

1. Mythos/Gesellschaft

Die Faszination, die vom Ödipus-Mythos ausgeht, ist ungebrochen. Wie kein anderer hat es dieser antike Mythos vermocht, sich in das Gedächtnis der Gegenwart einzugraben. Das ist zweifellos vor allem seiner Lektüre durch die Psychoanalyse geschuldet. Der Ödipus-Mythos konnte so zum großen, modernen Phantasma einer Subjektwerdung jedes Einzelnen avancieren. Er ist zudem komplex genug, um in den fragilen Andeutungen, die er im Laufe seiner Erzählung macht, genügend Stoff für eine unendliche Diskussion zu liefern, die, wie sehr variiert auch immer, beinahe ausschließlich um die einmal durch Freud vorgegebene Lesart kreist.¹ Die Entdeckung und Popularisierung des Ödipus-Mythos ist somit zugleich die Geschichte seiner Reduktion auf ein einzelnes Motiv der ihm inhärenten, möglichen Deutungen. Wie jeder Mythos birgt aber auch dieser viele Geschichten in sich, die unter der Macht von Vätermord und Inzest verschwinden.

An dieser Stelle soll eine andere Lesart der Ödipus-Geschichte gewählt werden. Das Augenmerk richtet sich auf die Konstitution von Gesellschaft unter den Bedingungen von deren symbolischer Repräsentation. Dabei wird der Fokus darauf liegen, eine Reflexion über die Reichweite der Grenzen sozialer Souveränität und ihrer Institutionalisierung anzustellen. Der Mythos, der die Geschichte von Ödipus erzählt und insbesondere die Darstellung der Figur des Ödipus im sophokleischen Drama, werden als Folie dienen, um soziale und politische Repräsentationsmuster herauszuschälen, die sonst unsichtbar blieben.² So wird das Drama um Ödipus, die Suche nach der Wahrheit und die Verstrickung darin, zur Allegorisierung gesellschaftlicher Kategorisierungen und Transzendierungen. Das soziale Band, das dem Prozeß von Vergesellschaftung zugrunde liegt und als Routine zu einem guten Teil unsichtbar bleibt, soll mit Hilfe des Ödipus-Mythos verdeutlicht werden. Freilich ist das Bild, das sich dabei ergibt, nicht real, doch Reales soll im Bild zumindest sichtbar werden. Bollack hat in diesem Sinne einmal notiert, in der

Geschichte von Ödipus sei »die symbolische Funktion der Königswürde wichtiger als die Vaterrolle« (Bollack 1994a: 29).

Die zentrale Frage des vorliegenden Versuchs lautet daher: Was läßt sich aus der Geschichte des Ödipus in Hinblick auf ein Verständnis politischer und sozialer Souveränität abzuleiten? Kann der Mythos, und mehr noch das sophokleische Drama, etwas mitteilen über die Konstitution von gesellschaftlicher Ordnung und über die Rolle, die darin die Souveränität und die Gewalt einnehmen (und zwar in der Gegenwart)? Zuletzt aber, was sich als Thema durch den ganzen Text zieht: Läßt sich eine Kategorie wie die des Schicksals – längst als überholt geltend, zumindest darin herrscht Einigkeit zwischen Moderne und Postmoderne – fruchtbar machen für eine Vernetzung der Kategorien von Subjektivität, Souveränität und Soziabilität? Deren Verbindung erfolgte immer unter der Bedingung eines spezifischen Verständnisses sowie einer entsprechenden Inszenierung des Gesetzes. Gegen das Schicksal ist heute die Kontingenz en vogue – und nicht zu Unrecht. Trotzdem droht der Kontingenzbegriff seinerseits permanent umzukippen in das modernistische, profanisiertere Substitut einer antiken Schicksalsvorstellung, im Sinne einer über den Menschen waltenden Macht. Über Ödipus waltet das Schicksal explizit, und spannend ist zu sehen, ob sich gerade hier etwas herausfinden ließe über kulturelle und politische Zusammenhänge, die Ordnung und Aufrechterhaltung von Gesellschaftlichkeit betreffend. Genau dieser Aspekt einer Interpretation des sozialen Gesetzes, einer Dekonstruktion der gesellschaftlichen Ordnung und ihres Modells der Souveränität, für die die Geschichte von Ödipus mindestens auch steht, wurde bislang außer acht gelassen.

