

Antiödipus oder der antinomische Wille zur Reinheit

Laut des linguistischen Strukturalismus' Roman Jakobsons ist die individuelle Freiheit auf der Ebene eines Systems der Signifikanten gleich null, da jedem Individuum der Klang einer Sprache und damit Kombination der Signifikanten durch das existierende Sprachsystem vorgegeben ist. Niemand kann im Deutschen ›Tund‹ statt Hund sagen, wenn er/sie kommunizieren will, sehr wohl aber Köter, Wauwau oder Thöle statt Hund. (Spiel auf der Ebene der Zeichen (Wörter), auf der wir freier sind). Das ist einer der Gründe, warum der Signifikant nach Lacan Grundlage jeglichen, dem Individuum vorgelagerten Systems des Sprachphallus ist, bzw. das Unbewusste nach Lacan wie *langage* angesehen werden muss, damit das Unbewusste wie in der Linguistik als jeder individuellen Subjektivität vorausgehendes Gesetz in den Bewegungen der symbolischen Welt gelten kann, die aber im Rahmen dieser Kastration zugleich auch eine Ermöglichung auf der Ebene der sinnvollen Sprache der Zeichen und damit des Symbolischen darstellt. Lacan leitet daraus eine neue Dynamik des Begehrens ab, das nicht wie in der klassischen Psychoanalyse des Ödipus sich durch Unterdrückung auszeichnet: Die Sprache und jede Form der sinnvollen Zeichengebung im Symbolischen wird zum Ersatzphallus für das durch das System der Signifikation immer gleich kastrierte Subjekt, so dass das Gesetz der Signifikantenordnung nicht nur als Negation, sondern zugleich als Bedingung der Produktion zu verstehen ist. Die symbolischen Bewegungen der Sprache und aller semiotischen Zeichensysteme sind dann immer Ausdruck eines gespaltenen Subjekts, das seine Spaltung in der symbolischen Welt durch den Ersatzphallus der diskursiven Sinnsetzung permanent verkennt und damit seine Ohnmacht gerade mit existenzieller Kreativität verdrängt. Freuds Konzentration auf männliche Sexualität im Ödipus kann mit der neuen strukturalen Analyse die inkonsequente Forderung einer monopolisierten Befreiung des männlich verstandenen Subjekts im Ödipus vorgeworfen werden, weil er noch keine Linguistik kannte, deren Gesetz der Aneignung von Sprache doch für jedes Geschlecht gilt, das daher nicht als männliche Kastration, sondern als Trieb zur Produktivität jeden Geschlechts zu verstehen ist.

Aber im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* radikalisiert Foucault Nietzsches Reinheitswillen mit seiner Phase der Genealogie, indem er auch die Psychoanalyse Lacans der Vereinfachung zeiht. Die Psychoanalyse Lacans laufe dennoch auf die gleiche

Annahme des einen immer wiederkehrenden ödipalen Gesetzes für alle Machtformen wie in der klassischen Analyse Freuds hinaus:

»Die von der Repression der Triebe ausgehende Analyse unterscheidet sich von der Analyse, die vom Gesetz des Begehrens ausgeht, gewiß in der Art und Weise, wie die Natur und die Dynamik der Triebe verstanden werden – aber nicht hinsichtlich des Verständnisses der Macht. Beide berufen sich auf eine gemeinsame Repräsentation der Macht, die je nach dem Gebrauch, den man vor ihr macht, [...], zu zwei entgegengesetzten Forderungen führt: entweder zum Versprechen einer ›Befreiung‹ [...] oder [...] zur affirmativen Behauptung [...].«¹

