

## 6 Der Ödipuskomplex und das Gesetz

Ausgehend vom Ödipuskomplex, dem Freudschen Werk *Totem und Tabu* und dem Narzissmus-Konzept sollen Rückgriffe auf den Mythos in der Psychoanalyse und insbesondere die Rolle des Vaters in der psychoanalytischen Theorie in den folgenden drei Kapiteln erörtert werden. Hier befinden sich die Schnittstellen oder Knotenpunkte, die juridische Gesetze und Gesetz im psychoanalytischen Sinne verbinden. Der Versuch Freuds, die Konstanten der Subjektwerdung mit Hilfe von Rückgriffen auf Mythen zu setzen, darf daher nicht als Mangel an Wissenschaftlichkeit interpretiert werden, sondern als Verweis auf den Knotenpunkt, der *phýsis* und *nómos* verbindet. Der Mensch als begehrendes Sprachwesen ist unweigerlich mit Gesetzen verknüpft. Ich möchte diese Ursprünge, die Freud in den Mythen des Ödipus, der Urhorde und des Narziss darzustellen versuchte, untersuchen. Dabei möchte ich neben psychoanalytischen Arbeiten auch Autoren rezipieren, die versuchen, die Aktualität dieser Mythen nicht in ihrer klinisch-psychopathologischen Relevanz darzustellen, sondern deren politische, gesellschaftsgründende Pertinenz herauszustellen. Nur vor diesem Hintergrund, so meine These, kann die psychoanalytische Theorie und Praxis in der Institution bestehen, indem sie den Konnex von Subjekt und Institution (wozu auch die Sprache gehört) stets im Auge behält.

Regiert im Ödipusmythos das Gesetz, das tragisch überschritten wird, so hat im Freudschen Mythos von *Totem und Tabu* ein archaisches Genießen die Priorität, das nachträglich zum Verbot - also zum Gesetz wird. Beide Male steht die Frage nach dem Vater in ihrem ganzen symbolischen Ausmaß im Zentrum. Der Mythos von Narziss artikuliert den Gegensatz von Autoerotismus, Objektliebe und die damit verbundene Ambivalenz von Eros und Aggressivität. Die Fragen nach den Grundlagen des Gesetzes (das in der Psychoanalyse auf Mythen verweist), manifesten bzw. ausagierten Transgressionen und deren Sanktion verknüpfen die Problematik von Subjekt und Institution.

Bevor ich zu konkret psychoanalytischen Theorien über die ödipale Triangulierung und anschließend zur gesellschaftlichen Relevanz dieses Mythos komme, möchte ich an dieser Stelle einen Fall berichten. Er soll dazu dienen, die im Falle Abdels aufgezeigte Vaterproblematik mit einem weiteren klinischen Beispiel zu illustrieren, um anschließend eine Verknüpfung zwischen Theorien der ödipalen Triangulierung und gesellschaftstheoretischen Ausarbeitungen des Ödipuskomplexes herzustellen. Diese Argumentationsfolge soll unterlegen, dass in der Psychoanalyse Forschung und Praxis notwendigerweise einander bedingen und jeder Versuch einer Spal-

tung in *Forscher* und *Praktiker* in diesem Feld eine Unmöglichkeit darstellt.

### 6.1 Fallbeispiel: M. - Vaterfigur und Delinquenz

Ein siebzehnjähriger Insasse (M.), zum zweiten Mal wegen Diebstahls- und Sachbeschädigungsdelikten inhaftiert, suchte das Gespräch, indem er in der ersten Sitzung über die Umstände seiner Neuinhafierung und seine dadurch verursachte deprimierte Stimmung sprach. Am Ende dieser ersten Sitzung gab er an, ehrlich sein zu wollen: Er habe mich aufgesucht, da er sich ein Fernsehgerät erhofft habe.<sup>1</sup> Er wünsche aber, dass die Gespräche fortgeführt werden – wenn auch nicht regelmäßig. Ich verblieb dann so mit ihm, dass ich in unregelmäßigen (ein- bis zweiwöchigen) Abständen – wenn ich gerade eine Zeit für eine Sitzung unterbringen könne – in seinem Hafthaus<sup>2</sup> anrufen werde, und er solle mir dann über einen Bediensteten mitteilen, ob er Interesse daran hätte. Diese Vereinbarung fand er gut.

Es ist mir wichtig, diesen Umstand zu erwähnen, da er zeigt, wie schwierig es ist, schon im Erstgespräch zwischen vorgegebenem Anliegen und Sekundärmotivation zu unterscheiden, und wie unabsehbar sich die eigentliche Arbeit gestaltet, die sich daraus ergeben kann. Er nahm dann, bis auf wenige Ausnahmen, die ihm angebotenen Sitzungen wahr und erzählte viel von seiner Familie. Dem ging eine Darstellung von Straftaten voran, in denen sich stereotyp folgendes Szenario wiederholte:

Er beschrieb, selbst immer wieder erstaunt zu sein, wenn er daran denke, was für ein Kick es für ihn immer gewesen sei, als er nach Diebstählen stets von dem gleichen Polizisten der Kleinstadt, in der er wohnte, verfolgt worden sei. Dieser Polizist (den er mir mit Namen nannte) habe ihn schließlich meist nach der Verfolgungsjagd gestellt und ihm die Hände mit Handschellen auf dem Rücken gefesselt. Er beschreibt, dass dies immer mit einem Kribbeln verbunden war. „Für mich war es fast schon wie ein Spiel“, äußert er. Dieser von ihm formulierte Zusammenhang zwischen Transgression und Erregung erstaunte ihn dann selbst. Er stellte dann auch fest, dass er es als völlig unbefriedigend empfunden habe, wenn ein Diebstahl gelungen war und er nicht verfolgt worden sei: „Da hat dann einfach was gefehlt – der Kick war doch die Festnahme.“

Hier begann dann eine Assoziation, die sein Verhältnis zu seinem Vater zum Inhalt hatte. Diese Thematik wurde dann von ihm

---

1 Diese vergeben wir (als Psychologen) in Ausnahmefällen. Er bekam keines.

2 Seine Zelle lag nicht in dem Hafthaus, in dem sich mein Büro befindet.

auch in jeder folgenden Sitzung wieder aufgegriffen. Er habe mal mit seinem Vater einen Kaufhausdiebstahl begangen:

„Wir hatten beide Schnapsflaschen unter dem Anorak versteckt. Da hat uns dann kurz vor der Kasse ein Detektiv verfolgt. Ich hab' mich da natürlich gewehrt und habe ihn weggestoßen, dass er hingefallen ist. Mein Vater aber hatte so Schiss, dass ihm die Flasche auf dem Boden zersplittert ist und er vor lauter Angst nicht einmal wie ich weggelaufen ist.“<sup>3</sup>

Sein Vater sei Alkoholiker und lebe von der Mutter getrennt. M. besuchte ihn vor der Inhaftierung regelmäßig und beschreibt ihn mir nun als eine völlig lächerliche Figur:

„Den müssten Sie mal sehen, da würden sie sich totlachen. Der erzählt nur Quatsch und bringt absolut nichts auf die Reihe. Ich bin da halt immer mit Kumpels hingegangen, damit wir saufen konnten. Manchmal war ich auch alleine dort. Ne, so wie der möchte ich nicht werden; schon alleine deshalb möchte ich draußen nichts mehr trinken.“

Zunehmend sprach er dann auch über die Beziehung zu Mutter und Großmutter, bei denen er hauptsächlich aufwuchs. Es wurde ihm innerhalb relativ kurzer Zeit bewusst, dass seine Delinquenz eine Flucht von der Mutter darstellte. Die ironisch-zynische Weise, in der er seinen Vater beschrieb, wlich allmählich einer Trauer, die sich vor allem kundtat, als er - wie es mir schien zum ersten Male - dessen Geschichte zu erzählen versuchte (Heimerfahrung, die Wende bzw. Wiedervereinigung Deutschlands, Arbeitslosigkeit). Mit Nostalgie sprach er z.B. davon, wie er früher als kleines Kind mit ihm noch Ausflüge habe unternehmen können. Dieses Erzählen mündete in den letzten Sitzungen in Wünschen, die er genau beschrieb: Er wolle unbedingt seinen Führerschein erwerben und ein Auto so tunen, dass er damit an (halblegalen) Wettrennen teilnehmen könne. Diese Unabhängigkeit, die er sich dadurch versprach, thematisierten wir noch ausführlich, dann wurde er zum Endstraftermin entlassen. Dies war vor zwei Jahren (2005) - eine Neuhaftierung gab es bisher nicht.

Dieses Beispiel entspricht in seiner tragischen Deutlichkeit einem Ausgang des Ödipuskomplexes, den Freud als den weniger günstigen betrachtet. Hier die Zusammenfassung des Ödipuskomplexes, wie Freud ihn in *Das Ich und das Es* schildert: Nachdem der Sohn den Vater als Rivalen empfindet und die zärtlich-sexuellen Wünsche nach der Mutter zunehmen, entsteht der Ödipuskomplex:

---

3 Sein Vater war auch als Mittäter im Urteil angegeben. Er selbst wurde auch wegen Körperverletzung gegen den Detektiv verurteilt.