Die Frage nach dem sozialen Gesetz ist wiederum nicht vollständig abzutrennen von der nach dem »individuellen Gesetz« (G. Simmel), beides hat miteinander zu tun und ist übereinandergeschoben wirksam. So erklärt sich die durchgängige Benutzung eines teilweise lacanianischen Vokabulars, das hier keiner Archäologie der Psychoanalyse zur Verfügung gestellt, sondern vielmehr konsequent sozialisiert werden soll. Das ist kein unmögliches Unterfangen, sondern eine Frage der Einbettung des Gegenstandes in den Kontext seiner Befragung. Besonders zwei Begrifflichkeiten sind Lacan entwendet: die der »symbolischen Ordnung« und die des »Realen« – zu beiden unten mehr.

Wenn der Mythos so als ein Simulacrum gesellschaftlicher Ordnung verstanden wird, liegt darin ein nicht unerhebliches Risiko. Denn weder soll im Mythos die Gesellschaft verschwinden, noch soll er sie okkupieren. Der Weg über den Mythos, um eine Form gesell-

schaftlicher Ordnung kenntlich werden zu lassen, resultiert auch nicht aus jener von Horkheimer und Adorno formulierten These – heute zutiefst umstritten –, Aufklärung sei in Mythologie umgeschlagen (vgl. Horkheimer/Adorno 1997: 16). Hingegen liefert der Mythos eine Bildlichkeit, die Aufschluß über solche Prozesse symbolischer Vergesellschaftung bieten kann, über die in Form eines objektiv ersichtlichen Faktums sonst keinerlei Auskunft zu erhalten wäre. Um Gesellschaft zu verstehen, bedarf es zu Beginn dieses Verständnisses einer Reflexion über ihr Unsichtbares. Diesem Unsichtbaren der Gesellschaft, das sich genealogisch nicht unerheblich aus einer mythologischen Tradition speist, gilt es Konturen zu geben, indem in der Erfahrung des Mythos die Affinität zur Institutionalisierung von Gesellschaft aufgezeigt wird.³ Die Relevanz der Mythenkritik liegt nach wie vor in einer aus ihr resultierenden, durch sie ermöglichten Kritik der Gesellschaft. Sofern man davon ausgeht, die sozial wirkmächtige Realität sei jenseits dieser Geronnenheit eine artifiziell stabilisierte Fiktion⁴, beginnen die Kategorien von Realität und Phantasma ineinander zu verschwimmen. Das Phantasma der Gesellschaft und ihre Realität nivellieren sich heute. Nicht nur erscheint das Phantasma als real; es bedeutet vielmehr selbst die Realität, indem es sie bildet und abbildet. Realität erscheint auf der Folie des Phantasmatischen, die es erlaubt, sie zu situieren, nicht aber sie festzustellen.

Mit Hilfe des Mythos kann verdeutlicht werden, daß es bei aller Referentialität und Fraktalität des Sozialen dennoch eine spezifische Form der Vergesellschaftung gibt, die deshalb hegemonial ist, weil sie in sich das Apriori der symbolischen Ordnung trägt. Dieser Begriff muß nun geklärt werden, weil er allein ein schlechtes Argument ist. Insofern bedeutet die symbolische Ordnung zunächst nicht mehr und nicht weniger als eine die Gesellschaft, überhaupt Soziabilität durchziehende Symbolisierungsstruktur. Das ist weniger trivial, als es den Anschein hat, weil es sich um ein chiasmatisches Verfahren handelt. Gesellschaft muß für sich selbst Symbole finden und sie muß diese Symbole in die Prozesse ihrer Performativität, Repräsentation und vor allem ihrer Fortschreibung einspeisen. Gleichzeitig liegt dieses Symbolische dem, was Gesellschaft ist, auch zugrunde; es kann durch die Gesellschaft nicht mehr eingeholt werden. Als Unterbewußtes, als Routine bedeutet die symbolische Ordnung eine Abstraktion von Gesellschaft, die deren Konkretion in den Akten gesellschaftlicher Praxis ermöglicht. Es erscheint ziemlich heikel, die symbolische Ordnung beschreiben zu wollen und gleichzeitig davon zu sprechen, sie sei uneinholbar. Gesellschaft

