

Erbschaft unserer Zeit
Vorträge über den Wissensstand der Epoche
Band 11
*Im Auftrag des Einstein Forums herausgegeben
von Gary Smith und Rüdiger Zill*

Judith Butler
Antigones Verlangen:
Verwandschaft
zwischen Leben und Tod

*Aus dem Amerikanischen von
Reiner Ansén*

Mit einem Nachwort
von Bettine Menke

Antigone zwischen der Pflicht gegenüber dem unbestatteten Bruder und der Staatsräson: Das ist – nach Hegel und anderen – das zentrale Thema des Antigone-Dramas von Sophokles. Dieser politischen Interpretation steht die psychoanalytische zur Seite: Von Freud ausgehend steht für Lévi-Strauss die Ödipus-Sage im Dienst der Verwurzelung verwandtschaftlicher Strukturen im Inzest-Tabu und der Heterosexualität. Solchen staatstragenden Lektüren setzt Judith Butler eine subversive entgegen. Seinen tragischen Verlauf nimmt das Geschehen ja durch die Uneindeutigkeit der Verwandschaftsbeziehungen; so ist Antigone zugleich Tochter und Schwester des Ödipus, ihr *Lebesdienst* an dem toten Bruder stellt sich strukturell an die Stelle der entgangenen Vereinigung mit ihrem Geliebten. Aber ist *Antigone* nicht auch ein Plädoyer für neue Verwandschaftsformen? Für Familien etwa mit nur einem Elternteil oder deren zwei, aber mit demselben biologischen Geschlecht?

Von Judith Butler liegen in der *edition suhrkamp* vor: *Das Unbehagen der Geschlechter* (es 1722), *Körper von Gewicht* (es 1737) und *Psyche der Macht* (es 1744).

Suhrkamp

*Diese Buchreihe wurde ermöglicht durch die
Berliner Festspiele GmbH*

Originaltitel: *Politics and Kinship. Antigone for the Present*
© Judith Butler 2001

4. Auflage 2013

Erste Auflage 2001
edition suhrkamp 2187
Erstausgabe

© der deutschen Ausgabe:

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und
Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jung Crossmedia, Lahnau
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany
ISBN 978-3-518-12187-0

Erbschaft unserer Zeit

Das 20. Jahrhundert, dessen geistiges Erbe in dieser Buchreihe geprüft werden soll, hat durch einen unvorstellbaren Verlust an Ethik Geschichte gemacht. Es war uns vorbehalten, die Techniken der Naturbeherrschung so zu entfalten, daß sie auch an der inneren Natur des Menschen keine Grenze mehr fanden und damit das Jahrhundert der Völkermorde ermöglichten. Verdun und Vietnam, Auschwitz und der Archipel Gulag waren die inhumanen Stationen jenes Fortschrittszuges, den wir lieber zu Freud und Benjamin, Picasso und Godard fahren sahen.

Kann man diese Paradoxie in einer Synthese unseres heutigen Wissens aufheben? Die Bände der »Erbschaft unserer Zeit« versuchen es mit einem Zugang, der an die Enzyklopädisten erinnert. Sie gehen auf Vorträge zurück, die bis zur Jahrtausendwende in Berlin gehalten wurden. Führende Wissenschaftler aus unterschiedlichen Disziplinen leisten auf Einladung des Einstein Forums und der Berliner Festspiele GmbH Beiträge zu einer Bilanz der Moderne, die nur einen gemeinsamen Fluchtpunkt kennt: gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter – aber dennoch ein rückhaltloses Bekenntnis zu ihm.

Gary Smith

Inhalt

I. Antigones Verlangen

11

II. Ungeschriebene Gesetze, abweichende Übertragungen

50

III. Promisker Gehorsam

93

Danksagung

133

Zitierte Literatur

135

Nachwort von Bettine Menke

139

»sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen,
was zum Kreis ihres eigenen Daseins gehört«

Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*

Antigones Verlangen

Ich habe vor ein paar Jahren angefangen, über Antigone nachzudenken, als ich mich fragte, was eigentlich aus jenen feministischen Positionen geworden ist, die gegen den Staat gerichtet waren. Mir schien, Antigone könnte ganz gut als Gegenfigur zu einem neueren Trend unter Feministinnen dienen, sich zur Umsetzung feministischer politischer Anliegen auf die Unterstützung und Autorität des Staates zu berufen. Das Erbe von Antigones Herausforderung des Staates schien in den zeitgenössischen Bemühungen um die Neuformulierung der politischen Opposition in Begriffen einer Rechtsforderung und bei der Berufung auf die Legitimität des Staates zur Anerkennung feministischer Forderungen verlorengegangen zu sein. Tatsächlich schätzt und verteidigt beispielsweise Luce Irigaray Antigone geradezu als Prinzip des weiblichen Widerstands gegen staatlichen Dirigismus und als Musterbeispiel für eine antiautoritäre Haltung.¹

Aber wer ist eigentlich diese »Antigone«, die ich mir zur exemplarischen Verdeutlichung einer gewissen feministischen Stoßrichtung ausgesucht hatte?² Sicher, wir

¹ Vgl. Luce Irigaray, »Die ewige Ironie des Gemeinwesens«, in: dies., *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Aus dem Französischen übersetzt von Xenia Rajewsky, Gabriele Ricke, Gerburg Treusch-Dieter und Regine Othmer, Frankfurt/M. 1980, S. 266–281; dies., »Le genre féminin« und »L'universel comme médiation«, in: dies., *Sexes et parentés*, Paris 1987; dies., *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt/M. 1991.

² Die Figur der »Antigone« im griechischen Mythos und in anderen klassischen oder modernen Tragödien bleibt hier außer Betracht. Ich

haben die »Antigone« der Sophokleischen Tragödie, aber diese Antigone ist eine Fiktion, noch dazu eine, die sich nicht so leicht zum Vorbild machen läßt, dem man folgen könnte, ohne selber Gefahr zu laufen, in die Irrealität abzudriften. Und dennoch wurde sie von vielen zu einer Art Repräsentantin gemacht. Für Hegel repräsentiert sie den Übergang von der matriarchalen zur patriarchalen Herrschaft, aber auch das Prinzip der Blutsverwandtschaft. Und Irigaray äußert sich zwar über die repräsentative Funktion von Antigone weniger eindeutig, betrachtet sie aber gleichwohl als eine exemplarische Figur, wenn sie sagt: »Es lohnt sich immer, über ihr Beispiel als historische Figur und als Identifikationsmöglichkeit für viele Frauen und Mädchen unserer Zeit nachzudenken. Zum Zweck einer solchen Reflexion müssen wir Antigone außerhalb der verführerischen und reduktionistischen Diskurse zuhören, die sie umgeben, müssen wir hören, was sie über die Regierung der Polis zu sagen hat, über ihre Ordnung und ihre Gesetze.«

Aber kann Antigone denn zur Repräsentantin einer bestimmten Art feministischer Politik werden, wenn ihre eigene repräsentative Funktion sich in einer Krise befindet? Ich hoffe im folgenden zu zeigen, daß sie, verstrickt in ein inzestuöses Erbe, das ihre eigene Position innerhalb der Verwandtschaftsbeziehungen erschüttert, kaum für die normativen Prinzipien der Verwandtschaft stehen kann. Und sie steht auch schwerlich für einen Feminismus, der nicht selber in eben die Macht verstrickt

beschränke mich ganz auf die Figur, wie sie im Text von Sophokles' Dramen *Antigone*, *Ödipus auf Kolonos* und indirekt in: *König Ödipus* erscheint. Ausführlich behandelt George Steiner die Figur der Antigone in *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*, München/Wien 1988.

ist, gegen die er opponiert. In der Tat ist der mimetische oder repräsentative Charakter Antigones nicht nur in Frage gestellt, weil Antigone eine fiktive Figur ist, sondern auch, weil sie als Figur der Politik in eine ganz andere Richtung weist, nämlich nicht in Richtung Politik als Frage der Repräsentation, sondern in Richtung der politischen Möglichkeit, die sich eröffnet, wenn die Grenzen der Repräsentation und die Grenzen der Repräsentierbarkeit selber zutage treten.

Lassen Sie mich zunächst meinen Gedankengang zusammenfassen. Ich bin keine Kennerin der Antike, und ich will gar nicht erst versuchen, eine zu werden. Ich lese *Antigone*³, wie viele Humanisten sie gelesen haben, weil das Stück Fragen über Verwandtschaft und Staat aufwirft, die uns in einer ganzen Reihe kultureller und geschichtlicher Zusammenhänge begegnen. Ich habe angefangen, *Antigone* und ihre Kritiker zu lesen, um zu sehen, ob man ihr einen exemplarischen politischen Status als weibliche Figur zusprechen kann, die sich mit einer Reihe wirkungsvoller körperlicher und sprachlicher Handlungen gegen den Staat stellt. Aber ich stieß auf etwas anderes, als ich erwartet hatte. Was mich zunächst aufhorchen ließ, waren die Deutungen Hegels und Lacans und dann die Art und Weise, wie Luce Irigaray⁴ und andere⁵ Antigone sahen, nämlich weniger als politische

3 Sophokles wird im folgenden zitiert nach: Sophokles, *Dramen*, Zürich 1995.

4 Irigaray, *Speculum*, a. a. O.

5 Siehe Patricia Mills, *Feminist Interpretations of Hegel*, Penn State University Press 1996, insbesondere Mills' eigenen Beitrag in diesem Band. Siehe auch Carol Jacobs, »Dusting Antigone«, in: *Modern Language Notes* 111 (1996) 3, S. 890-917, ein ausgezeichnete Essay über Antigone, der Luce Irigarays Lektüren der *Antigone* verbunden ist, jedoch die durch die Figur der Antigone markierte Unmöglichkeit der Repräsentation aufzeigt.

Gestalt, deren provozierende Rede politische Implikationen besitzt, sondern vielmehr als Figur, die eine vorpolitische Opposition zur Politik zum Ausdruck bringt und dabei *Verwandtschaft als diejenige Sphäre repräsentiert, die über die Möglichkeitsbedingung von Politik bestimmt, ohne je selber zu Politik zu werden*. In der Auslegung, die wohl durch Hegel am bekanntesten wurde und die bis heute Aneignungen des Stücks in Literaturtheorie und Philosophie entscheidend prägt, steht Antigone für die Blutsverwandtschaft und ihre Auflösung, Kreon dagegen für eine im Entstehen begriffene ethische Ordnung und staatliche Autorität auf der Grundlage universeller Prinzipien.