Nirgendwo sonst wie hier in einer Kritik der Repression kommt Foucault dem Problem eines Willens zur Reinheit nahe und erkennt ihn dennoch: Determinismus und Freiheit sind im Ödipus Antinomien der Macht geworden, weil sie von der Reinheit des einen monistischen Gesetzes jeweils ausgehen, die er mit einem Perspektivismus Nietzsches als Schatten des Monotheismus kritisiert, weil es das eine Gesetz an die Stelle des einen Gottes rückt. Mit der Austauschbarkeit der absolut gegenteiligen Pole der Freiheit und Repression wird nicht nur der Determinismus Freuds, sondern auch unbewusst die durch Derrida fortgesetzte nietzscheanische Reform Lacans zur Rechtfertigung des Gesetzes kritisiert, an dem die Produktivität des Begehrens nach Lacan nichts ändert (der Nietzsche nie gelesen hat). Es ist die einfache Umkehrung von negierendem Determinismus zur produktiven Freiheit: An die Stelle der *reinen* Nivellierung durch Determination des Gesetzes tritt das *reine Nivellieren* im Strömen eines Nicht-Gesetzes.

Die Neufassung von Begehren im Zuge des linguistischen Determinismus Lacans hin zur Umkehr einer Freiheitsforderung durch das monotheistische Gesetz zeigt sich in der Tat auch deutlich in Judith Butler Orientierung an Lacan. Die diskursive Zeichenkette ohne jedes Subjekt, die für alle Begehren gilt, eröffnet nach Butler die Wahrnehmung dafür, dass alle gleich vor dem nivellierenden Gesetz des Begehrens sind, so dass erst mit der Erkenntnis des Gesetzes jegliche individuell verschieden realisierte Vielheit der sexuellen Begehrensformen als gleich gerechtfertigt werden kann.

»Wenn man behauptet, daß das Gesetz im gesellschaftlichen Leben universell präsent ist, so heißt dies nicht, daß es in jedem Aspekt des fraglichen gesellschaftlichen Lebens vorhanden ist, sondern im minimalen Sinne bloß, daß das Gesetz existiert und sich irgendetwie in jeder gesellschaftlichen Form auswirkt.«²

Erscheint das Gesetz bei Freud als ödipale Determination männlicher Sexualität, so bei Butler nach Reinigung des ödipalen motivierten Gesetzes vom Phallus genau umgekehrt als gesetzliche Bedingung zu jeglicher Individualität, weil sie wie Lacan von Sprache der Linguistik als das eine Gesetz ausgeht:

1 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité, La volonté de savoir*, Paris 1976, S. 151. In der deutschen Ausgabe: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1983, S. 84.

2 Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M. 1991, S. 119.

»Das Formieren [...] und Signifikation jenes sexuierten Körpers wird nicht in einer Reihe von Handlungen bestehen, die in Befolgung des Gesetzes ausgeführt werden, sondern es sind Handlungen, die *von* dem Gesetz mobilisiert werden [...].«³

Sozial hergestellte Unterschiede werden dann immer noch durch Kastration begründet, weil es, wie Foucault andeutet, das Kastrationsgesetz nur der lange Schatten Gottes im Begehren des einen allen gleich nivellierenden Gesetzes ist, indem an die Stelle des Phallus das linguistische, für jedes Geschlecht gleich geltende Gesetz des Begehrens gerückt wird. In dieser Kehre weg vom dem einen männlichen Gesetz wird wieder die Kastration durch das Gesetz jedoch wieder zu dem einen Gesetz des anonymen Begehrens. Die Psyche der Macht ist das eine Gesetz, das jeder sozialen Legitimation als das eine rein nivellierende Gesetz allen unterschiedlichen Begehren in der Gesellschaft vorausliegen soll. Die durchaus vom Feminismus berechnete Kritik an der monopolisierenden männlichen Sexualität durch den Ödipus bei Freud setzt in der linguistischen Reinigung vom Phallus aber dann eine durch Kritik versteckte Form eines als rein verstandenen Gesetzes des Begehrens fort, so dass das Geschlecht zu einer Frage der Sprache wird. Sprache wird wieder gefeiert als reines Gesetz jeder Kultur. Butler versucht, die Ökonomie des Begehrens vollkommen unabhängig von sozialer Legitimation zu sehen, indem sie dieselbe Drehung um die eigene Achse im Feiern der Sprache vollzieht wie die Linguistik: Sprache als Teil aller Zeichenpraxis wird zum Monopol des Verstehens aller Zeichen des Begehrens.