bleibt paradox. Zumindest läßt sich feststellen, daß es einen distinkten Bezug des Symbolischen zur Konstitution von Gesellschaft gibt, die grundsätzlich unabhängig vom Willen der Gesellschaft selbst ist. Für jede Geste der Begründung und der Rechtfertigung ihrer spezifischen Existenz ist Gesellschaft auf die symbolische Ordnung angewiesen, die als ihr präsozialer Grund fungiert. Darin besteht die Hegemonialität des Sozialen – im Rekurs auf eine den Subjekten unmittelbar entzogene symbolische Ordnung.

Die symbolische Ordnung verbürgt die Organisation des Realen, das keineswegs identisch ist mit der Realität als einem *factum brutum*. Vielmehr könnte man sagen, aus dem Realen entstehe Realität, indem es vermittels der Sprache die Welt der Worte und der Dinge schaffe. Das Reale, nach Lacan, steht dafür ein, daß Realität nichts den Individuen bloß äußerliches ist, sondern daß die Grenze zwischen Innen und Außen diffundiert (vgl. Lacan 1991a; Bowie 1994: 87-116). Somit ist das Reale – als Wahrnehmung von Realität – vom Symbolischen grundsätzlich durchdrungen, genauso wie dem Symbolischen etwas sehr Reales anhaften kann. Bemerkenswert bleibt außerdem, daß Lacan sich in seinen Ausführungen zur symbolischen Ordnung mit Sokrates' »Menon« selbst auf einen Text der Antike bezieht. Anhand des »Menon« erläutert Lacan, die »gründenden Worte, die das Subjekt einhüllen, [seien] all das was es konstituiert hat, seine Eltern, seine Nächsten, die ganze Struktur der Gemeinschaft, und nicht nur konstituiert hat als Symbol, sondern konstituiert in seinem Sein« (Lacan 1991b: 31).⁵ Ohne daß er den direkten Bezug zu Ödipus herstellen würde, hat Lacan in diesem Satz alle für dessen Problematik wichtigen Bezugsgrößen angegeben und auf die gründende Kategorie des Symbolischen bezogen. Er fährt fort:

»Es sind die Gesetze der Nomenklatur, die – zumindest bis zu einem gewissen Grad – die Allianzen bestimmen und kanalisieren, von denen ausgehend die Menschenwesen miteinander kopulieren und schließlich nicht nur andere Symbole schaffen, sondern auch reale Wesen [...].« (Lacan 1991b: 31)

Ein solches reales Wesen ist Ödipus; und er ist es insofern radikal, als er unauflösbar beides zugleich ist: reales Wesen und geschaffenes Symbol, das auf die symbolische Ordnung und deren Gesetz verweist. Es erweist sich also, daß »reale Wesen« à la Ödipus in einem doppelten Sinne real sind. Zunächst existieren sie tatsächlich in der Welt. Zugleich aber unterliegen sie einer Täuschung und produzieren sie auch sozial. Das »reale Wesen« ist nämlich nicht

das, als was es erscheint. Insofern es bloß ein Bild der Wirklichkeit abgibt, gewissermaßen als Simulation eines wirklichen Subjekts auftritt, bedeutet es eine Differenz gegenüber den anderen und auch zu sich selbst.