Als zweites fiel mir etwas auf, worauf ich gegen Ende dieses Kapitels zurückkommen möchte, nämlich die Art und Weise, wie die Verwandtschaft an der Grenze dessen angesiedelt wird, was Hegel die »sittliche Welt« nennt⁶, die Sphäre der politischen Teilhabe, aber auch der lebensfähigen kulturellen Normen, in Hegels Begriffen die Sphäre der legitimierenden *Sittlichkeit*⁷ (die artikulierten Normen, die die Sphäre der kulturellen Intelligibilität beherrschen). Dieses Verhältnis erscheint in der zeitgenössischen psychoanalytischen Theorie, die auf strukturalistischen Voraussetzungen ruht, und am deutlichsten vielleicht im Werk Jacques Lacans, noch in einem ganz anderen Licht. Lacan bietet in seinem *Seminar VII*⁸ eine Lektüre, nach der Antigone sich an der Grenze zwischen Imaginärem und Symbolischem be-

wegt und sogar für die Einsetzung des Symbolischen selber steht, der Sphäre von Gesetzen und Normen, die den Zugang zum Sprechen und zur Aussprechbarkeit regeln. Diese Regulierung nun erfolgt eben durch die Festlegung bestimmter Verwandtschaftsbeziehungen als symbolische Normen.⁹ Als symbolische sind diese Normen eigentlich keine sozialen, und an diesem Punkt, könnte man sagen, grenzt sich Lacan von Hegel ab, indem er eine gewisse idealisierte Vorstellung von Verwandtschaft zur Voraussetzung kultureller Intelligibilität macht. Zugleich schreibt Lacan auch ein bestimmtes hegelsches Erbe fort, indem er diese idealisierte Sphäre der Verwandtschaft, das Symbolische, von der Sphäre des Sozialen trennt. Für Lacan verfeinert sich also die Verwandtschaft zur Sprachstruktur, die eine Voraussetzung der symbolischen Intelligibilität und als solche der Einflußsphäre des Sozialen entzogen ist, während Verwandtschaft für Hegel eben genau eine Verwandtschaft des »Blutes« und nicht der Normen ist; d. h. Verwandtschaft hat für Hegel das Soziale noch gar nicht erreicht, das Soziale, das vielmehr erst durch die gewaltsame Unterdrückung der Verwandtschaft entsteht.

Die Abtrennung der Verwandtschaft vom Sozialen ist noch in den am entschiedensten anti-hegelianischen Positionen innerhalb des strukturalistischen Erbes virulent. Für Irigaray stellt die aufrührerische Kraft Antigones die Kraft dessen dar, was außerhalb des Politischen bleibt; Antigone steht für die Verwandtschaft und in der Tat für die Macht der »Bluts«beziehungen, die Irigaray

6 G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970, hier S. 328ff.

7 Wörter mit Sternchen im Original deutsch. [A. d. Ü.]

8 Jacques Lacan, *Das Seminar VII: Die Ethik der Psychoanalyse*, Weinheim/Berlin 1996, S. 293-434.

9 Kaja Silverman tritt unter den lacanianischen Theoretikern durch ihre Auffassung hervor, daß man das Gesetz der Verwandtschaft und das Gesetz der Rede als voneinander trennbar betrachten sollte. Siehe Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, New York 1992.

aber nicht allzu buchstäblich verstanden wissen will. Blut bezeichnet für sie etwas spezifisch Körperliches und Plastisches, das durch völlig abstrakte Prinzipien der politischen Gleichheit nicht nur nicht zu erfassen ist, sondern von diesen sogar rigoros ausgeschlossen und sogar vernichtet werden muß. Wenn Antigone also für »Blut« steht, dann nicht für eine blutsmäßige *Abstammungslinie*, sondern eher für »Blutvergießen«, das man hinter sich lassen muß, wenn der Staat und seine Herrschaft Bestand haben sollen. Das Weibliche wird gleichsam dieser Überrest, und »Blut« wird zur plastischen Figur für diese wie ein Echo nachhallende Spur der Verwandtschaft, eine Refiguration der Figur der Blutlinie, durch die das gewaltsame Vergessen der ursprünglichen Verwandtschaftsbeziehungen bei der Einsetzung der symbolischen männlichen Herrschaft deutlich zutage tritt. Für Irigaray steht Antigone somit für den Übergang von der Herrschaft des auf Mutterschaft, auf Verwandtschaft gründenden Gesetzes zur Herrschaft des auf Vaterschaft gründenden Gesetzes. Was genau jedoch schließt dieses letztere als Verwandtschaft aus? Wir haben hier den symbolischen Platz der Mutter, der durch den symbolischen Platz des Vaters übernommen wird, aber wie wurden diese Plätze überhaupt einmal instituiert? Haben wir es am Ende nicht doch mit der gleichen Auffassung von Verwandtschaft zu tun, bloß mit verschobenen Akzenten auf verschiedenen Begriffen?

Irigarays Deutung bezieht sich ganz offensichtlich auf Hegel, der in der *Phänomenologie des Geistes* behauptet, Antigone sei »die ewige Ironie des Gemeinwesens«. Sie steht außerhalb der Bedingungen der Polis, aber sie bildet gleichsam ein Außen, ohne das die Polis nicht sein kann. Die Ironien reichen hier sicher tiefer, als Hegel ge-

sehen hat. Schließlich spricht Antigone ja, und sie spricht öffentlich genau dort, wo sie in den privaten Raum weggesperrt sein sollte. Was ist das für eine politische Rede, die die Grenzen des Politischen überschreitet und auf skandalöse Weise die Grenze verschiebt, in die ihre eigene Rede eingeschlossen bleiben sollte? Hegel behauptet, Antigone repräsentiere das Gesetz des Hauses (wobei er die chthonischen Götter der griechischen Überlieferung mit den *Penaten* der Römer verschmilzt), während Kreon für das Gesetz des Staates stehe, und er beharrt darauf, daß die Verwandtschaft im Konflikt zwischen beiden der Staatsgewalt als letzter Gerechtigkeitsinstanz weichen muß. Anders gesagt, verbildlicht sich in Antigone die Schwelle zwischen Verwandtschaft und Staat, ein Übergang, der in der *Phänomenologie* eigentlich keine *Aufhebung** ist, da Antigone überwunden wird, ohne in der entstehenden sittlichen Ordnung noch einen Platz zu haben.

Die nachwirkende Antigonedeutung Hegels scheint von der Trennbarkeit von Verwandtschaft und Staat auszugehen, obgleich zwischen beiden auch eine wesentliche Beziehung behauptet wird. Und so scheint jeder Deutungsversuch, bei dem einer der Protagonisten entweder zum Vertreter der Verwandtschaft oder des Staates gemacht wird, ins Schwanken zu kommen und tendenziell inkohärent und instabil zu werden.¹⁰ Dieses Schwanken hat Folgen nicht nur für den Versuch, die repräsentative Funktion der einzelnen Figuren zu bestimmen, sondern auch für den Versuch, die Beziehung zwi-

¹⁰ Eine interessante Erörterung der Frage, wie sich die Identifikation des Publikums im Verhältnis zum Stück verschieben kann, bietet Mark Griffith in seiner Einleitung zur Ausgabe der *Antigone*, Cambridge 1999, S. 58-66.

schen Verwandtschaft und Staat zu durchdenken, eine Beziehung, die, wie ich zu zeigen hoffe, durchaus auch für uns von Bedeutung ist, die wir dieses Stück in einem zeitgenössischen Kontext lesen, in dem die Politik der Verwandtschaft ein klassisches Dilemma des Westens krisenhaft zugespitzt hat. Denn eine der Fragen, die das Stück aufwirft, für uns aufwirft, lautet: Ist Verwandtschaft – und damit meine ich hier nicht die »Familie« in irgendeiner bestimmten Form – ohne Unterstützung und Vermittlung durch den Staat und ist der Staat ohne die Unterstützung und Vermittlung der Familie möglich? Und weiter: Wenn Verwandtschaftsbeziehungen zu einer Bedrohung für die staatliche Autorität werden und der Staat sich gewaltsam gegen diese Verwandtschaftsbeziehungen wendet – können diese beiden Begriffe dann überhaupt noch ihre wechselseitige Unabhängigkeit behaupten? Dieses Problem wird zu einem textuellen Problem von einiger Wichtigkeit, denn Antigone spricht in der strafbaren Lage, in die sie sich begeben hat, im Namen von Politik und Gesetz: Sie eignet sich genau die Sprache des Staates an, gegen den sie rebelliert, und ihre eigene Politik ist keine der oppositionellen Reinheit, sondern vielmehr eine Politik des skandalös Unreinen.¹¹

¹¹ An diesem Punkt sollte klar sein, daß ich mich im wesentlichen Peter Eubens Behauptung anschließe, wonach »die Polaritäten zwischen Haus und Stadt, Natur und Kultur, Frau und Mann, Eros und Vernunft, göttlichem und menschlichem Gesetz als Deutungsgerüst aus der Perspektive Antigones nicht überzeugender sind als aus derjenigen Kreons«. Siehe Peter Euben, »Antigone and the Languages of Politics«, in: ders., *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton 1997, S. 170. Eine ganz andere Auffassung vertritt hier Victor Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954, S. 28–34. Antigone ist kriminell nur, soweit sie eine der Spannungen innerhalb eines mehrdeutigen Gesetzessinns zum

Als ich jedoch Sophokles' Stück wieder las, beeindruckte mich auf etwas perverse Art die Blindheit dieser Auslegungen. In der Tat scheint sich die Blindheit im Text selbst – dem des Wächters und dem des Teiresias – in den zum Teil blinden Deutungen des Textes unverändert zu wiederholen. Stellt man Antigone und Kreon als gegensätzliche Kräfte von Verwandtschaft und Staatsmacht einander gegenüber, so vernachlässigt man völlig, wie Antigone sich bereits von den Verwandtschaftsbeziehungen gelöst hat; man übersieht, wie Antigone, selber Kind aus einer inzestuösen Verbindung und ihrerseits einer unmöglichen und todgeweihten inzestuösen Liebe zu ihrem Bruder verfallen¹², mit ihrem Handeln andere zwingt, sie als »männlich« zu sehen, und wie damit die Art und Weise zweifelhaft wird, in der Verwandtschaftsbeziehungen Geschlechteridentitäten stützen können; man überhört auch, wie ihre Sprache sich ganz paradox der Sprache Kreons nähert, der Sprache der souveränen Macht und Handlung, und man übersieht weiter, wie Kreon selber seine Autorität nur gewinnt kraft der Verwandtschaftslinie, die ihm die Thronfolge erlaubt, und wie er durch Antigones Ungehorsam und schließlich auch durch sein eigenes Handeln gleichsam

Ausdruck bringt. Jean-Pierre Vernant und Pierre Vidal-Naquet sind der Ansicht, daß »keine der beiden religiösen Haltungen, wie sie in der *Antigone* entfaltet werden, von sich aus die richtige sein kann, wenn sie der anderen nicht den ihr zukommenden Platz einräumt, wenn sie nicht eben das anerkennt, was sie begrenzt und in Frage stellt«. Siehe Jean-Pierre Vernant und Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972, hier S. 34.

¹² Einen psychoanalytischen Rahmen für die Betrachtung von Antigones inzestuösen Bindungen entwickelt Patricia J. Johnson in ihrem sehr interessanten Aufsatz: »Woman's Third Face: A Psychological Reconsideration of Sophocles' *Antigone*«, in: *Arethusa* 30 (1997), S. 369–398.

entmannt wird, mit dem er die Normen beseitigt, die ihm allererst seine Verwandtschafts- und seine Machtstellung sichern. Aus Sophokles' Text wird in der Tat ersichtlich, daß sich beide metaphorisch wechselseitig auf eine Art und Weise implizieren, aus der wir schließen dürfen, daß zwischen beiden kein einfacher Gegensatz besteht.¹³ Soweit beide Figuren, Antigone und Kreon, überdies chiasmatisch miteinander verknüpft sind, scheinen sie voneinander nicht leicht trennbar, und es scheint auch, daß Antigones Macht in dem Maße, in dem sie sie für uns noch immer ausübt, nicht nur damit zu tun hat, wie die Verwandtschaft innerhalb der Sprache des Staates ihre Ansprüche erhebt, sondern auch mit *der sozialen Deformation sowohl der idealisierten Verwandtschaft als auch der politischen Souveränität, die als Folge ihrer Tat in Erscheinung tritt*. Mit ihrer Tat überschreitet Antigone ebenso die Normen der Geschlechtszugehörigkeit wie der Verwandtschaft, und obgleich ihr Schicksal in der hegelianischen Tradition als sicheres Zeichen dafür verstanden wird, daß diese Überschreitung notwendig zum Scheitern verurteilt und tödlich sein muß, bleibt doch eine ganz andere Lesart nicht ausgeschlossen, der zufolge Antigone den sozial kontingenten Charakter der Verwandtschaftsbeziehungen ans Licht bringt, nur um damit einmal mehr Gelegenheit zu bieten, diese Kontingenz als unwandelbare Notwendigkeit darzustellen.