Allerdings ist Foucault nicht ganz unschuldig für diese Drehung um die eigene Achse im Feiern der Sprache, weil er in seiner Kritik an Lacan durch Nietzsche nicht weit genug geht. Um sich selbst nämlich vom ödipalen Verständnis der Macht im Sinne des Perspektivismus Nietzsches unterscheiden zu können, kommt die Macht seit *Sexualität und Wahrheit 1* nun in nietzscheanisch unbestimmbarer Abgrenzung eines rauschenden Diskurses der Zeichenketten gegen jede bestimmte Richtung eines monotheistischen Gesetzes, so dass er die Reinheit wieder in Form eines jede Position definierenden ebenso ungreifbar wie rein nivellierenden Strömens der Macht restituiert:

»Nicht, weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall. Und ›die Macht‹ mit ihrer Beständigkeit, Wiederholung, Trägheit und Selbsterzeugung ist nur der Gesamteffekt all dieser Beweglichkeiten, die Verkettung, die sich auf die Beweglichkeiten stützt [...].«⁴

Strukturen der Macht stützen sich auf Beweglichkeit, um dem Strömen der Diskurse zu entgehen: Aus dieser Angst vor dem ungreifbaren *rein* diskontinuierlichen Diskursereignis im Strömen der Diskurse entsteht der sich dagegenstimmende Wille zur Strukturierung der Macht. Foucaults berechnete Kritik am Ödipus ist selbst von einer Reinheit wie Nietzsche affiziert, weil er jeden Ökonomismus zwar wie Bourdieu verwirft. Aber wie in Foucaults berühmten Nominalismus der Macht aus *Sexualität und Wahrheit 1*,

3 Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M. 1997, S. 36.

4 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M. 1983, S. 94.

dass Macht ja nur ein Name für ganz verschiedene Strategien der Strukturbildung sei,⁵ muss sie dann als jeweilige Konstellation gegen das ungreifbare Strömen erfasst werden, dessen Realität eines ungreifbaren Diskurses die angeblich in den unverfügbaren Tod verliebte moderne Literatur allein erkennt, weil sie die Magie der namentlichen Autorschaft aufgibt. Das ist die romantische Opposition Nietzsches mit Kunst versus Wissen, die Kunst ebenso rein sieht wie das Feiern der Sprache in der Literatur, die im Tod des Autors angeblich auf keine autorhafte Wissensakkumulation zur Verfügung der Welt abzielt. Aber die Repräsentation von Autorität in der Wissenschaft versucht sich in der Kritik am Zentrum der souverän repräsentierenden Königsmacht, weder als unsichtbare anonyme Macht zu geben noch von unten zu kommen.

So haben die Strafrechtsreformen seit dem 18. Jahrhundert zwar in der Tat die von Foucault zu Recht beschriebenen Effekte der geheim verdeckten Ausführung und Zurückdrängung der peinlichen, direkt auf den Körper zielenden Strafen im Diskurs zur Folge, die heutigen Debatten der moralischen Kritik gleichen. Aber diese Ähnlichkeit täuscht wie die Feier der Sprache in Wittgensteins Kritik mit seinem Beispiel der gleich aussehenden Hebel eines Cockpits, dass die gleich erscheinenden Diskurse doch nicht demselben Kontext entsprechen. Die neue Moral des Strafens gilt der Position der allein in England von Kantorowicz empirisch nachgewiesen,⁶ sich von Theologie lösenden Kultur des Wissens durch repräsentative Rechtstheoretiker in der Tradition des Tudorsystems, denen die Moral als neue politische Berechnung ihrer legitimen Macht gegenüber nur dem Souverän erlaubten Ausübung des auf den Körper direkt treffenden Strafens in der Öffentlichkeit gilt: Sie haben nicht die gleiche Souveränität und damit reinen Rechte des öffentlichen Zugriffs auf Körper, beanspruchen aber dennoch die legitime Vertretung dieser Macht durch ein profanes Rechtskollegium in der vom König legitimierten Öffentlichkeit: ›We fight the King to defend the King‹ zitiert Kantorowicz diese vom Tudosystem zugewiesene Rolle des Königs als herausgehobene aber dennoch in ein Kollegium eingelassene Position im Feld des repräsentativen Parlaments.⁷ Die ersten Strafrechtsreformen nehmen also keine moralische Rücksicht auf die Strafgefangenen und ihren Besitz der modernen Seele im Körper von unten, wie Foucault es in *Überwachen und Strafen* fasst, sondern stellen eine neue Berechnung des Strafens dar, die allererst auf die positionale Inkorporation der Legitimation eines Rechts zur Strafe Rücksicht auf die Strafenden nimmt. Von daher die von Foucault selbst beschriebene Doppelung von Recht und Besitz im Strafen, die jedoch nichts mit der moralischen Rücksicht auf einen Besitz der Seele im delinquenten Körper von unten zu tun hat: Von der königlichen Doublette aus gesehen ist der Körper des Gefangenen im Ganzen ein Vollbesitz des Souveräns, der aufgrund der Rücksicht der Strafenden gegenüber dem König dann auch für sie selbst wie ein jeweils zu berechnendes, nur relatives Recht und als Tabu zu behandeln