Nun muß die symbolische Ordnung aber in ein Verständnis der gesellschaftlichen Konstituierung übersetzt werden. Dazu soll zum einen Foucaults Modell der Repräsentation dienen, andererseits eine Praxis klassischer Mythenkritik. Aus dieser symbolischen Ordnung heraus entsteht schließlich ein sozialer Nomos.⁶ Der Begriff des Nomos ist für den vorliegenden Versuch durchaus entscheidend, weshalb er ein wenig Konkretion erfahren soll. Von der Souveränität sagt Agamben, sie sei durch das Paradox ausgezeichnet, »zugleich außerhalb und innerhalb der juristischen Ordnung« zu sein (Agamben 1998: 15).⁷ Dies Paradox ergibt sich aus der schlichten Tatsache, daß die Souveränität Begründungsmacht und Ordnungsmacht in einem ist. Eine Möglichkeit, dies Paradox aufzulösen, die ihm inhärente Konfliktualität und die latente Gewalt zu minimieren und in das Gegenteil einer ungeteilten Gewalt umschlagen zu lassen, besteht in der Kreation einer Begründungsfigur von Souveränität. Die kann ihrerseits nur wirksam werden, wenn sie noch vor der Souveränität angesiedelt und daher konsequent asozial, zumindest präsozial konnotiert ist. Das löst der Nomos ein, der auf mythische Weise die symbolische Ordnung vor der Souveränität, vor dem Sozialen als eine transzendente, göttliche Ordnung konstituiert. Agamben spricht davon, die Souveränität des Gesetzes situiere sich in einer Dimension des Rätsels (enigma) und sei strikt an die Gewalt gebunden, die sie auch rechtfertige: »Der souveräne Nomos ist dasjenige Prinzip, das Gesetz und Gewalt ununterscheidbar zu machen droht, indem es beides zusammenführt.« (Agamben 1998: 31) Der Nomos als eine mythische Gewalt kann nur begründend in Richtung einer Souveränität des Sozialen wirken, weil er selbst exterritorialisiert ist. Das bedeutet, daß er nicht einholbar und nur über den Mythos kommunizierbar ist – insofern aber auch und notwendigerweise einen distinkten Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung bildet.

Im Nomos findet sich somit die originäre Verbindung aller Ordnung mit der Gewalt, geschützt durch eine transzendierende Macht, die Gesellschaft zu (be-)gründen erst ermöglicht. Das Paradox des Nomos, das zugleich die einzige Möglichkeit der sozialen Implementierung eines legitimerweise anerkannten Gesetzes bildet, besteht darin, daß das Gesetz grundsätzlich Geltung für etwas beansprucht, das nicht selbst Gesetz ist. Anders könnte es kein Gesetz

begründen, sondern wäre eingebunden in den unendlichen Zirkel seiner Rechtfertigung. Das Gesetz muß aber dringend auf etwas rekurrieren, das gerade dieser Rechtfertigung nicht bedarf und deshalb in der Lage ist, seinerseits zu rechtfertigen (vgl. Palmer 1999; Palmer 1998). Das Gesetz als Nomos des Sozialen kann sich daher nicht der Dekonstruktion aussetzen, die es verunmöglichen würde. Die Dekonstruktion liegt ihm zugrunde. Und vielleicht, dies ist eine der für diesen Zusammenhang maßgeblichen Fragen, bedeutet gerade Ödipus eine Mensch gewordene Dekonstruktion des Gesetzes. Entsprechend nennt Cacciari den Nomos »entwurzelt« und einen »unheimlichen Gast«. Er stamme von den Göttern und bereite die schwierige Aufgabe, sozialisiert werden zu müssen: »Nur die Überzeugung, daß es Götter gibt, kann uns davon überzeugen, daß die Gesetze eine unwandelbare Wurzel haben. Nimmt man die Götter weg, so verschwinden auch die Gesetze.« (Cacciari 1995: 109) Indes reicht die Überzeugung allein beileibe nicht aus, sie muß auch sozial wirksam werden. Der Nomos benötigt einen Repräsentanten, der seine Legitimation in die soziale Ordnung übersetzt. Das ist der Souverän. Und es ist fraglich, ob ein jeder ein Souverän sein kann. Ohne Zweifel anerkennt Ödipus die Götter und schließlich auch sein Schicksal. Dennoch scheint er der falsche Mann für die Repräsentation des Nomos als Souverän zu sein, weil der Nomos auf ihn schon immer unmittelbar Zugriff genommen hat. Ödipus scheitert als Souverän nicht zuletzt deshalb, weil er das dem Nomos eingeschriebene Paradox nicht ausfüllen kann. Er ist viel zu sehr identifiziert mit dem Nomos selbst – aber negativ, als dessen Objekt. Daher kann Ödipus den Nomos nur mit Anomie anfüllen und am Ende dekonstruieren. Schützt sich das Soziale dagegen durch seine Verwerfung?

