wie tiefgreifend die – keineswegs auf Anhieb plausible und zumal in der deutschen Rezeption völlig unverstandene – Kontinuitätslinie vom Denken Dumézils zum Projekt Foucaults tatsächlich gewirkt hat, ist wiederholt von Didier Eribon ausgeflaggt worden.[25]

---

22 Caillois, Roger: Der Mensch und das Heilige. Durch 3 Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihren Beziehungen zum Heiligen. München 1988, S. 14: „Ich kann auch unmöglich beurteilen, was ich Georges Dumézil verdanke: Wie hoch ich es immer veranschlagen würde, ich könnte ihm, der von den ersten Schritten an mein Führer durch die Religionsgeschichte war, mehr noch aber ihm, dem Freund, dessen Anregungen und Ratschläge so viel zu diesem kleinen Buch beigetragen haben, nicht gerecht werden." Vgl. Dumézil, Erwiderung auf Ginzburg, S. 100. Bilanzierend vgl. Marroquin, Bemerkungen zu einem Thema der Mythosforschung.

23 Maffesoli, Michel: Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus. Frankfurt a. M. 1986.

24 Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970. Frankfurt a. M. 1991, S. 49.

25 Eribon, Didier: Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt a. M. 1991, insb. S. 123–141; Ders.: Michel Foucault und seine Zeitgenossen. München 1998, S. 117–191. Vgl. in aktueller Perspektive: Elden, Stuart: Foucault and Dumézil on Antiquity. In: Journal of the history of ideas 85, 3 (2024), S. 571–600; Ders.: The Yoke of Law and the Lustre of Glory: Foucault and Dumézil on Sovereignty.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nach der Ausführung dieser theoriegeschichtlichen Hintergrundzusammenhänge lässt sich die nunmehr sattsam kontextualisierte These dieses Beitrags ansetzen. Um es mit der kleinen literarischen Miniatur zu sagen, mit der unser Text anfing: Meine Hypothese lautet, dass Walter Benjamin, hätte er wirklich eines Abends in Paris die Bekanntschaft von Georges Dumézil gemacht, in ihm einen Gesprächspartner kennengelernt hätte, in dessen Texten ein Nachdenken über die mythische Form der politischen Souveränität in der Moderne sichtbar geworden wäre, mit dem Benjamins eigener Ansatz auf überraschend starke Weise konvergiert. Während Benjamin schon weit vor den Debatten am Collège de Sociologie in seinem frühen Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1921) zum thematischen Komplex einer politischen Mythologie der Gewalt vorgestoßen war, die in seinem eigenen Denken als Gegensatzpunkt zum Mythos die Transzendenz einer sakralen Gewalt göttlicher Provenienz eröffnet, liefert Dumézil gleichsam zwischen den Zeilen seiner strukturalistischen Rekonstruktion der sogenannten „idéologie tripartite" eine zu Benjamin parallele Reflexion, die dazu angetan ist, beide Ansätze in ein Verhältnis wechselseitiger Kritik und Komplementarität zu stellen. Wir werden dabei Folgendes sehen: Um die eigentliche Parallele zu Benjamin einzuholen, kommt es letztlich darauf an, eine Facette im theoretischen Aufbau bei Dumézil zu betonen, auf die bereits Deleuze und Guattari an der einzigen Stelle in ihren Schriften verweisen, an der sie überhaupt auf Dumézil zu sprechen kommen. Denn dort, wo sie in den *Tausend Plateaus* von jener „reine[n] und unermeßliche[n] Mannigfaltigkeit"[26] des belligerenten Prinzips schreiben, das der vedische Kriegergott Indra in Dumézils eigener Darstellung verkörpert und sowohl Varuna, der Gottheit der magischen Gesetze und der Schreckensgewalt, als auch Mitra, dem Gott der menschengesetzten Rechte, der Verträge und des Handels, voraus hat,[27] greifen sie auf eine transgressive Kraft in den Prozessen der Formung souveräner Ordnung aus, die das von Dumézil ver-

In: Walters, William/Tazzioli, Martina (Hrsg.): Handbook on Governmentality. Cheltenham 2023, S. 38–53.

26 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, Bd. 2. Berlin 1992, S. 483.

27 Dumézil, Georges: Mitra-Varuna. An essay on two Indo-European representations of sovereignty. Critical edition with new introduction by Stuart Elden and an afterword by Veena Das. Chicago 2023, S. 77ff.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meintlich so starr verwendete Schema der Trifunktionalität radikal dynamisiert, wenn nicht gar zersprengt.

An dem hier konjizierten „Geistergespräch" zwischen Benjamin und Dumézil erscheint mir erstens spannend, dass beide Autoren im Einzugsgebiet des Collège de Sociologie Theorien über den Zusammenhang von Mythos, Sakralität, Souveränität und moderner politischer Macht ausgearbeitet haben, die keineswegs inkommensurabel nebeneinander stehen. Und zweitens generiert der Rekurs auf Dumézil eine neue heuristische Perspektive, weil seine „strukturalistische" Wissenschaft der mythologischen Topologien des indoeuropäischen Raums das Scharnier markiert, an dem eine anders als die bisherigen Verbindungsversuche gelagerte, neuartige Konfrontation zwischen der (frühen) Kritischen Theorie und der poststrukturalistischen Vernunftkritik bei französischen Theoretikern wie Foucault, Deleuze und Guattari, die sich allesamt auf Dumézil als Referenzpunkt gestützt haben, ansetzen kann.

Ich werde im Folgenden zunächst in einer Lektüre von Walter Benjamins theologisch-politischem Frühtext *Zur Kritik der Gewalt* und anschließend in einer Rekonstruktion von Georges Dumézils sog. Schema der „Ideologie der drei Funktionen" herauspräparieren, was man prägnant vereinfacht als die jeweilige „mythologische Metaphysik" beider Denkentwürfe fassen könnte. Abschließend widmen sich die aus diesem Durchgang hervorgehenden Überlegungen der Frage nach der Komplementarität der beiden Theorien, verbunden mit einem Ausblick auf Möglichkeiten, in der prismatischen Brechung der Beschreibungen Dumézils und Benjamins auf die zeitgenössischen Strukturen der archaischen Souveränität der Staatsmacht zu blicken.

## 1 Mythologische Metaphysik und Spontanismus in Walter Benjamins Zur Kritik der Gewalt

> Alles endlose Misslingen des soziologischen Problems ruht darauf, dass man es zu kurz fassen wollte und sich nicht in die gewaltige Unternehmung metaphysischer Untersuchung, die allerdings nicht rein-spekulativ zu bewältigen ist, verstricken wollte. Aber es gibt dennoch einen anderen Ausweg. […] Weil alles in ihm [dem Menschen, TE] auf Ganzheit abgestellt ist, so kommt er nicht aus, wenn er dominierende Einzel-



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> bereiche für sich, *abgesondert*, regeln will, er kommt *materiell* nicht aus, wenn er nicht diese Materialität in seine Gesamttendenz einstellt, wenn er sie nicht an ihren Ort stellt, der ganz allein universal, d. i. metaphysisch, zu bestimmen ist.[28]

In Howard Eilands und Michael W. Jennings' epochaler Benjamin-Biographie steht zu lesen, dass Benjamins Argumentation in *Zur Kritik der Gewalt* unter dem massiven Einfluss von Erich Ungers *Politik und Metaphysik* stand.[29] Der Zielpunkt von Ungers Buch ist ein radikal holistischer Begriff von unmittelbarer Erfahrung: Der „psychophysiologischen" Wahrnehmung liege die in der lebendigen, praktischen Interaktion der Individuen stets unmittelbar virulente Gewissheit von der Pluralität und Koexistenz des vergesellschafteten Menschen zugrunde. Den atomistischen Liberalismus der kapitalistischen Ökonomie ebenso wie die abstrakt moralistischen Teleologien von Kommunismus und Anarchismus weist Unger als die gleichermaßen nihilistischen Pole einer „Katastrophenpolitik" zurück, denen er das eschatologische Programm einer „unheillose[n] Ordnung" entgegenstellt, „sofern sie von unpathetischer und realer Berechnung erwartet werden kann".[30] Das metaphysische Schicksal der „Katastrophenpolitiken" liege in deren Blindheit für die holistische Qualität der dem Menschen praktisch unmittelbar offenstehenden Erfahrung der absoluten Koexistenz und „Subjekts-Vielheit",[31] in der sich sein gesellschaftliches Leben konstituiert. Jede politische Ideologie, ja überhaupt jede Theorie des Politischen, die bei der „psychophysiologischen" Natur des Menschen und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit ansetzt, befindet sich bereits in einem nicht zu überbrückenden Verhältnis der Verspätung gegenüber der von Unger als „metaphysisch" gekennzeichneten „geistige[n] Momentanwirkung […] in die Dinge der menschlichen Außenwelt nach Art des Körpers".[32] Das Heil der unheillosen Vereinigung der Politik mit dem metaphysischen Holismus kann für Unger nur in „einer prinzipiellen Zuwachs-Möglichkeit" der sinnlichen Erfahrung anheben, „die