„Die Vateridentifizierung nimmt nun eine feindselige Tönung an, sie wendet sich zum Wunsch, den Vater zu beseitigen, um ihn bei der Mutter zu ersetzen. Von da an ist das Verhältnis zum Vater ambivalent [...] Bei der Zertrümmerung des Ödipuskomplexes muß die Objektbesetzung der Mutter aufgegeben werden. An ihre Stelle kann zweierlei treten, entweder eine Identifizierung mit der Mutter oder eine Verstärkung der Vateridentifizierung. Den letzteren Ausgang pflegen wir als normaleren anzusehen, er gestattet es, die zärtliche Beziehung zur Mutter in gewissem Maße festzuhalten. Durch den Untergang des Ödipuskomplexes hätte so die Männlichkeit im Charakter des Knaben eine Festigung erfahren.“<sup>4</sup>

Im Falle M.'s führte das Wiederaufleben des Ödipuskomplexes in der Pubertät zu einer Inszenierung bzw. einem Ausagieren des Konflikts, dessen Thematik die Ambivalenz der Vaterfigur ist: Der nicht erfüllte Wunsch nach einem starken Vater und ein Auflehnen gegen Autorität.

### 6.2 Theorien zur Triangulierung

Ich möchte nun die Frage stellen, inwieweit der Ödipus-Komplex eine aktuell noch brauchbare Theorie verkörpert, um die tatsächliche Sozialisation des Kindes mit ihren Herausforderungen und Abirrungen zu beschreiben. Ich nehme hier Beiträge aus dem Buch von Dieter Bürgin *Triangulierung: der Übergang zur Elternschaft*<sup>5</sup> (1985) als Leitfaden, um die Grundproblematik der Triangulierung darzustellen. Anschließend führe ich die - ebenfalls in Bürgins Beitrag erwähnte - Lacansche Theorie des Ödipuskomplexes etwas weiter aus. Der Hintergrund dieser Auseinandersetzung mit dem ödipalen Konflikt ist dabei stets die *psycho-soziale* Relevanz: der notwendige Zusammenhang zwischen Subjekt, Sprache und Gesetz.

Die Perspektive der Sozialisation kann man mit dem Soziologen P. Trappe<sup>6</sup> wie folgt definieren: Sie beschreibt die Entwicklung eines Individuums zu einer „in Gesellschaft handlungsfähigen Persönlichkeit“ [und die] Vergesellschaftung des Menschen im Sinne der

---

4 Freud, S. (1923b): *Das Ich und das Es*. G.W., Bd. XIII, S. 260.

5 Bürgin, D. (Hg.) (1998): *Triangulierung: der Übergang zur Elternschaft*. Schattauer Verlag, Stuttgart, New York.

6 Trappe, P.: *Sozialisation unter neuen Bedingungen*. In: Bürgin, a.a.O., S. 39-45.

7 Diesen Unterschied zwischen gesellschaftlich handelnden Menschen (=Person) und Einzelmenschen bzw. *Sprachwesen* (=Subjekt) möchte ich hier noch mal betonen, da diese notwendige Differenz zu verschwinden

Übernahme und Internalisierung von sozio-kulturellen Werten, Verhaltenserwartungen und sozialen Rollen<sup>8</sup>. Dabei stellt Trappe aufgrund der zunehmenden Komplexität unserer Gesellschaft die These auf, dass trotz der „[...] wachsenden Zahl von Sozialisationsagenten, die das vermeintlich *Planmässige* in der Erziehung begleiten, beeinflussen oder auch durchkreuzen“<sup>9</sup>, eine Gegenbewegung erforderlich sei, die sich an *Grundprinzipien* orientieren muss,

„[...] weil die komplexe Gesellschaft durch soziale Differenzierung gekennzeichnet ist, die sich offenbar fortgesetzt festen, allgemein verbindlichen Regeln entzieht, zumindest zu entziehen versucht. Das ist auch dann der Fall, wenn aktuell genutzte Schlagwörter, wie Deregulierung, oder noch schärfer: Entrechtlichung, das Verhalten noch nicht beeinflussen. Es ist auch - nicht ohne Berechtigung - von *Entinstitutionalisierung* die Rede“<sup>10</sup>.

Die Entlastungsfunktion der Institutionen, die auch den Kern der Gehlenschen Institutionstheorie bildet<sup>11</sup>, wird hier in den Vordergrund gestellt. Die *Grundprinzipien*, von denen Trappe spricht, verweisen auf die Triangulierung, die sich der sich selbst genügenden Dyade Mutter-Kind entgegenstellt. Im Falle *Abdels* habe ich versucht zu zeigen, wie die Gefängnisinstitution mit all ihren Repräsentanten diesen Dritten bildet. Im Falle *M.*'s ist es der Appell an den Dritten, der als schwach und Versager erlebt wird. Es ist notwendig, die Struktur der Familie in Betracht zu ziehen, die den Kern bzw. das Grundprinzip von Institution darstellt.

Gleich Institutionen hat auch die Familie ihre eigene, subjektive Geschichte, die von Generation zu Generation weitergegeben wird. G. Schleske schlussfolgert: „Die Fähigkeit eines Elternteils, die innere Welt seines Kindes zu verstehen, hat ihre Wurzeln in der Konstruktion von inneren Repräsentanzen, die sich auf die eigene Bindungsgeschichte des Elternteils gründet“<sup>12</sup>. Diese Repräsentanzen der eigenen Bindungsgeschichte verweisen auf die Imago der Triangulierung. Dabei stellt die Triangulierung keinen Akt dar, der plötzlich, mit dem Auftreten des Vaters als Rivalen, stattfinden würde.

---

droht (indem Politik und empirische Wissenschaften in *Biopolitik* oder *Biomacht* zusammenfallen).

8 Ebd., S. 39.

9 Ebd., S. 40.

10 Ebd., S. 40-41.

11 Auf diese Theorie möchte ich im Kapitel über Totem und Tabu noch näher eingehen.

12 Schleske, G.: *Interaktionen zwischen imaginärem und realem Kind*. In: Bürgin, a.a.O., S. 69-79, S. 76.

So betont B. Golse<sup>13</sup> ödipale Vorläufer des eigentlichen Ödipuskomplexes. Der Ödipuskomplex wird von einer Reihe von Triangulierungen vorbereitet; dies heißt aber nicht, dass diese prä-ödipalen Triangulierungen auf gleicher Ebene wie der Ödipuskomplex anzusiedeln sind. Ödipaler Konflikt ist „unbestreitbar auf jene Dialektik ausgerichtet [...], die sich zwischen den narzisstischen Besetzungen und den Objektbesetzungen ausgebildet hat“<sup>14</sup>. Der ödipale Konflikt ermöglicht dann einen graduellen Zugang zum Objekt: vom Partialobjekt zum ganzheitlichen Objekt.

Die Totalisierung der beteiligten Partialobjekte (z.B. Brust) ermöglicht einen Zugang in das normale Register: „Die neurotisch-normale Geschichte kann beginnen“<sup>15</sup>. D.h. Ansprüche und Ängste wie das Eins-Werden mit dem Objekt wirken unbewusst fort und artikulieren sich in Fehlleistungen und auch Symptomen, übersteigen aber nicht die Grenze zum klinisch relevanten Psychopathologischen. Dabei betont Golse auch die Gegenbewegung, die von der Mutter bzw. den Eltern ausgeht: „Die direkten Beobachtungen von Kleinkindern haben darauf hingewiesen, daß der elterliche Gegen-Ödipus-Konflikt - der durch das mögliche Verlusterlebnis ausgelöst oder aktiviert wird, welches die Mutter durch die Trennung des sich aus der Symbiose lösenden Kindes erfährt - der Entstehung der ödipalen Problematik im eigentlichen Sinne lange vorausgeht“<sup>16</sup>. Hier könnte man auch die Eifersucht des Vaters auf den Sohn hinzufügen. Daraus möchte ich folgern, dass das psychoanalytische Konzept des Ödipuskomplexes eine Grundproblematik der Institution widerspiegeln kann: Die Vereinnahmung des Subjekts durch die Institution, die gleichzeitig seine (des Subjekts) Autonomie begründet. Konkret auf den Jugendvollzug bezogen könnte dies heißen, dass die intramurale Situation nicht nur imaginär einen Schutz vor der Mutter sondern auch eine imaginäre Existenz im sicheren Mutterleib bedeuten kann. Hierauf werde ich im Kapitel über den Narziss-Mythos noch genauer eingehen.

Übergänge, die sowohl kulturell als auch durch biologische Veränderungen (wie die Re-aktualisierung des Ödipus-Komplexes in der Pubertät) determiniert sind, lassen sich in jeder Kultur wiederfinden. M. Schuster<sup>17</sup> verweist auf Arnold van Genneps *Rites de*

---

13 Golse, B.: *Frühe Triangulierungen und ödipale Vorläufer: eins, zwei, drei?*  
In: Bürgin, a.a.O., S. 80-95.

14 Ebd., S. 87.

15 Ebd., S. 82. Vor allem den Aspekt des *neurotisch-normalen* möchte ich hier herausheben, da er die Dichotomie gesund und krank, wie sie z.B. in den Richtlinien zur Kassen-Psychotherapie gefordert wird, durchlässig macht.

16 Ebd., S. 93.

17 Schuster, M.: *Die kulturelle Gestaltung biologischer Übergänge in traditionellen außereuropäischen Gesellschaften*. In: Bürgin, a.a.O., S. 259-271.