Der Zweck des Nomos liegt darin, soziale Dauer wie auch grundlegende Kriterien sozialer Normativität zu garantieren, und zwar an einem präsozialen Ort, welcher die Konstitution des Sozialen sowohl vor der rückhaltlosen Bewußtwerdung des imaginären Charakters des Realen als auch vor einem Einbruch von dessen grundsätzlicher Kontingenz schützen soll. Das normative Fundament des Sozialen bleibt daher symbolisch vermittelt und auf profane Weise nicht letztgültig begründbar. Deshalb erfolgt als Moment sozialer Institutionalisierung der Rückgriff auf ein transzendent gehaltenes Prinzip der Normbegründung in Form einer dem Realen fernsten Souveränität, die so unerreichbar, aber permanent gültig ist, daß sie das Menschliche in jedem Fall übersteigen wird: »Der Nomos im ursprünglichen Sinne aber ist grade die volle Unmittel-

barkeit einer nicht durch Gesetze vermittelten Rechtskraft [...]» (Schmitt 1988: 42) Ein Modell dafür findet sich im Mythos; die profanisierten Varianten eines fernsten Souveräns lassen sich un schwer in Rousseaus »Allgemeinwillen« oder auch in Kants »Sittengesetz« wiederfinden. Daß insbesondere die antike Polis eines solchen, sie zusammenhaltenden Gesetzes bedürfe, und daß dies auch noch für die moderne Gesellschaft gilt, hat Gehlen herausgestrichen: Der Nomos ist demnach »keine Menschenatzung; er ist selbst die immanente Gerechtigkeit, die mit dem Walten des göttlichen Logos gegeben ist« (Gehlen 1970: 31). Als solcher inkludiert er auch die Subjekte, die im Sozialzusammenhang handelnd auftreten und stiftet die Diskursnetze, in denen sie sich zeitlebens verfangen.

Indem er den Topos der Souveränität begründet, stiftet der Nomos die Regeln des Sozialen. Dabei redet weder der Begriff der symbolischen Ordnung, noch der des Nomos einer Remythisierung der Gesellschaft das Wort. Das Gegenteil ist der Fall. Vielmehr erlauben sie, das Reale der Gesellschaft, wie es sich in Diskursen und Praxen repräsentiert, auf einen Kern hin zu dekonstruieren, der zum Ansatzpunkt von Kritik avancieren kann. Die symbolische Ordnung bezeichnet das Imaginäre der Gesellschaft. Wo sie begrifflich gemacht werden kann, ist die Möglichkeit gegeben, einen Zugang zur phantasmatischen Ebene von Gesellschaft freizulegen. Allerdings bleibt ihre Reichweite begrenzt, weil die Differenz, die sie setzt, ihren Kontext, worin sie sich situiert, nicht überwinden kann. Auch Dekonstruktion und Differenz bleiben somit letzten Endes demjenigen Ensemble immanent, welches sie öffnen möchten. Auf diese Weise wäre eine Möglichkeit gefunden, weiterhin von Gesellschaft zu sprechen, ohne im sozialen Essentialismus zu enden. Es ist eine irrige Annahme, die Lösung der Sozialtheorie liege darin, den Gesellschaftsbegriff zu verabschieden. Er ist vielmehr subtiler zu denken, als bisher.

