

Märtyrerin des Buchstabens: Sygne de Coûfontaine, Lacan liest Claudel

Dieser Artikel ist in einer ersten Version unter dem Titel Botschafter der Versagung: Lacan als Leser Claudels erschienen in Bielefeld: transcript Verlag 2006.

Vorschau

Der Zufall wollte es, dass ich vor den bekannten und viel kommentierten Text-Interpretationen Lacans in die bis heute wenig beachtete und kaum kommentierte Claudel-Lektüre einstieg. Lacan hat mir den großen Dramatiker Paul Claudel zugänglich gemacht, und damit die bis anhin fehlende Brücke zwischen meinem Herkunftsort, der Literatur, und der Theorie und Praxis der Analyse geschlagen.

Lacan widmet der Claudel-Trilogie *L'Otage (Die Geisel)*, *Le Pain dur (Das harte Brot)*, *Le Père humilié (Der gedemütigte Vater)*¹ im Seminar *Le Transfert 1960/61*² eine als Exkurs angekündigte Lektüre, die sich auf sechs Seminarsitzungen ausweitet (3.5. bis 7.6.1961).

Die Fragen, die er an den Text stellt, sind nicht die Pseudo-Fragen eines Wissenden, es sind Fragen, die von der Alltagspraxis eines Analytikers ausgehen und auf diese zurückgebunden werden. Er unterstellt dem Claudel-Text in der Krise der frühen 60er Jahre ein spezifisches Wissen, genauer, eine Erfahrung, die «tragische Erfahrung des Begehrens»: des Begehrens, wir werden es einzukreisen versuchen, in seiner Buchstäblichkeit.

Geben wir dieser in der deutschen Rezeption ansonsten unscharf wahrgenommenen Krise den Titel der Wende «von einer Ethik des

Symbolischen zu einer Ethik des Realen»³ – soweit es denn eine solche Wende ist: zum einen hat die Gewichtung dessen, was den symbolischen Andern «barriert», durchkreuzt, oder, so bei Claudel, kreuzigt, spätestens ab dem Seminar III *Les Psychoses* deutliche Vorläufer – und zum andern bleibt der Begriff «Ethik des Realen» fragwürdig insofern, als «das Reale» sich dem Begriff per definitionem entzieht, und sich nur über und in Bezug auf ein Sprechen und Schreiben einkreisen, zu Gehör bringen, ver- und entziffern lässt.

Doch der Titel trifft, was Claudel angeht, ins Schwarze. Die poetisch-dramatischen Figuren-Konstellationen Claudels eignen sich hervorragend dazu, aufzuzeigen, dass das Begehren, das «den Signifikanten anvisiert» und sich somit sprachlich zu artikulieren sucht, ein «*textuelles*», ein «*in die Person im weitesten Sinn eingewobenes*» und damit ein vom Subjekt notwendigerweise «*verkanntes*» Begehren ist. (3.5.1961). Wir sind, via Claudel, auf dem Weg der späteren Entwicklungen Lacans zur *lettre*, zum *écrit*, zum Feld des buchstäblich Realen.

Lacan macht Sygne de Coûfontaine, die Heldin des ersten Stücks *L'Otage*, zur Kronzeugin dafür. Die Einwirkung der Signifikanten auf das Subjekt erweist sich hier als ein dem Leib eingewobener Buchstabe, der eine *surimposition* darstellt, eine zusätzliche, übermäßige Steuer-Schuld, die das, was man die symbolische Schuld nennt, durchkreuzt, durchstreicht, vernichtet.

Das *y* von Sygne, das das *i* von signe/Zeichen überschreibt, entwirft schon in nuce jenes Kreuz, das sich in der stummen Sterbensgeste der Sygne – einer «psychosomatischen» Geste, so Lacan – verkörpern wird.

Ob und inwiefern diese drastische Fiktion des Niedergangs einer erzkatholischen Aristokratin in den nachrevolutionären Wirren Frankreichs für uns von Belang ist, wird sich zeigen.

1. Die tragische Erfahrung des Begehrens

Dass die analytische Sprech-Kur zu einer «Symbolisierung des Begehrens» führe, ist eine jener Halbwahrheiten, die vollends in die Irre gehen, wenn man darunter ein Sprechen im Sinn der Befreiung aus der Verdrängung versteht. Wenn «der Signifikant selbst verantwortlich ist für die Partialität dessen, was man weiß», kann das Sprechen die Kluft zwischen Wissen und Begehren niemals überbrücken. Hier liegt die *crux* der Wende, eines «Wegs», der Lacan, in seinen Worten, von der «wissenschaftlichen Untersuchung der Begehren seit Sokrates» zur Befragung der «tragischen Erfahrung des Begehrens» geführt habe: zu Shakespeare, Sophokles, Hamlet, Antigone, und nun zur Sippe der Coûfontaines. Sie erweisen sich als die Paten der Sigeln des «barrierten Andern» und des *objet a*, die in diesen Jahren gesetzt, eingekreist und durchgearbeitet werden.

An der «tragischen Erfahrung des Begehrens» interessiert den Analytiker Lacan:

«dass das Begehren sich nicht mit nacktem Antlitz zeigt, und dass es nicht an dem Platz ist, den die säkulare Erfahrung der Philosophie für es angegeben hat, um es zu zügeln, und ihm das Recht zu nehmen, uns zu bevormunden. Weit davon entfernt, dass dem so wäre, sind die Begehren überall, ja sie stecken im Herz unserer Bemühungen, ihrer Herr zu werden. Nun, man kommt um sie nicht herum, und zwar so wenig, dass es nicht genügt, ihnen aus dem Weg zu gehen, um uns nicht dennoch mehr oder weniger schuldig zu fühlen. Das, was die analytische Erfahrung uns lehrt, ist, dass der Mensch gezeichnet ist, dass er verstört ist durch alles, was sich Symptom nennt, insofern als das Symptom folgendes ist: diesen Begehren, deren Grenze und Platz wir nicht bestimmen können, stets auf irgendeine Weise Genüge zu tun – ich sage *γ satisfaire*, nicht *les satisfaire*, denn zu sagen *les satisfaire* ginge noch allzu sehr in die Richtung, sie für greifbar zu halten, sagen zu können, wo sie sind – und dies dazu noch ohne Lust.» (3.5.61)

Eine klare Abgrenzung der Analyse von philosophischen und wissenschaftlichen, und fügen wir hinzu: therapeutischen Bemühungen, die ex- oder implizit versprechen, die Subjekte aus den Fesseln des Begehrens zu befreien. Im Hintergrund Freud, der Freud von «Jenseits des Lustprinzips», der Urverdrängung und der Versagung. «Versagung» in der eigenwilligen Übersetzung Lacans ist eines der Schlüsselwörter seiner Claudel-Lektüre: er liest es buchstäblich als *per-dire*, als ein Sich-versprechen, ein Fehlgehen des Sagens selbst.