*Passage* und Turners *Übergangsriten*, um die vier wichtigen Lebensstationen *Geburt, Reife, Heirat, Tod* als biologische Übergänge, die kulturell gestaltet werden, zu beschreiben. Zwischen dem vorausgehenden und dem folgenden Zustand befindet sich „eine eigenständige Phase von hohem inhaltlichen und formalen Gewicht“<sup>18</sup>. Dieser Übergang ist gegliedert: Es findet eine Separierung vom alten Zustand statt, worauf Handlungen, die in den neuen Zustand führen, erfolgen. In der Kernzone des Übergangs befinden wir uns an einer Art Nullpunkt, den Schuster wie folgt charakterisiert: „[...] hier bricht - oft in dramatischer Form - etwas deutlich Anderes in den Prozeß herein, so daß der Übergang an dieser Stelle eher die Qualität eines Bruches aufweist, der den Unterschied zwischen dem Gewesenen und dem Kommenden besonders eindrücklich erlebbar macht“<sup>19</sup>. Dieser Vorgang spielt sich sowohl auf einer unbewussten wie auch auf einer bewussten Ebene ab; der Übergang selbst ist traumatischen Charakters. Der Übergangsritus kann sowohl als manifeste (institutionalisierte) Gegenbesetzung eines unbewussten Traumas aufgefasst werden als auch als Einführung eines Übergangs, der auf ein Trauma hindeutet. Besonders die Institution einer Jugendstrafanstalt ritualisiert m. E. den Übergang vom Kind (unter 14 Jahren) zum strafmündigen Bürger auf eindringliche Weise. Die Überschreitung des Gesetzes wird sozusagen zum ersten Mal anerkannt. Viele Jugendlichen schildern die Situation vor der Strafmündigkeit als *Stress mit der Mutter*, zu der sie stets zurückgebracht wurden. Die Ersthaftierung und die damit zusammenhängende direkte Konfrontation mit Autorität wird dann oft traumatisch, krisenhaft erlebt. Dies bietet aber gleichzeitig die Grundlage für die psychotherapeutische Behandlung.

Dieses dem Gesetz inhärente Paradoxon von *Verbieten* und zugleich *Begehrn ermöglichen* beschreibt D. Bürgin<sup>20</sup> mit einem Verweis auf Kafkas *Brief an den Vater*, der zitiert wird:

„Es ist so, wie wenn einer gefangen wäre und er hätte nicht nur die Absicht zu fliehen, was vielleicht erreichbar wäre, sondern auch noch, und zwar gleichzeitig, die Absicht, das Gefängnis in ein Lustschloß für sich umzubauen. Wenn er aber flieht, kann er nicht umbauen, und wenn er umbaut, kann er nicht fliehen.“<sup>21</sup>

---

18 Ebd., S. 266.

19 Ebd., S. 266-267.

20 Bürgin, D.: *Vater als Person und Vater als Prinzip*. In: Bürgin, a.a.O., S. 179-214.

21 Ebd., S. 180. Vgl. Kafka, F. (1999): *Brief an den Vater. Originalfassung*. S. Fischer, Frankfurt/M., S. 67.

Für Bürgin umschreibt dieses Zitat das Paradoxon des Vaters, der einerseits als Stifter einer Identifikationsmöglichkeit und andererseits als Verkörperung von Verbot und Strafe (Inzestverbot) auftritt. Bezogen auf unsere Problemstellung des Sprechens in der Psychotherapie im Kontext *Gefängnis* beschreibt dieser Widerspruch ebenso die Situation des Therapeuten als auch die des Gefangenen. Einerseits ist die Gefängnisinstitution eine Manifestation des Gesetzes, andererseits die Konsequenz der Transgression des Gesetzes. Die Existenz dieser Institution ist also nur transgressiv - überschreitend möglich. Diese Einrichtung *zu fliehen*, um möglichst schnell die Freiheit wiederzuerlangen, ist also nur natürlich; gleichzeitig soll in ihr aber auf ein straffreies Leben vorbereitet werden, was nur erreicht werden kann, wenn diese Einrichtung nach dem Modell eines gesetzeskonformen Lebens konzipiert wird. Ebenso gilt für den Therapeuten (wie auch für jeden an Erziehung und Behandlung Mitwirkenden), dass seine Position nur aufgrund von Gesetzesüberschreitungen existiert. Diese Überschreitung kann nun nachträglich in der jeweiligen Therapie thematisiert werden, also zur Sprache kommen, um künftige Delinquenz zu verhindern. Dies kann als analog zu einem Ritual interpretiert werden, als (Re-) Aktualisierung eines Traumas, die gleichzeitig unterwirft und befreit, wie es in der Doppeldeutigkeit des Begriffs *Subjektivierung* zum Ausdruck kommt: identitätsstiftend und dem Gesetz unterworfen. D.h., dass Identität prinzipiell nur innerhalb des Gesetzes möglich ist.

Hier ist auch der Anknüpfungspunkt zur psychoanalytischen Theorie des Über-Ichs zu suchen. Jede Institution externalisiert Normen, Ansprüche und Ideale, die Freud (als dem Subjekt immanent und zum großen Teil unbewusst) als Über-Ich bezeichnet. W. Pecher hat in seiner Studie *Das Gefängnis als Vater-Ersatz*<sup>22</sup> (1989) gezeigt, wie ausgehend vom Freudschen Konzept des unbewussten Strafbedürfnisses die Gefängnisinstitution Modalitäten neurotischer Bedürfnisse entgegenkommen kann. Er beschreibt nebst Strafbedürfnis unbewusstes Suchen nach Ordnung, Stabilität, Berechenbarkeit, Versorgtsein, Bestätigung usw. als Erlebnisweisen der Insassen, die, obwohl auch auf die Mutter verweisend, stets auch die Suche nach dem Vater repräsentieren: „Bei abwesendem Vater kann das Gefängnis direkt die beschriebene Funktion der Einbeziehung eines Dritten haben, um gegen die Mutter gerichtete Aggressionen umzuleiten“<sup>23</sup>. Ich möchte hier aber nicht bei dieser spezifi-

---

22 Pecher, W. (1989): *Das Gefängnis als Vater-Ersatz. Die Suche nach dem Vater als unbewußtes Motiv für Straffälligkeit*. R.G. Fischer Verlag, Frankfurt/M.

23 Ebd., S. 84.

schen Institution stehen bleiben, sondern formulieren, dass jede Institution, sei es Schule, Kirche, Armee etc., stets die Funktion innehat, Konflikte und Ansprüche zu regeln, die in früheren, infantilen Wünschen und Ängsten wurzeln - aus diesem Grund sind stets psychopathologische Phänomene in ihr zu finden. Deshalb soll betont werden, dass es von einem psychoanalytischen Standpunkt aus meist unfruchtbare ist, Diagnosen aufgrund der Zuständigkeit einer Institution festzuschreiben. Mag für Psychiatrien noch eine hohe Korrelation zwischen der Diagnose *Psychose* und der Zuständigkeit dieser Einrichtung bestehen, so ist bei Gefängnissen die Diagnose *antisoziale Verhaltensweisen* oder *Dissozialität* nur dann möglich, wenn ein bestehendes Gesetzeswerk gleichzeitig als Norm für psychische Gesundheit gesetzt wird. Dies ist m. E. nicht zulässig (zumindest nicht von einem psychoanalytischen Standpunkt aus).

Das Gefängnis ist wie jede andere Institution beim jeweils Einzelnen phantasmatisch besetzt. Mit ihr werden Wünsche und Ängste assoziiert. So stellt Bürgin fest, dass soziale Macht auch aufgrund der industriellen Revolution als immer mächtiger erlebt werde; der Vater werde sozusagen zunehmend als von mütterlichen Elementen durchdrungen erlebt: „Die soziale Macht ähnelt für den Jugendlichen dem Bild einer archaischen allmächtigen und kastrierenden Mutter“<sup>24</sup>. Besser wäre wohl von einer verschlingenden Mutter als von einer kastrierenden zu sprechen (da die Kastration das Gesetz einführt) aber diese Diagnose bezüglich einer hochkomplex organisierten Gesellschaft ist sicherlich zutreffend. Bürgin verweist auf Lacan, um die Rolle des Vaters zu betonen:

„Lacan hat neben den Funktionen des Vaters als Trennender, Verbindender, Gelenk-Darstellender zwischen dem Allgemeinen und dem Speziellen, als Herr der Entfernung, als Vermittelnder und als Symbol-Schaffender explizit noch folgende Funktionen hervorgehoben: Der Vater ist auch 1.: Erzeuger, 2.: Hüter des Gesetzes, 3: Genießer und 4.: zu imitierender Lehrmeister. Er ist der Vertreter des Gesetzes und der Namensgeber: le *non* und le *nom du père*.“<sup>25</sup>

Ich möchte hier noch näher auf die Lacansche Ausarbeitung des Ödipus-Komplexes eingehen<sup>26</sup>. Lacan beschreibt den Ödipuskomplex als Bewegung vom *Sein* zum *Haben*: Ursprünglich möchte das

---

24 Bürgin, a.a.O., S. 182.

25 Ebd., S. 192-193.

26 Lacan, J. (1986): *Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht*. In: *Schriften II*. Quadriga, Weinheim, Berlin, S. 61-117.

Kind der Phallus<sup>27</sup> (der Mutter) *sein*, d.h. das Objekt des mütterlichen Begehrens. Um sich der Anwesenheit und Affektivität der Mutter zu versichern, sucht das Kind unbewusst das zu *sein*, was seine Mutter erfüllt. Seine Phantasien sind davon geprägt. Stellt das Kind fest, dass sich das Begehr der Mutter auch auf etwas anderes richtet, muss es auf diese Allmacht - der Phallus der Mutter zu *sein* - verzichten. Hier formiert sich das, was als *Vater* bezeichnet werden kann. Das Kind verzichtet auf seine Allmacht, indem es eine Limitation, also ein Gesetz, das die Verschmelzung mit der Mutter verbietet, akzeptiert. Im übertragenen Sinn kann also davon gesprochen werden, dass das väterliche Verbot das Kind *kastriert* und ihm durch diesen konstitutiven Mangel Zugang zu seinem eigenen Begehr ermöglicht. Das eigentliche Begehr - die Verschmelzung mit der Mutter - wird (ur)verdrängt, und der Zugang zu der Welt der Objekte (und der symbolischen Sprachordnung) wird eröffnet. Das Kind *ist* nicht mehr der Phallus, sondern *hat* eine Position zur phallischen Funktion. Der *Verzicht* auf die Identifikation mit der imaginären Macht, die der Phallus darstellt, eröffnet für beide Geschlechter eine Beziehung zu diesem Symbol, das den Geschlechtsunterschied markiert.