28 Unger, Erich: Politik und Metaphysik. Würzburg 1989, S. 28.
29 Eiland, Howard/Jennings, Michael W.: Walter Benjamin. A critical life. Cambridge, Mass./London 2014, S. 133.
30 Unger, Politik und Metaphysik, S. 9.
31 Ebd., 61.
32 Ebd., 19.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allein einen Gegensatz zu der lange machtlosen Vergangenheit des Denkens bedeutet […]. Dieser Zuwachs kann nirgendwoher kommen als aus einer erweiterten Perception der eigenen Materialität, einem Moment, in dem […] gleichzeitig das Vorhandensein der empirischen körpermäßigen Subjekts-Vielheit akut wird".[33] Dabei klingt in der folgenden, in einer zeitgenössischen Rezension des Buchs formulierten Einschätzung der in Sachen Benjamin für alles Weitere entscheidende Aspekt an: Unger sei das Verdienst zu konzedieren, „den Beweis für das disjunktive Urteil erbracht [zu haben]: entweder das psychophysiologische Problem wird in der angedeuteten Weise gelöst oder die politischen Katastrophen dauern notwendig bis in alle Ewigkeit".[34] In der Tat findet sich bei Unger der Gedanke einer absolut instantanen, hier und jetzt kollektiv auszulösenden „Verwandlung eines mit unreduzierbaren Entartungen affizierten Erscheinungszusammenhangs […]: es gilt nämlich das *Mittel des Eliminierens rein als solches* einmal in Rechnung zu stellen".[35]

Wie tief Ungers Bild von der „auflösende[n] Wirkung der metapolitischen universitas"[36] in Benjamins kryptische Schrift *Zur Kritik der Gewalt* eingezogen ist, lässt sich über den ganzen Bogen seiner Argumentation nachvollziehen.[37] Ungers Insistenz, die metaphysische Metapolitik könne niemals im Zuge einer illusorischen Fortschrittsgeschichte durch gesellschaftliche und ökonomische Prozesse der Liberalisierung heraufgeführt, sondern nur hier und jetzt

33 Ebd., S. 61.

34 Caspary, Adolf: Rezension zu Erich Unger, Politik und Metaphysik. In: Kant-Studien 27 (1922), S. 224.

35 Unger, Politik und Metaphysik, S. 57.

36 Ebd.

37 Wie Dennis Johannßen nachgezeichnet hat, adaptiert Benjamin primär Ungers Theorem „von einer hohen geschichtlichen Wandelbarkeit der menschlichen Sinnlichkeit, die er [Benjamin] im Begriff des Leibes einholt". Die zwischen Unger und Benjamin zirkulierende, ihre Ansätze verbindende Prämisse betrifft die Idee einer die *aisthesis* des Menschen instantan umwälzenden Energie des Geistes, die der physiologischen Konstitution des Organismus und der Erfahrung des Menschen, als Person „distinkter Teil eine[r] Gesamtheit" zu sein, vorausliegt. Vgl. Johannßen, Dennis: Leibhafte Politik. Zum psychophysischen Problem im Zusammenhang des anthropologischen Materialismus. In: Berdet, Marc/Ebke, Thomas (Hrsg.): Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung. Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser. Berlin 2014, S. 143–162, hier S. 159.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Akt einer radikalen Spontaneität des seine „Vielheit" materiell einschaltenden Kollektivs freigesetzt werden, erhält bei Benjamin ihr Pendant im Theorem einer „göttliche[n] Gewalt, welche [das] Insignium und Siegel, niemals [das] Mittel heiliger Vollstreckung"[38] markiert und sich insofern rein als „waltende" *violentia* vollzieht. Von Anfang an springt durch die Distanz, die er in der Frage nach dem geschichtlichen wie geschichts*philosophischen* Status kollektiver Gewalt gegenüber Ungers Entwurf gleichwohl herstellt, die Besonderheit jener theologischen Dimension von Benjamins Denken in den Blick, deren Verständnis auch deshalb hilfreich ist, um an späterer Stelle die womöglich bleibende Lücke zwischen den Positionen Benjamins und Dumézils festzuhalten. Aus Benjamins Korrespondenz gerade mit Gershom Scholem wird greifbar, dass beide aus Ungers Metapolitik lediglich die bereits „ent-theologisierte Fassung"[39] eines „biologische[n] Universalismus"[40] herauslesen konnten, den Oskar Goldberg, Ungers *spiritus rector*, mit seinem Konzept der „teleologischen Gründung"[41] des hebräischen Volkes propagiert hatte: Wenn das Motiv der „Beherrschung des Körpers durch geistige Momente"[42] auch bei Unger und Goldberg, aus dessen Vorbild Unger hier schöpft, den Einbruch einer Dimension des *Heiligen* in die Geschichte markiert, so untersteht diese Figur des Sakralen Goldbergs Teleologie der hebräischen Erzväter, die „gegen das (rein biologische) Abstammungs-Prinzip"[43] das autoritäre Prinzip der heiligen Berufung zur Herrschaft verkörpern. Bei Benjamin, der mit der Formel von der „göttlichen Gewalt" ebenfalls den Horizont der Theologie umspielt, liegen die Dinge prägnant anders als im Gewaltdenken der „hebräischen Metaphysik":[44] Ganz im Gegenzug zu Goldberg und Unger erscheint die „göttliche Gewalt" in Benjamins frühem Aufsatz keineswegs als „Signum eines apokalyptischen Zeitbruchs, der katastrophal aus einer transzendenten Sphäre in die Geschichte

38 Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II.1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1977, S. 203.
39 Voigts, Manfred: Nachwort. In: Unger, Politik und Metaphysik, S. 81.
40 Goldberg, Oskar: Die Wirklichkeit der Hebräer. Wiesbaden 2005, S. 140.
41 Ebd.
42 Unger, Politik und Metaphysik, S. 15.
43 Voigts, Nachwort, S. 80.
44 Goldberg, Die Wirklichkeit der Hebräer, S. 140.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hineinbricht und diese abbricht".[45] Vielmehr tangiert das Beiwort des „Göttlichen" jenen „Bereich, der dem Menschen unverfügbar, […] durch ihn nicht setzbar, definierbar oder vorhersagbar" ist: so dass sich stets erst *après coup*, niemals im aktualen Vollzug der geschichtlichen Praxis selber, ausweisen lässt, „wann göttliche Gewalt durch Menschen dargestellt, verkörpert wurde"[46] – und wann diese Deckung, die, wie wir sehen werden, umgekehrt eben vom Mythos in Anspruch genommen wird, nicht in Wirklichkeit bestand.

Speziell Derrida, der Benjamins „unruhige[m], rätselhafte[m], furchtbare[m] Text"[47] eine emphatische, wenngleich von der Forschung meist als „vereinnahmend"[48] empfundene Interpretation gewidmet hat, liest aus Benjamins Überlegungen die Figur einer hyperbolischen Transzendenz des göttlichen Gesetzes aus, das die menschliche Verfügung zwar radikal übersteigt, jedoch gleichzeitig rein „von ihm [dem Menschen, T. E.] allein abhängt, von dem performativen Akt, durch den er sie einrichtet".[49] Diesseits aller moralisch berechtigten Empörung[50] über die verdrehte Konklusion, auf die Derridas Benjamin-Lektüre hinausläuft, bleibt der nicht vorwegnehmbare Spontanismus in Benjamins Konzeption, auf den Derrida hinweist, doch interessant: Die theologische Transzendenz des Gesetzes göttlicher Provenienz, das zum etablierten Recht in einem Verhältnis nicht antizipierbarer Zukunft steht, springt anlasslos, so der Gedanke Derridas, in die endliche Immanenz einer sich selbst ermächtigenden Anthropologie um, „an einem rein performativen Akt hängend".[51]

---

45 Khatib, Sami: „Teleologie ohne Endzweck". Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen. Marburg 2013, S. 394.

46 Ebd.

47 Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität". 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1996, S. 60.

48 Honneth, Axel: „Zur Kritik der Gewalt". In: Lindner, Burkhardt (Hrsg.): Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2006, S. 193–209, hier S. 209.

49 Derrida, Gesetzeskraft, S. 79.

50 Lindner, Burkhardt: Zur Kritik der Gewalt. Derrida, Holocaust. In: Ders.: Studien zu Benjamin. Berlin 2016, S. 64–97; Krause, Robert: „Kritik der Gewalt". Benjamins Aufsatz im Kontext der Weimarer Republik und in rezeptionsgeschichtlicher Perspektive. In: Jahrbuch zur Kultur und Literatur der Weimarer Republik 20/21 (2020), S. 57–79.

51 Derrida, Gesetzeskraft, S. 78.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ohne die in den Debatten um diesen Text schon fast formelhaft wiederholten Lamentationen über „die enigmatische und missverständliche Weise“ aufzugreifen, in der Benjamin hier „Gewalt von Recht und Gerechtigkeit abzugrenzen“ versucht,[52] stellt auch unsere eigene Argumentation Benjamins typologische Dichotomie zwischen der „rechtsetzenden“ Gewalt des Mythos und der „rechtsvernichtenden“, sittlichen Gewalt des Sakralen ins Zentrum.[53] Auf der Ebene der elementaren begrifflichen Bestimmungen, die Benjamin heranzieht, fällt ins Gewicht, dass er in Anlehnung an Sorel unter „Recht“ primär „das formale Legitimationsmedium“[54] versteht, durch das Regierungen die für sie opportune Ordnung und Verteilung geschichtlich gewordener Macht sicherstellen. Dabei drängen die Ausführungen Benjamins auf den Befund, dass eine immanente, historisch-positive Legitimation staatlicher Rechtsordnungen nie aus sich selbst heraus aufgehen und überzeugen kann: Denn dem an den Rechtsstaat gestellten Anspruch, Kriterien für die Legitimität seiner rechtlichen Strukturen auszuweisen, ohne diese Kriterien teleologisch von den Zwecken und Interessen her zu definieren, denen die Rechtsordnung selber im Ganzen schon folgt, trage der Rechtspositivismus einfach durch den Hinweis auf die geschichtlich-faktische Bewährung dieser Strukturen Rechnung. Benjamin macht damit den Zirkel einer jeden positiven Theorie des Rechts – und einer „Gewalt“, die vom Recht sanktioniert wäre – an der teleologischen Konstellation fest, wonach „[g]erechte Zwecke […] nur durch berechtigte Mittel erreicht, berechtigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden“[55] können. Weil die teleologische Herleitung der Mittel aus den Zwecken und die beanspruchte Gewinnung der Zwecke als Fundierung der Mittel nie aufgingen, komme es in der Logik staatlicher Macht zum Umsprung von der Ordnung des Rechts „in eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt, […] die sich nicht als Mittel auf einen vorgesetzten Zweck bezieht. Sie ist nicht Mittel, sondern Manifestation.“[56]