5 Foucault, *Der Wille zum Wissen.*, ebd., S. 94.: »Zweifelloos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.« Damit ist die vom Sinn innerhalb eines Diskurses unabhängige Ordnungsstruktur Grund der Machtanalyse.

6 Zum spezifischen Sinn des Königs als König im Parlament des Tudorsystems: Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990, S. 44ff.

7 Zit n. Kantorowicz, ebd. S. 42.

ist. Die Rücknahme der Strafe hat also nichts mit der Seele des Delinquenten zu tun, sondern mit der geforderten Relativierung im dann tabuierten Zugriff für den Strafenden. Die so Legitimierten werden wichtiger als der ihn legitimierende Repräsentant des Königs im Feld der sich durchaus öffentlich repräsentierenden Macht, so dass das souveräne Subjekt des Königs in der Tat immer weniger entscheidend für die ganz und gar nicht unsichtbare Repräsentation der Macht ist: Das den souveränen Besitz des Königs durch Recht hemmende Feld der Macht wird dann zur eigentlichen legitimen Machtpaxis eines repräsentativ öffentlichen Rechtssystems, das sich im Konsens mit dem König öffentlich zwar zurücknimmt, um aber das Strafen direkter und mit größtmöglicher gegenseitiger öffentlicher Überwachung der Legitimität die Erziehung in der die Öffentlichkeit störenden Individuen vornehmen zu können: Eine Macht weder von oben oder unten noch unsichtbar, aber sehr wohl in ihrer Autorschaft sichtbar repräsentiert und nicht von überall herkommend. Es handelt sich zwar um eine Verbergung im Zugang zur Macht durch Bildung der Rechtsgelehrten, der aber umso mehr der effektiveren Repräsentation dienen soll, so dass es um die Synchronisierung von Unsichtbarkeit mit Sichtbarkeit geht, die dem König in geringerem Maße zukommt: Je unsichtbarer der Zugang zur Macht, umso sichtbarer ist ihre Repräsentation in Opposition zum König.