Dass es dabei nicht um tatsächliche Anwesenheit *guter* oder *böser* Väter oder Mütter geht und der Ödipuskomplex nicht als Fortschritt hin zu einer Normalität, sondern als konstitutives Moment der Subjektwerdung verstanden werden muss, hebt auch (in einem anderen psychoanalytisch-theoretischen Kontext) T. Bauriedl<sup>28</sup> hervor. Die Psychoanalyse soll den Prozess der ständigen kritischen Aufklärung fördern, indem vermeintlich Sicheres wieder in Frage gestellt wird: „Psychoanalyse nimmt diese permanente Verunsicherung in Kauf, denn sie sieht in ihr die einzige Chance für die gemeinsame Bewußtseinsveränderung von Psychoanalytiker und Analysand“<sup>29</sup>. Die Kritik, die Bauriedl an die Psychoanalyse richtet, ist folgende: Die psychische Entwicklung wurde analog zur körperlichen Entwicklung konzipiert, „[...] dabei geschah eine folgenschwere Vermischung zwischen der Frage nach dem Fortschritt der Fähigkeiten und der ätiologischen Beschreibung oder Erklärung von Psychopathologie [...]“<sup>30</sup>. Problematisch war, dass frühe Entwicklungsstadien mit Pathologie gleichgesetzt wurden. Gesundheit wurde so

---

27 Hier als symbolische Funktion des Penis definiert. Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967): *Phallus*. In: a.a.O., S. 311-313.

28 Bauriedl, T: *Die Triangularität menschlicher Beziehungen und der Fortschrittsglaube in der psychoanalytischen Entwicklungstheorie*. In: Bürgin, a.a.O., 123-140.

29 Ebd., S. 124.

30 Ebd., S. 126.

zum Begriff des Fortschritts und Erfolgs, Krankheit zum Behindert- oder Zurückgebliebensein. Dabei kritisiert sie auch Theorien der frühen Triangulierung<sup>31</sup>. In diesen spielt der Vater erst eine Rolle, wenn das Kind ca. 18 Monate alt ist. Der Vater tritt dort zumeist als *Retter* des Kindes gegen die Mutter auf. Eine Überwertigkeit der Mutter wird in diesen Theorien durch Überwertigkeit des Vaters ersetzt. Der Vater werde dann lediglich als das „weniger ambivalent besetzte Objekt“<sup>32</sup> aufgefasst. Denkt man in Begriffskategorien wie *Fortschritt*, werde der (die) Psychoanalytiker/in dann bloß zum besseren Vater oder zur besseren Mutter. Zwar sei es wichtig, die Bewegung von der Dyade (mit der Mutter) hin zur Triade mit dem Vater als konstitutiv aufzufassen, aber:

„Nicht beachtet bei dieser theoretischen Vorstellung ist jedoch die Erkenntnis, daß nicht (nur) einzelne Ereignisse und traumatische Situationen Auslöser und Ursache bestimmter pathologischer Verarbeitungsweisen sind, sondern daß ganz wesentlich das pathologische und pathogene *Klima* im Umfeld des Kindes ausschlaggebend ist für seine Entwicklung. Das Kind introjiziert die *Szenen und Beziehungsstrukturen*, in denen es aufwächst, und tendiert dazu, sie in seiner Wahrnehmung und in seinen Reaktionsweisen ein Leben lang in *allen* Rollen zu wiederholen, aus denen diese Szenen zusammengesetzt sind.“<sup>33</sup>

Das Durcharbeiten solcher Szenen, die sich m. E. aus sozialen und auch subjektiv erlebten Elementen zusammensetzen (Armut, Alkohol, Willkür, Kränkungen usw.), kann Gegenstand der Therapie werden. Wir haben im Falle *Abdels* gesehen, wie Beziehungsstrukturen in der Toxikomanie und der Delinquenz wiederholt werden. Der ödipale Konflikt geht dabei weit über das Schema des Inzests und Vatermords hinaus und zeigt vielmehr eine *Anrufung* des Gesetzes: der verschlingenden Macht der Mutter (=der mütterliche Phallus sein) zu entkommen, indem die kastrierenden (väterlichen) Vertreter des Gesetzes ihm ein eigenes Begehr (=Phallus haben) ermöglichen - auch wenn sich dieses Begehr vorerst lediglich in Klagen und Ansprüchen formulieren kann. Im Falle *M.*'s war es der Appell an einen Vater, dessen Autorität Gesetz und Konsequenz haben soll, was letztendlich auf die Kastration hinweist.

Wir sehen auf diese Weise, dass der Rückgriff auf den ödipalen Konflikt uns erlaubt, eine Verbindung von Subjektwerdung und Gesetz herzustellen. Das Gesetz wird nicht mehr als nur einschränkend und verbietend interpretiert, sondern als Voraussetzung für das eigene Begehr aufgefasst. Die Instituierung des eigenen Be-

---

31 Theorien von Abelin, 75, 80; Rotmann, 78; Ermann, 85.

32 Ebd., S. 130.

33 Ebd., S. 127.

geahren kann somit mit der Einführung eines aus dem Ödipuskomplex stammenden Gesetzes *gleich-gesetzt* werden: Der Verzicht, Phallus (also begehrtes Objekt der Mutter) zu sein, ist unweigerlich mit der Anerkennung des Verlusts verbunden. Kastration, die sich aus dem Inzestverbot ergibt, bedeutet, sich dem phallischen Begehrten hin zu öffnen. Dies heißt allerdings, sich nicht mehr mit dem Phallus gleichsetzen zu können. Begehrten setzt Verlust voraus. *Phallus* wird als die Geschlechter unterscheidendes Element begriffen, nicht als Objekt, das real besessen werden könnte.

### 6.3 Vom Mythos zum Komplex: Ödipus als Gesellschaftstheorie und als psychoanalytisches Konstrukt

Das Gefängnis als Manifestation des Gesetzes wiederholt stets den Vorgang des Strafens und der Sühne. Besonders in Jugendanstalten ist dabei die Vaterproblematik virulent. Der Vater wird meist als abwesend, unberechenbar oder als Versager beschrieben.<sup>34</sup> Der ödipale Konflikt, der das Kind in Identifizierungen und Anerkennung von Differenz und Gesetz einführt, wiederholt sich. Einem transgressiven Ausagieren in Form von Straftaten folgt die direkte Konfrontation durch Freiheitsentzug und Zwang. Diese manifeste Wiederholung eines ursprünglichen Konflikts prägt die Institution des Strafvollzugs. Allgemeiner formuliert: Das soziale Band, das dem Prozess der Vergesellschaftung zugrunde liegt und als *Routine*<sup>35</sup> zu einem guten Teil unsichtbar bleibt, soll mit Hilfe des Ödipus-Mythos verdeutlicht werden.

Dabei sollen einige Arbeiten, die eine kritische Auseinandersetzung mit der Freudschen Deutung des Ödipus-Mythos vornehmen, ausführlicher rezipiert werden (Vernant, Bollack, Ahrens). In diesen Arbeiten wird vor allem die Problematik des Gesetzes im Konflikt mit dem Menschen herausgestellt und die Eindeutigkeit der psychoanalytischen Interpretation kritisiert. Diese teils psychoanalysekritischen Ausarbeitungen erweitern meiner Meinung nach die universale Thematik dieses Mythos, indem sie die Freudsche Deutung und Verwendung des psychoanalytischen Kernkonflikts in einen

---

34 Die soziologische Eigenart, die der Sozialisationshintergrund der neuen Bundesländer darstellt, spielt dabei natürlich auch eine Rolle: Arbeitslosigkeit der Eltern nach der Wiedervereinigung, Mecklenburg-Vorpommern als strukturschwaches Bundesland usw. sind nur einige spezifische Merkmale. Die Falldarstellung *Abdel*, die vor einem ganz anderen Sozialisationshintergrund spielt, sollte aber die Universalität der Vaterproblematik aufzeigen.

35 Ahrens, J. (2004): *Ödipus - Politik des Schicksals*. Transcript, Bielefeld, S. 13.

viel weiteren historischen und soziologischen Kontext stellen. Dies erlaubt eine Verknüpfung mit Institutionstheorie und therapeutischer Arbeit in Institutionen und zeigt auf diese Weise, dass psychotherapeutische Intervention niemals (als naturwissenschaftlich-empirische Methode getarnt) vom gesellschaftlichen Kontext zu trennen ist. Die Erfahrung, die das Subjekt in der Begegnung mit Gesetzen und Institutionen machte und von der es in der Therapie spricht - eine Erfahrung, die in eine symbolische Ordnung einführte, aber auch traumatische Spuren hinterließ -, ist immer auch ein Sprechen der Gesetze und Institutionen selbst.

Bevor ich näher auf die spezifisch psychoanalytische Auslegung des Ödipusmythos eingehen will, soll kurz auf die Geschichte dieses Mythos, der uns nur bei Sophokles als vollständige Tragödie überliefert wurde, eingegangen werden. Erstmals wird dieser in der Odyssee genannt:

Homer, *Odyssee*:

„Und auch Epikaste, des Oidpus herrliche Mutter,  
Sah ich, die ahnungslos den Frevel vollbrachte, dem eignen  
Sohn sich zu vermählen: denn er, nach des Vaters Ermordung,  
Nahm sie zum Weib; doch machten es bald die Götter den Menschen  
Kund. Er aber beherrschte das Volk der Kadmeier im schönen  
Theben voll Qual und Leid nach dem schrecklichen Ratschluß der Götter,  
Doch Epikaste enteilte zu Hades, dem mächtigen Torwart.  
Hoch vom Balken knüpfte sie sich die tötende Schlinge,  
Jammergequält; doch ihm beließ sie auf Erden der Leiden  
Fülle, wie sie stets dem Fluch der Mutter entsteigen.“<sup>36</sup>

Stellt hier der Inzest noch den mythologischen Kern dar, so wird in der Sophokleischen Aus- und Umarbeitung des Mythos in eine Tragödie hauptsächlich das *Wissen-Wollen* zum Kernkonflikt. Die Konsequenzen, die sich aus dieser Verlagerung einer mythologischen Erzählung in ein tragisches Dilemma ergeben, soll anhand dreier Autoren und deren aktuellen Sichtweisen erörtert werden.