Die Grenzen der symbolischen Ordnung sind der Tod und das genießende Begehren (vgl. Lacan 1991c; Lacan 1991b). Beide Kategorien, die der Grenze und die der symbolischen Ordnung, finden sich im Ödipus-Mythos repräsentiert. Den Tod repräsentiert Laios, den Genuß Iokaste. Der symbolischen Ordnung ist Sozialität immanent, weil jene auch die Ordnung des Sinns abgibt (vgl. Deleuze 1993). Außerhalb des Sozialen gibt es keinen anomischen Ort, sofern die Anomie noch auf das Soziale zurückgeht. Da Anomie jedoch immer ein Aufbegehren ist, ist sie dem Sozialen als normativer Ordnung immer auch verhaftet. Das Soziale kann sich sogar nur insofern reproduzieren, als es die Revolte beinhaltet. Da jeder Rechts-

vertrag, wie Derrida in Anlehnung an Benjamin ausführt, auf Gewalt beruht, gibt es »keinen Vertrag, für den Gewalt nicht Ursprung und Ausgang wäre« (Derrida 1991: 97). Die Gewalt und die beständige Möglichkeit zur Überschreitung der gesetzten Ordnung stellen die permanente Möglichkeit des Gesellschaftlichen dar – als Drohung oder auch als Erwartung. Der soziale Nomos als unsichtbare Form der Vergesellschaftung kann somit als das auf die Diskurstheorie Foucaults übergegangene kantische Sittengesetz verstanden werden.⁸ Insofern wäre das Gesetz der symbolischen Ordnung als konstitutiv für die menschliche Gesellschaft zu bezeichnen. Der Zugang zu ihm erfolgt primär mythenkritisch.

Auch aus diesem Grund soll die Ödipus-Lektüre auf der Folie von Nomos und Schicksal basieren. Das im Orakel repräsentierte Gesetz stellt Ödipus von vornherein nach Außerhalb. Sein Bestreben, Eintritt in das Gesetz zu erlangen, gerät zum Desaster für die thebanische Ordnung. Die Sphinx aber, die Theben zuvor bedroht hatte, kann er gerade deshalb besiegen, weil er, wie sie auch, sich außerhalb des sozialen Gesetzes befindet und diesem daher de facto nicht unterworfen ist. In Ödipus finden die soziale Ordnung und die soziale Souveränität eine Form symbolischer Repräsentation.

Allerdings stellt sich methodisch möglicherweise ein Problem der Übertragbarkeit. Ist es möglich, ein mythisches Thema in den Kontext einer modernen, gesellschaftstheoretischen Reflexion zu transferieren? Dagegen spricht nicht nur die Fiktion des Mythos selbst, sondern vor allem die Transformationsgeschichte des soziokulturellen Kontextes, aus dem her der Mythos stammt. Daß die soziale Ordnung schon lange nicht mehr die der antiken Polis ist, ist zunächst trivial. Wichtiger ist, ob die im Mythos dargestellte soziale Konstellation, und insbesondere die in ihr vorgestellten Konfliktslagen, es noch irgend erlauben, Aussagen über grundlegende Aspekte von Kultur und Sozialität zu treffen. Die mythische Potenz des Sozialen liegt demnach darin, soziokulturelle Apriori aufzubewahren – auch dann, wenn sich die Formen der Institutionalisierung längst verschoben haben. Diese Möglichkeit des Mythos macht auch seine anhaltende, nie abgeklungene Attraktion aus.