52 Krause, „Kritik der Gewalt“, S. 57.
53 Derrida, Gesetzeskraft, S. 69.
54 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt“, S. 197.
55 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 180.
56 Ebd., S. 196.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Den Begriff des Mythos führt Benjamin an dieser Stelle ins Treffen, um den problematischen Typus einer solchen nicht-teleologisch, sondern expressiv verfassten Gewalt in den Blick zu fassen, sofern er „der Kritik unterworfen werden kann".[57] Die „rechtsetzende" Gewalt entspricht dabei dem arbiträren, machtvollen Ausgriff auf dasjenige, „*was* als Recht eingesetzt wird" – aber so, dass „im Augenblick der Einsetzung des Bezweckten als Recht […] die Gewalt nicht abdankt, sondern sie nun erst recht […] unmittelbar zur rechtsetzenden macht".[58] Die mythische Gewalt der Rechtsetzung läuft im Kreis von dem durch sie *a nihilo* eingesetzten Recht über die Macht zu sich selbst, zur Gewalt als Selbstzweck zurück. „Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt".[59] Spannend an dieser Konzeption ist Benjamins Hinweis, dass die selber unfundierte Gewalt, mit der die staatliche Macht die Institution des Rechts begründet, eine Dublette ihrer eigenen, noch vor dem Recht und außerhalb jedes Rechts entspringenden Macht der Disruption hervorbringt, mit den Mitteln des Rechts selbst „Gewalt zur Durchsetzung gewisser Zwecke anzuwenden".[60] So versteht er das Streikrecht als eine Praxis der totalen Suspendierung des Rechts im Namen eines dem Recht äußerlichen sittlichen Zwecks – eine Disruption, die von der „rechtsetzenden Gewalt" in Händen des Staates unter Aufbietung nur immer stärkerer autoritärer Verfügungen als ein „Missbrauch"[61] denunziert werde, der die angeblich sittliche Natur des geltenden Rechts verzerre. An der zweiten Dimension der im Mythos steckenbleibenden Gewalt, nämlich ihrer „rechtserhaltenden" Funktion, kann Benjamin dann umso leichter erhellen, dass ihr in den Deckmantel des Rechts gehüllter Voluntarismus keineswegs losgelöst, sondern umgekehrt abhängig von den Zwecken ist, die sich aus dem Machtinteresse des Staates ergeben. Exemplarisch stehe der Militarismus des Kriegsrechts, so Benjamin, für die „Anwendung von Gewalt als Mittel zu Rechtszwecken".[62] In ihrer rechtserhaltenden Komponente ist die mythische Gewalt also schon funktional auf das hingeordnet und dem unterstellt, was in

57 Ebd., S. 197.
58 Ebd., S. 198.
59 Ebd.
60 Ebd., S. 184.
61 Ebd.
62 Ebd., S. 186.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihrer rechtsetzenden Logik auf dem Weg einer falschen Naturalisierung des Rechtsstaats kaschiert wird: Es ist der Umstand, dass Recht und Gesetz aus einer ersten, transzendenten Gewalt hergenommen sind, die sich im Binnenraum des Rechtsstaats nicht mehr rechtfertigen kann.

Am Ende seines Essays geht Benjamin eine ganze Serie von Oppositionen zwischen diesen beiden Gewalten durch, zwischen der mythischen Praxis aus Rechtsetzung und Rechterhaltung und der Transzendenz einer sittlichen Kraft des Heiligen, der einzigen, die, wie es heißt, den „Umlauf im Banne der mythischen Rechtsformen" unmittelbar zu „durchbrechen" [63] vermag. Dabei birgt das von Benjamin herangezogene Beispiel zur Demonstration der absoluten Differenz zwischen der rechtlichen Setzung mythischen Ursprungs und der sittlichen Legitimation der heiligen Gewalt bereits eine Art Falte, die „den Urtyp einer von Menschen begründeten, falschen Gemeinde […] der wahren Gemeinde des Herrn täuschend ähnlich"[64] macht:

> Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen. Und zwar bezeichnet sie zu ihr der Gegensatz in allen Stücken. Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entsühnend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal. Der Niobesage mag als Exempel dieser Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten.[65]

Die mythische Gewalt restauriert sich in jeder Praxis, die auf die Auflösung der mythischen Ordnung als solcher zielt. So wie Königin Niobe verkörpern auch die alttestamentarischen Leviten *im Inneren* der setzenden Gewalt des Mythos Figuren der Hybris, deren politische Religion ihren Kern in dem Satz findet, den Korach im vierten Buch Mose an Moses und Aron richtet: „Es müsste euch genügen, dass alle heilig sind" (Num 16,1–3). Die Gewalt des Mythos ist, den Ausführungen Benjamins zufolge, zirkulär: Ihre Ersetzung des Bluts durch das Recht verschafft keine Flucht aus dem Kreis der Gewalt, die setzt und erhält, institutionalisiert und reproduziert.

63 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 202.
64 Maier, Gerhard: Das vierte Buch Mose. Wuppertal 1989, S. 228.
65 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 199.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vielmehr wohnt gerade auch diesem Recht die genuine Struktur des Mythischen inne: nämlich, nach dem Verständnis Benjamins, jenes Spiel von Mitteln und Zwecken, das sich umso weniger aus sich selbst heraus zu begründen vermag, je mehr es sich als die gleichsam natürliche Form von Sozialität behauptet und darin, wie Benjamin formuliert, „in sittliche Verhältnisse eingreift".[66]

Als wesentliches Defizit des modernen Rechts arbeitet Benjamin daher konsequent dessen instrumentelle Teleologie heraus, die er in letzter Auflösung auf die bleibende Präsenz der mythischen Gewalt im Recht zurückführen wird: Das Naturrecht, so Benjamin, naturalisiert den Begriff der Gewalt, weil es allein den sittlichen Zweck der Freiheit kennt, den entweder das Recht verwirklicht, während der Naturzustand ihn verfehlt, oder den anders herum nur der wiederhergestellte Ursprung der menschlichen Natur gegen die Schranken des bestehenden Rechts zurückzugewinnen vermag.[67] Auf diesem Weg aber wird die Gewalt zu einer bloß „natürlichen Gegebenheit"[68] ontologisiert: Sie dient als Instrument eines Telos, das sie sittlich qualifiziert oder als bloße Natur delegitimiert. Im Unterschied zur naturrechtlichen Hypostasierung der Gewalt gewinnt der Rechtspositivismus, so wie Benjamin ihn rekonstruiert, die Legitimität seiner Zwecksetzungen aus der Rechtmäßigkeit seiner Mittel. So sehr damit ein qualitativer Vorsprung über die naturrechtliche Teleologie verbunden ist, so sehr droht das positive Recht für Benjamin deshalb beständig aus dem Ruder zu laufen, weil es seine Sanktionierung an etwas historisch Kontingentes knüpfen muss, nämlich an die faktische Zustimmung durch die Rechtssubjekte. Für Benjamin klafft der Ort der Gewalt auf der, wie er formuliert, „rechtsetzenden" Ebene der Gesetzgebung genau in jener kontingenten Sanktion auf, die das konkrete Recht selbst mit einer Praxis rein subjektiver Gewaltanwendung auflädt, die den Rechtsstaat aufs Äußerste unterminiert. Das plakative, aber auch nur bedingt plausible Beispiel für dieses Paradox findet Benjamin im Syndikalismus von George Sorel, auf den er explizit rekurriert. So bestimmt Benjamin das Streikrecht als eine vom Staat unvermeidlich legalisierte Praxis der Gewalt gegen den Staat, auf die zum Zweck der Erhaltung des Rechts nur von

66 Ebd., S. 179.
67 Ebd., S. 180f.
68 Ebd., S. 180.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer transzendenten Voraussetzung her, gleichsam von außerhalb des Rechtsstaats geantwortet werden kann.[69] Die instrumentalistische Bindung der Zwecke des Rechts an dessen eigene Praxis stellt die Gewalt dort wieder her, wo sie, ihrem ideologischen Anspruch nach, auf dem Weg der Verrechtlichung gebannt werden sollte.

Im Horizont Benjamins nistet sich hier unversehens Carl Schmitts Denken des „Grenzfalls" der Souveränität des modernen Rechtsstaats ein:[70] Solange das Recht seine sittliche Sanktionierung bloß in einem teleologischen Zirkel herzustellen weiß, kann die Sicherung des Dualismus von Recht und Gewalt nicht überzeugend vollbracht werden. Vielmehr muss das Recht sich stets auf eine Gewalt hin transzendieren, die nicht selbst vom Recht ermöglicht wird, die sich aber gleichsam hinter den gesetzten Zwecken des Rechts verbergen kann, was Benjamin mit Blick auf die Strukturen der von ihm so genannten „rechtserhaltenden Gewalt" exemplarisch am Problem der Todesstrafe erörtert.[71] Hier verläuft im System des Rechtsstaats die Bruchstelle, hinter der Gestalt annimmt, was Benjamin der mythischen Gewalt, die setzt und erhält, gleichermaßen zurechnet wie der heiligen Gewalt, die in einem Moment der absoluten Antizipation aussetzt, was niemals „Recht" sein kann. Beide – mythische und heilige Gewalt – sind disruptiv durch die expressive Bewegung einer reinen Manifestation: Sie zerschlagen das Band des Rechts im Moment der Bekundung eines transzendenten, göttlichen Willens, der sich ohne Ziel und ohne Ansehung von Vermittlungen äußert, die ihn tragen könnten.