### 6.3.1 Recht und Sprache in der Ödipus-Tragödie

Anders als in dieser epischen Form, in der die Frage nach dem Wissen um ein Vergehen kein Dilemma darstellt, sondern nur die Transgression an sich bestraft wird, gestaltet sich die Ödipusgeschichte in der Tragödie. Jean-Pierre Vernant beschreibt in *Le Mo*

---

36 Homer (1938): *Odyssee*. Verdeutscht von Thassilo von Scheffer, Schüemann - Sammlung Dieterich, Bremen, XI. Gesang, Vers: 271-280, S. 186.

*ment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions soziales et psychologiques*<sup>37</sup> (1968) die charakteristische Form der Tragödie folgendermaßen:

„[...] sie markiert einen Abschnitt in der Bildung des inneren Menschen, des verantwortlichen Subjekts. Tragisches Genre, tragische Vorstellung [*représentation*], tragischer Mensch; unter diesen drei Aspekten erscheint das Phänomen mit irreduziblen Eigenschaften [*caractères*]<sup>38</sup>.

Es gibt also kein Kontinuum zwischen Mythos und tragischem Konflikt. Das dem Phänomen der Tragödie Vorhergehende kann diese nicht erklären. Zum Beispiel gab es die Maske des Schauspielers schon in rituellen Maskeraden oder in religiösen Zeremonien. Aber die Maske in der Tragödie ist die Maske eines Menschen, nicht die eines Tieres. Die Rolle der Maske in der Tragödie ist überwiegend ästhetischer und nicht ritueller Natur. Sie diente vor allem dazu, eine Distanz herzustellen: zwischen Chor, der in der Regel nur verkleidet war, und der tragischen Person. Dies nicht nur, um diese Person zu individualisieren, sondern ihr eine soziale Kategorie zuzuweisen: die des Helden. Der Chor verkörperte auf diese Weise das Kollektive und Anonyme der Zivilgemeinschaft, die Hauptperson als Mittelpunkt des Stücks hingegen das dem Bürger Fremde.

Vernant verweist auf die unveröffentlichten Vorlesungen Louis Gernets, in denen dieser für jedes tragische Werk das Vokabular und die Strukturen analysierte. So konnte Gernet zeigen, dass der eigentliche Kern der Tragödie das Denken des Sozialen der Polis ist, genauer gesagt:

„[...] das juristische Denken in seiner gerade stattfindenden Ausarbeitung. [...] Die tragischen Poeten benützen dieses juristische Vokabular, um frei mit den Unsicherheiten, Unschärfen und Unvollkommenem zu spielen: Das Unpräzise der Terminologie, das Gleiten des Sinns, Inkohärenzen und Widersprüche enthüllen Unstimmigkeiten im Wesen des juristischen Denkens. Dies weist ebenfalls auf die Konflikte mit der religiösen Tradition hin, einer moralischen Reflexion, deren Recht schon unterschieden ist, aber deren Grenzen noch nicht genau bestimmt sind“<sup>39</sup>.

Vernant hebt hervor, dass es für die Griechen nicht die Idee eines

---

37 Vernant, J.-P. (2001): *Le Moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions soziales et psychologiques*. In: Vernant, J.-P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Tome I, Editions La Découverte/Poche, Paris, S. 11-17 (Übersetzungen, B. Sch.).

38 Ebd., S. 13.

39 Ebd., S. 15.

absoluten Rechts gibt, das sich in einem kohärenten System formulieren würde, sondern Abstufungen des Rechts: Das Recht stützt sich einerseits auf tatsächliche Autorität und Zwang, andererseits auf heilige Mächte: die Ordnung der Welt und die Gerechtigkeit Zeus'. Die tragische Hauptperson ist nun ein Mensch, der gezwungen ist, eine Wahl zu treffen: Er muss seine Tat in einer Welt voll ambivalenter Orientierungspunkte ausrichten. Ein kleines Vergehen [*hamartia*] hat unerwartet große Folgen, ohne dass die Frage der Schuld bzw. der Verantwortung (im heutigen Sinne) beantwortet werden könnte.

Eine zweite Eigenart der Tragödie ist es, dass sie zwar von mythischen Heldenlegenden die Themen übernimmt, diese aber in Frage stellt. Sie konfrontiert die heroischen Werte und die alten religiösen Vorstellungen mit Weisen des neuen Denkens, das sich im Aufkommen des Rechts im Umfeld der Polis formuliert. Das tragische Moment situiert sich in der Distanz zwischen sozialer Erfahrung (politischer und religiöser Gedankenwelt) und mythisch-heroischer Tradition. Diese Opposition tritt in der Tragödie so deutlich hervor, dass sie vom Zuschauer schmerzlich gefühlt wird. Die menschliche Verantwortung, die sich am sich entwickelnden Rechtsgedanken entlang tastet, steht dem göttlichen Fatum gegenüber, und beide sind dennoch untrennbar miteinander verbunden. Die menschliche Handlung hat noch keinen Status, in dem sie sich selbst genügen würde. Deshalb stellt die Tragödie auch nur einen kurzen Moment in der Geschichte des Griechentums dar.

Die Eindeutigkeit, mit der Freud und die Psychoanalyse diese Tragödie interpretieren und dabei Inzestwunsch und Vatertötung zur Kernproblematik erheben, wird von Vernant abgelehnt. Er verweist dabei hauptsächlich kritisch auf einen Aufsatz von Didier Anzieu, der versucht, alle griechischen Mythologien und Tragödien auf diese Kernproblematik zu reduzieren. Dabei sei gerade die Ambivalenz, die keine eindeutige Lösung der Rätsel zulasse, das entscheidende Moment der Tragödie. In *Ambiguité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Oedipe-Roi*<sup>40</sup> (1970) analysiert Vernant eingehender die Ödipustragödie, an der er den spezifischen Ambivalenzkonflikt, der eben jede Tragödie charakterisiert, herausstellt. Diese Ambivalenz kommt vor allem in den Doppeldeutigkeiten der Wörter zum Tragen, und er gibt in *König Ödipus* etwa fünfzig Beispiele dafür. Diese Ambiguität des Vokabulars wird durch Unschärfen und Widersprüche im Vokabular möglich – es ist eine lexikalische Ambiguität, was Aristoteles als *homonymia* bezeichnet (in *de sophisticis elenchis*: „Die Zahl der Namen ist endlich, während die

---

40 Vernant, J.-P. (2001): *Ambiguité et renversement. Sur la structure énigmatique d'Oedipe-Roi*. In: Vernant, a.a.O., S. 99-131.

Dinge unendlich sind. So ist es unvermeidlich, dass ein Name mehrere Bedeutungen hat.“<sup>41)</sup>

Als Beispiel führt Vernant den Gebrauch des Wortes *nomos* in *Antigone* an. Für Antigone bedeutet es *religiöse Regel*, für Kreon: *ein vom Staatsoberhaupt erlassenes Edikt*. Bezeichnend für den Helden der Tragödie ist es, dass er dem Wort einen und nur einen Sinn gibt. Demgegenüber steht eine andere Eindeutigkeit. Die Botschaft der Tragödie ist, dass es im Sprachaustausch der Menschen – ihrer Kommunikation – Bereiche der *Nicht-Kommunizierbarkeit* gibt. Die *conditio humana* wird auf diese Weise ambivalent, die Welt und das Universum werden als Konflikt wahrgenommen. Es werden Beispiele aus Äschylos' *Agamemnon* zitiert, in denen Zweideutigkeiten intentional benutzt werden. Im Ödipus-Drama führt Ödipus alleine die Handlung. Sein unbedingter Wille, den Schuldigen zu finden, sein unbedingtes Begehr, die Wahrheit zu kennen, machen ihn zum Opfer. Er wird nicht von außen gezwungen, die Wahrheit zu suchen. Wenn Ödipus spricht und das Gegenteil von dem, was er meint, ausspricht, so spiegelt dies nicht die Ambiguität seines Charakters wider (der eindeutig ist), sondern die Ambivalenz seines Wesens (seines Seins). Kein Zeuge des Dramas – außer dem blinden Seher Teiresias – kann dies erkennen. Vernant führt ein Beispiel für den zweideutigen Gebrauch von Wörtern bzw. Redewendungen auf: „Wer hat Laios getötet: Ich werde die Ursachen ans Licht bringen [*Ego phano* bzw. *egw janv*]“: Dahinter verbirgt sich etwas, was Ödipus nicht sagen will, der Zuschauer aber weiß. „Ich werde den Verbrecher finden [...]“, aber auch: „Ich werde mich selbst als Verbrecher herausstellen“<sup>42)</sup>. Auch Ödipus kann das Licht der göttlichen Wahrheit – gleich dem blinden Teiresias – nicht ertragen:

„Es sind die Götter, die ihm einige Worte seines Diskurses in deformierter, verdrehter Weise zurückschicken. [...] Was Ödipus sagt, ohne es zu wollen, ohne es zu verstehen, konstituiert die einzig authentische Wahrheit seiner Worte.“<sup>43)</sup>

So konfrontieren sich in einer Rede göttlicher und menschlicher Diskurs. Wenn am Ende des Dramas beide Diskurse zusammenließen, ist das Rätsel gelöst. Der Rechtssprecher wird selbst zum Mörder. Dabei ist ein Umstand besonders beachtlich, auf dem Vernant in seinem Werk *Die Entstehung des griechischen Denkens* (1982) hinweist: Ein griechisches Wort für *Mörder* und *Vatermörder*

---

41 Ebd., S. 101 (Fußnote 3).

42 Ebd., S. 107.

43 Ebd., S. 105 und 106.

heißt *authentes*<sup>44</sup>. Die Auslöschung der Differenz zwischen Sprache und Sein, also *wahre Authentizität* ist ein tödlicher Akt. Andererseits könnte dies im psychoanalytischen Sinne auch so gelesen werden, dass durch den (symbolischen) Vatermord (also aufgrund des Verzichts einer völligen Identifizierung) das Kind zu einer subjektiven Authentizität gelangt.