Bekanntlich bestand Antigones Verbrechen darin, ihren Bruder Polyneikes zu begraben, nachdem Kreon, ihr Onkel und der König, dieses Begräbnis öffentlich verboten hatte. Ihr Bruder war an der Spitze einer feindlichen

¹³ Eine strukturalistische Lektüre des Stücks, die von einem konstanten Gegensatz zwischen Kreon und Antigone ausgeht, bietet Charles Segal, *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, Ithaca 1986.

Armee gegen die Herrschaft seines eigenen Bruders in Theben gezogen, um sich die seiner Ansicht nach ihm selbst zustehende Thronfolge zu erkämpfen. Kreon, der Onkel mütterlicherseits der toten Brüder, betrachtet Polyneikes als treuebrüchig und will ihm ein angemessenes Begräbnis verweigern, ja er will, daß Polyneikes' Leiche unbedeckt bleiben, geschändet und zerstört werden soll.¹⁴ Antigone handelt, aber was tut sie? Sie begräbt ihren Bruder, sogar zweimal, und beim zweiten Mal berichten die Wachen, daß sie sie beobachtet haben. Als sie vor Kreon erscheint, handelt sie noch einmal, diesmal verbal, indem sie sich weigert, ihre Tat zu leugnen. Faktisch weist sie damit die sprachliche Möglichkeit ab, mit der Tat zu brechen, aber sie gibt auch an keiner Stelle positiv die Tat zu; sie sagt nicht: »Ich habe es getan.«

Die Tat selbst scheint durch das Stück zu wandern und nacheinander verschiedenen Tätern anhängen zu wollen, einigen zuzugehören, die die Tat nicht begangen haben können, anderen wiederum nicht zuzugehören, die als Täter in Frage kommen.

¹⁴ Froma Zeitlin (*»Thebes: Theatre of Self and Society«*. Wieder abgedruckt in: John J. Winkler und Froma Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton 1990, S. 150-167) gelangt zu wichtigen Einsichten bezüglich des Problems der Beisetzung in *Antigone* und *Ödipus auf Kolonos*. Im ersten Stück verwischt demnach Kreon faktisch die Grenze zwischen Leben und Tod, die durch den Akt der Beisetzung gezogen werden soll. Kreons Verweigerung des Begräbnisses, schreibt sie, »verstößt gegen die gesamte kulturelle Ordnung [...] läßt sich jedoch ebensowohl als Verstoß gegen die Ordnung der Zeit selbst auslegen« (ebd., S. 152). Nach Zeitlin läßt sich bei Antigone eine Überbewertung des Todes feststellen, und damit verwischt sie aus anderer Sicht ebenfalls die Grenze zwischen Leben und Tod. Mit großer Einsicht stellt sie fest, daß »Antigones vorzeitige Todessehnsucht auch eine Regression zu verborgenen Quellen der Familie ist, aus denen sie hervorgegangen ist« (ebd., S. 153).

Die Handlung wird überall durch Sprechakte vollzogen: die Wache berichtet, Antigone gesehen zu haben; Antigone berichtet, die Tat vollzogen zu haben. Der Täter ist einzig durch die sprachliche Bekräftigung der Verbindung mit der Tat verbunden. Ismene sagt, sie werde angeben, selber die Tat begangen zu haben, wenn Antigone es ihr nur erlaubt, und Antigone erlaubt es ihr nicht. Bei seinem ersten Bericht an Kreon behauptet der Wächter: »ich habe die Tat nicht verübt und weiß nicht, wer der Täter war« (V. 238f.), als ob hier Gesehenhaben Getanhaben oder Beteiligtgewesensein bedeutete. Der Wächter ist sich darüber im klaren, daß sein Bericht, wonach er die Tat gesehen hat, daß eben dieser Bericht, den er erstattet, ihn mit der Tat verbindet, und er ersucht nun Kreon, den Unterschied zwischen dem Bericht über die Tat und der Tat selber zu erkennen. Aber diese Unterscheidung fällt Kreon nicht nur schwer, sie überlebt im Text auch als tödliche Ambiguität. Der Chor spekuliert: »ob diese Tat nicht eine gottgewirkte ist« (V. 288), und er bezweifelt offenbar die menschliche Urheberchaft der Tat. Und am Ende des Stücks ruft Kreon aus, daß die Selbstmorde seiner Frau und seines Sohnes *seine* Taten sind, und hier wird vollends unklar, was es heißt, Autor einer Handlung zu sein. Jedermann scheint sich darüber im klaren, daß sich die Tat vom Täter weg übertragen läßt, und dennoch behauptet Antigone inmitten der rhetorischen Ausbreitung von Leugnungen, nicht leugnen zu können, daß die Tat ihre ist. So weit, so gut. Aber kann sie das auch positiv sagen?

Durch welche Sprache übernimmt Antigone die Autorschaft ihres Tuns oder vielmehr: weigert sie sich, diese Autorschaft zu verleugnen? Wir erinnern uns, daß Antigone uns vorgestellt wird durch den Akt, mit dem sie

sich über Kreons Souveränität hinwegsetzt, indem sie die bindende Kraft seines Erlasses bestreitet, der die Macht hat, zu tun, was er sagt, nämlich das Begraben dieses Körpers ausdrücklich zu verbieten. Antigone markiert somit das illokutionäre Scheitern von Kreons Äußerung, und ihr Widerstand nimmt die sprachliche Form einer Bekräftigung der Souveränität an, indem sie sich weigert, die Tat von ihrer Person abzuspalten: »Ja, ich bekenne, daß ich's tat, und leugne nicht« (V. 443) [im Griechischen sagt Kreon: »*phēs, ē katarnei mē dedrakenai tade*«, und Antigone erwidert: »*kai phēmi drasai kouk aparnoumai to mē*«].

»Ja, ich bekenne« oder »Ich sage, daß ich's tat« – so beantwortet Antigone eine Frage, die ihr von einer anderen Autorität gestellt wird, und damit gesteht sie diese Autorität des anderen über sich zu. »Ich werde meine Tat nicht leugnen«, »Ich leugne nicht« – ich lasse mich in keine Verleugnung treiben, ich weigere mich, mich durch die Sprache der anderen zum Leugnen zwingen zu lassen, und was ich nicht leugne, ist meine Tat – eine Tat, die zum Besitz wird, zu einem grammatischen Besitz, der nur im Kontext einer Szene Sinn hat, in der ein erzwungenes Geständnis durch Antigone verweigert wird. Zu versichern: »Ich werde meine Tat nicht leugnen«, bedeutet anders gesagt die Weigerung, eine Leugnung performativ zu vollziehen, aber nicht unbedingt, die Tat für sich in Anspruch zu nehmen. Zu sagen: »Ja, ich habe es getan« bedeutet, den Akt für sich in Anspruch zu nehmen, aber es bedeutet auch, eben mit dieser Inanspruchnahme eine weitere Tat zu tun, nämlich den Akt der Öffentlichmachung der eigenen Tat zu vollziehen, ein neuerliches kriminelles Tun, das das erste verdoppelt und ersetzt.

Interessanterweise geraten Antigones Handlung der Beerdigung wie ihr Akt verbalen Ungehorsams zu Anlässen, bei denen sie vom Chor, von Kreon und den Boten als »männlich« bezeichnet wird.¹⁵ Kreon, empört über Antigones Ungehorsam, kommt denn auch zu dem Schluß: »Mich lenkt mein Leben lang kein Weib!« (V. 526). Damit scheint er zu sagen: Wenn Antigone herrscht, wird er selber sterben. Und an einer Stelle spricht er wütend zu Haimon, der ihm widersprochen hat: »Verruchter Sinn! Und unterworfen einem Weib!« (V. 746) Früher schon kommt seine Angst vor der Entmannung durch Antigone zur Sprache: Werden die Kräfte, die diese Tat verübt haben, nicht bestraft, dann würde gelten: »Da wäre wahrlich ich kein Mann, sie wäre Mann [anēr]« (V. 484). Antigone scheint somit die Form einer gewissen männlichen Souveränität anzunehmen, einer Männlichkeit, die nicht teilbar ist, sondern verlangt, daß ihr anderes gleichermaßen weiblich wie unterlegen ist. Eine Frage jedoch bleibt: Hat Antigone wirklich diese Männlichkeit angenommen? Hat sie die Grenze zum Geschlecht der Souveränität überschritten?

Das führt uns natürlich zur Frage zurück, wie diese männliche und verbal unbotmäßige Figur für die Götter der Verwandtschaft stehen soll. Mir jedenfalls ist nicht klar, ob Antigone wirklich die Verwandtschaftsbindung repräsentiert, und wenn ja, um welche Art von Ver-

wandtschaft es sich dabei handeln soll. Einmal scheint sie den Göttern zu gehorchen, und Hegel betont, dies seien die Götter des Hauses. Natürlich erklärt sie, Kreons Erlaß nicht befolgen zu wollen, weil das Gesetz nicht von Zeus verkündet wurde; damit sagt sie, Kreons Autorität sei nicht die Autorität des Zeus (V. 450ff.), und zugleich läßt sie so erkennen, daß sie den Gesetzen der Götter ergeben ist. Aber Antigone ist hier nicht frei von Widersprüchen; in einer berüchtigten Rede sagt sie, daß sie für andere Angehörige der Familie nicht dasselbe getan hätte:

»Denn niemals hätt' ich, wenn ich Kindern Mutter ward,
noch wenn ein toter Gatte mir hinmoderte,
den Bürgern trotzend solches Leid mir auferlegt.
Zugunsten welcher Satzung sage ich das nun?
Für einen toten Gatten würd' ein anderer mir,
ein Kind von einem andren Mann, verlör' ich dies.
Da aber Mutter mir und Vater ruhn im Grab,
so wird ein Bruder niemals wieder mir geschenkt.
Daß ich nach solcher Satzung dich so hoch geehrt,
das gilt nun Kreon als verbrecherisches Tun,
als Frechheit unerhört, du brüderliches Haupt!
Und jetzt ergreift er mit Gewalt mich, treibt mich fort:
Kein Brautlied, keine Hochzeit, keines Ehebands
Beglückung ward zuteil mir, Kinder nährt' ich nicht.«
(V. 905-918)

Antigone steht damit schwerlich für die Heiligkeit der Verwandtschaftsbindung, denn für ihren Bruder oder zumindest in seinem Namen, nicht aber für jeden Verwandten ist sie bereit, gegen das Gesetz zu verstoßen. Und obgleich sie im Namen eines Gesetzes zu handeln behauptet, das aus Kreons Sicht nur als kriminell erscheinen kann, besitzt ihr Gesetz offenbar nur einen einzigen Anwendungsfall. Der Bruder ist für Antigone un-

15. Nicole Loraux weist darauf hin, daß die Trauer nicht nur Frauensache war, sondern idealerweise auch auf das Innere des Hauses beschränkt blieb. Wird die Trauer der Frauen öffentlich, dann ist das eine Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung. Die knappen, aber sehr erhellenden Bemerkungen zum Begräbnis in *Antigone* finden sich in: Nicole Loraux, *Die Trauer der Mutter. Weibliche Leidenschaft und die Gesetze der Politik*, Frankfurt/M. 1992, S. 43ff. und 74f. Siehe auch Loraux, »La main d'Antigone«, in: *Métis* 1 (1986), S. 199ff.

ersetzbar und unwiederbringlich, aber das bedeutet, daß auch die Anwendungsbedingungen des Gesetzes nicht reproduzierbar sind. Es handelt sich um ein Einzelfallgesetz ohne Allgemeingültigkeit und Übertragbarkeit, um ein Gesetz, das unlösbar in eben die Umstände eingelassen ist, unter denen es angewendet wird, das durch den einmaligen Fall seiner Anwendung formuliert wird, und damit handelt es sich überhaupt nicht um ein Gesetz im gewöhnlichen, verallgemeinerbaren Sinn.