Die Gewalt des Mythos ist der teleologischen Relation äußerlich. Weil der Mythos sich nicht vom Zweck des Rechts her definiert, kann die Gewalt auch nicht den Status eines Mittels haben. Wenn Niobe und all ihre Kinder blutig ausgelöscht werden, weil sie sich nach dem Maßstab der Menschen in ein Verhältnis zu den Göttern stellt, so entspringt ihre tödliche Bestrafung nicht aus einem Gesetz, gegen das sie bereits verstoßen hätte. Vielmehr *erschaffen* die Götter in ihrem Zorn erst nachholend die Ordnung, deren

69 Ebd., S. 183.

70 Heil, Susanne: Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt. Stuttgart 1996.

71 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 188.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überschreitung den Frevel der menschlichen Hybris darstellt.[72] Die mythische Gewalt artikuliert den göttlichen Furor, der sich nicht in moralischen Kategorien bemisst. Sie vollzieht sich nicht *im* Recht, sondern stellt die schöpferische Zerstörung dar, die allem Recht vorausgeht und gerade darin als dessen Ursprung wirkt. Hier kommt eine entscheidende begriffliche Spaltung ins Spiel: Benjamin stellt die „reine" und lautere Gewalt göttlicher Heiligkeit „der Verderblichkeit [der] geschichtlichen Funktion", die der mythischen Gewalt als Ursprungskraft allen Rechts inhäriere, gegenüber. Die Vendetta der Titanin Leto, die Apollon und Artemis zur Tötung der vierzehn Kinder der Niobe treibt, geht zwar erkennbar aus der radikalen Unmittelbarkeit des göttlichen Furors hervor; im Mythos aber ist dieser heilige Zorn verhangen mit einem Willen zur Macht, der zu seiner Verwirklichung rechtliche Grundsätze erzeugt, die den tragischen Knoten aus immer wiederholter Schuld und stets neu zu leistender Sühne *ad infinitum* wieder und wieder schürzen.

Dass sich der Zirkel zwischen Mitteln und Zwecken des Rechtsstaats an keiner Stelle schließt, ohne von außen her die Gewalt neu zu setzen, die das Recht im Innen doch aufheben sollte, erscheint in Benjamins Überlegungen als Konsequenz des mythischen Schicksals der Moderne.[73] Auf merkwürdige Weise avanciert am Ende von Benjamins Abhandlung nun aber gerade die demonstrative Transzendenz der mythischen Gewalt über das Recht zu einer Nahtstelle, an der sich die „unreine" Violenz des Mythos von einer „reinen" *potes-*

72 Ebd., S. 197: „Niobes Hochmut beschwört das Verhängnis über sich herauf, nicht weil er das Recht verletzt, sondern weil er das Schicksal herausfordert – zu einem Kampf, in dem es siegen muß und ein Recht erst allenfalls im Siege zutage fördert. Wie wenig solche göttliche Gewalt im antiken Sinne die rechtserhaltende der Strafe war, zeigen die Heroensagen, in denen der Held, wie z. B. Prometheus, mit würdigem Mute das Schicksal herausfordert, wechselnden Glückes mit ihm kämpft und von der Sage nicht ohne Hoffnung gelassen wird, ein neues Recht dereinst den Menschen zu bringen. […] Die Gewalt bricht also aus der unsicheren, zweideutigen Sphäre des Schicksals über Niobe herein. Sie ist nicht eigentlich zerstörend. Trotzdem sie Niobes Kindern den blutigen Tod bringt, hält sie vor dem Leben der Mutter ein, welches sie durch das Ende der Kinder nur verschuldeter als vordem als ewigen stummen Träger der Schuld wie auch als Markstein der Grenze zwischen Menschen und Göttern zurückläßt."

73 Mythisch-schicksalhaft ist die moderne Welt nach Benjamin deshalb verfasst, „weil der mythische Zirkel von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt nie durch eine neue Setzung durchbrochen werden kann". Khatib, „Teleologie ohne Endzweck", S. 389.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

*tas* abhebt, die sich, so Benjamin, als lautere Quelle einer absoluten, durch keinen anderen Zweck als sich selbst geleiteten Gerechtigkeit des sittlichen Lebens offenbaren könne:

> Weit entfernt, eine reinere Sphäre zu eröffnen, zeigt die mythische Manifestation der unmittelbaren Gewalt sich am tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch und macht die Ahnung von deren Problematik zur Gewissheit von der Verderblichkeit ihrer geschichtlichen Funktion, deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird. Gerade diese Aufgabe legt in letzter Instanz noch einmal die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt vor, welche der mythischen Einhalt zu gebieten vermöchte. […] Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen.[74]

Die Reinheit des Heiligen ist vom unreinen Mythos der Gewalt ununterscheidbar: Beide Gewalten, die heilige und die mythische, demonstrieren sich im „Zorn" als ungefilterter Ausdruck einer „Gewalt, die sich nicht als Mittel auf einen vorgesetzten Zweck bezieht".[75] Man muss diese Beschreibung zwar für das Verständnis der mythischen Gewalt direkt abschwächen, denn in ihr ist der gerechte Furor gegen den Zweck des Rechts auf verdeckte Weise umso mehr an einen äußerlichen Zweck geknüpft – nämlich an den Zweck einer absoluten Macht über das Leben im Ganzen. „Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über das Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an."[76] Jedoch hat die Sekundärliteratur das „praktische" Beispiel, an dem Benjamin die „nicht durch die religiöse Überlieferung allein" offenbare, sondern lebensweltlich reale Dimension der „heiligen Gewalt" illustriert, zu Recht – wenngleich aus „heutiger" Perspektive – als infam bezeichnet. So steht Benjamin nicht an, ausgerechnet die „Erziehungsgewalt" der Eltern über ihre Kinder als Instanziierung einer „unblutigen, schlagenden, entsühnenden"[77] Gewalt zu präsentieren, die nach seinem Verständnis transzendente Gewalt „um des Lebendigen willen" zu sein hätte. Wie überdies Benjamins Dichotomie zwischen Niobe und Korach veranschaulichen soll, sieht Benjamin selbst die unterscheidende Qualität zwischen

74 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 199.
75 Ebd., S. 196.
76 Ebd., S. 200.
77 Ebd.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der mythischen und der sakralen Gewalt darin, dass nur die letztere das sittlich qualifizierte Absolute darstellt. Da der Wille des jüdischen Gottes *per se* guter und gerechter Wille ist, manifestiert sich in *seiner* Suspension des Rechts – und zugleich in der Transzendenz über das menschliche Leben – die unmittelbare Gerechtigkeit der Welt, die er in seiner Offenbarung direkt produziert.

Man kann die hier anklingende Problematik auch in eine Terminologie fassen, die es erlaubt, die strukturelle Konvergenz zwischen Benjamins Text und dem gleich zu erläuternden Ansatz von Georges Dumézil anzugeben. Dann fällt auf, dass bei Benjamin, der grundlegend mit Adorno das metaphysische Motiv eines „Rechts der Entsühnung" teilt, das durch den nicht vorwegzunehmenden Einbruch göttlicher Gewalt in die Geschichte Einzug in die Welt halten würde, ein belligerentes Denken überhand gewinnt: Denn letztlich kann sich die heilige von der mythischen Gewalt auch in dem Sinne nicht überzeugend lösen, dass sie *Gewalt* bleibt. Innerweltlich stehen Benjamins geschichtsphilosophischer Metaphysik des Heiligen *keine anderen* als die „ewigen Formen frei, die der Mythos mit dem Recht bastardierte".[78] Genau diese Äquivokation aber wendet sich die heilige Gewalt diesseits des heilsgeschichtlichen Wissens, über das wir innerweltlich nie verfügen, in die mythische Form zurück. Benjamins Ausführung, es sei für den Menschen „nicht gleich möglich noch auch gleich dringend", Gewissheit zu haben, „wann bestimmte Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war"[79], verweist in ihrer Argumentation zurück auf einen Primat des Spontanismus, der keine Kriterien dafür hervorbringen kann, ob die Gewalt, in deren Namen er erfolgt, mythischer oder heiliger Provenienz ist.

## 2 Das System der „Ideologie der drei Funktionen" und der „Humanismus der Rechtlosigkeit" bei Georges Dumézil

Im Nachlass des Altphilologen Jean Bollack im Schweizerischen Literaturarchiv findet sich das Manuskript eines Vortrags mit dem Titel „Die französische Anthropologie", den Michel Foucault im Juni

78 Ebd., S. 203.
79 Ebd.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1957 für den Sender Freies Berlin gehalten hatte. Der Text wurde von Foucault auf Französisch verfasst und in deutscher Sprache von der Produzentin der Sendung eingelesen.[80] Die deutsche Übersetzung des Manuskripts, die sich in Bollacks Nachlass erhalten hat, weist eine spannende Passage auf. Foucault schreibt:

> Georges Dumézil […] stellt die große Architektur der indoeuropäischen Mythen wieder her und hat auf diese Weise ein Werk begründet, das einen sehr viel maßgeblicheren Beitrag zur Anthropologie leistet als Merleau-Pontys Spekulationen über die Physiologie und die Psychologie des Reflexes.[81]

Mit dieser emphatischen Referenz eröffnet Foucault einen Reigen von exponiert platzierten und dennoch kryptisch bleibenden Erwähnungen, Anspielungen und Rekursen auf den Indogermanisten und Religionswissenschaftler Georges Dumézil (1898–1986), von denen Foucaults Schriften, Vorlesungen und öffentliche Statements in denkwürdiger Intensität durchzogen sind. Didier Eribon hat in seinen Büchern über Foucault, speziell in *Michel Foucault et ses contemporains*, die Rolle Dumézils als väterlicher Freund und akademischer *spiritus rector* Foucaults umfassend nachgezeichnet. Nachdem Dumézil 1924 in Religionsgeschichte und komparativer Mythologie bei Antoine Meillet mit einer Studie über die Funktion des Ambrosianektars in griechisch-römischen Kulten und dessen Äquivalent in der hinduistischen Mythologie promoviert hatte,[82] bekleidete er zahlreiche Professuren für Religionswissenschaft in- und außerhalb Frankreichs, etwa in Istanbul, Warschau und Uppsala. 1933 übernahm er als Forschungsdirektor die Leitung des Bereichs für das Studium der Religionen der indogermanischen Völker und publiziert 1934 in *Ouranos-Varuna* eine komparative Doppelanalyse der griechischen und vedischen Protogenoi.[83] 1935 folgt *Flamen-Braman*,[84] eine Studie, die das Theorem von einem funktionalen Parallelismus der römischen Klasse mit der indischen Kaste der Priester formuliert.