Der Schlüssel zum Verständnis der griechischen Tragödie ist laut Vernant *le renversement*: die Peripetie, der plötzliche Umschlag bzw. das Verkehren positiver Handlungen in negative. Der Mensch ist kein Wesen, das man beschreiben oder definieren könnte; seine Handlungen, die in der Tragödie im Mittelpunkt stehen, sind ein Problem und ein Rätsel, das in seiner Ambivalenz nie ganz gelöst werden kann:

„Die Bedeutung des Werks gründet weder in einer Psychologie noch einer Moral. Sie ist von einer spezifisch tragischen Ordnung. Vatermord und Inzest entsprechen weder dem Charakter [*ethos*] Ödipus' noch einem moralischen Fehler [*adikia*], den er begangen hätte.“<sup>45</sup>

Er wird durch sein Handeln zum *apolis*, zum Ausgeschlossenen. Er wird sowohl zu einem jenseits des Menschlichen liegenden Monster als auch zum Träger einer gefürchteten religiösen Eigenschaft – zum *daimon*. Er ist befleckt und gleichzeitig *geweiht* und *heilig* (*hieros* und *eusebes*), wie dies im *Ödipus auf Kolonos* dargestellt wird. Ein anderes Beispiel für Ambivalenz: Ödipus führt sozusagen eine juristische und wissenschaftliche Untersuchung durch: Das Verb *zetein* taucht immer wieder auf. Aber er ist als Forscher gleichzeitig Forschungsobjekt: *zeton* und *zetoumenon*; der Frager ist gleichzeitig die Beantwortung der Frage. Ebenso zeigt der Ritus des *pharmakos*, des Sündenbocks, dass Ödipus eine doppelte Rolle innehaltet. Der Sündenbock muss gefunden und verjagt werden, damit die Stadt vom Fluch eines Verbrechens gereinigt werde. Ödipus ist *göttlicher König* und *pharmakos* (*tyrannos* und *pharmakos*<sup>46</sup>). Eine weitere (unmögliche) Vermengung stellt sich in der Genealogie Ödipus' dar. Er inkorporiert zwei Generationen: Er ist seinen Kindern Vater und Bruder, seiner Frau Ehemann und Sohn und nimmt den Platz seines Vater ein. Die Sphinx fragte ihn in Form eines Rätsels nach drei Generationen: Kind, das auf allen Vieren geht, Erwachsener, der auf zwei Beinen geht, und Greis, der mit Hilfe eines Stocks geht. Ödipus durchbricht diese genealogische Folge. Die Beantwortung dieses

---

44 Vernant, J.-P. (1982): *Die Entstehung des griechischen Denkens*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., S. 76.

45 Ebd., S. 110.

46 Ebd., S. 122.

Rätsels macht Ödipus selbst zum Monster – die Sphinx verschwindet (in P.P. Pasolinis *Edipo Re* [I, 1967] ruft sie ihm zu: „Der Abgrund, in den du mich stürzt, liegt in Dir selbst!“).

Es gibt also bei Vernant ein Modell, eine Struktur, die die Tragödie auszeichnet. Dies ist weder ein besonderes Bild, ein Gefühlskomplex noch eine besonderer Begriff: Es ist ein logisches Schema der Verkehrung, eine zweideutige logische Regel. Die Opposition *tyrannos-pharmakos* repräsentiert eine Institution der Antike. Die Tragödie geht über eine Reflektion dieser Institution hinaus und stellt diese in Frage. Bei Sophokles bzw. Ödipus werden die Kategorien *übermenschlich – untermenschlich* (die durch die Gesetze *nomoi* definiert werden) in einer Person verkörpert. Wenn der Mensch über sein eigenes Wesen nachforscht, wird er sich selbst zum Rätsel. Seine wahre Größe aber ist das Nachfragen selbst. Die Tragödie selbst bleibt offen für mannigfaltige Deutungen. Dies macht ihre Aktualität aus.

### 6.3.2 Ödipus und die Frage nach der Genealogie

In Jean Bollacks erstmals 1986 veröffentlichter Kritik<sup>47</sup> der univokalen Interpretation Freuds steht der Begriff der Schuld im Zentrum. Kritisiert wird die Freudsche Interpretation des Ödipusmythos, da diese die Tragödie nach der Schuld des Einzelnen deute. Die Frage nach dem Verhängnis, das das ganze Geschlecht der Labdakidenfamilie determiniere, werde nicht tangiert. Freud fokusiere lediglich die Schuld des Ödipus:

„Eine Exteriorität von der Art, wie Ödipus sie am Ende der Tragödie für sich fordert, kann es für Freud nicht geben, weil sie der begangenen Tat einen Sinn verleiht, der die blutige Erbschaft voraussetzt. Für Freud erschöpft sich der Sinn der Verbrechen in der Enthüllung des Schreckens, in der bloßen Demonstration seines Vorhandenseins.“<sup>48</sup>

So verschiebe Freud die Frage der Schuld auf die Götter. Die Tragödie werde zu einem „unmoralischen Stück“<sup>49</sup>, dessen geschilderte Verbrechen göttliche Mächte als Ursache haben, während die Menschen dem ohnmächtig gegenüberstünden. Diese Kausalität führe nun Freud laut Bollack unweigerlich zu dem Schluss, dass sich der Held

---

47 Bollack, J., (1994): *Der Menschensohn. Freuds Ödipusmythos*. In: *Sophokles. König Ödipus. Essays*. Insel Verlag, Frankfurt/M., Leipzig, S. 90-138.

48 Ebd., S. 109.

49 Ebd., S. 114, vgl. Freud, S. (1916-17a): a.a.O., G.W., Bd. XI, S. 343.

„[...] dem Gott unweigerlich unterwerfen muß, selbst wenn dieser ihm den Befehl zu einem Verbrechen gibt. Dann aber wäre die Anordnung immer stärker, eben *göttlich* oder *gottgewollt*, sie stünde dann über der Strafbarkeit eines Verbrechens, und im Stück wäre das ungeheuerlichste Verbrechen dazu benutzt worden, eine absolute Transzendenz aufzuzeigen“<sup>50</sup>.

Diese Konsequenz verwerfe Freud aber sogleich, indem er die Bezugsebene wechsle und sowohl Götter als auch Mythos als *Beiwerk* behandle.<sup>51</sup> Ich möchte dazu weiterführen, dass man den Begriff *Gott* in Bollacks' Schlussfolgerung nur durch einen biologisch-pathologischen Terminus ersetzen müsste, um zu einer Transzendenz zu gelangen, die Verbrechen in einer Sphäre der Bedingtheit ansiedelt, in denen das Subjekt bzw. dessen (wenn auch stets bedingte) Freiheit ausgeschlossen wird. Wird ein Subjekt als *Persönlichkeitsgestörter* oder *Psychopath* determiniert, stammen seine Verbrechen und seine Schuld aus diesem transzendenten Bereich, der keinerlei Gesetz mehr zulässt. Diese Gefahr besteht auch im psychoanalytischen Bereich, wenn der Ödipuskomplex eine rein klinische, psychopathologische Auslegung erfährt und die Dimension des gesellschaftlichen Bandes, die er aufgrund seiner Regelungsfunktion von Identifizierungen darstellt, völlig ausgeblendet wird.

Dass Freud Götter und Mythos als *Beiwerk* behandelt, geschieht eben vor dem Hintergrund seiner Ablehnung einer solchen transzendentalen Determination des menschlichen Schicksals. Das Wissen-Wollen Ödipus' gründet vielmehr im Unbewussten, das eben keine tranzendentale Macht darstellt. Gleichzeitig zeigt das Stück bzw. der Mythos aber - und diesen Aspekt vernachlässigte Freud hier - , dass eine persönliche, subjektive Schuld unbewusst weiter gegeben werden kann, indem sie sich in eine Genealogie einschreibt.<sup>52</sup> Wilfried Ruff (2006) betont ausdrücklich diesen Aspekt der väterlichen bzw. elterlichen Schuld: „Damit wäre der ödipale Konflikt intersubjektiv wesentlich von elterlichen Schuldgefühlen her zu verstehen, die aus deren eigenen libidinösen und destruktiven

---

50 Ebd., S. 114-115.

51 „Ich kann nicht finden, daß diese Moral (*deren Herrschaft durch den Gott kundgetan wird* [Zusatz von Bollack]) zu den Stärken des Stücks gehört [...].“ Ebd., S. 115, vgl. Freud, S.: a.a.O., S. 343.