Somit handelt Antigone nicht im Namen der Götter der Blutsverwandtschaft, sondern sie handelt, indem sie sich über die Gebote dieser Götter hinwegsetzt, eine Überschreitung, die der Verwandtschaft ihre verbotsorientierte und normative Dimension verleiht, jedoch zugleich deren Verletzlichkeit offenbar macht. Hegel behauptet nun zwar, Antigones Tun stehe in Widerspruch zum Tun Kreons, *aber die beiden Handlungsweisen spiegeln einander eher, als daß sie einen Gegensatz bilden*, denn wenn der eine Akt die Verwandtschaft vertritt, der andere den Staat, dann können beide diese Repräsentation performativ nur vollziehen, indem jeder von beiden einen Platz im Idiom des anderen erhält. Antigone wird männlich, wenn sie zu Kreon spricht; Kreon wird entmannt, wenn er angeredet wird; keiner von beiden kann also seine Position in der Geschlechterordnung halten, und die Störung der Verwandtschaftsbeziehung scheint durch das Stück hindurch auch die Geschlechterzugehörigkeit zu destabilisieren.

Antigones Tat ist von Anfang an zweideutig, nicht nur ein Akt des Ungehorsams, mit dem sie ihren Bruder begräbt, sondern zugleich auch ein sprachlicher Akt, mit dem sie auf Kreons Frage antwortet, ein Handeln durch und in Sprache. Und sein Tun sprachlich zu verkünden,

bedeutet in gewissem Sinne, es zu vollenden, und markiert den Moment ihres Einbezogenseins in den Hybris genannten männlichen Exzeß. In dem Moment also, in dem sie sprachlich zu handeln beginnt, trennt sie sich auch von sich selbst. Ihre Tat ist niemals völlig die ihre, und wenn sie sich auch der Sprache bedient, um ihre Tat für sich zu beanspruchen, eine »männliche« und trotzig Autonomie zu beweisen, kann sie diese Tat performativ nur vollziehen, indem sie in sich die Normen jener Mächte verkörpert, gegen die sie sich wendet. In der Tat erhalten diese sprachlichen Akte ihre Kraft erst durch die normative Machtausübung, die sie verkörpern, ohne je mit ihnen zusammenzufallen.

Antigone gelangt somit nicht nur zu einer als männlich bezeichneten Handlungsweise, weil sie gegen Gesetze verstößt, sondern nimmt auch im Verstoß gegen das Gesetz die Stimme des Gesetzes an. Sie vollbringt nicht nur die Tat, indem sie sich weigert, dem Erlaß zu gehorchen, sondern sie wiederholt ihre Tat auch, indem sie sich weigert, ihr Tun zu leugnen, womit sie Kreon selbst die Rhetorik der Handlungsfähigkeit aus dem Munde nimmt. Antigones Stellung als Handelnde erwächst eben aus ihrer Weigerung, sich Kreons Befehl zu unterwerfen, und doch übernimmt die Sprache dieser Weigerung genau die Begriffe der Souveränität, die sie eigentlich ablehnt. Kreon erwartet, daß seine Worte über Antigones Tun herrschen, und sie gibt ihm Widerrede und tritt seinem souveränen Sprechakt mit einer Bekräftigung ihrer eigenen Souveränität entgegen. Die Inanspruchnahme der Tat wird zu einem Akt, der den Akt wiederholt, den er bekräftigt; der Akt des Ungehorsams wird erweitert, indem er im sprachlichen Bekenntnis wiederholt wird. Nun setzt dieses Bekenntnis paradoxerweise ein Opfer

an Autonomie in genau dem Moment voraus, in dem es performativ vollzogen wird: Antigone behauptet sich durch die Aneignung der Stimme des anderen, zu dem sie in Opposition steht, und sie gewinnt ihre Autonomie somit in der Aneignung der autoritativen Stimme dessen, dem sie widersteht – eine Aneignung, die in sich Spuren einer gleichzeitigen Ablehnung und Einverleibung eben dieser Autorität trägt.¹⁶

Indem sie dem Staat trotzt, wiederholt sie auch den rebellischen Akt ihres Bruders; sie bietet sich in der Bekräftigung ihrer Loyalität zum Bruder als diejenige dar, die an seine Stelle treten kann, und damit ersetzt und territorialisiert sie ihn. Sie gewinnt Mannhaftigkeit durch den Sieg über das Männliche, aber sie überwindet das Männliche bloß, indem sie es idealisiert. An einer Stelle scheint sie mit ihrer Tat mit Polyneikes zu rivalisieren und ihre Überlegenheit über ihn beweisen zu wollen, wenn sie die Frage stellt: »Und doch, was brächte mir wohl rühmlicheren Ruhm, als daß ich meinen Bruder in ein Grab lege?« (V. 502f.)

Nicht nur setzt der Staat Verwandtschaftsbeziehungen und setzt Verwandtschaft den Staat voraus, sondern »Akte«, die im Namen des einen Prinzips vollzogen werden, werden im Idiom des anderen vollzogen, womit sich die Unterscheidung zwischen beiden auf rhetorischer Ebene verwischt und die Stabilität der begriff-

¹⁶ Eine ausgezeichnete Analyse von Ort und Stil der performativen Rede im öffentlichen Diskurs Athens bietet Josiah Ober, *The Athenian Revolution: Essays On Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton 1996, insbesondere Kapitel 3 und 4. Heranzuziehen ist auch Timothy Goulds ganz vorzüglicher Aufsatz über das Performative in *Antigone*: »The Unhappy Performative«, in: *Performativity and Performance*, hg. v. Andrew Parker und Eve Sedgwick, New York 1995, S. 19–44.

lichen Unterscheidung zwischen ihnen in eine Krise gerät.

Ich werde im nächsten Kapitel noch ausführlicher auf Hegel und Lacan eingehen, aber es ist hilfreich, schon jetzt einen kurzen Blick auf die verschiedenen und oftmals genau entgegengesetzten Erscheinungsformen von Verwandtschaft, sozialer Ordnung und Staat in ihren Texten zu werfen. In Lacans Erörterung erscheint der Staat zwar gar nicht, sowenig wie übrigens bei Lévi-Strauss vor ihm, aber jede soziale Ordnung gründet auf einer Struktur der Mitteilbarkeit und Intelligibilität, die als symbolisch aufgefaßt wird. Und obgleich das Symbolische weder für Lévi-Strauss noch für Lacan die Natur ist, instituiert es doch die Struktur der Verwandtschaft auf recht starre Weise. Für Hegel gehört die Verwandtschaft der Sphäre der kulturellen Normen an, aber diese Sphäre muß in einer untergeordneten Beziehung zum Staat betrachtet werden, auch wenn der Staat für sein eigenes Entstehen und Bestehen von dieser Struktur der Verwandtschaft abhängt.

Hegel kann also sicherlich die Art und Weise anerkennen, auf die der Staat Verwandtschaftsbeziehungen voraussetzt, aber das Ideal liegt für ihn darin, daß die Familie junge Männer für den Krieg bereitstellt, Männer, die die Grenzen des Staates verteidigen, die sich im Kampf auf Leben und Tod zwischen den Nationen gegenüber treten und idealerweise unter einem Rechtssystem leben, in dem sie bis zu einem gewissen Grad der nationalen *Sittlichkeit** entzogen sind, die ihre Teilhabe strukturiert.¹⁷

¹⁷ Hegel behandelt Antigone an drei verschiedenen Stellen seines Werkes, und seine Erörterungen sind nicht immer konsistent, was die Bedeutung des Stücks angeht: in der *Phänomenologie des Geistes*, die hier und in Kapitel 2 im Mittelpunkt steht; in den *Grundlinien der*

In Hegels *Phänomenologie* erscheint Antigone als Gestalt nur, um im Verlauf der Hegelschen Beschreibung ihres Tuns verklärt und aufgehoben zu werden. Für Hegel stirbt Antigone jedoch in dem Moment, da die Macht des Weiblichen, für die sie steht, als Macht der Mutter neu definiert wird, der Mutter, deren einzige Aufgabe während des Gangs des Geistes in der Hervorbringung eines Sohnes zu Staatszwecken besteht, eines Sohnes, der die Familie verläßt, um als Bürger in den Krieg zu ziehen. *Die Staatsbürgerschaft erfordert somit eine teilweise Verwerfung der Verwandtschaftsbeziehungen, denen der männliche Bürger sein Dasein verdankt*, und dennoch können einzig Verwandtschaftsbeziehungen männliche Staatsbürger hervorbringen.

Philosophie des Rechts, wo er ausführt, die Familie müsse in einem reziproken Verhältnis zum Staat stehen; und schließlich verstreut in den *Vorlesungen über die Ästhetik*, hier insbesondere im Abschnitt »Die konkrete Entwicklung der dramatischen Poesie und ihrer Arten« (*Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 15, S. 538ff.). In diesem letzteren Zusammenhang sind beide, Kreon und Antigone, für ihn tragisch darin, »daß sie an sich selber in der Gewalt dessen stehen, wogegen sie ankämpfen« (ebd., S. 549). Anders als in der großenteils elliptischen Erörterung der *Antigone* in der *Phänomenologie*, wo Antigone durch Kreon überwunden wird, stehen beide hier in einer Beziehung wechselseitiger Tragödie: »So ist beiden an ihnen selbst das immanent, wogegen sie sich wechselweise erheben, und sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen, was zum Kreise ihres eigenen Daseins gehört« (ebd.). Und Hegel beschließt seine Ausführungen mit dem höchsten Lob für das Stück, das ihm als »das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk« erscheint (ebd., S. 550). In seinem Aufsatz »The Woman in White: On the Reception of Hegel's *Antigone*« (in: *The Owl of Minerva* 21 [Herbst 1989] H. 1, S. 65–89) nennt Martin Donougho die Hegelsche Auslegung der *Antigone* die einflußreichste Deutung des 19. Jahrhunderts, gegen die sich am skeptischsten wohl Goethe in Briefen an Eckermann ausgesprochen habe. Goethe bezweifelte dort, ob die Spannung zwischen Familie und Staat überhaupt im Mittelpunkt des Stückes steht, und er wies darauf hin, daß die inzestuöse Beziehung zwischen Antigone und Polyneikes schwerlich ein Musterbild der »Sittlichkeit« sein könne (ebd., S. 71).

Für Hegel findet Antigone keinen Platz in der Staatsbürgerschaft, weil sie nicht in der Lage ist, innerhalb der sittlichen Ordnung Anerkennung zu geben oder zu empfangen.¹⁸ Die einzige Art Anerkennung, die sie genießen kann (und hier muß man daran denken, daß Anerkennung für Hegel *per definitionem* wechselseitige Anerkennung ist), ist die Anerkennung ihres Bruders und die Anerkennung durch ihren Bruder. Einzig vom Bruder kann sie Anerkennung erlangen (und deshalb weigert sie sich, von ihm zu lassen), weil nach Hegel in dieser Beziehung angeblich kein Begehren im Spiel ist. Wäre in der Beziehung zwischen beiden ein Begehren im Spiel, gäbe es keine Möglichkeit der Anerkennung – aber weshalb nicht?