Dieses Verständnis ist ebenso eine Kritik an der ungeteilten souveränen Handlungsmacht und Subjektivität, hat aber aufgrund ihrer anderen Positionierung im Feld der Macht andere Konsequenzen als bei Foucault, weil es nicht von einem Streit um die Seele und von einer Individualisierung des Gefangenen ausgeht, sondern von der Produktion an Macht durch stellvertretende Idealität der Autorschaft des Königs zweier Welten. Die Reformen sind in ihrer Rücknahme gegenüber dem Körper des Delinquenten vielmehr als ein zunehmendes Begehren nach strafendem Zugriff der Autorschaft auf den Gefangenen jenseits des Souveräns zu verstehen, die den Besitz des Souveräns zu berücksichtigen hat, der allein das Vollrecht eines Besitzes und damit das direkte und ungehemmte Antasten der Körper bis zur Vernichtung seines Eigentums besitzt, so dass die Strafen legitimer durch seine Stellvertretung sind, weil das stellvertretende Strafen hinter Mauern in nüchterner Berechnung des Rechts für den Strafenden auszuführen ist. Laut Foucault selbst setzt die Reform um 1760 an – und zwar nach seinen eigenen Angaben von England aus mitsamt eben des von ihm ebenso angegebenen Zuwachs an Strafen durch diese Reform.⁸ Moral tritt dann aber nicht einfach als neues Diskursergebnis als Scham vor der moralischen Seele des Delinquenten wie nach Nietzsches im 19. Jahrhundert verfassten philosophisch motivierten Genealogie durch Kritik an Kant auf, sondern sie dient vielmehr einer neuen moralischen Berechnung der Erzieher im Strafen gegenüber dem Ideal der zwei Welten des königlichen Souveräns. Erziehung tritt ins Problem des Strafens nicht wegen Rücksicht auf den Delinquenten, sondern aufgrund einer Rücksicht für Legitimation eines Rechts zum Strafen. Die Technik der Synchronisation von Hemmung mit betonter Ausführung als Strategie der Legitimation überwindet in der Tat die zentrale Souveränität, so dass die autoritativen Stellvertreter wichtiger für die Repräsentation in der Öffentlichkeit werden als der öffentlich sie repräsentierende Souverän. Hemmung in der Öffentlichkeit ist daher, wie Foucault es in *Überwachen*

8 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1977, S. 22. Foucault erwähnt Romilly, Mackintosh und Fowell-Buxton.

und Strafen für normalisierendes Wissen wieder zu vereinfacht beschreibt, nicht als zunehmender Rückzug von öffentlicher Repräsentation durch die Macht des wissenschaftlichen Autors zu sehen, sondern im Gegenteil als verstärktes Vorrücken von Autorschaft. Der verstärkte Rückzug vor dem Sehen wird mit einer Forcierung des Sehens synchronisiert, was Foucault mit dem maskierten Philosophen selbst missversteht: Seine öffentliche Verleugnung der Sichtbarkeit als maskierter Philosoph produziert umso mehr das Ansehen seiner öffentlichen Position als Mann von Welt in seiner Stellung des legitimen Professors am Collège.

Eine gewisse Scham gilt also in der Tat dem Strafen, aber nicht, um dem Delinquenten von unten eine Seele zukommen zu lassen. Damit will Foucault zeigen, dass die Leib-Seele Unterscheidung nicht erst in der Achse des späteren Wissens bei Merleau-Ponty aufgehoben worden ist, sondern dass schon durch die Technik des Überwachens und Strafens dies implizit gemacht wurde, was erst später im Wissen explizit erscheint. Aber diese symbolische Praxis eines in der Technik impliziten Wissens von der Seele im Körper lässt sich mit Bourdieus von Erving Goffmans Beschreibung übernommenen strategischen Berechnungen einer prädiskursiven Praxeologie der handelnden Habitusformen im Feld der Macht besser als implizites, aber nicht offen bewusstes Wissen für Positionierung der Strafenden fassen: *«a sense for one man's place»*, also ein Sinn für die Position in der Praxis, wie jemand sich in seiner gespaltenen Position zwischen oben und unten, zwischen Hemmung und zugleich als Behauptung von Macht zu synchronisieren hat.⁹ Teilung der Macht und Konsens durch Relationalisierung wird wichtiger als die einzige, ungeteilte souveräne Subjektivität.

Die Reinigung durch Moral wird dann auch keineswegs im 19. Jahrhundert als Humanwissenschaft bei Kant weitergeführt. Nach dem politischen Ableben des königlichen Souveräns wird die produktive Reinigung der Humanwissenschaften damit fortgesetzt, dass sie sich nun auch von berechnender Moral im Namen einer reinen Naturerkenntnis der wissenschaftlichen Autorität abzulösen hat. Normalisierung durch wissenschaftliche Tests hat es nicht mit Moral und Scham, sondern mit Reinigung der Profession zu tun, die sich nun auch von der Moral im Namen reiner Naturerkenntnis reinigt, um invasive Techniken in den Körper als von menschlicher Scham gereinigtes öffentliches Eingreifen zu rechtfertigen.

9 Pierre Bourdieu, *espace sociale et pouvoir symbolique*, in: ders., *Choses Dites*, Paris 1987, S. 153.