---

80 Eribon, Foucault und seine Zeitgenossen, S. 145.

81 Ebd.

82 Dumézil, Georges: Le Festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne. Paris 1924.

83 Ders.: Ouranos-Varuna. Essai de mythologie comparée indo-européenne. Paris 1932.

84 Ders.: Flamen-Brahman. Paris 1935.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Am 19. Februar 1938 trug Bataille am Collège de Sociologie einen von Caillois geschriebenen Text über den Übergang von der Metaphysik des Christentums in die politische Theologie des modernen Faschismus vor.[85] Der Vortrag stützte sich sehr zustimmend auf „Dumézils bemerkenswerte Studie über Ouranos-Varuna",[86] der Caillois das Ritual der Kastration als Kern der archaischen Königsweihen entnommen hatte, um es als den von Dumézil entwickelten Vorbegriff für das Thema des im Moment seiner Weihung dem Tod gewidmeten Königs zu verstehen.[87] Es ist hier nicht erforderlich, über die in der Ouvertüre dieses Aufsatzes gelieferte Rahmung hinaus die Fülle der konzeptionellen Beziehungen zu rekonstruieren, die sich in dem Netz zwischen den Autoren des Collège de Sociologie, dem Denken Walter Benjamins und dem Projekt Dumézils ergeben (könnten). Interessant für die Zwecke unserer Argumentation ist aber durchaus, dass Dumézil gerade 1938, das Jahr von Caillois' und Batailles Referat über „Die Macht", als Datum eines für seine Analysen wegweisenden epistemologischen Bruchs identifiziert hat:

> Nach fünfzehn Jahren der tastenden Suche war ich 1938 auf das Faktum gestoßen, das die Wiederaufnahme der vergleichenden Religionswissenschaft der indoeuropäischen Völker ermöglicht hat: Die drei Bedürfnisse, denen jede menschliche Gruppierung nachkommen muss, um zu überleben – die Verwaltung des Heiligen (oder heute seiner ideologischen Surrogate), die Verteidigung und die Nahrung – hatten bei den Indoeuropäern bereits vor ihrem Auseinanderfallen eine völlig bewusste, von Intellektuellen entwickelte Ideologie hervorgebracht, die die Theologie, die Mythologie und die soziale Organisation sowie zahlreiche Spekulationen geprägt hatten, die durchaus als philosophisch zu bezeichnen sind. […] 1938 zeigte eine […] bereits auf das Wesentliche hinweisende Analyse, dass die älteste bekannte Göttertriade Roms, die hierarchische Verbindung von Jupiter, Mars und Quirinus, diesem Modell nachgebildet war und dass jeder der drei Götter eine der Ebenen oder, mit dem von mir vorgeschlagenen Ausdruck, eine der drei‚Funktionen' vertrat.[88]

85 Caillois, Roger: Die Macht. In: Hollier, Denis (Hrsg.): Das Collège de Sociologie 1937–1939. Frankfurt a. M. 2012, S. 151–174.

86 Ebd., S. 165.

87 Ein Motiv, dessen Resonanz in der christlichen Metaphysik der Apotheose deutlich nachhallt.

88 Dumézil, Mythos und Epos, S. 18.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„[D]ie ersten Umrisse einer neuen Form vergleichender Mythologie'",[89] die im Unterschied zur komparatistischen Tradition ihren Gegenstand weder von der Fragestellung nach den ideologischen Gehalten der „politischen oder sozialen Organisation" archaischer Gesellschaften absondert noch die Mythologie von „apriorische[n] Systeme[n]" her expliziert, sondern eine linguistische Reflexion auf die Differenz der untersuchten Materialien zu leisten vermag,[90] beginnen nach der Auffassung Dumézils also in dem Moment, in dem ein Raster struktureller Homologien aufgestellt ist, das zwischen den funktionalen „Ideologie[n] im Leben einer Gesellschaft"[91] und dem tatsächlichen Aufbau dieser Gesellschaft zu unterscheiden erlaubt.

Dumézils Methode ist folglich auf eine strukturelle Wissenschaft des in sich funktional differenzierten „politischen Imaginären"[92] angelegt, das „die Totalität einer Gesellschaft zu repräsentieren versucht".[93] Das Set der drei voneinander getrennten, aber kommunizierenden „Funktionen", das auf die „Bedürfnisse, denen jede menschliche Gruppierung nachkommen muss",[94] zielt, sitzt dabei tiefer als die mythischen Diskurse und als die reale Ordnung, in der sich Positionen der Macht im Ganzen des gesellschaftlichen Zusammenhangs verteilen.[95] Ausgehend von dieser Auffassung, „wonach die Mythen keinen autonomen Bereich bilden und tiefere – soziale

89 Ebd.

90 Ebd., S. 13: „Der Gleichklang zwischen einem indischen und einem griechischen oder skandinavischen Namen erschienen ihnen [den früheren komparatistischen Mythographen, T. E.] sowohl als Gewähr dafür, dass sie vergleichbare Dinge verglichen, wie auch als Anzeichen, dass der Zugang zu einer bereits indoeuropäischen Vorstellung möglich war. Doch im Lauf der Jahre haben nur wenige dieser Gleichungen einer eingehenderen phonetischen Überprüfung standgehalten: Weder die griechische Erinys ließ sich weiterhin mit der indischen Saranyū verknüpfen, noch der Hund Orthros mit dem Dämon Vṛta. Die unbestreitbarste erwies sich als Enttäuschung: Beim vedischen Dyu ist der Himmel' ganz anders orientiert als beim griechischen Zeus oder dem Jupiter Roms, und der Vergleich bringt keinerlei Aufschluss".

91 Ebd., S. 17.

92 Balke, Friedrich: Die Maske des Kriegers. Foucault, Dumézil und das Problem der Souveränität. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 80, 1 (2006), S. 128–170, hier S. 134.

93 Ebd.

94 Dumézil, Mythos und Epos , S. 18.

95 Lincoln, Bruce: Dumézil, Ideology, and the Indo-Europeans. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 6, 2 (1998), S. 221–227, hier S. 221ff.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

und kulturelle – Realitäten ausdrücken",[96] kann Dumézil den Titel einer „vergleichenden Mythologie" für sein eigenes Projekt verabschieden.[97] Im Vorwort zu *Mythos und Epos* führt er die Überkreuzung zweier unabhängig voneinander erreichter etymologischer Resultate als die Schlüsseleinsicht an, die seine Konzeption von der „Ideologie der drei Funktionen" freigesetzt habe. Zunächst hatte *Flamen-Brahman* 1935 die strukturelle Parallelität zweier dyadischer Paare beschrieben: So wie der *rex sacrorum*, der „König für das Heilige", und der *flamen dialis*, der oberste Staatspriester des Jupiter, im altrömischen Collegium Pontificum die sakral-kultischen und politisch-herrschaftlichen Funktionen aufeinander verteilen, sei bereits im frühhinduistischen Kastensystem die „Symbiose" und zugleich die Distinktion zwischen den magisch-hieratischen (*brahman*) und den politisch-repräsentativen (*raj*) Elementen der politischen Macht beobachtbar gewesen.[98] An anderer Stelle liefert Dumézil die prägnante Definition eines in sich zwischen seiner sakral-magischen und seiner politisch-rechtlichen Seite gespaltenen Körpers der „Souveränität".[99]

Doch nach Dumézils eigener Darstellung erschöpft sich der von ihm gesuchte Zugang zu den „ideologischen" Tiefenordnungen der indoeuropäischen Gesellschaften nicht in der Figur der „gespaltenen Souveränität".[100] Vielmehr zeigt die eigentliche Entdeckung, die Dumézil auf das Jahr 1938 datiert,

> [d]ie Existenz einer weiteren Ganzheit neben dem Doppelorgan, das der *rex* und der *flamen Dialis* bilden: der Hierarchie der drei *flamines maiores* unter dem *rex* und über dem *pontifex maximus* und folglich auch der Götter, denen sie dienen, nämlich Jupiter, Mars und Quirinus. Die theologische Struktur, die noch unerklärt und übrigens vernachlässigt

96 Dumézil, Mythos und Epos, S. 14.

97 Ebd., S. 18.

98 Dumézil, Mitra-Varuna, S. 2: „In India, in the very earliest times, *raj* (or *rajan*) and *brahman* existed in a true symbiosis in which the latter protected the former against the magico-religious risks inherent in the exercise of the royal function, while the former maintained the latter in a place equal or above his own."