Damit Gesellschaft darin nicht selbst zum Mythos wird, gilt es eine Bedingung einer solchen Lektüre zu beachten: die mythische Erzählung, von der aus auch Aussagen über die (moderne) Gesellschaft getroffen werden, muß von dieser nicht nur als Phänomen, sondern auch in der Methode unterschieden werden. Der Mythos dient dann als Ausgangspunkt einer allegorischen Lesart von Sozial-

ität, die sich durchaus am Material orientiert. Dies Material bildet die mythische Erzählung selbst, die hier als Allegorie aufgefaßt wird. Als Material bietet sie jenen Fundus an Motiven und Institutionalisierungsstrategien, die auch Rückschlüsse auf die moderne Gesellschaft erlauben. Der Umweg über den Mythos, um auf Gesellschaft zu reflektieren, stellt ein Experiment und ein Problem dar. Angestrebt ist, Distanz zu den üblichen Diskursen über Modernität herzustellen und stattdessen eine Lektüre zum Verhältnis von Souveränität und Gesellschaft vorzulegen.⁹

Eine zweite Schwierigkeit liegt in der Eingrenzung des Stoffes. Zwar soll die Untersuchung des Verhältnisses von Souveränität und Gesellschaft von der Mythenkritik zehren; sie will aber nicht selbst Mythenkritik in nuce sein. Das würde sie vom Gegenstand ihrer Frage zu stark entfernen, dem Gegenstand ihres Materials hingegen zu sehr annähern. Auch der Ödipus-Mythos ist ein disparater Mythos, der in verschiedenen Versionen existiert. Um eine vereinheitlichende Lektüre zu ermöglichen, dient als Textgrundlage Sophokles' Tragödie »König Oidipus«; nur cursorisch wird auf die unterschiedlichen überlieferten Versionen des Mythos zurückgegriffen. Daraus resultiert drittens das Problem, es nicht mehr originär mit dem Mythos, sondern mit einer Tragödie zu tun zu haben, deren Thema freilich ein Mythos ist. Die dramatische Bearbeitung des Ödipus-Mythos ist nicht der Mythos selbst, sondern dessen Ästhetisierung, aber sie steht unmittelbar im Kontext seiner Rezeption. Die sophokleische Tragödie verweist auf das Problem, das für die Gegenwart oben bereits konstatiert wurde: das soziale Zusammenfallen von Phantasma und Realität. Diese strukturelle Parallele dürfte die Legitimität einer allegorischen Anwendung des Ödipus-Stoffes auf die Gegenwart unterstreichen. Immerhin entspringt die Tragödie als ästhetische Form dem Dionysus-Kult; ihr Abstand zum eigentlichen Mythos ist denkbar gering. Daß sie das Produkt einer ästhetischen Bearbeitung ihres Stoffes ist, gilt hingegen kaum als Einwand; jede Version des Mythos ist das Resultat einer kulturellen Bearbeitung. Im Gegenteil eignet sich die Variante, die der Mythos als Tragödie erfahren hat, sogar ausgezeichnet dazu, den Zusammenhang von Gesellschaftlichkeit und sozialer Souveränität zu inspizieren, weil gerade die Tragödie ein privilegiertes Verhältnis zu ihrer Gesellschaft aufweist¹⁰ – zumal Sophokles als derjenige Tragödiendichter gilt, der dieses Verhältnis abschließend vorführt und vollendet.¹¹ Von Reinhardt wird ihm bescheinigt, als »Klassiker der reinsten Prägung« zwischen Aischylos als einem archaischen Genie und ei-

nem manieristischen Euripides zu stehen (Reinhardt 1989: 352). Klassik entstehe aus den Tugenden von »Beschränkung, Zucht, Verzicht«, für deren Einlösung stehe Sophokles ein.