Wir Analytiker, so Lacan, sind «Botschafter und Vehikel der Versagung» in Bezug auf Versprechen, die uns schließlich nicht als Versprechen irgendwelcher Philosophen, Wissenschaftler und Therapeuten interessieren, vielmehr als Versprechen, die in der Signifikanten-Struktur selbst angelegt sind, und die die analytische Übertragung einleiten, prägen und stützen.

Über das Fehlgehen des Versprechens der Signifikanten führt das Wort Versagung zur Möglichkeit des *refus*, der Rückweisung, Ablehnung des Versprechens der Signifikanten. Sygne de Coûfontaine wird diesen *refus*, der den Rand der Urverdrängung überschreitet und einer Auflösung des Subjekts entspricht, agieren. Wir werden mit und nach dem Claudel-Durchgang darauf zurückkommen, was diese Position der «Versagung» uns hier und heutzutage zu sagen hat.

Die Wende dieser Jahre geht einher mit einer Wendung von *dem* zu *den* Begehren, zur Verortung der Begehren im Realen der geschichtlich und geschlechtlich geprägten Diskurse; sie ist die Bedingung dafür, dass etwas von der Struktur des Begehrens sich zeigen kann, nicht aber dessen Erklärung. Es sei nicht vorstellbar, so Lacan, dass die analytische Erfahrung nur ein Wunder gewesen sei, «entstanden aus man weiß nicht, welchem individuellen Zufall namens «der Wiener Kleinbürger Freud»».

«Es gibt in unserer Epoche ganz gewiss, und zwar als ein Ensemble, alle Elemente einer Dramaturgie, die es uns erlauben kann, das Drama derer, mit denen wir es zu tun haben, auf dieselbe Stufe zu stellen, statt sich dort, wo es ums Begehren geht, mit einer

Allerweltsgeschichte zu begnügen, wie man sie im Vorbeigehen aufschnappen kann.» Kürzlich sei er auf «eine Artikulation des Fantasma gestoßen, deren Mediokrität mich hochfahren ließ», was ihm «ich kann nicht sagen, den Mut wiedergegeben hat, es braucht etwas mehr, eine Art Furor, um einmal mehr einen dieser Umwege zu nehmen, und ich hoffe, dass Sie die Geduld haben werden, diesem Rundgang zu folgen». (3.5.61)

2. Die drei Zeiten des Begehrens

Der Claudelsche Rundgang schafft es, die Radikalität und Unbeugsamkeit des Begehrens – das, wohlgemerkt, Begehren des Andern ist, und was das, jenseits der gängigen Formel, heißt, wird sich an den Claudelschen Figuren verfolgen lassen – fern des Kitsches des Unsäglichen in einer Weise darzustellen, die in der modernen Literatur ihresgleichen sucht, und dies auf mindestens drei Ebenen, Varianten, Zeiten. Im Folgenden eine Kurzfassung:

– in der ersten Generation, der ersten Zeit, im ersten Stück, die verzweifelte Variante der Sygne de Coûfontaine, die in ihrem Begehren, die Geisel/den Bürgen der christlichen Botschaft, den Papst, zu retten – Geisel/Bürge des Worts, fügt Lacan hinzu – über das symbolische Opfer hinausgeht, das sie mit ihrem Cousin Georges in Liebe verbindet, und somit die Liebe ihres Lebens vernichtet – ein Begehren, dem «allein der Bezug auf Sade noch gerecht wird». Hier ist, wie man sehen wird, die vom Objekt unbefleckte «*Marke des Signifikanten*» am Werk: er macht Sygne zum «puren Opfer des *logos*.»

– in der zweiten Generation, dem zweiten Stück, der zweiten Zeit dann eine Gabelung: einerseits das radikale Begehren der Lumîr – Geliebte des Louis, Sohn der Sygne und deren Ehemanns und Peinigers Turelure – die für die verlorene Sache Polens in den Tod geht, andererseits das schlauberechnende Begehren der Sichel, Maitresse des Turelure, die sich Louis schnappt. Es herrscht, in dieser zweiten Zeit, die «*Passion des Objekts*»: eine Zeit des Kampfs um Geld, Ländereien und Frauen zwischen Turelure

und dem ungeliebten Sohn Louis, wobei keiner der beiden vor noch so perfiden Finten zurückschreckt, und die Frauen kräftig mitmischen, ja die Fäden der Intrige führen – was sich in einem farcehaften Vatermord, und in der Heirat des Louis mit der begüterten Maitresse des Vaters selig, Sichel, niederschlagen wird. Eine ödipale Grotteske, eine Version der Kastration, die noch in der mit manchen Wassern gewaschenen Postmoderne schockiert. Für Lacan-Claudél ist dieses «harte Brot» der Kastration das, was Louis zum Mann und Vater macht, und damit ein notwendiger Durchgang zum

– dritten Stück, zur dritten Zeit, zur Zeit des Begehrens der blinden Pensée de Coûfontaine, Enkelin der Sygne und des Turelure, Tochter des Louis und der Sichel, ein Begehren, das vom verworfenen Kind der Sygne, Louis, zum begehrten Kind führt: die blinde Pensée erschleicht es sich von Orian, einem Soldaten des Papstes, im letzten Moment vor dessen Tod auf dem Schlachtfeld, und bekommt dazu einen passenden Vater in Gestalt des Orian-Bruders Orso. Es ist die Zeit der «*Konfiguration des Begehrens*». Pensée ist die Lichtgestalt der Trilogie, und die Liebe, die bei den Paaren Sygne und Georges, Louis und Lumîr in einer wunderbaren poetischen Dichte evoziert worden ist und scheitern musste, mündet bei Pensée und ihrem Orian in eine fantasmatische Erfüllung, genauer, in die konkretistische Erfüllung des Fantasma: in eine *unio mystica* der Seelen, die über das der Pensée dargebotene Herz des toten Orian läuft.

Unüberhörbar der Anklang an die Eucharistie, ans «dies ist mein Leib» des katholischen Abendmahls – was immer man davon halten mag, die Allianz oder *mésalliance* zwischen «Seele» und «Leib» beziehungsweise Organ ist für uns, als Analytiker oder schlicht als zeitgenössische Männer und Frauen, in keiner Weise vom Tisch, und treibt ihre Blüten im Diskurs der Liebe. «Ich will mich mit deiner Ursache vereinigen», bekennt die Heldin des *Seidenen Schuhs* von Claudél – und bekanntlich bezeichnet Lacan das Objekt des Fantasma als *cause*, Ursache. Die Claudél-Heldin fährt fort: «Die Kraft, durch die ich dich liebe, ist nicht verschieden von der, durch die du lebst.» (Übersetzung: Herbert Meier, *Claudél entdecken*, unpubliziert. Hinweis Beat Keller)

Die Claudelschen Männer sind, wie man am Rand mitbekommen haben mag, entweder Kanaillen des aufkommenden Kapitalismus – die Turelures – oder zwielichtige Heilige – Badilon, Orian, Orso, Georges. «Passion des Objekts» ist auch als genitivus subjectivus zu lesen: zumindest Turelure senior stellt sich im *Harten Brot* weitgehend dar als Objekt des Andern, Objekt der politischen und sozialen Verhältnisse. Lumîr wiederum macht sich zum Objekt des Andern im Sinn des Signifikanten, in dem sie ihr Schicksal sieht und dem sie sich opfert: Polen.