99 Dumézil, Georges: La préhistoire des flamines majeurs. In: Ders.: Idées romaines. Paris 1969, S. 155–166.

100 Seitter, Walter: Historiker, Seher. In: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 18 (1994), S. 101–126, hier S. 112ff.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> war [...,] erschien mir zur Struktur der Varnas, der sozialen Klassen Indiens, parallel: Trotz neuerer und damals sehr beachteter These interessiert sich Mars unbestreitbar für den Krieg; über Mars verwaltet Jupiter, der Himmelsgott, der Macht und Zeichen gibt, die höchsten Bereiche des Heiligen; unter Mars zeigen alle bekannten Ämter den *flamen Quirinalis* im Dienst des Ackerbaus, genauer, des Korns, worauf auch das Fest seines Gottes verweist, die *Quirinalia* [...].[101]

Die erste und primäre Funktion des indoeuropäischen „ideologischen Systems" drückt die Einheit von magisch-religiöser und juridisch-religiöser Macht in der symbolischen Figur des Priesters aus. Dieser Dopplung galt die Homologie zwischen den beiden Dyaden, also der altrömischen und der frühvedischen Götterpaaren. Die zweite Funktion ist die martialische, die den Schutz des Volkes durch Verteidigung und Angriff gewährleistet; und die dritte Funktion ist im Kern die agrarische oder ökonomische, die eine Produktion von Fülle und Überfülle zum Zweck des Bestands des Lebens leistet. So lautet eine prägnante Zusammenfassung, die Dumézil seinem Schema gibt, um dessen nicht-empirische, sondern typologische Gültigkeit zu artikulieren: „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".[102]

Das Gesamtbild, das Dumézil von seiner eigenen Konzeption gibt, ist also das folgende: Jeder geschichtlichen Ausgestaltung des „indoeuropäischen Systems", von den vedischen und hinduistischen Varna über den römischen Polytheismus bis hin zu den skandinavischen und kontinentalgermanischen Kulten, liegt eine Triade von drei Funktionsbereichen zugrunde. Da wäre erstens die Funktion der politischen und zugleich religiösen Souveränität, die sich ihrerseits in eine magische oder in eine eher juridische Dimension aufgliedert; zweitens die Funktion der militärischen Gewalt, welche die soziale wie die kosmische Ordnung gleichermaßen sichert; und drittens die funktionale Sphäre der bäuerlichen Fruchtbarkeit, der Fülle und Überfülle an Dingen, Nahrung und Reichtümern. Jede dieser Sphäre wird durch eine ihr zuzuordnende Gottheit repräsentiert,

101 Dumézil, Mythos und Epos, S. 16.
102 Ebd., S. 17.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die über sie wacht und sie garantiert: Varuna, Mitra, Indra; Jupiter, Mars, Quirinus; Romulus, Lucumon, Tatius; Wotan, Thor, Freya usw.

Dabei ist der Hinweis auf die strikt genetisch-historische Methodologie von Dumézils Zugriff klärend, die sich noch dazu auf „keine allgemeine Komparatistik, sondern [auf] eine[n] geographisch-historisch begrenzte[n]"[103] Empirismus ausrichtet. Während Benjamin erkennbar an die Perspektive einer Metaphysik der Geschichte appelliert, tritt Dumézil mit einer positivistischen Agenda an, die in diachroner und synchroner Orientierung an historischen Textkorpora „ausgehend von Techniken der Identitäten-Feststellung das System der Differenzen und Transformationen" elaboriert, „das den Übergang von einem Text zum anderen möglich macht".[104] Gerade Foucaults systematische Anknüpfung an Dumézil wirft jedoch die Frage auf, inwiefern das insgesamt rigide (zu sein scheinende) strukturale Schema der „Ideologie der drei Funktionen" die Plastizität historischer Bewegung denkbar machen kann, anstatt die Realgeschichte der Kulturen auf die Diskursivität von ordnenden Funktionen zu reduzieren. Für Foucault war in diesem Sinne, wie Eribon gezeigt hat, Dumézils Axiom eines prototypischen Ursprungs der archaischen Zivilisationen problematisch.[105] In gewisser Hinsicht kann sich Dumézil als historischer Strukturalist stets nur auf der Linie einer immer schon derivierten Einheit bewegen, während Foucault im Zeichen einer „metaphysischen Erfahrung" des Wahnsinns mit Nietzsche an eine radikal tragische Ursprungsdimension denkt, die nie als solche in den Strukturen der Erfahrung einer bestimmten historischen Zeit gegeben sein kann.

Aber ganz diesseits dieser Einwände bezieht sich die Frage nach den Erträgen von Dumézils neuer struktureller Mythologie für eine philosophische Theorie der Politik[106] auf das Ausmaß, in dem sich eine der drei ideologischen Funktionen innerhalb des Systems zu

103 Seitter, Historiker, Seher, S. 107.

104 Foucault, Michel: Dumézils Strukturalismus. In: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 18 (1994), S. 37–38, hier S. 38.

105 Eribon, Michel Foucault und seine Zeitgenossen, S. 168ff.

106 Balog, Frank D.: An assessment of the relevance of the comparative mythology of Georges Dumézil for political thought. In: Revue européenne des sciences sociales 33 (1974), S. 195–208. Balogs eigene Konklusion ist insofern enttäuschend, als er für die Pointe von Dumézils Forschungen die Norm eines



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem historisch bestimmten Zeitpunkt verselbstständigen kann. Hier zeigt sich eine interessante Linie in der Konzeption Dumézils, die gleichzeitig deren Nähe zu Benjamins Entwurf ausmacht. So führt Dumézil speziell in *Mitra-Varuna* eine zu der Unterteilung in die drei Funktionen noch hinzukommende und das Funktionssystem im Ganzen durchquerende Resonanz zwischen Varuna, der Gottheit der magischen Gesetze und der Schreckensgewalt, mit der diese über die Welt der Menschen verhängt werden, und Mitra, dem Gott der menschengesetzten Rechte, der Verträge und des Handels, aus.

> Varuna is assuredly 'the terrible'; as a result of his magic [...] thanks to which, omnipresent as he is, he has the power of immediate prehension and action everywhere and over everything, and thanks to which he also creates and modifies forms and makes the 'laws of nature' as well as their 'exceptions'. [...] In particular, he has an unfortunate affinity with human sacrifice, both ritually and mythically. As for Mitra, the word 'friend' is clearly insufficient. [...] But since 1907 the theory of the contract has progressed in its turn with the result that the notions of legal contract and emotional friendship [...] now appear as no more than two reductions, two divergent and more clearly defined meanings, both fairly recent, derived and now detached from an 'earlier' complex [...].[107]

Diese Antithetik zwischen dem grausamen Gott der magischen Ferne zu den Menschen als dem Gott der Gewalt und dem Gott, der durch Verträge und Freundschaft zu den Menschen die Menschen an sich und die Menschen untereinander *bindet*, spezifiziert im Kern die *erste Funktion* des Systems, diejenige der souveränen Macht zwischen Magie und Recht. Genau hier beginnt sich allmählich der Kreis zu Benjamins Idee einer reinen göttlichen Gewalt jenseits des Rechts zu schließen: Bei Dumézil ist die Opposition zwischen diesen beiden Dimensionen der Souveränität, der Gewalt und dem Recht, von der Art, dass sie sich zugleich ausschließen und bedingen. Dieser Widerspruch erscheint in prägnanter Gestalt in der Konstellation zwischen Romulus und Numa Pompilius, den beiden mythischen Gründungskönigen Roms. Romulus ist der machtbeses-

---

ideologischen Äquilibriums aus Rechtsstaat, Militarismus und ökonomischem Liberalismus hält. Vgl. ebd., S. 207ff.

107 Dumézil, Mitra-Varuna, S. 43.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sene Brudermörder und intrigante Herrscher: „Everything Romulus does is warlike."[108] Numa hingegen schickt sich 715 v. Chr. in den Willen des Senats, den kriegerischen Konflikt zwischen der Partei des Romulus und dem Volk der Sabiner durch seine diplomatische Wahl zum König über Rom auszugleichen. Der interessante Punkt an alledem besteht darin, dass, der Darstellung Dumézils zufolge, an der geschichtlichen Wurzel der Gründung der Stadt Rom eine paradoxe Einheit von Gewalt und Ordnung erscheint, und zwar so, dass die Ordnung nie ohne die archaische Gewalt des Romulus, aber auch nie *mit* ihr auskommt.

Für Benjamin kann sich die sittliche Transzendenz des Rechts nur im Vollzug einer Gewalt ereignen, die unmittelbar die Gerechtigkeit Gottes manifest macht. Der Bruch mit der Teleologie des Rechts hängt dabei ursprünglich stets an einem Element des Furors, des Zorns eines gerechten Willens, der die geltende Ordnung instantan aussetzt. Ihren realen Anhalt hat diese sakrale Gewalt bei Benjamin in einer Art metaphysischer Kulturrevolution von Produzenten, die sich nicht länger an Zwecke und Mittel binden. Dumézils Theorie ist gegenüber Benjamins mythologischer Metaphysik prägnant verschoben – aber ihr doch auf interessante Weise ähnlich. Denn in der Kette der Oppositionen, die Mitra als Gegenpol von Varuna, Numa als Antagonisten des Romulus setzen, findet sich besonders *ein* transgressives Moment – das des Kriegs und der Destruktion:

> Mitra is the sovereign under his reasoning aspect, luminous, ordered, calm, benevolent, priestly; Varuna is the sovereign under his attacking aspect, dark, inspired, violent, terrible, warlike [*guerrier*].[109]

Es ist bemerkenswert, dass die über ihr gesamtes Œuvre hinweg – und in völliger Entgegensetzung zu Foucault – nicht sonderlich von Dumézils Strukturalismus angetanen Gilles Deleuze und Félix Guattari die latente oder auch explizite Präponderanz der Kriegerfigur im System der drei Funktionen beschrieben haben:

> *Indra, der Kriegergott, steht zu Varuna ebenso im Gegensatz wie zu Mitra.* Er lässt sich nicht auf einen der beiden reduzieren, stellt aber auch keine dritte Form dar. Er ist eher so etwas wie eine reine und unermessliche Mannigfaltigkeit, die Meute, das Hereinbrechen des Ephemeren

108 Ebd., S. 28.
109 Ebd., S. 47.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> und der Wandlungsfähigkeit. *Er löst Bindungen und bricht Abkommen.* Er führt Furor gegen das Maß ins Feld, Schnelligkeit gegen Schwerfälligkeit, Geheimnis gegen Öffentlichkeit, Macht gegen Souveränität, die Maschine gegen den Apparat. Er zeugt von einer anderen Rechtsprechung, die manchmal von einer unbegreiflichen Grausamkeit ist, aber manchmal auch eine erstaunliche Barmherzigkeit an den Tag legt (da er die Bindungen löst…).[110]

Der Kriegergott übertritt die Schwellen zwischen den im Ganzen funktional getrennten Dimensionen des Rechts und des Kriegs. Dabei wird er zum Träger dessen, was auch bei Benjamin das innerweltliche Moment des Selbstvollzugs der heiligen Gewalt darstellt:[111] Indra trägt den „Furor" und die „unbegreifliche Grausamkeit" eines Handelns, das alle „Bindungen" löst, in das Gesamtgebilde der funktional gegliederten Gesellschaft. Bei Dumézil selbst lässt sich nachlesen, nach welchem Prinzip diese radikale Disruption des souveränen ersten Registers geschieht:

> And the warrior especially, because of his position either on the fringe of or even above the code, regards himself as having the right to clemency; the right to break, among other things, the mandates of 'strict justice'; the right, in short, to introduce into the terrible determinism of human relations that miracle: humanity.[112]

Es ist ein „Humanismus der Rechtlosigkeit", der Dumézils Betonung der Möglichkeit einer politischen Autonomisierung der zweiten, der militanten Funktion grundiert. Im Namen einer nicht kodifizierbaren, wesentlich thymotischen Selbstjustiz löst der Gott der Kriege

110 Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 483.

111 Vielleicht aber wäre gegenüber der in diesem Text weit vorangetriebenen strukturellen Annäherung zwischen Benjamins „göttlicher Gewalt" und Dumézils radikaler Entkoppelung des „Kriegergotts" größere Vorsicht geboten: So besteht etwa Sami Khatib auf einer „nihilistisch-messianischen Dimension" in Benjamins Figuration reiner Gewalt, die dazu auffordere, „[r]eine Gewalt als reines revolutionäres Mittel des Menschen" von der „waltende[n] Gewalt Gottes als reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen" zu unterscheiden. Khatib, „Teleologie ohne Endzweck", S. 395. Auch Khatib hält jedoch fest, dass der Anspruch auf diese ethisch-qualitative Trennung bei Benjamin durch die Tendenz seiner eigenen Ausführungen getrübt wird, die dem Menschen zugängliche „Darstellung göttlicher Gewalt", die den Abstand zur Unergründlichkeit Gottes markiert, von der Hybris einer „Herstellung derselben durch den Menschen" ununterscheidbar zu machen. Vgl. ebd., S. 395f.

112 Dumézil, Mitra-Varuna, S. 79.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

alle Werke und Verträge auf, falls sich von ihnen erweist, dass sie nur der Reproduktion der magisch-religiösen Souveränität dienen, die das Recht selbst ist. Ohne ein solches Werturteil selbst zu fällen, hat Walter Seitter die auch bei Dumézil infame Implikation festgehalten, die in der Autonomisierung der militanten Gegenmacht zur Souveränität entsteht. So verdichte sich für Dumézil „[d]er Gegensatz zwischen der zweiten und der ersten Funktion“[113] modern zu der Spaltung von Armee und Polizei – eine Teilung, die er wiederum an den rettenden Interventionen der Wehrmacht im Unterschied zu Gewalt der Gestapo illustriere.[114]

Die Beispiele, die Benjamin und Dumézil für die Legitimität einer Gewalt geben, die direkt gegen den Komplex der „mythischen Gewalt“ angeht, sind hochgradig anstößig. Worauf sie aber verweisen, ist die Komplikation eines Denkens der sakralen Gestalt der modernen Souveränität des Politischen. Die Kritik an der mythologischen Metaphysik der Gewalt hat es schwer, sich auf einen Standort zu stellen, der den Mythos wahrhaft ins Heilige transzendiert.

## 3 Das quirinische Prinzip

Aus scheinbar ganz entgegengesetzten gedanklichen Winkeln haben Benjamin und Dumézil nicht nur eine Theorie der politischen Souveränität eingebracht, in der das mythische Recht mit der Macht einer sakralen Gewalt zu einem „festen Zusammenhang“ zusammensteht, „der von prinzipieller Geschlossenheit ist: Prinzipientreue bis *summum ius summa iniuria*“.[115] Ihre Entwürfe sind auch dadurch untergründig verbunden, dass sie, so könnte man sagen, gerade unter dem Druck der mythischen Immanenz des Rechts – bei Benjamin die utilitaristische Teleologie des Rechtspositivismus, bei Dumézil das vermeintlich omnipräsente Raster der ideologisch-funktionalen Dreiteilung – das Motiv „einer distanten Lebensfunktion und Lebensform“[116] angedacht haben.

113 Seitter, Historiker, Seher, S. 114.
114 Ebd., S. 113.
115 Ebd.
116 Ebd.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf ganz unterschiedliche Weise, aber womöglich doch nicht ohne eine innere Brücke, die sie heimlich verbindet, betonen Benjamin und Dumézil in ihren Konzeptionen vom sakralen Abgrund der politischen Souveränität ein belligerentes Element. Benjamin wendet die zyklische Gewalt des Mythos, die nicht blind für das Recht ist, sondern es allererst erzeugt und unter ihrem Bann hat, gleichsam auf ihn selber an: Im „unreinen" expressiven Furor des Mythos, der das Recht zwar disruptiv aufhebt, aber von der Macht lebt, lässt er eine „reine" Gewalt sich erheben, die „niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist".[117] Das „reine" Äquivalent zum „politischen Generalstreik" liefert dessen „proletarische" Form, insofern sich in dieser Praxis, wie Benjamin mit Sorel sagt, instantan eine „Vernichtung der Staatsgewalt" artikuliert, „die alle möglichen ideologischen Konsequenzen jeder Sozialpolitik aus[schaltet]".[118] Innerhalb einer geschichtsphilosophischen Metaphysik, die auf das heilsgeschichtliche Ende der mythischen Gewalt in ihrer durch die Verrechtlichung säkularisierten Form ausgreift, aktiviert Benjamin das Moment einer deontologischen Revolte, die sich an keine ideologischen Zwecke außer an die göttliche Sittlichkeit bindet, die gleichwohl absolut transzendent bleibt. Auf dieses Motiv zielt Derridas Kritik an Benjamins spontanistischer Metaphysik: Der in keiner religiösen, politischen und ideologischen Praxis eingebettete „rein performative Akt",[119] der das Recht aushebt, weil er nur der unbedingten Sittlichkeit Gottes folgt, bleibt immer in dem Maße unbegründet, in dem seine Gründung „*sich nie in einer Gegenwart*"[120] ereignet.

In der Konfrontation mit Dumézils Theorie der Trifunktionalität mutet Benjamins *Kritik der Gewalt* als eine mythische Ontologisierung der zweiten, martialischen Funktion des ideologischen Systems an. Interessanterweise könnte sich in dieser Hinsicht auch auf Benjamin der Pfeil einer Kritik wenden, die in der Sekundärliteratur gegen Michel Foucaults Rückgriff auf Dumézils „Ideologie der drei Funktionen" vorgetragen worden ist. Erweist nämlich Foucault in seinen Vorlesungen am Collège de France *In Verteidigung der Gesellschaft* 1975/76 einmal mehr Dumézil als zentrale Eminenz die Ehre, wo es um das Projekt einer politischen Archäologie des indoeuropäischen

117 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 203.
118 Ebd., S. 194.
119 Derrida, Gesetzeskraft, S. 69.
120 Ebd., S. 78.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Machtbegriffs geht, so verfällt Foucaults Lektüre doch in eine gewisse Einseitigkeit:

> Binden und blenden, unterjochen, indem man Verpflichtungen geltend macht und den Glanz der Kraft intensiviert: Schematisch gesehen scheinen mir dies die beiden Funktionen zu sein, die man in den verschiedenen Formen der Historie vorfindet, wie sie in der römischen Zivilisation und in den Gesellschaften des Mittelalters praktiziert wurde. Diese beiden Funktionen entsprechen auch den beiden Aspekten der Macht, wie sie in den Religionen, Ritualen, Mythen, in römischen und, allgemeiner, indoeuropäischen Legenden dargestellt wurde. Im indoeuropäischen System der Machtrepräsentation gibt es immer diese beiden miteinander verbundenen Aspekte und Gesichter.[121]

Friedrich Balke hat gegen Foucaults Impuls, in der Entfaltung seiner eigenen Genealogie der gouvernementalen Macht der Moderne mit der „rechtlich-politischen Theorie der Souveränität"[122] aufzuräumen und vor diesem Hintergrund mit Dumézils System der Trifunktionalität zu brechen, eingewandt, dass Foucault selbst einseitig die zweite Funktion des Schemas verabsolutiere.[123] Foucaults Versuch, die Gegengeschichte zum Diskurs der souverän-sakralen Macht als agonale Historiografie der Bekriegung der Souveränitätsfunktion aufzubauen, setze sich über den Umstand hinweg, dass die von Foucault selbst methodologisch in Verwendung genommene „binäre Wahrnehmung und Verteilung der Gesellschaft und der Menschen: [...] die Machthaber und jene, die nur die Arme haben",[124] dem Modell der Trifunktionalität keineswegs fremd ist, sondern lediglich immanent dessen zweite, eben die *martialische* Funktion markiert.[125]