52 Freud greift diese Problematik allerdings in *Totem und Tabu* auf, wenn er von „Gefühlserbschaft“ spricht. Freud, S. (1912-13a): *Totem und Tabu*. G.W., Bd. IX, S. 191.

ven Phantasien und Wünschen gegenüber ihrem Kind herrühren“<sup>53</sup>. So spricht der Chor in Äischylos' Tragödie *Sieben gegen Theben* (467 v. C.) von einer Untat des Laios. Im Drama *Chrysippus* von Euripides ist diese Untat die Verführung und der Raub des Knaben Chrysippus durch Laios.<sup>54</sup>

### 6.3.3 Ödipus und die Frage nach dem Gesetz

Jörn Ahrens analysiert in *Ödipus – Politik des Schicksals*<sup>55</sup> (1994) die Tragödie gemäß den Begriffen *Mythos* - *Gesellschaft*, *Gesetz*, *Schicksal*, *Ordnung* und *Souveränität*. Parallel zu Lacans Konzept einer *Symbolischen Ordnung* biete der Mythos die Möglichkeit, Kategorien wie *Subjektivität*, *Souveränität* und *Soziabilität* zu vernetzen. Der Mythos fungiere dabei als *a priori* der symbolischen Ordnung - also als eine Erzählung von den Ursprüngen des Gesetzes selbst. Diese Performanz des Mythos ermögliche gesellschaftliches Zusammenleben. Diese Analyse des Ödipusmythos als *a priori* bzw. als eine Kategorie, von der her gesellschaftliches (gesetzlich geregeltes) Zusammenleben erst denkbar wird, kann m. E. auch auf der nächsten Ebene angewandt werden, dass nämlich die Repräsentation einer Institution niemals mit dieser selbst bzw. mit dem die Institution gründendem Gesetz zusammenfallen kann. Es ist eine Differenz notwendig, um Subjektivität zu ermöglichen. Die dem Subjekt vorausgehende symbolische Ordnung - die mit der Sprachordnung gleichgesetzt werden kann, ist nicht das Subjekt selbst, d.h. das Subjekt kann niemals dieser Ordnung völlig angeglichen werden: darin liegt die relative Freiheit des Menschen.

Diese symbolische Ordnung fungiert auch als sozialer *Nomos* (den Ahrens mit dem Gesetz gleichsetzt). Vor Souveränität und Sozialem konstituiert dieser *Nomos* göttlich-symbolische Ordnung: „Der souveräne *Nomos* ist dasjenige Prinzip, das Gesetz und Gewalt ununterscheidbar zu machen droht, indem es beides zusammenführt“<sup>56</sup>. Dabei wird ein Paradox des *Nomos* deutlich: „[...] daß das Gesetz Geltung für etwas beansprucht, das nicht selbst Gesetz ist“<sup>57</sup>. Dieser abstrakte *Nomos* braucht einen Repräsentanten, um in soziale Ordnung übersetzt werden zu können: den Souverän. Die

---

53 Ruff, W. (2006): *Motive für Sohnestötungen an Beispielen im Laios/Ödipus- und Abraham/Isaak-Mythos*. In: Hirsch, M. (Hg.), *Das Kindopfer. Eine Grundlage unserer Kultur*. Psychosozial-Verlag, Gießen, S. 59-89, S. 64.

54 Ebd., S. 65.

55 Ahrens, J., a.a.O.

56 Ebd., S. 15, Ahrens zitiert hier aus Agambens *Homo Sacer*.

57 Ebd.

Hypothese Ahrens' lautet nun, dass Ödipus scheitert, weil er dieses Paradox nicht ausfüllen kann: Er identifiziert sich mit dem Gesetz, dem *Nomos* selbst, und dekonstruiert ihn letztendlich.

Mittels der Gesetze kommt Ahrens auf die Institutionen zu sprechen: Diese sind soziale Diskurse der Macht, die die Subjekte durchziehen. Hinter diesen Diskursen liegt der Raum des Phantasma. Doch Ödipus als Souverän regiert nicht innerhalb des Sozialen bzw. der Gesellschaft; sein Schicksal ist vorbestimmt: „Mensch als weltbezogene Person ist Ödipus nur als ein selbst geschaffenes Phantasma. Das wird zerstört, wo er endlich Wissen über sich selbst erlangt“<sup>58</sup>. Er verkörpert die *Allegorie* des Gesetzes, kann aber weder partizipieren noch als Souverän fungieren. Erst in der (vor-ausbestimmten) Überschreitung wird das Gesetz erfahrbar und zum Erscheinen gebracht. Ödipus versucht, sich das Gesetz anzueignen und dabei die Differenz zwischen Gesetz und Souverän zu tilgen. Er wird zum *Mörder der Differenz*<sup>59</sup>, indem sein Handeln zu einem Wissen führt, das er in sich - als Souverän - verkörpert: „Ödipus‘ Verbrechen bedeutet zwar das Ende aller Unterschiede; aber gerade weil sie einem einzigen Individuum zugeschrieben werden, werden sie zur Monstrosität des Ödipus allein“<sup>60</sup>.

An dieser Stelle kommt die Kategorie des *Schicksals* ins Spiel. Ödipus' Identität ist doppelt: eine profane Identität - eine Souveränität, die durch Sieg über die Sphinx errungen wurde - und eine transzendente, vom Schicksal (von den Göttern) oktroyierte Identität. Ahrens verweist hier auf den Schicksalsbegriff bei Bultmann und Benjamin: Schicksal als sich verdichtende Lebensgeschichte und Schicksal als Gesetz der Ordnung, das Geist ist, der wiederum das Wesen des Menschen ausmacht (Bultmann). Meines Erachtens stellt die von Ahrens vertretene Auffassung des Schicksalsbegriffes eine mögliche Antwort auf die Freudsche Kritik an Sophokles' Ödipus, dass nur die Götter die Moral vertreten würden, dar. Ödipus versucht sich (gegen das Schicksal) als Subjekt zu behaupten und scheitert: Der Grund des Gesetzes ist nicht erreichbar. Ödipus besetzt den Platz des Souveräns, ist aber gleichzeitig der ahnungslose Agent eines Schicksals, dessen Ursache er hinterfragen und souverän beherrschen will. Die Macht des Ödipus speist sich aus der machtvollen Routine der sozialen Institution, und Ödipus stürzt diese Institution in eine Krise. Die souveräne Macht stellt sich wieder her durch Ausstoßung des falschen Souveräns Ödipus. Ödipus muss damit die Verantwortung für eine Schuld übernehmen, deren

---

58 Ebd., S. 26.

59 Ebd., S. 27. Ahrens verweist hier auf R. Girard (1994): *Das Heilige und die Gewalt*, S. Fischer, Frankfurt/M., S. 113.

60 Ebd., S. 29, Zitat aus Girard: a.a.O., S. 116.

Ursache nicht bei ihm liegt.<sup>61</sup> Er soll den Nomos repräsentieren, obwohl er keinen Anteil daran hat. Damit verweist er auf den Kern des Gesetzes: Das Gesetz gründet in einem Mythos, einer Ordnung, deren Beherrschbarkeit unmöglich ist. Die Suche nach der wahren Identität ist seine Zerstörung. Ödipus artikuliert laut Ahrens ein Begehrten, das auf dessen paradoxen Ursprung verweist: mit sich identisch sein und ein absolut gültiges Wissen über seine Identität zu erlangen. In diesem Geteiltsein ist er ein modernes Subjekt. Ödipus hat nicht die Macht des Souveräns: verpflichten zu können, ohne verpflichtet zu sein. „Ödipus“ ist vielmehr ein Paradigma für die Mythologisierung von Institution als unentrinnbarem Schicksal. Man kann den sozialen Institutionen nicht entrinnen, ohne selbst *Ödipus* zu werden:

„Weit mehr als die des Vatermords ist die ödipale Gesellschaft die des Schicksals und die eines Gesetzes, das sich den Einzelnen ortlos und subjektlos mitteilt und auf diese Weise Gesellschaft ermöglicht. Das Gesetz als Nomos erlaubt es, in eins Ethik, Herrschaft, Institutionalisierung und Soziabilität zu verwirklichen. Zentral für es ist, daß es hinsichtlich der ihm unterworfenen Subjekte eine Art Nicht-Wissen über sich selbst konstituiert. Dieses Nicht-Wissen ist das Apriori nomistischer Macht. Das Gesetz ermöglicht und bedingt zwar Gesellschaft, ist aber der Gesellschaft nicht immanent.“<sup>62</sup>

Ahrens kritisiert dabei die Psychoanalyse, die dazu tendiere, Gesetz und Vater gleichzusetzen. Gesellschaft sei immer gefährdet durch den Willen zu äußerster Souveränität der Subjekte. Auf die Wichtigkeit, die Akteure des ödipalen Konflikts (Vater, Mutter und Kind) nur als jeweilige Repräsentanten des Dramas *Wie das Gesetz zum Subjekt kommt* aufzufassen, möchte ich im Folgenden eingehen.

### 6.4 Ödipus: Mythos und Strafe

Mit dem Verweis auf diese drei Autoren wollte ich zeigen, dass die Nicht-Eindeutigkeit der Sprache (Vernant), Schuld der Familie (Bolrack) und die Nicht-Einverleibbarkeit des Gesetzes durch den Dis-

---

61 Bruno Snell zeigt diese Problematik der Verantwortungsübernahme erstmals bei Aischylos angelegt. Der Mensch muss sich hier bewusst entscheiden: „[...] von sich aus, mit der vollen Verantwortung [...] Ohne sich auf eine klare und eindeutige Weisung, sei es einer rechtlichen oder einer religiösen Autorität, berufen zu können, schuf er zum erstenmal den freien, sich selbst verantwortlichen Menschen“. Snell, B. (1954): *Zur Entstehungsgeschichte des Triptychons*. In: Kokoschka, O., *Thermopylae*. Reclam, Stuttgart, S. 30-32, S. 31.