Der Papst, dessen Flucht und Geiselnahme das Drama in Gang gebracht hat, ist ein Schwächling: er wird als ein ohnmächtiger Vater dargestellt, der «im Hinblick auf die heraufkommenden Ideale den Gläubigen nichts zu bieten hat als die eitle, kraftlose Wiederholung traditioneller Worte». (17.5.1961)

L'Otage ist die Zeit der «Marke/Markierung des Signifikanten», *Le Pain dur* die Zeit der «Passion des Objekts», *Le Père humilié* die Zeit der «Konfiguration des Begehrens». Die Dreiteilung ist, so Lacan, eine künstliche Zerlegung dessen, wie sich beim Subjekt ein Begehren herausbildet: die dritte Zeit, die dritte Generation ist schon da auf der Ebene der vorhergehenden Zeiten, und diese sind die Antezedenzen jener dritten Zeit, um die es sich schließlich handelt. Das betrifft durchaus auch uns und unsere Subjekte in Analyse: wo es um die Situierung des Begehrens geht, müsse man nicht bis zu Adam zurückgehen: drei Generationen würden genügen. Was heutzutage auch als ein Hinweis gelesen werden kann darauf, dass es mit dem Kind von Mama und Papa noch nicht getan ist.

Dass das Signifikanten-Martyrium der Großmutter Sygne und der Kampf ums Objekt der zweiten Generation der Turelures schließlich eine Lichtfigur hervorbringen wird, die blinde Pensée, eine Freidenkerin, die weder im Sinn hat, sich einem obskuren Signifikanten zu opfern, noch, sich ihr Begehren entziehen und sich als Objekt der Kastration auf den öffentlichen Markt werfen zu lassen (Lacans Worte, 24.3.1961), die vielmehr heiter und bestimmt ihr Begehren in die Tat umsetzt, dieser Ablauf stellt unter anderem auch gängige Trauma-Theorien auf den Kopf, oder eher auf die Füße. Es sind nicht unbedingt die skandalösen Vorfah-

ren, die unglücklichen Nachwuchs zeugen. Lacan definiert hier das Trauma folgendermaßen: es ist das, was beim betroffenen Subjekt signifikante Strukturen geschaffen haben wird.

Die notwendige Passage des Begehrens durch die Marke des Signifikanten und die Passion des Objekts wird wenig später (in *Position de l'Inconscient*, 1960/64, *Écrits*) präzisiert werden: die Konfiguration des Begehrens durchläuft die Alienation in *und* die Separation von der Signifikantenkette. In der Claudel-Trilogie ist *Pensée* die erste *Coûfontaine*, die diesen Durchgang schafft.

3. *La sur-imposition: die Verdopplung und Überkreuzung der Steuer-Verfügung in L'Otage*

Das erste Stück *L'Otage*, auf das und dessen Heldin Sygne wir nun detaillierter eingehen werden, verhandelt Glaubenswerte in der Zeit der Herrschaft Napoleons, und bringt uns nahe, dass Religion, mit Walter Benjamin, nicht mehr «Fundament der weltlichen Ordnung» ist, sondern «der Abgrund, über dem sie schwebt». Die Verkennung dieses Abgrunds, etwa in Form einer liberalen postmodernen Toleranz, die das Religiöse, soweit sie es nicht bloß belächelt, für ein frei wählbares, nützliches oder dekoratives Element des kulturellen Überbaus hält, ist uns in letzter Zeit drastisch vorgeführt worden. Claudel ist hier hoch aktuell, und man kann ihm ein *revival* nur wünschen. Dass er von links als katholischer Reaktionär, von rechts als blasphemischer Abtrünniger verunglimpft worden ist, spricht für den Spannungsbogen, den seine Texte aufrichten und durchqueren.

Wenn Gott tot ist – und dass Gott tot sei, ist nach Lacan «der Kern dessen, was uns Claudel präsentiert», wenn Gott tot ist, wird «die Einwirkung des Symbolischen auf das Fleisch/auf den Körper (*la chair*) selbst» (17.5.1961) in drastischer Weise sichtbar, lesbar, und schließlich ist es das, was Lacan an diesem ersten Stück so fesselt.

Das textuelle Eingewobensein des Begehrens – das die Analyse mit der Literatur verbindet – ist in den Claudelschen *Namen* schon gegenwärtig; in Schreibweisen, die eine Bedeutung andeuten und verstellen. Die Schreibweise *Sygne* weist, wie bereits erwähnt, auf *signe*, das Zeichen, lässt die Zeichen und Wunder christlicher Heiligen- und Märtyrerlegenden antönen, und versperert, entstellt im gleichen Zug dieses Bedeutungsfeld: das *y* anstelle des *i* markiert schon das Kreuz, das prominent an der Wand der Coûfontaines hängt, und in der Sterbensgeste der *Sygne* dargestellt werden wird – oder eben nicht mehr dargestellt wird, denn Darstellung setzt stets noch eine minimale Distanz, Differenz zum Darsteller und zum Dargestellten voraus – das sich darbietet, sich konkretisiert in einer «psychosomatischen» Geste: der Körper der sterbenden *Sygne* wird nicht mehr auf das Kreuz hinweisen, vielmehr zum Kreuz werden. Das in Bronze gegossene Kreuz an der Wand wird übrigens im Verlauf des zweiten Stücks der Trilogie als Materialwert zu Geld gemacht werden: von der Marke des Signifikanten zur Passion des Objekts auch und gerade hier.

Die *imposition* der Signifikanten auf das Fleisch (17.5.1961), die Einwirkung, Auferlegung, Verordnung, hat fr. auch die Bedeutung der Steuerverfügung: das Subjekt wird vom Signifikanten «markiert und entstellt» im Sinn einer Verfügung, Verordnung des was, wie, wie viel seiner Steuerschuld.

Doch damit nicht genug: *Sygne* wird zur Zeugin einer *surimposition*, einer Über-Verfügung, frei übersetzt, Doppel-Besteuerung. Lacan nimmt damit, ohne es zu erwähnen, das Wort *Sygnés* im ersten Zwiesgespräch mit ihrem Cousin Georges auf: *Sygne* erinnert Georges an die *surimposition* ihrer «zweiten Taufe» an Pfingsten 1793, ein geteiltes «Sakrament» der Namens-Änderung am Tag, als ihr ganzer Clan (*toute notre race*) unter die Presse (*pressoir*) der Verfolger geriet.

Bei aller Rätselhaftigkeit, es muss sich um die Ersetzung des *i* durch jenes *y* handeln, das dem Namen-Körper das Kreuz einschreibt, und hat vorerst zur Folge, dass, so *Sygne*, «ein reiner Wein bleibt! der Name in uns ist lebendig».