Im antiken Mythos, mehr noch aber in seiner Bearbeitung als Tragödie, verdichtet sich exemplarisch jenes Verhältnis von sozialer Souveränität und Gesellschaftlichkeit, das es allegorisch und mit Hilfe des von ihm zunächst scheinbar entfernten, modernen sozialphilosophischen Materials auf die Gegenwart anzuwenden gilt. Die klassische Tragödie, formuliert Menke, stelle die »Urszene der Moderne« dar. In ihr sei sowohl die Genese von subjektiver Reflexion und Freiheit enthalten, als auch deren tragische Entzweiung (vgl. Menke 1996: 73). So soll versucht werden, einen kulturwissenschaftlichen Zugang zur Theorie der Gesellschaft zu beschreiten, welcher Gesellschaft als Kategorie und als Untersuchungsgegenstand nicht aufgegeben hat, sie aber auch nicht als Ensemble homogener sozialer Entitäten begreift. Gesellschaft wird darin als ein Produkt ihrer eigenen Phantasmagorien, ihrer eigenen Repräsentationsstrategien begriffen. Das legt nahe, sie auf dem Wege der Allegorisierung, in die Repräsentationen wie Phantasmagorien eingehen, zu analysieren.

In den folgenden Kapiteln geht es zunächst darum, Ödipus' Beziehung zum Gesetz in dessen abstrakter Form des Nomos zu untersuchen (2). Dabei soll in doppelter Weise eine Annäherung an den Begriff des Gesetzes und an die spezifisch ödipale Situierung dem Gesetz gegenüber ermöglicht werden. Wenn in diesem Zusammenhang von Prozessen des Ausschlusses und der Identität die Rede ist, dann immer in dieser zweifachen Weise einer Interpretation der Ödipus-Figur und deren Hineingeworfenheit in ein soziales Geschehen, das er nicht in der Hand hat, sowie deren allegorischer Abstraktion für die Konstitution des Sozialen. Kontrastiert und ergänzt wird dieses Konzept des Gesetzes durch das des Schicksals als einer sozial wirksamen, der Kontingenz gegenüber veranschlagten Größe (3). Das folgende Kapitel wendet sich dem Problem der Souveränität unter dem Gesichtspunkt der Ordnung zu (4). Zunächst handelt es sich dabei um eine soziale Institution, die auch innerhalb der Gesellschaft wirksam werden muß, die also einen Akteur benötigt, der mit der nötigen Autorität ausgestattet ist, sie durchzusetzen. Zugleich handelt es sich um ein Verhältnis der Abstraktion und um ein Legitimationsproblem (5). Was legitimiert, was begründet die Souveränität? Offensichtlich muß sie bis in die modernen Vertragstheorien hinein einer Begründungsgeste unterliegen, die sie vor der Notwendigkeit einer unmittelbar sozialen Legitimation schützt.

Schließlich ist es eine der Aufgaben von Souveränität, ihrerseits als Legitimationsfolie zu dienen. Ihre Legitimität läge daher in einem transzendenten Verhältnis, das es mithilfe von Ödipus und seiner Verworfenheit zu enträtseln gälte. Die Frage wäre: Kann Ödipus als König am rechten Platz sein? Kann er überhaupt als ein legitimer Teilnehmer am Leben des Sozialen gelten? Eine Theorie politischer Souveränität kommt, wie sich mit Taubes, Schmitt und Bataille zeigen läßt, an der politischen Theologie kaum vorbei. Auf die Souveränität folgt die Subversion (6). Nimmt man Ödipus beim Wort, dann führt er ein anomisches, sogar ein anarchisches Element in die Gesellschaft ein. Das weiß er nicht, niemand möchte weniger anarchisch sein als er; aber er tut es. Vielleicht zeigt dann das Beispiel »Ödipus« auch etwas auf über die Möglichkeiten von Subjektivität unter den Bedingungen ihrer Unmöglichkeit. Was Ödipus an sich selbst vorführt, ist die unmittelbare Kollision von subjektiver Handlungsmächtigkeit und anthropolitischer Diskursmacht. Zuletzt wird die ödipale Gesellschaft zitiert (7). Anders als das Individuum in der Psychoanalyse sieht diese sich jedoch nicht über das Trauma konstituiert, sondern über ein Zusammenspiel von Gesetz und Schicksal.