62 Ahrens, J., a.a.O., S. 83.

kurs bzw. die Kommunikation (Ahrens) als Facetten dieses Mythos dargestellt werden können, die an Aktualität nicht das Geringste eingebüßt haben. Es steht weniger der Wahrheitsgehalt bezüglich des Inzest-Wunsches und des Vatermords im Mittelpunkt, als das Drama der Ambivalenz und Differenz, das ein (sexuelles) Begehrten im Rahmen gesellschaftsstiftender Gesetze erst ermöglicht.

Die Ödipus-Tragödie verweist auf das Unentscheidbare (*sein* oder *sollen*) jeder Gesetzgebung. Je mehr das Gesetz hinterfragt wird, desto mehr steht die eigene Schuld im Vordergrund, da das Gesetz nur in der Überschreitung erfahrbar wird. Die Sphinx könnte als Symbol dieses Unentscheidbaren aufgefasst werden. Die Sphinx verschwindet durch das Wissen (Ödipus löst das Rätsel), aber auch durch einen Gewaltakt (je nach Version), kehrt aber letztendlich als neues Rätsel wieder: Ödipus weiß nicht, wer er selber ist. Zieht man alle Versionen eines Mythos als gleichbedeutend und gleichermaßen wichtig in Betracht, so kann die Sphinx als Symbol für Wissen und Gewalt stehen. Sie ist ein Rätsel, das sowohl durch Wissen als auch mittels eines Gewaltakts gelöst werden kann. Die Wahrheit des Subjekts, die dann zutage tritt, kann zur Falle werden. Der Fall *Abdel* im vorigen Kapitel zeigte, wie die Institution zu einer notwendigen Falle seiner Wahrheitssuche wurde und auf welche Weise sich ein Bewusstwerden der transgressiven, sich wiederholenden Akte im Sprechen vollzieht. Es findet sozusagen eine Bewegung vom Strafvollzug zum Sprachvollzug statt.

Die Gefängnis-Institution ist letztendlich selbst in der Position des Ambivalent-Zwiespältigen. Sie existiert aufgrund der Schuld des Einzelnen und repräsentiert gleichzeitig das Gesetz. Sie übernimmt (ohne es wissen zu können) die Funktion der Götter und Mythen und versucht vorab zu bestimmen, was der Einzelne erfüllen muss, um ihr zu entsprechen bzw. aus ihr entlassen zu werden. Die Stärke des Freudschen Ödipuskomplexes liegt m. E. darin, dass er die Gesetzesproblematik mit der Schicksalsfrage des einzelnen Menschen verknüpfte. Dabei geht es weniger um die Universalität des Wunsches, mit der Mutter zu schlafen und den Vater zu töten, als um das strukturierende Moment jeder Familiengeschichte, die schließlich nur auf einem Sprach-Gesetz beruhen kann. Ein anschauliches Beispiel gibt Roland Barthes in Anspielung auf die Werke des Marquis de Sade:

„Stellen wir uns (wenn überhaupt möglich) eine Gesellschaft ohne Sprache vor. Eine Mann kopuliert nun mit einer Frau *a tergo* und er mischt in seine Handlung etwas Teigware. Auf dieser Ebene gibt es keinerlei Perversion. Erst wenn man Wort für Wort hinzufügt, wird allmählich ein Verbrechen daraus, das an Ausmaß und Inhalt zunimmt, bis daraus eine der schlimmsten Transgressionen überhaupt wird. Der Mann wird *Vater* der Frau genannt, die er gerade besitzt

und von der man sagt, dass sie *verheiratet* ist; die Liebespraktik wird schändlich als *Sodomie* klassifiziert und das bisschen Brot, das auf bizarre Weise in diese Handlung eingebbracht wurde, ist unter dem Namen *Hostie* bekannt, ein religiöses Symbol, dessen Verleugnung ein Sakrileg ist. [...] Der Satz hat für ihn [Sade] eben die Funktion inne, das Verbrechen überhaupt erst zu gründen.<sup>63</sup> [...]

„Die Transgression erscheint so als Überraschung in der Benennung [*nominatio*]: nämlich vorauszusetzen, dass der Sohn Gattin oder Gatte sein wird [...], ruft bei Sade dasselbe Entzücken hervor, das den Proustschen Erzähler überkommt, als er entdeckt, dass die Welt der Guermantes und die Swanns sich vereinigen: Der Inzest wie die wiedergefundene Zeit sind nichts als eine Wortschatz-Überraschung.“<sup>64</sup>

Dass diese Grundproblematik, d.h. das Verhältnis des Einzelnen zum Gesetz, stets konfliktuell ist, weil es nur durch und aufgrund der Sprache existiert, stellt die Psychoanalyse heraus. In der aktuellen Diskussion um die *Schuldfähigkeit* - die medizinischen und juristischen Diskurs miteinander konfrontiert - wird das ahistorische, Zeitlose dieser Fragestellung deutlich. Die Schuldfrage des Einzelnen in der Institution des Justizvollzugs verquickt sich unweigerlich mit der Schuldfrage der Institution: Ist sie berechtigt zu verurteilen, aufgrund welcher Gesetze existiert sie, wie positionieren sich die einzelnen Mitarbeiter zu dem Gesetz, kann Schuld verbüßt werden, oder liegt eine Krankheit vor usw.? Eine nach der Psychoanalyse ausgerichtete psychologisch-therapeutische Tätigkeit in solchen Institutionen muss Möglichkeiten bieten können, diesen *institutions-gründenden* Konflikt zu verbalisieren. Weder Anpassung an aktuell vertretene gesellschaftliche Normen (mittels direktiver Methoden wie Trainings etc.) noch bürokratisch appliziertes Belohnen und Bestrafen weisen Möglichkeiten auf, ein Bewusst-Werden grundlegender Konflikte zu ermöglichen. Stellen sich die Psychologie und insbesondere die Psychoanalyse dieser Herausforderung nicht, werden diese Wissenschaften unweigerlich zu beliebigen Instrumenten wechselnder Ideologien.

Dass mit dem Ödipus-Mythos auch dargestellt wird, wie sich die Schuld der Väter bzw. eines Geschlechts weitervererbt<sup>65</sup>, entkräftet meines Erachtens die psychoanalytische Deutung der Tragödie

---

63 Barthes, R. (1994): *Sade, Fourier, Loyola*. In: *Oeuvres Complètes*. Bd. 2, Seuil, Paris, S. 1039-1177, S. 1152 (Übersetzung, B.Sch.).

64 Ebd., 1139.

65 [...] der Verbrecher erscheint als ein *Besessener*, ein Rasender, den ein böser *daimon*, die Verkörperung einer von den Vorfahren vererbten Schande, zum Wahnsinn treibt“, so Vernant in Bezug auf Platons *Gesetze*. Vernant, J.-P. (1982): a.o.O., S. 75.

nicht. Sie zeigt lediglich, wie radikal der Einzelne in dieses allgemeine Gefüge eingebunden ist. Pasolini stellt diese Radikalität in seiner Verfilmung *Edipo Re* (I, 1967) dar: Die Eifersucht des Vaters auf den Sohn, der ihm die Liebe der Mutter entzieht, wird vor der Verfilmung des eigentlichen Dramas inszeniert. Die Rivalität zwischen Vater und Sohn geht zuerst vom Vater aus, der den Sohn als Konkurrenten sieht. Die Sphinx wird in dieser Version erschlagen. Gewalt, Eifersucht und Wissen-Wollen sind verquickt und heben diesen Konflikt erst ins Allgemeine, das Generationen verknüpft und die Problematik des Gesetzes mit dem Mythos konfrontiert.

Hier möchte ich zum Schluss und als Überleitung in das nächste Kapitel auf Lévi-Strauss' strukturelle Mythenanalyse zu sprechen kommen. Für ihn sind alle Versionen des Ödipusmythos relevant. Es geht darum, eine grundlegende Struktur herauszuarbeiten. Dabei wird das Sprechen oder Schreiben über den Mythos selbst auch zum Mythos.<sup>66</sup> Da der Mythos nur behauptet und nicht auflöst, so ist auch der Ödipusmythos die Darstellung einer Differenz, eines Paradoxons: Das überschätzte Verwandtschaftsverhältnis (Heirat mit der Mutter) zu einem unterschätzten (Vatertötung) entspricht dem Verhältnis der Unabhängigkeit des Menschen (Tötung der Sphinx) zur Abhängigkeit (Ödipus, der Hinkende, der *Schwellfuß*) - „die Überbewertung der Blutsverwandtschaft verhält sich zu ihrer Unterbewertung wie die Bemühung, der Autochthonie zu entgehen, zu der Unmöglichkeit, dies zu erreichen“<sup>67</sup>. Hier entsteht m. E. der Raum für die Psyche, es ist keine Verschmelzung oder harmonische Auflösung mehr möglich. Es ist das Reich der Gesetze. Lévi-Strauss stellt allgemeine Gesetze von Mythen auf: Sie geschehen in einer Vergangenheit, lassen aber Schlüsse auf Gegenwart und Zukunft zu; sie sprechen in einer kodierten Sprache, die den Gesellschaftskontext, in dem sie entstanden sind, sekundär werden lässt, und es gibt keine archaische, authentische Version des Mythos - er besteht immer aus der Gesamtheit seiner Versionen. So gehört auch die Freudsche Version zu diesem Mythos. Freuds eigene Mythenkonstruktion in *Totem und Tabu* weist auf den Versuch hin, eine Erklärung für den Ödipusmythos zu konstruieren: Der Mythos verweist auf einen Mythos.

---

66 „So ist dieses Buch über die Mythen in seiner Weise auch ein Mythos.“ In: Levi-Strauss, C. (1971): *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 17.

67 Lévi-Strauss, C. (1967): *Die Struktur der Mythen*. In: *Strukturelle Anthropologie I*. Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 226-254, S. 238.