Hegel sagt uns nicht, warum genau das angebliche Fehlen eines Begehrens zwischen Bruder und Schwester die beiden zu Anerkennungskandidaten in Begriffen der Verwandtschaftsbeziehung macht, aber seine Ansicht schließt auch die Auffassung ein, daß der Inzest Anerkennung unmöglich machen würde, daß schon der Rahmen der kulturellen Intelligibilität, der *Sittlichkeit**, der Sphäre, in der wechselseitige Anerkennung überhaupt erst möglich wird, eine vorpolitische Stabilität der Verwandtschaft voraussetzt. Implizit scheint Hegel sehr wohl zu verstehen, daß das Inzestverbot die Verwandtschaftsbeziehungen stützt, aber explizit sagt er das nicht. Vielmehr behauptet er, daß die »Bluts«beziehung das Begehren zwischen Schwester und Bruder unmöglich

¹⁸ Natürlich waren Frauen im klassischen Athen keine Bürger, auch wenn die gesellschaftliche Kultur von weiblichen Werten durchdrungen war. Eine äußerst hilfreiche Erörterung dieses Paradoxons bietet Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981.

macht, und damit stabilisiert das Blut die Verwandtschaftsbeziehungen und deren innere Anerkennungsdy-
namik. Hegel zufolge begehrt also Antigone ihren Bru-
der nicht, und damit wird die *Phänomenologie* zum
textuellen Werkzeug des Inzestverbots, das bewirkt, was
es nicht benennen kann und was es folglich mit der Figur
des Blutes falsch benennt.

Besonders merkwürdig ist schon, daß das Begehren in
der früheren Erörterung der Anerkennung in der *Phä-
nomenologie*¹⁹ zum Begehren nach Anerkennung wird,
zu einem Begehren, das sich im anderen zu spiegeln und
die Alterität des anderen zu negieren sucht, zu einem Be-
gehren, das sich gezwungen sieht, nach dem anderen zu
verlangen, der zu sein und von dem gefangen zu werden
man doch zugleich fürchtet. Ohne diese konstitutive
und leidenschaftliche Bindung kann es in der Tat keine
Anerkennung geben. In dieser früheren Erörterung be-
ginnt das Drama der wechselseitigen Anerkennung,
wenn ein Bewußtsein erkennt, daß es verloren ist, verlo-
ren im anderen, daß es außer sich geraten ist, daß es sich
als der andere, ja im anderen findet. Somit beginnt die
Anerkennung mit der Einsicht, daß man sich im anderen
verloren hat, daß man in und durch eine Andersheit auf-
genommen ist, die man selber ist und zugleich nicht ist,
und die Anerkennung geht auf das Begehren zurück,
sich dort gespiegelt zu finden, wo die Widerspiegelung
keine endgültige Enteignung ist. Tatsächlich will das Be-
wußtsein sich wiederfinden, aber es muß erkennen, daß
es aus der Andersheit keine Rückkehr mehr zu einem
früheren Selbst, sondern, gerade wegen der Unmöglich-
keit der Rückkehr, bloß eine Verwandlung geben kann.

¹⁹ Hegel, *Phänomenologie*, a. a. O., S. 145 ff.

Im Kapitel über »Herrschaft und Knechtschaft« ist
die Anerkennung also vom Begehren nach Anerken-
nung motiviert, und die Anerkennung ist selber eine kul-
tivierte Form des Begehrens, nicht mehr das einfache
Aufzehren oder die Negation der Andersheit, sondern
die schwierige und unruhige Dynamik, in der man sich
im anderen finden will und erkennen muß, daß diese
Spiegelung im anderen das Zeichen der Enteignung und
des Selbstverlustes ist. Für das Subjekt der *Phänomeno-
logie* gibt es also im früheren Abschnitt keine Anerken-
nung ohne Begehren. Und doch kann es nach Hegel für
Antigone keine Anerkennung mit Begehren geben. An-
erkennung gibt es für sie in der Tat nur innerhalb der
Sphäre der Verwandtschaft und mit und durch den Bru-
der unter der Bedingung, daß kein Begehren im Spiel ist.

Auch Lacan nimmt in seiner Lektüre der *Antigone*,
auf die ich im nächsten Kapitel zurückkomme, eine ge-
wisse Idealität der Verwandtschaft an, und Antigone
bietet uns ihm zufolge einen Zugang zu dieser symboli-
schen Position. Antigone liebt laut Lacan ihren Bruder
nicht in seinem Wie, sondern in seinem »reinen Sein«, sie
liebt eine Idealität des Seins, die den symbolischen Posi-
tionen zugehört. Das Symbolische wird eben durch eine
Evakuierung oder Negierung der lebenden Person abge-
sichert; eine symbolische Position fällt daher niemals mit
einem Individuum zusammen, das sie zufälligerweise
gerade einnimmt, und sie gewinnt ihren Status als sym-
bolische eben als Funktion dieser Inkommensurabilität.

Lacan setzt also voraus, daß der Bruder auf einer sym-
bolischen Ebene existiert, und es ist dieser symbolische
Bruder, den Antigone liebt. Die Lacanianer neigen dazu,
die symbolische von der sozialen Darstellung der Ver-
wandtschaft zu trennen, und damit lassen sie gleichsam

die sozialen Bestimmungen der Verwandtschaft zu etwas Intaktem und Unwandelbarem gerinnen, wie die Gesellschaftstheorie das auf ihre Weise in einem anderen Register und zu anderer Zeit auch tun mag. In solchen Auffassungen werden Symbolisches und Soziales nur voneinander getrennt, um in letzterem einen konstanten Sinn von Verwandtschaft zu behalten. Das Symbolische, das uns Verwandtschaft als Funktion von Sprache zu verstehen gibt, wird von den sozialen Festlegungen der Verwandtschaftsbeziehungen unter drei Voraussetzungen getrennt: a) wird angenommen, daß Verwandtschaft in dem Moment gestiftet wird, in dem das Kind Zugang zur Sprache gewinnt; b) geht man davon aus, daß Verwandtschaft eher eine Funktion der Sprache als eine gesellschaftlich veränderbare Institution ist; und c) hält man Sprache und Verwandtschaft nicht für Institutionen, die sich sozial verändern lassen, jedenfalls nicht ohne weiteres.

Von Hegel bis Lacan wird nun über Antigone gesagt, sie verteidige die Verwandtschaftsbeziehungen, eine Verwandtschaft, die *expressis verbis* nicht sozial ist und Regeln folgt, die erst die Bedingung der Intelligibilität für das Soziale darstellen; und dennoch steht Antigone auch gleichsam für die fatale Störung der Verwandtschaftsordnung. Lévi-Strauss bemerkt: »Das *Faktum der Regel*, ganz unabhängig von ihren Modalitäten, bildet in der Tat das Wesen des Inzestverbots.«²⁰ Das Inzestverbot ist also nicht einfach eine solche Regel, sondern es belegt vielmehr als solches die Idealität und Dauerhaftigkeit der Regel selbst. »Diese Regel«, sagt Lévi-Strauss, »die aufgrund ihres Regelcharakters sozial

ist, ist zugleich in doppelter Hinsicht *präsozial*: zum einen durch ihre *Universalität*, zum anderen durch die *Art der Beziehungen*, denen sie ihre Norm aufzwingt.«²¹ Später dann stellt er fest, das Inzesttabu sei weder ausschließlich (wohl aber teilweise) biologisch noch ausschließlich kulturell zu verstehen, sondern existiere vielmehr »an der Schwelle der Kultur« als eine Gruppe von Regeln, die die Möglichkeit von Kultur erzeugen und die somit – wenn auch nicht absolut – von der Kultur zu unterscheiden sind, die sie hervorbringen.

Im Kapitel »Das Problem des Inzests« macht Lévi-Strauss deutlich, daß die von ihm dargelegten Regeln im strengen Sinn weder biologisch noch kulturell sind. Er schreibt: »Zwar streift das Inzestverbot aufgrund seines universellen Charakters die Natur, d. h. die Biologie oder die Psychologie oder beide zusammen; aber ebenso sicher ist, daß es, als Regel, ein gesellschaftliches Phänomen darstellt und zum Universum der Regeln gehört, d. h. zur Kultur und folglich zur Soziologie, deren Gegenstand das Studium der Kultur ist.«²² Bei der Erörterung der Folgen, die sich daraus für die Ethnologie ergeben, stellt Lévi-Strauss dann fest, daß man an dieser »Regel *par excellence*, der einzigen, die universal ist und den Einfluß der Kultur auf die Natur bezeugt«²³, keinesfalls vorbeigehen dürfe. Er macht klar, wie schwierig es ist, den Status dieses universellen Verbots genauer zu bestimmen, wenn er schreibt:

»Das Inzestverbot hat weder einen rein kulturellen noch einen rein natürlichen Ursprung; es ist auch keine bunte Mischung von Elementen, die teils der Natur, teils der Kultur entlehnt sind. Es ist

²⁰ Claude Lévi-Strauss: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt/M. 1993, S. 81.

²¹ Ebd., S. 57 [Hervorhebung J. B.].

²² Ebd., S. 72 f.

²³ Ebd., S. 73.

der grundlegende Schritt, dank dem, durch den und vor allem in dem sich der Übergang von der Natur zur Kultur vollzieht. In gewissem Sinn gehört das Inzestverbot der Natur an, denn es ist eine allgemeine Voraussetzung der Kultur; daher dürfen wir uns nicht wundern, daß es seinen formalen Charakter, die Universalität, von der Natur bezieht. Doch in einem anderen Sinn ist es bereits Kultur, da es auf Phänomene, die nicht in erster Linie von ihr abhängen, einwirkt und ihnen seine Regel aufzwingt.²⁴

Lévi-Strauss betont zwar, daß das Verbot weder das eine (Natur) noch das andere (Kultur) sei, aber er schlägt auch vor, sich dieses Verbot als »Bindeglied« zwischen beiden zu denken. Handelt es sich hier jedoch um eine Beziehung des wechselseitigen Ausschlusses, so läßt sich das Inzestverbot nur schwer als Bindeglied oder Übergang verstehen.²⁵ Und zudem scheint sein Text zwischen diesen unterschiedlichen Positionen zu schwanken; einmal wird das Inzestverbot als zusammengesetzt aus Natur und Kultur aufgefaßt, jedoch nicht ausschließlich, dann wieder als außerhalb dieser beiden Kategorien stehend, als Übergang, hier und dort als kausaler Übergang, oder aber als Verbindungsglied, und schließlich wird es auch als struktural, als zwischen Natur und Kultur liegend betrachtet.

Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft wurde 1947 veröffentlicht, und in den sechs Jahren danach begann Lacan mit der systematischeren Entwicklung seiner Darstellung des Symbolischen, jener Schwel-

²⁴ Ebd.

²⁵ Eine flüchtige, aber scharfsinnige Kritik der Unterscheidung Natur/Kultur in bezug auf das Inzesttabu, das sich als zugleich grundlegend und undenkbar erweist, findet sich bei Jacques Derrida, »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, insbes. S. 428 ff.

lenregeln also, die Kultur erst möglich und verständlich machen und die sich weder vollständig auf ihren gesellschaftlichen Charakter reduzieren noch als dauerhaft vom Sozialen getrennt begreifen lassen. Eine der Fragen, die in den folgenden Kapiteln zu bedenken sind, lautet: Läßt sich der Status dieser Regeln, die über die kulturelle Intelligibilität bestimmen, jedoch auf keine gegebene Kultur reduzierbar sind, einer kritischen Bewertung unterziehen? Wie arbeiten solche Regeln? Einerseits heißt es, die Regel sei universal, aber zugleich räumt Lévi-Strauss doch ein, daß sie nicht immer greift. Er kümmert sich nicht weiter um die Frage, welche Formen das Nichtfunktionieren der Regel eigentlich annimmt. Und überdies: Wenn das Verbot zu funktionieren scheint, muß es dazu gleichsam ein Gespenst seines Nichtfunktionierens bei sich führen und unter Kontrolle halten?

Genauer gefragt: Kann eine solche als Verbot verstandene Regel tatsächlich greifen, ganz gleich wie gut oder schlecht, ohne das Gespenst ihrer Überschreitung hervorzubringen und am Leben zu erhalten? Erzeugen solche Regeln Konformität oder bringen sie ebenso soziale Konfigurationen hervor, die die Regeln überschreiten und mißachten, denen sie ihre Entstehung verdanken? Mir scheint diese Frage auf das zu zielen, was Foucault als *produktive* und *exzessive* Dimension der Regeln des Strukturalismus hervorgehoben hat. Die Regel in unseren theoretischen Beschreibungen als letzten Endes wirksam anzuerkennen bedeutet somit, unter ihrer Herrschaft zu leben und gleichsam die Macht ihrer Vorschrift zu akzeptieren. Nun aber ist es ganz besonders interessant zu sehen, wie viele Deutungen des Sophokleischen Stücks darauf beharren, daß hier keine inestuöse Liebe im Spiel ist, und man fragt sich schon, ob

die Lektüre des Stücks hier nicht geradezu zur Gelegenheit wird, auf eben dieser Leugnung zu bestehen: Es gibt hier keinen Inzest, und es kann hier keinen Inzest geben.²⁶ Die dramatischste Geste in diesem Zusammenhang macht Hegel, wenn er darauf beharrt, daß es hier nichts als einen Mangel an Begehren zwischen Bruder und Schwester gibt. Selbst Martha Nussbaum bemerkt in ihren Überlegungen zu dem Stück, daß Antigone keine besonders starke Bindung an ihren Bruder zu haben scheint.²⁷ Und Lacan behauptet natürlich, daß sie nicht den Bruder *in seiner Art zu sein* liebt, sondern bloß sein Sein als solches, aber was fangen wir damit an? Was ist das für eine Art Ort oder Position? Für Lacan verfolgt Antigone ein Begehren, das nur zum Tode führen kann, eben weil es den symbolischen Normen zu trotzen sucht. Aber wird Antigones Begehren auf diese Art auch richtig gedeutet? Oder hat das Symbolische selbst zu einer Krise seiner eigenen Verständlichkeit geführt? Dürfen wir davon ausgehen, daß Antigone ganz genau weiß, wer ihr Bruder und wer ihr Vater ist, und daß sie nicht gleichsam die Zweideutigkeiten liebt, die Reinheit und Universalität jener strukturalistischen Regeln zu Fall bringen?

Die meisten lacanianischen Theoretiker halten daran fest, daß symbolische und soziale Normen nicht das gleiche sind. Das »Symbolische« wird für Lacan 1953 zu

²⁶ Siehe die kurze Erörterung inzestuöser Geschwisterbindungen zwischen 1780 und 1914 in George Steiners *Antigonen*, a. a. O., S. 26ff.

²⁷ Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986, S. 59. Entschieden gegen die psychoanalytische Deutung der Beziehung Antigone-Polyneikes als inzestuöser Verwandtschaftsbindung sprechen sich Vernant und Vidal-Naquet aus; siehe: »Edepe sans complexe«, in: *Mythe et tragédie*, a. a. O.

einem technischen Begriff, mit dessen Hilfe er die mathematische (formale) Verwendung des Begriffs mit dem Gebrauch verbindet, den Lévi-Strauss von ihm macht. Das Symbolische wird definiert als das Reich des Gesetzes, das das Begehren im Ödipuskomplex regelt.²⁸ Dieser Komplex soll sich herleiten aus einem primären oder symbolischen Inzestverbot, einem Verbot, das nur in Begriffen der Verwandtschaftsbeziehungen überhaupt sinnvoll ist, in deren Rahmen verschiedene »Positionen« in der Familie nach exogamischen Vorschriften besetzt werden. Anders ausgedrückt, ist eine Mutter eine Person, mit der Sohn oder Tochter keine sexuellen Beziehungen unterhalten, die vielmehr nur mit dem Vater sexuelle Beziehungen hat etc. Diese Verbotsbeziehungen sind somit in der jeweiligen »Position« kodiert, die jedes Familienmitglied einnimmt. In einer solchen Position sein bedeutet somit, in einer solchen gekreuzten sexuellen Beziehung zu stehen, jedenfalls nach der symbolischen oder normativen Konzeption solcher »Positionen«.

Das strukturalistische Erbe im psychoanalytischen Denken hat eine nicht zu überschätzende Wirkung auf die feministische Film- und Literaturtheorie und auf psychoanalytische feministische Ansätze in allen Disziplinen ausgeübt. In der jüngsten Kulturtheorie wird sehr oft über »Positionen« geredet, ohne daß immer klar ist, woher dieser Begriff eigentlich stammt. Er hat auch den Weg freigemacht für die Kritik am Feminismus von schwuler Seite, die in den Studien zu Sexualität und Geschlechterverhältnis ausgesprochen folgenreich war und weiter ist.

²⁸ Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London 1996, S. 202.

Bleibt der Verwandtschaft noch ein soziales Leben, ein Leben, das sich innerhalb der Verwandtschaftsbeziehungen an Veränderungen anpassen kann? Jeder, der sich derzeit mit Untersuchungen zu Sexualität und Geschlechterverhältnis befaßt, wird hier Schwierigkeiten haben angesichts des theoretischen Erbes, das auf dieses strukturalistische Paradigma und seine hegelianischen Vorläufer zurückgeht.

Meiner Ansicht nach ist die Unterscheidung zwischen symbolischem und sozialem Gesetz letzten Endes nicht haltbar; ich glaube, das Symbolische selbst ist nicht nur die Ablagerung gesellschaftlicher Praktiken, sondern radikale Veränderungen in den Verwandtschaftsverhältnissen verlangen eine Neuformulierung der strukturalistischen Voraussetzungen der Psychoanalyse und damit der zeitgenössischen Sexual- und Geschlechtertheorie.

Kehren wir zum Schauplatz des Inzesttabus zurück, so stellt sich folgende Frage: Welches ist der Status dieser Verbote und Positionen? Lévi-Strauss macht in *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* klar, daß es für das Inzesttabu keine zwingende biologische Ursache gibt, daß hier vielmehr der Mechanismus liegt, durch den Biologie in Kultur überführt wird, und daß das Tabu somit weder biologischer noch kultureller Art ist, obgleich die Kultur ohne das Inzesttabu nicht auskommt. Mit »kulturell« meint Lévi-Strauss nicht »kulturell veränderbar« oder »kontingent«, sondern vielmehr: funktionierend nach den »universellen« Regeln der Kultur. Kulturelle Regeln sind also für Lévi-Strauss (anders als Gayle Rubin behauptet) nicht veränderlich, wohl aber sind die Modalitäten variabel, in denen diese Regeln erscheinen. Überdies werden durch die Anwendung dieser Regeln biologische Beziehungen in kulturelle transfor-

miert, obgleich die Regeln keiner bestimmten Kultur zuzuordnen sind. Keine bestimmte Kultur kann ohne sie entstehen, aber sie lassen sich auf keine der Kulturen zurückführen, die ihnen ihre Entstehung verdanken. Der Herrschaftsbereich einer universellen und ewigen Regel der Kultur – Juliet Mitchell spricht hier vom »universellen Gesetz«²⁹ – wird zur Grundlage des Lacanschen Begriffs des Symbolischen und der nachfolgenden Versuche, das Symbolische sowohl vom Bereich der Biologie wie von dem der Gesellschaft zu trennen.

Bei Lacan wird das, was in der Kultur universell ist, als deren symbolische oder sprachliche Regeln verstanden, und diese Regeln wiederum kodieren und stützen Verwandtschaftsbeziehungen. Schon die bloße Möglichkeit einer Bezugnahme durch Pronomen, die Möglichkeit eines »ich«, »du«, »wir« und »sie«, scheint auf diesem Modus der Verwandtschaft zu fußen, der in und als Sprache funktioniert. Schon Lévi-Strauss selbst deutete gegen Ende seiner *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* dieses Hinübergleiten vom Kulturellen zum Sprachlichen an. Bei Lacan wird das Symbolische in Begriffen sprachlicher Strukturen definiert, die sich nicht auf die sozialen Formen der Sprache zurückführen lassen, von denen man auch strukturalistisch sagen könnte, daß sie überhaupt erst die universellen Bedingungen schaffen, unter welchen Sozialität, d. h. die Kommunikabilität allen Sprachgebrauchs, möglich wird. Diese Bewegung ebnet dann den Weg für die folgenreiche Unterscheidung zwischen symbolischen und sozialen Darstellungen der Verwandtschaft.

Eine soziale Norm ist also nicht ganz dasselbe wie

29 Juliet Mitchell, *Psychoanalyse und Feminismus*, Frankfurt/M. 1976, S. 468.

eine »symbolische Position« im Lacanschen Sinn, die quasi zeitlos zu sein scheint, und zwar trotz der Einschränkungen, die Lacan in den Fußnoten zu verschiedenen seiner Seminare vornimmt. Die Lacanianer bestehen fast durchgängig darauf, daß es falsch wäre, beispielsweise die symbolische Position des Vaters – schließlich die paradigmatisch symbolische Position – mit der sozial konstituierten und veränderlichen Position zu verwechseln, die Väter im Lauf der Zeit eingenommen haben. Aus Lacanscher Sicht ergeht an das gesellschaftliche Leben ein idealer und unbewußter Anspruch, der sich auf keinerlei gesellschaftlich lesbare Ursachen und Wirkungen reduzieren läßt. Der symbolische Platz des Vaters widersteht nicht nur Forderungen nach einer gesellschaftlichen Neuorganisation der Vaterschaft, sondern das Symbolische ist eben das, was sämtlichen utopischen Bemühungen zu einer Umgestaltung und Wiederbelebung von Verwandtschaftsverhältnissen außerhalb der ödipalen Szene Grenzen setzt.³⁰

Als die Untersuchung der Verwandtschaft mit der strukturalen Linguistik kombiniert wurde, wurden Verwandtschaftspositionen in den Rang einer gewissen Ordnung sprachlicher Positionen erhoben, ohne die keine Signifikation denkbar und keine Intelligibilität möglich war. Welche Folgen hatte es, daß bestimmte Konzeptionen der Verwandtschaft zu zeitlosen gemacht und anschließend in den Stand elementarer Strukturen

³⁰ Eine interessante Geschichte des Symbolischen und eine streitbare Darstellung symbolischer Geschlechterpositionen in zeitgenössischen Verwandtschaftsarrangements bietet Michel Tort, »Artifices du père«, in: *Dialogue – recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille* (1989); »Symboliser le Différend« (1989); sowie *Le nom du père incertain: la question de la transmission du nom et la psychanalyse* (unveröffentl.).

der Intelligibilität erhoben wurden? Ist das in irgendeiner Weise besser oder schlechter, als wenn die Verwandtschaft als natürliche Form angesetzt wird?

Wenn also eine soziale Norm nicht dasselbe wie eine symbolische Position ist, dann scheint sich die symbolische Position – hier verstanden als sedimentierte Idealität der Norm – von sich selbst zu trennen. Die Unterscheidung ist nicht wirklich haltbar, denn jedesmal beziehen wir uns doch wieder auf soziale Normen, wenn auch in unterschiedlichen Erscheinungsweisen. Die ideale Form ist weiter eine kontingente Norm, aber eine, deren Kontingenz als notwendige erwiesen ist, eine Form der Verdinglichung mit bedeutenden Folgen für das geschlechtsspezifische Leben. Diejenigen, die meine Auffassung nicht teilen, neigen dazu, sich immer wieder auf das Gesetz zu berufen. Aber welchen Status haben solche Äußerungen? »Es ist das Gesetz!« wird zur Äußerung, die performativ dem Gesetz eben die Kraft zuschreibt, von der gesagt wird, das Gesetz selber übe sie aus. »Aber es ist das Gesetz!« – diese Äußerung ist somit ein Zeichen der Gesetzestreue, ein Zeichen für den Wunsch, daß das Gesetz außer Frage stehen möge, ein theologischer Impuls in der Theorie der Psychoanalyse, der jede Kritik am symbolischen Vater, dem Gesetz der Psychoanalyse selbst, auszuschließen sucht. Dem Gesetz wird also genau der gleiche Status gegeben wie dem Phallus, dem symbolischen und unbestreitbaren Platz des Vaters, und die Theorie legt damit ihre eigene tautologische Verteidigung offen. Das Gesetz hinter allen Gesetzen wird schließlich der Angst ein Ende machen, die aus dem kritischen Verhältnis zur letzten Autorität entsteht, die offenbar keine Grenzen kennt; es wird dem Sozialen, dem Subversiven, der Möglichkeit von Handlung

und Veränderung eine Grenze setzen, an die wir uns symptomatisch in der letzten Niederlage unserer eigenen Macht halten. Ohne ein solches Gesetz zu sein bedeutet reinen Voluntarismus oder radikale Anarchie, behaupten die Verteidiger dieses Gesetzes. Aber stimmt das? Und was heißt es, ein solches Gesetz als letzten Schiedsrichter des Verwandtschaftslebens zu akzeptieren? Bedeutet das nicht, die konkreten Dilemmata der menschlichen Sexualordnungen, die keine letzte normative Form besitzen, durch theologische Mittel zu lösen?

Sicherlich kann man die radikale Bedingtheit des Begehrens zugestehen, ohne zu behaupten, daß es durch und durch determiniert ist, und ebenso kann man zugestehen, daß es Strukturen gibt, die Begehren erst möglich machen, ohne zu behaupten, diese Strukturen seien einer reiterativen und transformativen Artikulation völlig unzugänglich. Letzteres kann kaum als Rückkehr zum »Ego« oder zu klassischen liberalen Freiheitsvorstellungen gelten, aber bestanden wird doch darauf, daß der Norm Zeitlichkeit eignet, eine Temporalität, die sie der Subversion von innen und einer Zukunft öffnet, die sich nicht vollständig absehen läßt. Und dennoch kann Antigone nicht so ganz für diese Subversion und diese Zukunft stehen, denn sie stürzt die repräsentative Funktion selbst in eine Krise, eben den Horizont aller Verständlichkeit, in dem sie sich bewegt und dem entsprechend ihr etwas Undenkbare eignet. Antigone ist eine Tochter des Ödipus, und so stellt sich für uns die Frage: Was wird aus dem Erbe des Ödipus, wenn die Regeln, gegen die Ödipus blind verstößt, nicht länger die ihnen von Lévi-Strauss und der strukturalen Psychoanalyse zugesprochene Stabilität besitzen? Anders gesagt, sind symbolische Positionen für Antigone inkohärent geworden, für

Antigone, die Bruder und Vater vermischt und die nicht als Mutter erscheint, sondern – wie eine der möglichen Etymologien sagt – »an Stelle der Mutter«.³¹ Ihr Name wird auch ausgelegt als »Gegen-Geschlecht« (*gonē*, Generation).³² Sie nimmt also bereits eine gewisse Distanz zu dem ein, was sie repräsentiert, und wofür sie steht, ist alles andere als klar. Läßt sich die Stabilität des Platzes der Mutter nicht sichern und auch die des väterlichen Ortes nicht, was geschieht dann mit Ödipus und dem Verbot, für das er steht? Was für ein Geschlecht hat Ödipus erzeugt?

Ich stelle diese Frage natürlich in einer Zeit, in der die Familie in verschiedenen kulturellen Formen nostalgisch idealisiert wird und in der sich der Vatikan gegen die Homosexualität nicht nur als Angriff auf die Familie wendet, sondern auch als Angriff gegen die Auffassung

31 Siehe Robert von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Hamburg 1984, S. 346ff. Den Hinweis verdanke ich dem oben zitierten Aufsatz von Carol Jacobs.

32 Siehe Seth Bernadette, »A Reading of Sophocle's *Antigone* I«, in: *Interpretation: Journal of Political Philosophy* 4 (1975) H. 3, S. 156. Bernadette zitiert hier zur Rechtfertigung seiner Übersetzung Wilamowitz: *Aischylos Interpretationen*, S. 92, Anm. 3. Provozierende Anmerkungen zur »reichen Polyvalenz von Antigones Namen« formuliert Stathis Gourgouris: »Die Präposition *anti* bedeutet sowohl »im Gegensatz zu« wie auch »zum Ausgleich für«; *gonē* gehört in die Linie der Ableitungen von *genos* (Verwandtschaft, Geschlecht, Herkunft) und bedeutet zugleich Nachkommenschaft, Generation, Mutterleib, Same, Geburt. Auf der Grundlage dieser etymologischen Polyphonie (der Kampf um die Bedeutung im Kern des Namens selbst) können wir die Behauptung aufstellen, daß Antigone sowohl einen Gegensatz zwischen Verwandtschaft und Polis verkörpert (zum Ausgleich für deren Niederlage durch die *dēmos*-Reformen) als auch einen Gegensatz zur Verwandtschaft, der sich in ihrer Bindung an ein Geschwister durch ein zerstörerisches Begehren, *philia*, jenseits der Verwandtschaft ausdrückt.« Siehe das Kapitel »Philosophy's Need for Antigone« in: Stathis Gourgouris, *Literature as Theory (for an Antimythical Era)*, Stanford (im Erscheinen begriffen).

des Menschlichen, die in ihrem normativen Sinn ausschließlich durch die Familie zu schützen ist. Meine Frage fällt auch in eine Zeit, in der Kinder aus verschiedensten Gründen – Scheidung und Wiederverheiratung, Migration, Exil, Flüchtlingsstatus, globale Verschiebungen – von einer Familie zur anderen wandern, aus jeder Familie herausfallen, aus dem außerfamiliären Raum in eine Familie eintreten oder psychisch zwischen verschiedenen Familien, an der Grenze der Familie oder in vielschichtigen Familiensituationen leben, in denen sehr wohl mehr als nur eine Frau die Mutterrolle und mehr als nur ein Mann die Vaterrolle übernehmen kann, in der die Mutter- oder Vaterrolle aber auch unbesetzt bleiben kann, in der es Halbbrüder gibt, die zugleich Freunde sind – eine Zeit also, in der Verwandtschaft etwas Brüchiges, Poröses und etwas geworden ist, was seine Grenzen überschreitet. Dies ist auch eine Zeit, in der hetero- und homosexuelle Familien manchmal verschmelzen oder schwule Kern- oder Nicht-Kernfamilien entstehen. Wie wird das Erbe des Ödipus für jene aussehen, die ihre Prägung unter solchen Umständen erfahren, in denen die Positionen kaum klar sind, in denen der Platz des Vaters gestreut, der Platz der Mutter verschoben oder mehrfach besetzt ist und das Symbolische in seiner Stasis nicht länger hält?

In gewisser Weise steht Antigone für die Grenzen der Intelligibilität, die an den Grenzen der Verwandtschaft sichtbar werden. Aber sie ist in dieser Hinsicht schwerlich eine reine Figur, und es dürfte sich als ziemlich schwierig erweisen, sie zu romantisieren oder sich auf sie als Beispiel zu berufen. Schließlich eignet sich Antigone Stellung und Idiom dessen an, gegen den sie opponiert, Kreons Souveränität, nimmt sie gar den Ruhm für sich in

Anspruch, der ihrem Bruder zusteht, und lebt in merkwürdiger Treue zu ihrem Vater, an ihn durch Fluch gebunden. Ihr Schicksal liegt darin, daß sie kein Leben zu führen hat, daß sie vor jeder Möglichkeit des Lebens schon zum Tode verurteilt ist. Damit stellt sich die Frage, wie die Verwandtschaft die Bedingungen der Verständlichkeit sichern soll, durch die das Leben erst lebbar wird, durch die es aber zugleich verdammt und verunmöglicht wird. Im ganzen Stück ist Antigones Tod immer ein doppelter: Sie klagt, nicht gelebt zu haben, nicht geliebt zu werden und keine Kinder geboren zu haben, so daß sie unter Ödipus' Fluch ihr ganzes Leben lang »dem Tode dient«. Der Tod bedeutet also das ungeliebte Leben, und wenn sie sich dem Grab nähert, in dem Kreon sie lebendig begraben lassen will, trifft sie ein Geschick, das immer schon das ihre war. Vielleicht ist es das unlebbare Begehren, mit dem sie lebt, der Inzest selbst, der aus ihrem Leben einen Tod im Leben macht, das Begehren, das keinen Platz in jenen Begriffen hat, die dem Leben seine Verständlichkeit geben? Als sie sich ihrem Grab nähert, in dem sie als Lebendige begraben werden wird, ruft sie aus: »O Grab, o Brautgemach, o unterirdischer Behausung ewige Haft, wo ich die Meinen nun aufsuche [*tous emautēs*]« (V. 891–893).

Der Tod figuriert hier also als eine Art Hochzeit mit denen aus ihrer Familie, die bereits tot sind, und so wird die Todesartigkeit jener Liebe betont, für die es in der Kultur keinen haltbaren und lebhaften Platz gibt. Zweifellos muß man einerseits Antigones Folgerung verwerfen, Kinderlosigkeit selbst sei schon ein tragisches Schicksal, und andererseits darf man sich nicht der Folgerung anschließen, das Inzesttabu müsse zugunsten der freien und überall blühenden Liebe überwunden wer-

den. Weder die Rückkehr zur Familiennormalität noch die Feier des Inzests ist hier das Ziel. Antigones Lage jedoch bietet eine Allegorie für die Krise der Verwandtschaft: Welche sozialen Arrangements können als legitime Liebe anerkannt werden, und welche menschlichen Verluste dürfen ausdrücklich als reale und folgenreiche betrauert werden? Antigone verweigert jedem Gesetz den Gehorsam, das ihr die öffentliche Anerkennung ihres Verlustes versagt, und damit nimmt sie die Lage vorweg, die jene mit öffentlich nicht zu betrauernden Verlusten an Menschenleben, durch AIDS beispielsweise, nur zu gut kennen. Zu welcher Art Tod im Leben wurden sie verurteilt?

Antigone stirbt zwar, aber ihre Tat bleibt in der Sprache. Worin besteht jedoch ihre Tat? Diese Tat *ist* und *ist nicht* ihre eigene, eine Überschreitung der Normen der Verwandtschaft und der Geschlechterzugehörigkeit, durch die der brüchige Charakter dieser Normen zutage tritt, ihre plötzliche und verstörende Übertragbarkeit und ihre Fähigkeit, in Zusammenhängen und auf Weisen wiederholt zu werden, die sich nicht voll vorhersehen lassen.

Antigone repräsentiert nicht Verwandtschaft in ihrer idealen Form, sondern deren Deformation und Verschiebung, eine Verwandtschaft, die die Herrschaftssysteme der Repräsentation überhaupt in eine Krise stürzt und die Frage aufwirft, welches die Bedingungen der Verständlichkeit gewesen sein könnten, die ihr ein Leben hätten ermöglichen können, ja, welches stützende Netz von Beziehungen unser Leben überhaupt möglich macht, das Leben derjenigen, die die Begriffe der Verwandtschaft ganz neu begreifen. Welche neuen Schemata der Intelligibilität geben unserer Liebe und unseren Ver-

lusten, unseren wahren Verlusten Legitimität und machen sie anerkennbar? Mit dieser Frage ist auch die Beziehung zwischen der Verwandtschaft und den herrschenden Epistemen der kulturellen Intelligibilität wieder offen, und beide sind wieder zur gesellschaftlichen Veränderung hin geöffnet. Und diese Frage, mit der wir uns so schwer zu tun scheinen, wo es um die Verwandtschaft geht, wird allzu rasch von jenen unterdrückt, die so gern normative Versionen von Verwandtschaft als unverzichtbar für das Funktionieren der Kultur und die Logik der Dinge darstellen wollen. Zu oft wird diese Frage von denen systematisch überhört, die uns aus Angst die unanfechtbare Autorität jener Tabus schmackhaft machen wollen, durch die eine gesellschaftliche Struktur zur zeitlosen Wahrheit hypostasiert wird, von denen, die sich niemals fragen, was aus den Erben des Ödipus geworden ist.

1997. Die Studentinnen und Studenten am Berkeley Summer Research Institute lasen 1999 sämtliche hier besprochenen Primärtexte mit Witz, Enthusiasmus und kritischem Einblick, ebenso die Studentinnen und Studenten im Grundstudium Vergleichende Literaturwissenschaft im Seminar über *Antigone* im Herbst 1998. Ich danke den Studentinnen und Studenten am Berkeley Summer Research Institute auch für ihre wunderbaren Interpretationen des Materials im Sommersemester 1999. Stuart Murray bin ich sehr dankbar für seine unermüdliche Arbeit am Manuskript und seine unentbehrliche Hilfe. Für ihre Unterstützung bei der Materialbeschaffung in der Frühphase der Arbeit danke ich Gayle Salomon, Marsha Raskolnikov und Jill Stauffer, und in diesem Zusammenhang einmal mehr Stuart Murray, der auch hier ganz unentbehrliche Arbeit geleistet hat. Für ihre Unterstützung danke ich außerdem Fran Bartkovski, Homi Bhabha, Eduardo Cadava, Gail Hershat, Michel Feher, Carla Freccero, Janet Halley, Debra Keates, Biddy Martin, Ramona Nadaff, Denise Riley und Kaja Silverman.

Zitierte Literatur

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer*, Torino 1995, deutsch: Frankfurt/M. 2001 (im Erscheinen).
- Alcoff, Linda: »Survivor Discourse: Transgression or Recuperation?«, in: *SIGNS* 18 (Winter 1993) H. 2.
- Arendt, Hannah: *Vita activa*, München, Zürich 1981.
- Bell, Vikki: *Interrogating Incest: Feminism, Foucault, and the Law*, London 1993.
- Benhabib, Seyla: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Aus dem Amerikanischen von Isabella König, Frankfurt/M. 1995.
- Bernadette, Seth: »A Reading of Sophocle's *Antigone* I«, in: *Interpretation: Journal of Political Philosophy* 4 (1975) H. 3.
- Bethke Ehlstain, Jean: »Antigone's Daughters«, in: *Democracy* 2 (April 1982), H. 2, S. 46-59.
- Borneman, John: »Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse«, in: *American Ethnologist* 23 (1996) H. 2, S. 215-238.
- Bourdieu, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Aus dem Französischen von Günter Seib, Frankfurt/M. 1987.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau und Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London 2000.
- Clastres, Pierre: *Archeology of Violence*, New York 1994.
- : *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1976.
- Davis, Angela: »Rape, Racism, and the Myth of the Black Rapist«, in: Davis: *Women, Race, and Class*, New York 1972, S. 177-201.
- Derrida, Jacques: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Aus dem Französischen von Rodolphe Gasché, Frankfurt/M. 1976.
- Dietz, Mary: »Citizenship with a Feminist Face«, in: *Political Theory* 13 (1982) H. 1.
- Donougho, Martin: »The Woman in White: On the Reception of Hegel's *Antigone*«, in: *The Owl of Minerva* 21 (Herbst 1989) H. 1, S. 65-89.
- Ehrenberg, Victor: *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954.
- Euben, Peter: »Antigone and the Languages of Politics«, in: Ders., *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton 1997.

- Evans, Dylan: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London 1996.
- Gould, Timothy: »The Unhappy Performative«, in: *Performativity and Performance*, hg. v. Andrew Parker und Eve Sedgwick, New York 1995, S. 19-44.
- Gourgouris, Stathis: »Philosophy's Need for Antigone«, in: *Literature as Theory (for an Antimythical Era)*, Stanford (im Druck).
- Griffith, Mark: Einleitung zur Ausgabe der *Antigone*, Cambridge 1999.
- Hartouni, Valerie: »Antigone's Dilemmas: A Problem of Political Membership«, in: *Hypatia* 1 (Frühjahr 1986) H. 1, S. 2-20.
- Hegel, G. W. F.: *Die Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970.
- : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt/M. 1970.
- : *Vorlesungen über die Ästhetik*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 15, Frankfurt/M. 1970.
- Heidegger, Martin: »Hölderlins Hymne »Der Ister«, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 53, Frankfurt/M. 1984.
- Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke und Briefe in 3 Bänden*, München/Wien 1992.
- Irigaray, Luce: »Die ewige Ironie des Gemeinwesens«, in: Dies., *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Aus dem Französischen übersetzt von Xenia Rajewsky, Gabriele Ricke, Gerburg Treusch-Dieter und Regine Othmer, Frankfurt/M. 1980, S. 266-281.
- : *Sexes et parentés*, Paris 1987.
- : *Ethik der sexuellen Differenz*. Aus dem Französischen von Xenia Rajewsky, Frankfurt/M. 1991.
- Jacobs, Carol: »Dusting Antigone«, in: *Modern Language Notes* 111 (1996) H. 5, S. 890-917.
- Johnson, Patricia J.: »Woman's Third Face: A Psychological Reconsideration of Sophocles' *Antigone*«, in: *Arethusa* 30 (1997), S. 369-398.
- Junko Yanagisako, Sylvia: »The Analysis of Kinship Change«, in: *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese Americans*, Stanford 1985.
- Lacan, Jacques: *Das Seminar, Buch II: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*. Aus dem Französischen von Hans-Joachim Metzger, Weinheim, Berlin 1991.
- : *Das Seminar, Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse*. Aus dem Französischen von Norbert Haas, Weinheim, Berlin 1996.
- Lévi-Strauss, Claude: »Rasse und Geschichte«, in: Ders.: *Strukturelle Anthropologie II*. Aus dem Französischen von Traugott König, Frankfurt/M. 1992, S. 363-407.
- : *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1993.
- Loraux, Nicole: »La main d'Antigone«, in: *Métis* I (1986), S. 1994f.
- : *Die Trauer der Mutter. Weibliche Leidenschaft und die Gesetze der Politik*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1992.
- : *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981.
- Mills, Patricia: *Feminist Interpretations of Hegel*, Penn State University Press 1996.
- Mitchell, Juliet: *Psychoanalyse und Feminismus*. Aus dem Englischen von Brigitte Stein und Holger Fliessbach, Frankfurt/M. 1976.
- Nussbaum, Martha C.: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986.
- Ober, Josiah: *The Athenian Revolution: Essays On Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton 1996.
- Patterson, Orlando: *Freedom*, Bd. I: *Freedom in the Making of Western Culture*, New York 1991.
- : *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge 1982.
- Ranke-Graves, Robert von: *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Hamburg 1984.
- Rubin, Gayle: »The Traffic in Women: Notes on the »Political Economy« of Sex«, in: *Toward an Anthropology of Women*, hg. von Rayna R. Reiter, New York 1975.
- Schneider, David: *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor 1984.
- Segal, Charles: *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, Ithaca 1986.
- Silverman, Kaja: *Male Subjectivity at the Margins*, New York 1992.
- Sophokles: *Dramen*. Griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Wilhelm Willige, überarbeitet von Karl Bayer. Mit Anmerkungen und einem Nachwort von Bernhard Zimmermann, Zürich 1995.
- Stack, Carol: *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, New York 1974.
- Steiner, George: *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München/Wien 1988.
- Strathern, Marilyn: »The Gift of Gender: New Reproductive Technologies«, in: *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*,

hg. von Jane Fishburne Collier und Sylvia Junko Yanagisako, Stanford 1987.

–: *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, New York 1992.

Taylor, Charles: *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979.

Tort, Michel: »Artifices du père«, in: *Dialogue – recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille* 104 (1989), S. 46–60.

–: »Symboliser le Différend«, in: *Psychanalystes* 33 (1989), S. 9–18.

–: *Le nom du père incertain: la question de la transmission du nom et la psychanalyse* (unveröffentl.).

Vernant, Jean-Pierre, und Pierre Vidal-Naquet: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1972.

Weston, Cath: *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, New York 1991.

Zeitlin, Froma: »Thebes: Theatre of Self and Society«, in: John J. Winkler und Froma Zeitlin: *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton 1990.

Žižek, Slavoj: *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, New York 1992.

Bettine Menke Ein NachWort zu Judith Butler

Die Argumentation Judith Butlers, in der sich das Motiv ihrer Auseinandersetzung mit Lacan, Hegel, Irigaray und Lévi-Strauss abzeichnet, trifft – in den Begriffen der *Familie* (Hegel), des *Gesetzes* (Lacan) und des durchs Inzestverbot regulierten *Verwandtschaftssystems* (Lévi-Strauss) – das Konzept von *kinship*. Dessen Reichweite, Status und Normativität stellt sie zur Diskussion mit Antigone, die – wie man sich zu unterstellen angewöhnt hat – die Familie und ihr Gesetz vertritt. Und dies, das ist nicht nur das, *was* sie repräsentieren soll, sondern auch das Repräsentieren *selbst*, steht hier in Frage. In Verhandlung der Familienordnung setzt sich Judith Butler nicht nur mit Hegel, Lacan, Lévi-Strauss und Irigaray auseinander, insofern diese die Opposition von Familie und dem Symbolischen einerseits und dem Sozialen oder Politischen andererseits voraussetzen und bestätigend wiederholen, sondern sie bezieht zugleich Position in aktuellen wissenschafts- und gesellschaftspolitischen Diskussionen.

Als eine Idealisierung kennzeichnet Judith Butler noch Lacans Konzept des Gesetzes, insofern es voraussetzt, daß das Symbolische und das (nur) kontingente Soziale auseinanderzuhalten seien. Wie Lévi-Strauss' Ordnung der Verwandtschaft, deren (und deren universelle Gültigkeit) Zentrum und Grund das Inzest-Verbot ist, wird die Unhintergebarkeit des symbolischen Gesetzes durch eine Idealisierung begründet, die als das dem Gesetz (bloß) kontingente Soziale veräußerlicht,