Diese *surimposition* bedeutet im selben Zug eine Verdoppelung, Spaltung und Vernichtung der Schuld. Die zwei sich überkreuzenden Ebenen von Schuld sind das, was die Geschichte der Sygne bis zum Exzess prägen wird: das, was man als symbolische Schuld fassen mag, Schuld des Namens, der für die Herkunft, das Erbe, das Geschlecht, die Liebe steht, wird auf einer zweiten, radikalen Ebene dem «textuellen» Signifikanten, dem ins Fleisch eingewobenen Buchstaben des Kreuzes geopfert, und noch dieses Opfer schließlich genichtet werden.

Nach diesem Vorgriff auf das Ende sei nun die Geschichte in groben Zügen nachgezeichnet, was die Lektüre des Originals keineswegs ersetzen kann: Sygne ist, mit ihrem Cousin Georges, die einzige Überlebende der adligen Sippe der Coûfontaines, denen die Revolution den Garaus gemacht hat. Man befindet sich auf dem Höhepunkt der napoleonischen Herrschaft. Sygne hat ihr Leben der Erhaltung der Güter und Ländereien gewidmet, des Rests davon, den man ihr zugestand. Ihr Cousin Georges, ein emigrierter Royalist und Katholik, kommt zu Besuch; Sygne erfährt, dass er seine Frau an den Dauphin verloren hat und seine Kinder an eine Seuche.

Zwischen den beiden einsamen und enttäuschten Coûfontaines entspinnt sich ein dichter Dialog um die Bande an den Namen, den Boden, die feudale Ordnung, und sie beschließen, sich vor Gott zu verloben. Claudel entwickelt hier eine Poetik der Liebe, die das Mystische nicht scheut, ohne deshalb ins Sentimentale zu kippen.

Sygne wird als eine so besonnene und kluge wie generöse Frau gezeichnet: ihre Verlobung mit Georges, deren Vollzug nicht im Rahmen des Möglichen liegt, besiegelt gewissermaßen ihre exemplarische Annahme der symbolisch-ödipalen Schuld.

Georges ist nicht allein gekommen, sondern hat eine Person in Obhut, deren Identität uns vorerst verhüllt bleibt, den vom Druck Napoleons in die Flucht getriebenen Papst, den höchsten Vater, den Repräsentanten des himmlischen Vaters. Um diese flüchtige, vertriebene, schwächliche und hinfällige Person, um diese Geisel wird sich das Drama drehen. Die Geisel ist aber auch Sygne selbst: Geisel des Worts, das sich verkörpert hat. Dass

sich die Titel der drei Dramen keiner Einzelfigur zuschreiben lassen, sei hier am Rand erwähnt.

In die Zwiesprache Sygne–Georges platzt ein Dritter, der Präfekt Toussaint Turelure, Sohn eines Hexers und einer Magd der Coûfontaines, die auch die geliebte Amme der Sygne war, somit ihr sozial benachteiligter Ziehbruder. Er hat es dank der Revolution zum Baron und Präfekten des Landstrichs der Coûfontaines, und damit zur Umkehrung der Machtverhältnisse gebracht. Die Identität des Flüchtigen ist ihm nicht entgangen, und er ergreift die Gelegenheit, Sygne zu erpressen: «Madame, seit langem begehre und liebe ich Sie, heute aber, da Sie diesen alten Ewigen Vater bei sich haben, drehe ich ihm den Hals um, wenn Sie meine Bitte um Ihre Hand, die ich hier und jetzt ausspreche, nicht erhören.» Turelure ist mit allen Attributen des Zynismus und der Gemeinheit versehen, zudem hässlich und verwachsen: allerdings ist der Anstrich von Kasperletheater, mit dem dieser dramatische Knoten geschnürt wird, unübersehbar, und im Verlauf der Trilogie wird Turelure zu einer beinahe mitleiderregenden Figur werden. Hier aber bezeichnet er sich als *l'homme du possible*, der Mann des Möglichen, hat den Höhepunkt seiner Macht über Sygne erreicht und scheut es nicht, sie daran zu erinnern, dass er in der guten alten Zeit von 1793 den übrigen Personen der Sippe den Kopf abgeschlagen hat.

Sygne weist das Ansinnen von sich, ist aber in ein schreckliches Dilemma gestürzt. Die Triebfeder, das Vehikel, das Sygne dazu bringen wird, den Antrag Turelures anzunehmen, ist schließlich nicht der Bösewicht selbst, vielmehr Sygnes Beichtvater Badilon, der Heilige, und der Dialog, der sich nun zwischen Sygne und Badilon entspinnt, ist das Zentrum des Dramas.

Badilon appelliert daran, dass sie, Sygne, von Gott auserwählt sei, den Papst zu retten. Er erlegt ihr das nicht als eine Pflicht auf, er geht noch weiter: nicht an ihre Stärke appelliert er, sondern an ihre Schwäche, und an die Schwäche dessen, den sie retten soll. Auf Sygnes Frage, ob denn Gott eine solche Einwilligung von ihr wolle, antwortet er:

B: Er verlangt es nicht, das sage ich Dir mit Festigkeit.

Und desgleichen, als der Sohn Gottes für das Heil der Menschen
Sich vom Schoß des Vaters wegriss und die Demütigung und den
Tod erlitt

Und diesen zweiten Tod aller Tage, der die Todsünde derer ist, die er
liebt,
die göttliche Gerechtigkeit hat auch ihn nicht dazu gezwungen.

S: ah, ich bin kein Gott, ich bin eine Frau!

B: ich weiß es, armes Kind

S: ist es an mir, Gott zu retten?

B: es ist an Dir, Deinen Gast zu retten.

S: nicht ich habe ihn unter mein Dach gebeten

B: Dein Cousin hat ihn hergeführt

S: ich kann nicht! oh mein Gott, nicht zu diesem Preis!

B: wenn die Kinder Deines Cousins noch lebten, und es sich darum
handeln würde,
ihn und die Seinen zu retten,
und den Namen, und das Geschlecht, wenn er selbst Dich darum
bäte,
dieses Opfer, das ich Dir anbiete, Sygne, würdest Du es bringen?

S: ah, wer bin ich, armes Mädchen, mich mit den Männern meines
Geschlechts zu messen? Ja, ich täte es.

B: Ich höre es aus Deinem eigenen Mund

S: aber er ist mein Vater und mein Blut und mein Bruder und der
Ältere, der erste und letzte von uns allen,

mein Meister, mein Herr, zu dem ich mich bekannt habe!

B: Gott ist all das für Dich, vor ihm.

.

S: Vater, versuche mich nicht über meine Kraft hinaus!

B: Gott ist nicht über uns, sondern unter uns
Und es ist nicht gemäß Deiner Kraft, dass ich Dich versuche,
sondern gemäß Deiner Schwäche.

S: So denn: ich, Komtesse von Coûfontaine,
werde nach meinem eigenen Willen Toussaint Turelure ehelichen,
den Sohn meiner Magd und des Hexers Quiriace,
Ich eheliche ihn vor dem dreifaltigen Antlitz Gottes,
und ich gelobe ihm Treue und wir stecken uns den Ehering an den
Finger
er sei das Fleisch meines Fleisches und der Geist meines Geistes, und
das, was Jesus Christus für die Kirche ist, Turelure wird es für mich
sein, unauflöslich.
Er, der Metzger von 93, bedeckt vom Blut der Meinen,
wird mich jeden Tag in seine Arme nehmen ,
und es wird nichts mir gehören, das nicht ihm gehörte
und von ihm werden mir Kinder geboren werden, in denen wir
vereint und verschmolzen sind

B: Schweigen

S: Sie schweigen, mein Vater, und sagen mir nichts mehr!

B: Ich schweige, mein Kind, und ich zittere!
Ich erkläre Dir, dass weder ich
Noch die Menschen, noch Gott selbst, Dir ein solches Opfer
abverlangen

S: und wer denn verpflichtet mich dazu?

B: Christenseele! Kind Gottes! Es liegt einzig an Dir selbst, es nach Deiner Art zu tun.

S: Herr, dass Dein Wille geschehe und nicht der meine!

B: Meine Tochter, mein geliebtes Kind, siehst Du jetzt, wie sehr Gott Dich um etwas Leichtes bittet!

Hier ist es nun zusammengeschlagen, das Haus Deiner Selbstliebe! Hier liegt sie niedergestreckt, diese Sygne, die Gott nicht gemacht hat! Hier ist sie samt den Wurzeln ausgerissen, diese hartnäckige Liebe zu Dir selbst! Hier ist die Kreatur mit dem Schöpfer im Eden des Kreuzes!

Es ist leicht, den Tod anzunehmen, und die Schande, und den Schlag ins Gesicht,

und die Dummheit, und die Verachtung aller Menschen alles ist leicht, außer Dich zu betrüben.

Alles ist leicht, o mein Gott, dem, der Dich liebt, außer, Deinen herrlichen Willen nicht zu vollstrecken.

Nach einem weiteren Austausch:

mein Kind, sammle Dich, ich werde Dich segnen, und dass die Gnade Gottes mit Dir sei!

Bühnenanweisung: Sie lässt sich mit dem Gesicht gegen die Erde fallen und bleibt liegen, die Arme ausgestreckt. Er macht langsam das Zeichen des Kreuzes über ihr, während die rötlichen Strahlen der untergehenden Sonne durch das Fenster dringen.

Sie haben es gehört: Badilon versteht es, in bester Jesuitenmanier die Argumente und Fragen der Sygne subtil zu unterhöheln – nicht im plumpen Widerspruch, sondern im Wechsel der Ebenen des Appells: der Appell an die Sippenschuld, die ödipale Schuld wird als Mittel der Überzeugung eingesetzt, und im Moment, wo Sygne zustimmt, entzogen im Namen eines Gottes, der ihr «all das» ist, vor Georges – der aber nicht allmächtig, nicht einmal «über», sondern «unter uns» ist, denn wie sollte er denn anders eines Menschenopfers bedürfen? so aber wird die

Schwäche, auf die Sygne zu plädieren versucht, als Argument entkräftet und umgekehrt: dieser schwache Gott appelliert an ihre Schwäche – und hier gibt Sygne nach. Kaum hat sie eingewilligt, den Peiniger und Metzger ihrer Sippe zu ehelichen, wird ihr auch noch die Vorstellung entzogen, Gott verpflichte sie zu diesem Opfer: sie wird auf «sich selbst» verwiesen. Der, die sich diesseits jeder Schuld, Pflicht und Selbstliebe opfert, wird die Union «der Kreatur mit dem Schöpfer im Eden des Kreuzes» versprochen, und dieses Versprechen wird denn auch im Sterben der Sygne seine elende und schockierende Darstellung finden. «Dem Heiligen ist Gott ein Name seines Genießens, eines schon eher monströsen Genießens.» (7.6.1961) Badilon ist ein Heiliger, und verkehrt Sygne in eine Heilige. Dieses Selbstopfer, so Lacan, geht weiter als das der antiken Tragödie: wo Ödipus, Antigone zum Opfer der *até* werden, des bösen Gottes des Schicksals, wird Sygne auf «sich selbst» zurückgeworfen, und das heißt schließlich, auf den ihr textuell eingewobenen Buchstaben des Kreuzes.

«Der boshafte Gott der antiken Tragödie ist noch etwas, das sich mit dem Menschen [...] durch die Vermittlung der *até*, des Schicksals, verbindet [...] Diese *até* hat noch einen Sinn als *até* des Andern, und in diesen Sinn schreibt sich Antigone, und Ödipus, ein.

Hier sind wir jenseits jeden Sinns. Das Opfer von Sygne de Coûfontaine mündet in nichts als die absolute Verhöhnung ihrer Ziele. Der Alte, den es den Krallen von Turelure zu entreißen galt, wird uns, ganz Höchster Vater der Gläubigen, der er ist, bis zum Ende der Trilogie als ein ohnmächtiger Vater dargestellt, der diesen Gläubigen im Hinblick auf die heraufkommenden Ideale nichts zu bieten hat als die eitle, kraftlose Wiederholung traditioneller Worte. Die angeblich wiederhergestellte Legitimität ist nichts als ein Trug, eine Fiktion, eine Karikatur und in Wirklichkeit die Verlängerung der subvertierten Ordnung.» (3.5.1961)

Diese sublim-perverse christliche Selbstopferung unter Einfluss des Verführers Badilon ist nicht das letzte Wort Claudels. Sygne wird ihr sublimes Opfer des Opfers, ihren Verrat am Namen der Coûfontaines und insbesondere an Georges, und damit das Genießen der Heiligen schließlich verwerfen und so ihrer fragwürdigen Nachkommenschaft eine Tür öffnen.

Weiter im Text: Sygne ist nun also die Baronin Turelure, und hat eben einen Sohn geboren. Die Machtkämpfe zwischen der Napoleonischen Garde, der Turelure verpflichtet ist, und den Royalisten gehen auf einen faulen Kompromiss zu: Cousin Georges erscheint als Gesandter von Louis XVIII am Tag der Geburt des Sohns bei Turelure, der es inzwischen zum Präfekten von Paris gebracht hat, und verlangt von diesem die Schlüssel zur Hauptstadt. Eine der Bedingungen, die Turelure an die Übergabe stellt – die übrigens ein profitabler Verrat an der Napoleonischen Garde ist –, ist die, dass der Name Coûfontaine – der Schatten der Dinge, aber auch das Wesentliche, so Lacan – auf die Mesalliance Turelure-Sygne übergehen soll. Natürlich enden die dermaßen weit getriebenen Dinge tödlich. Georges trägt eine Pistole auf sich, um mit Turelure abzurechnen, Turelure hat das vorausgesehen, und auf der Strecke bleibt der Gutmensch Georges, nicht zuletzt darum, weil Sygne sich schützend vor ihren ungeliebten Gatten geworfen hat.

Diese Geste der monströsen ehelichen Pflicht setzt den Punkt auf ihr sublimes Opfer und lässt es kippen. Sie liegt im Sterben, und es gibt zwei Schlusszenen.

In der ersten Schlusszene erscheint Badilon, um Sygne die Letzte Ölung zu geben. Alle Ermahnungen des Heiligen, der selbst zerrissen ist von der äußersten Konsequenz des Opfers, an dem er mitgewirkt hat, alle Appelle an Sygne, sich in ihrem Opfer mit Gott zu versöhnen, Turelure zu verzeihen, ihr Kind anzunehmen, scheitern an einem «*signe que non*», einem Nein-Zeichen, einem Kopf-tic, der sich nicht mehr des Worts nein bedient. Die Serie der *signes que non* wird nur zweimal unterbrochen: in der Mitte der Szene beantwortet Sygne Badilons Frage, ob er ihr das eben geborene Kind bringen dürfe, mit einem klaren «Nein» – und am Ende, als Badilon den Wahlspruch der Sippe «*Coûfontaine adsum*» an sie richtet, ist ihr letztes Wort «*tout est épuisé*», alles ist ausgeschöpft.

Damit werden die *signes que non* abgegrenzt vom nicht-mehrsprechen-können einer Sterbenden: sie verwirft das Wort selbst. Bühnenanweisung: die Agonie beginnt. Sygne richtet sich plötzlich auf und streckt die beiden Arme gewaltsam im Kreuz über den Kopf; dann, aufs Kissen niedersinkend, gibt sie den Geist auf, mit einem Blutsturz.

Monsieur Badilon wischt ihr getreulich den Mund und das Gesicht. Dann, in Tränen ausbrechend, fällt er am Fuß des Betts auf die Knie.

Dieser Schluss wird von einem weiteren, etwas heitereren Schluss sekundiert: Turelure, der eben vom König für seine Taten, inklusive der Sohneszeugung, gelobt worden ist, appelliert an Sygne in einem für diesen Kasper anrührenden Liebesdiskurs, lobt sie und sich selbst, ihre Ehe, dankt ihr, bittet darum, den Sohn, in dem der Name Coûfontaine neu erstehe, ihr bringen zu dürfen, ruft «*Coûfontaine adsum*», ruft: «*adsum! Sygne! Sygne!*» Vonseiten Sygnes hier durchgehend nur «*silence, signe que non, silence*».

Bühnenanweisung: sie versucht, sich zu erheben, und fällt zurück. Turelure, leiser und wie tief erschreckt: «*Coûfontaine adsum*».

Dieser zweite, leicht burleske Schluss kann den ersten, zutiefst schockierenden, nicht aufheben. Was bedeutet es, fragt Lacan, und fragen wir, dass der Dichter uns zu diesem Äußersten an Verhöhnung des Signifikanten führt? «Sie werden mir sagen, dass wir hartgesotten seien, dass uns nichts mehr imponieren kann – aber trotzdem...»

4. Verlust der symbolischen Schuld – Versagung

Der Lacansche Kommentar, der die Figur der Sygne in den Kontext der Verschiebung des Tragischen, der Schuld, des Glaubens von der Antike bis zum Subjekt der Moderne stellt, sei nun über große Strecken als solcher zitiert; keine Paraphrase könnte diesem Ton gerecht werden. Es ist der nahezu biblische Ton eines Predigers und Propheten, fern jeder Ironie, und mag manche befremden: Grund genug, auch diesen Lacan zur Kenntnis zu nehmen.

«Es gibt etwas anderes in diesem Bild, vor dem uns die Begriffe fehlen. Sie erinnern sich an die Begriffe des Aristoteles: <durch allen überwundenen Schrecken und Mitleid hindurch> (die Katharsis). Was uns hier vorgestellt wird, führt uns noch weiter. Es ist das Bild eines

Begehrens, dem, so scheint es, allein noch der Bezug auf Sade gerecht wird.

Die Ersetzung des Christuskreuzes durch das Bild der Frau koinzidiert in der Trilogie mit dem Thema der Überschreitung, des Durchbruchs ins Jenseits jeglichen Glaubenswerts.

Dieses Stück, das dem Anschein nach das eines Gläubigen ist, ist es nicht das Indiz dafür, dass der menschlichen Tragik ein neuer Sinn gegeben wird?

Diese Figur der Geopferten, die das Zeichen «nein» macht, hier ist die Markierung durch den Signifikanten zum höchsten Grad gesteigert, die Verweigerung zu einer radikalen Position erhoben, die wir ergründen müssen.

Wir werden dabei einem Ausdruck Freuds wiederbegegnen, dem der *Versagung*. Der Ausdruck Versagung, insofern, als er den Mangel, den Webfehler (*défaute*) eines Versprechens impliziert, das Verfehlen eines Versprechens, für welches schon auf alles verzichtet worden ist, das ist der exemplarische Wert der Person und des Dramas von Sygne. Das, worauf zu verzichten von ihr verlangt wird, ist das, worauf sie all ihre Kräfte gerichtet hat, woran sie ihr Leben gebunden hat, und was bereits im Zeichen des Opfers stand.

Diese Dimension nun im zweiten Grad, im Profundesten, der Verweigerung, die durch die Operation des Worts zugleich gefordert und auf eine abgründige Verwirklichung hin geöffnet werden kann, das ist es, was der Claudelschen Tragödie zugrunde liegt, und das kann uns nicht gleichgültig lassen. Noch können wir es einfach als das Extrem, den Exzess, das Paradox einer Art religiösen Wahns betrachten, denn ganz im Gegenteil sind wir, wie ich Ihnen zeigen werde, genau an diesem Platz, wir Zeitgenossen, und zwar im Maß selbst, wie dieser religiöse Wahn uns fehlt.»

Beachten wir genauer, worum es für Sygne geht. Was ihr auferlegt wird, gehört nicht einfach ins Gebiet des Befehls und des Zwangs. Ihr wird auferlegt, sich freiwillig in einer Ehe zu engagieren mit dem Sohn ihrer Dienstmagd und des Hexers Quiriace. An das, was ihr auferlegt wird, kann sich für sie nur Verfluchtes knüpfen. So wird die Versagung, die Verweigerung, von der sie sich nicht lösen kann, zu dem, was die Struktur des Worts impliziert: zur

Verweigerung betreffend *le dit*, das Gesagte. Alles, was *condition* ist, Bedingung, wird zu *perdition*, Verderbnis, Verdammnis. Und darum wird «nicht sagen» zum «*dit-non*» – zum Neingesagten, Totgesagten.

Wir sind diesem extremen Punkt schon begegnet, und das, was ich zeigen will, ist, dass er hier überschritten wird. Wir sind ihm begegnet am Schluss der Tragödie des Ödipus, im μη φυναι des Ödipus auf Kolonos, diesem «könnte ich doch nicht sein», was bedeutet «nicht geboren sein», wo, ich erinnere sie daran, wir den wahren Platz des Subjekts finden, insofern es Subjekt des Unbewussten ist. Dieser Platz ist das *mè*, das *ne*, von dem wir in der Sprache nur Spuren eines paradoxalen Erscheinens erfassen, [...] der Zipfel, die Spitze, wo sich das Subjekt zeigt, nicht das Subjekt des Ausgesagten/*de l'énoncé*, das das *ich/je* ist, jener, der gerade spricht, sondern das Subjekt dort, wo das Aussagen/*l'énonciation* herkommt. Dieses «wäre ich doch nicht, nicht da sein» des Ödipus, [...], was wird da bezeichnet, wenn nicht, dass durch die Auferlegung eines Schicksals, die Aufbüdung parentaler Strukturen, etwas ihn bedeckt hat, das aus seinem Eintritt in die Welt den Eintritt in das unerbittliche Spiel der Schuld macht. Letztlich ist er aufgrund dieser Bürde, die er empfängt, aufgrund der *até*, die ihm vorausgeht, schuldig.

Seither hat sich etwas anderes ereignet. Das Wort ist für uns Fleisch geworden, es ist in die Welt gekommen, und, gegen die Rede des Evangeliums, es ist nicht wahr, dass wir es nicht erkannt haben. Wir haben es erkannt, und leben die Folgen dieser Erkenntnis. Wir sind in der Phase der Folgen dieser Erkenntnis, das möchte ich Ihnen erläutern.

Das Wort ist nicht mehr nur der Weg, in den wir uns einreihen, um, jeder von uns, unsere Bürde dieser Schuld zu tragen, die unser Schicksal ausmacht, sondern es eröffnet uns die Möglichkeit einer Versuchung, uns zu verfluchen, nicht nur als partikuläres Geschick, als Leben, sondern als Weg selbst, auf den uns das Wort verpflichtet, und als Begegnung, als Zusammenstoß mit der Wahrheit.

Wir sind nicht mehr einfach der symbolischen Schuld ausgesetzt – dass wir die Schuld zu unseren Lasten haben, genau das

kann uns vorgeworfen werden. Kurz, weil die Schuld, in der wir unsern Platz hatten, uns geraubt werden kann, können wir uns unserer selbst gänzlich entfremdet fühlen. Zweifellos machte uns die antike *até* schuldig, wenn wir ihr nachgaben, jetzt aber, da wir auf sie verzichten können, sind wir mit einem noch größeren Unglück belastet, dem, dass dieses Schicksal nichts mehr ist. Kurz, was wir wissen, was die tägliche Erfahrung uns nahelegt: was bleibt, ist das, was wir beim Neurotiker mit Händen greifen, das Schuldgefühl. Damit wird bezahlt eben dafür, dass der Gott des Schicksals tot ist. Dass dieser Gott tot sei, ist der Kern dessen, was uns Claudel präsentiert.» (17.3.61)

Lassen wir diese magistralen Bögen, an die sich viele Fragen anknüpfen könnten, für sich sprechen. Zu unterstreichen bleibt, was im partikulären Geschick einer exzentrischen Adligen des französischen 18. Jahrhunderts paradigmatisch bleibt: der Verlust einer sicheren Verortung in der symbolischen Schuld, der diese Frau dem Signifikanten des toten Gotts, und schließlich dem «textuellen», in *la chair*/das Fleisch eingewobenen Buchstaben des Kreuzes ausliefert. Ein jenseits des Sinns, das dem Subjekt die Möglichkeit eröffnet, sich der ödipalen Schuld und Verpflichtung, und schließlich dem Wort selbst zu verweigern.

Es ist eine Möglichkeit, die zur Forderung werden kann. Wir haben seit den frühen 60er Jahren, in denen dieses Seminar stattfand, das Aufblühen und Scheitern von Utopien aufgrund dieser Möglichkeit und Forderung hautnah erlebt. Dass der Zerfall der symbolischen Schuld und der damit einhergehenden traditionellen Wert-Diskurse, wie ihn Claudel uns vorführt, auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene des 20. Jahrhunderts nicht länger ignoriert werden konnte, war das eine. Zum andern erwies sich die Hoffnung auf Befreiung der Subjekte aus dem Imperativ missliebiger Signifikanten als gefährliche Chimäre. Weder die RAF und ihre Sympathisanten noch die Spezies der neuen Natur-Romantiker, Esoteriker, Hippies haben sich der doppelten Steuerschuld entledigen können, ganz im Gegenteil haben sich ihre Wortführer in obskuren Meistersignifikanten verfangen, die im Endeffekt nur noch den Ausweg brutaler Gewalt und/oder der Selbsthypnose im Drogenrausch offenließen. Die heutige Ernüchterung, in unseren Breiten, in Bezug auf Befreiungs- und

Heils-Utopien aller Art, hat die bekannte Ratlosigkeit hinterlassen, und die Bereitschaft, sich irgendwelchen vom Zeitgeist heraufgespülten Signifikanten zu unterwerfen, und/oder sich auf «den Körper» zurückzuziehen, wächst an.

Der Mut und die Fähigkeit, die heutigen subjektiven Positionen, Symptome und Pathologien auf die untergründig christlichen Strukturen des zum Fleisch gewordenen Worts hin zu reflektieren, ist wohl mit Lacan untergegangen. Die analytische Zunft hat zu den kulturellen Phänomenen im weitesten Sinn, zum rasanten Fortschritt der Bio-Wissenschaften und Organ-Manipulations-Techniken, offenbar nichts mehr zu sagen. Eine gewisse Selbstbescheidung vis-à-vis dem vollmundigen Deuten globaler Phänomene, die uns überrollen, ist denn auch Teil der analytischen Versagung.

Eine Hypothese betreffs derer, die unter anderem auch unsere Praxen bevölkern, sei immerhin erlaubt: die sogenannten «neuen Störungen», die wohl so neu nicht sind, die sich aber, wie der Drogenkonsum, sozusagen demokratisiert haben – von den Fitness- und Schönheits-Obsessionen über Anorexie/Bulimie bis zum Sich-zufügen von Schnitten und Wunden –, sprechen die Sprache einer generalisierten Psycho-Somatik: dem Fleisch wird aufgebürdet, umso Unermesslicheres zu leisten, je zeichenhafter und herrischer die Signifikanten werden, denen geopfert wird.

Keine moralisch-pädagogische Aufrüstung, schon gar nicht die pseudo-lacanistische Propagierung einer längst subvertierten und fragmentierten «symbolischen Ordnung», kann hier Abhilfe schaffen.

Lacans Appell: Eure Position als Analytiker kann nur die der Versagung sein, hat mit dem Versagen irgendwelcher Gratifikationen im üblichen Sinn nichts zu schaffen – auch nicht mit dem Versagen kleiner Freundlichkeiten, Späße, Provokationen. Dass die Lacansche Praxis dergleichen eingesetzt hat und nach wie vor einsetzt, weiß man inzwischen. Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Die Unverbürgtheit des Signifikanten-Wissens eröffnet das weite Feld einer Tragik, die mit der Komik, ja der Farce, kodimensional ist.

Die Versagung, um die es geht, ist die Versagung des Versprechens, ein Signifikant oder eine bestimmte Konstellation von Signifikanten könnte dem Subjekt den Sinn seines Lebens, sein Schicksal weisen. «Wer

einmal erfahren hat, wie die Flügel des Schicksals sich dem geheimen Wunsch in uns fügen, der trennt sich nur schwer davon», sagt eine Claudelsche Figur. Das lässt an Lumîr denken, die «ihrem Schicksal entgegengieht»; diese Art des Genießens kann und darf die Analyse nicht unterstützen. (Ich verdanke dieses Zitat wiederum Beat Keller.)

Damit ist sie Versagung des *Opfers*, das stets den Signifikanten anvisiert. Es wäre verfehlt, zu glauben, wir hätten das Opfer überwunden, weil der symbolischen Schuld, und damit dem Begriff des Schicksals, mangels eines verlässlichen Referenten im Andern der Boden entzogen worden ist. Bekannt genug sind uns jene Neurotiker, die in einem ständigen Opfer-Versuch befangen sind, der, da er nie beim Andern ankommt, sich endlos verzweigt und das Subjekt jenen Schuldgefühlen ausliefert, mit denen es sich und uns peinigt.

Schon eher verkannt wird die Dimension des Opfers bei denen, die uns mit diversen Symptomen der Selbstzerstörung in Trab halten. Sie der Symbolisierungs-Störungen zu bezichtigen, hilft da gewiss nicht weiter. Die Süchtigen, Phobischen, «Neu-Gestörten» sind der Gestörtheit des Symbolischen, seiner Inkonsistenz, direkter ausgesetzt, und sie sind oft «intelligenter» als ihre Therapeuten: sie lesen zwischen den Zeilen. Es ist die andere Seite jener doppelten Steuerauflage der Signifikanten, die hier deutlicher zum Zug kommt: wo der Glaubenswert der Wörter schwindet, muss mit *la chair*, mit dem Körper selbst bezahlt werden. Nicht, dass die Neurotiker dies, hinter ihrem Wort-Panzer, nicht auch täten.

Die Position der Versagung, so Lacan, ist die, den Platz des fehlenden Referenten im Andern, den Platz des fehlenden Signifikanten, der dem Subjekt sein Schicksal weisen könnte, leer zu halten, offen zu halten, damit die spezifischen Signifikanten, die dieses Subjekt geprägt haben, ihn durchlaufen können, und damit in ihren Intervallen etwas vom «Objekt» erscheint, vom Rest eines Seins des Subjekts, «des Zipfels, der Spitze, wo sich das Subjekt zeigt, nicht das Subjekt des Ausgesagten, das ich/je dessen, der gerade spricht, sondern das Subjekt dort, wo das Aussagen herkommt». In diesen Intervallen erscheint die Angst, die ein Heraufkommen des Begehrens anzeigt, und Versagung heißt hier, sich und seinen Analysanten das Signal der Angst zu versagen. (31.3.1961)

Die Versagung durchquert einen Nullpunkt, von dem aus sich das Begehren neu konfigurieren kann. Die Trilogie nimmt ihren Fortgang, das Seminar auch. Sygnes Verweigerung, als Heilige in Gott einzugehen, hat den folgenden Generationen die Tür einen Spalt weit geöffnet, und «dem Tragischen einen neuen Sinn» gegeben. Sie bäumt sich auf gegen den Gott, den Badilon, der Heilige, ihr als den Namen eines monströsen Genießens anbietet: würde sie es annehmen, wäre das das Ende aller Tage – es bliebe ein «es ist vollbracht».

Hier ist nichts vollbracht. Die psychosomatische Geste der Kreuzwerdung bleibt dunkel und ruft gerade deshalb nach Deutung. Sie kann zumindest doppelt gelesen werden: als Verwerfung des Glaubenswerts des Worts, und als Bodensatz seiner wie auch immer gearteten Wiederaufrichtung. Die Überkreuzungen von Tod und Auferstehung, Fleisch und Geist sind unserer Tradition, der christlichen, seit jeher eingeschrieben. Ist ein «jenseits jeden Glaubenswerts» ein jenseits allen Glaubens? Eine, wie mir scheint, eminent klinische Frage, die Lacan später, im Seminar *Encore*, mit «Gott ist unbewusst» anders nuanciert.

Ob Gott tot sei, oder unbewusst: das Wort jedenfalls setzt uns weiterhin unter Doppel-Steuerpflicht, und die, sagt Lacan, ist nicht mit Worten allein zu begleichen. Was den Wert der analytischen Verbal-Deutung noch vor aller Sinn-Deutung infrage stellt. Es war gewiss keine bloße Marotte eines kranken alten Manns, die Deutung schließlich in einem «Diskurs ohne Worte» zu situieren, und dessen «Resonanzen im Realen» anzupeilen – ohne die Ethik des *bien-dire* je zu verwerfen.

Nochmals: wozu fordert Lacan die Analytiker auf, wenn er sie «Botschafter und Vehikel der Versagung» nennt? Dazu, den Analysanten mit ihren Allerwelts-Geschichten das Niveau und den paradigmatischen Wert einer Claudel-Figur zuzumuten; über ihren Allerwelts-Symptomen nicht zu vergessen, dass sie unter der doppelten Steuerauflage unverbürgter Signifikanten stehen, und dass die Versuchung, sich deren vom Ab-Sinn durchkreuzten Sinn zu opfern, eher zu- als abnimmt.

Die Signifikanten sind Marter-, Angst- und Genussinstrumente par excellence. Wir sind nicht die Vollzugsbeamten dieser Marter und dieses Genießens. Wie weit wir der Konfigurierung des Begehrens in seiner Destruktivität Lauf lassen können, damit sind wir je allein. Das Übertragungs-Seminar schließt mit diesem Satz:

«Mit jedem Beliebigen können Sie die Erfahrung machen, zu wissen, bis wohin Sie im Befragen eines Wesens zu gehen wagen, auf das Risiko hin, ihr eigenes, *du disparaître* /des Verschwindens, der Auflösung.»

Was weder den Reichtum dieses Seminars an klinischen Details, Anregungen, Reflexionen, noch den heiteren Ton, der den melancholischen sekundiert, zum Verschwinden bringt.

Übersetzung: rs Für die Gesamt-Übersetzung Gerhard Schmitz der Claudel-Lektüre Lacans vom 3. bis 31. Mai 1961 wende man sich an die Webseite des Lacan-Seminars Zürich, www.lacan-seminar.ch

¹ Paul Claudel, *L'Otage, Le Pain dur, Le Père Humilié*, Paris: Gallimard 1956.

² Jacques Lacan: *Le Séminaire Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, 1959/60, Paris: Seuil 2001.

³ Matthias Waltz: «Ethik der Welt – Ethik des Realen», in: H. D. Gondek et al (Hg.), *Jacques Lacan, Wege zu seinem Werk*, Stuttgart: Klett-Cotta 2001.