So wie Foucault, der sich von seinem methodischen Bruch mit Dumézils Vorlage der „Ideologie der drei Funktionen" die Gewinnung einer ganz nach dem Modell des Kriegs gedachten, agonalen Gegengeschichte zur politischen Theologie der Souveränität verspricht, stellt auch Benjamin der „mythischen Gewalt" des Rechts einen reinen Furor der „absoluten Selbstzweckhaftigkeit"[126] des Hei-

121 Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/1976, Frankfurt a. M. 2001, S. 85.
122 Ebd., S. 50.
123 Balke, Die Maske des Kriegers, S. 139.
124 Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 92.
125 Balke, Die Maske des Kriegers, S. 139.
126 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt", S. 209.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ligen entgegen. Benjamins sakraler Spontanismus erhebt die „binäre Wahrnehmung" der politischen Verhältnisse in ihre metaphysisch geläuterte Form: „Von neuem stehen der reinen göttlichen Gewalt alle ewigen Formen frei, die der Mythos mit dem Recht bastardierte. Sie vermag im wahren Kriege genau so zu erscheinen wie im Gottesgericht der Menge am Verbrecher."[127] Gerade auf dieser Linie spielt sich, wie wir gesehen haben, die problematische Konvergenz mit dem Denken Dumézils ab: Wenn der Kriegsgott Indra aus der Triade, die er mit Varuna und Mitra bildet, deshalb herausfällt, weil er eine „transgressive figure" darstellt, „[which] challenges the force wielded by Varuna as much as he disrupts the pact-making functions of Mitra",[128] dann sprengt seine Kraft in der Tat den Bestand des funktionalen Systems von heiligem Recht, kriegerischer Macht und Ökonomie. Auch Deleuze und Guattari sind auf die schöpferische Zerstörung gestoßen, die im „Hereinbrechen des Ephemeren und der Wandlungsfähigkeit"[129] in die zwischen den Göttern des Rechts und der Religion geknüpften Zusammenhänge wirkt.

Aber es stellt sich mit aller Dringlichkeit die Frage nach der normativen Implikation jener „alternative politics in the ethos of the warrior",[130] die Deleuze und Guattari bei Dumézil herauslesen – ebenso wie das Problem von Benjamins Formel eines „wahren Krieges", die am Ende seines Textes als einer der nunmehr geheiligten Zustände der vormals vom Mythos kontaminierten Teleologie des Rechts in Sicht kommt. An der Grenze des fürchterlichen Determinismus der politischen Beziehungen wartet ein transgressives Moment, das immer nur der Krieg aktualisieren kann: der „Humanismus der Rechtlosigkeit", eine Politik der Umkehr aller Bindungen und des sittlichen Interventionismus in „the life and liberty of their fellow men", die Dumézil in *Mitra-Varuna* als „one of the great openings of societies to progress" verklärt.[131] Der rechtlose Humanismus des *summum ius summa iniuria*[132] bildet den gefährlichen

127 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 203.
128 Das, Veena: Afterword. Mitra-Varuna. The ongoing life of a concept. In: Dumézil, Mitra-Varuna, S. 151–161, hier S. 153.
129 Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 483.
130 Bogue, Ronald: Georges Dumézil. In: Jones, Graham/Roffe, Jon (Hrsg.): Deleuze's philosophical lineage, Bd. II. Edinburgh 2019, S. 236–254, hier S. 250.
131 Dumézil, Mitra-Varuna, S. 79.
132 Ebd.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Punkt der größten Nähe zwischen Benjamin und Dumézil: Der sakrale Spontanismus und die „unbegreifliche Grausamkeit", die in der Freiheit des Kriegers zur „Barmherzigkeit" mit den Menschen und ihren Gesellschaften existiert, rücken aufs Engste zusammen zu einer mythologischen Metaphysik der Gewalt, an deren Grenze sich die Spur eines Ausdrucks, die das Sittliche selbst ist, verliert.

Und doch könnte das von uns ersonnene Gespräch zwischen Dumézil und Benjamin am Ende zu einem „quirinischen Prinzip" zurückkehren. Immerhin schreibt Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt* ganz explizit: „Ist überhaupt gewaltlose Beilegung von Konflikten möglich? Ohne Zweifel."[133] In der „eigentlichen Sphäre der Verständigung', der Sprache", so Benjamin, greife eine Praxis, in der „gewaltlose Einigung nicht allein möglich, sondern die prinzipielle Ausschaltung der Gewalt" vielmehr konstitutiv sei. Die „Straflosigkeit der Lüge" wird von Benjamin in den Dienst des Arguments gestellt, „dass es eine in dem Grade gewaltlose Sphäre menschlicher Übereinkunft gibt, dass sie der Gewalt vollständig unzugänglich ist".[134] Doch das Bild, das Benjamin von dieser Ethik eines *vor* den Rechtsbeziehungen liegenden, privatistischen Verkehrs dialogischer Gemeinschaften skizziert, wird rasch ambivalent, denn „[e]rst spät und in einem eigentümlichen Verfallsprozess ist die Rechtsgewalt dennoch in sie eingedrungen",[135] etwa durch die Festlegung einer strafrechtlichen Relevanz der Lüge im Fall des Betrugs. Entscheidend ist allerdings, dass Benjamin diesseits der mythischen Dimension des Rechts eine gewaltlose „Mitwelt" (Plessner) kennt, die an ihrem Ursprung jedenfalls nicht zur Gänze durch die teleologische Rationalität des Rechts erfasst ist.

Während Benjamin jedoch die „gewaltlosen Alternativen zum Recht"[136] insofern tendenziell wieder dadurch degradiert, dass er sie als „reine Mittel"[137] und nicht als absolute Zwecke in sich selbst einstuft, deutet Dumézils „Ideologie der drei Funktionen" eine Lesart ihrer selbst an, die den Einbruch des „politischen [in das] funktio-

133 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 191.
134 Ebd., S. 192.
135 Ebd.
136 Honneth, „Zur Kritik der Gewalt", S. 204.
137 Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, S. 192–193.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nale [...] Register“[138] nicht unilateral an das martialische Moment bindet. Die Kraft der Dissolution, die sich in Indra verkörpert, besteht – wie in Benjamins sakraler Revolution des Proletariats – in der instantanen Auflösung und Verflüssigung aller Bindungen, die die politische Magie der Souveränität in die Welt zu setzen vermag. Aber anstatt in dieser Richtung auf den „heiligen Krieg“ (Benjamin) festgelegt zu sein, kennt Dumézils *idéologie tripartite* noch ein weiter ausgreifendes Verständnis der politischen Transgression. Die Antwort auf die Frage nach einer nicht-gewaltsamen Politisierung der Souveränität findet sich in der Figur des Gottes Quirinus aus der altpatrizischen Göttertrias.[139] Er ist als „Gott der Fruchtbarkeit und des Überflusses“ der Herr über die dritte Funktion, die „die vitale Basis der Gesellschaft“ trägt.[140] Zwar stimmt es, dass er in den symbolischen Hierarchien der überlieferten indoeuropäischen Kulturen der Funktion des Kriegs nachgeordnet ist und erst recht unterhalb von Recht, Gesetz und heiligem Wissen rangiert. Aber diese subalterne Stellung hindert Quirinus nicht daran, die von den anderen Göttern „wahrgenommenen Funktionen auf spezifische Weise *ein*[zu]*färb*[en].“[141] Während sich Mars zu den jupiterischen Gesetzgebungen belligerent verhält, mithin die Bekriegung des Rechts verabsolutiert, geht von Quirinus die Wirkung aus, „die *milites*, die Soldaten, in *quirites*, also in Bürger, die ihren zivilen Tätigkeiten nachgehen, zurückzuverwandeln, wenn die Zeit des Krieges vorbei ist. Die Quiriten sind die demobilisierten, dem Fremden zurückgewonnenen *milites*.“[142] Man kann es bezeichnend finden, dass sowohl Benjamin als auch Dumézil – aber nicht zuletzt auch dessen poststrukturalistische Interpreten – auf die Karte einer „Gewalt“ gesetzt haben, die den Mythos des Rechts buchstäblich mit einem Schlag aufzulösen vermag und die reine Manifestation einer Sittlichkeit jenseits der mythischen Macht ermöglichen soll. Das quiritische Prinzip hingegen bedeutet nicht einfach die ökonomistische „Absorption“[143] der beiden ersten Funktionen – „das

138 Balke, Die Maske des Kriegers, S. 163.
139 Dumézil, Georges: Jupiter, Mars, Quirinus. 4 Bde. Paris 1941–1948.
140 Balke, Die Maske des Kriegers, S. 160.
141 Ebd.
142 Ebd.
143 Seitter, Historiker, Seher, S. 119.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist eine heute weit verbreitete Ansicht".[144] Es drückt vielmehr die zivilisierte Variante der Einhegung jenes „namentlich nicht weiter differenzierten Potential[s]" aus, „das einerseits beliebig funktionalisierbar erscheint, das andererseits aber politische Bezugnahmen und politische Initiativen ermöglicht".[145] Benjamins metaphysische Kulturrevolution im Zeichen der heiligen Gewalt und Dumézils Politisierung der „zweiten Funktion" gegen den sakralen Diskurs der Souveränität stehen auf der *einen* Seite der Polarität, die die „guerre *destructrice*" des Mars von der „guerre *constructrice*" des Quirinus abspaltet.[146]

144 Ebd.
145 Balke, Die Maske des Kriegers, S. 162.
146 Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, S. 206.



https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

# Kapitel 3:
# Erpresste Versöhnung?
# Geschichtsphilosophie *en panne*

https://doi.org/10.5771/9783495989326-235 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY