

eine angenommene Vormachtstellung des Menschen gegenüber dem Tier wirklich zu unterminieren oder zu problematisieren, denn das Lacan'sche Subjekt ist im Unterschied zum Tier „jedenfalls Herr genug [...], um fähig zu sein, vorzutäuschen, daß es vortäuscht“ (ebd.). Mit anderen Worten: Der Mensch ist aufgrund seines Mangels überlegen, was auch dadurch angezeigt wird, dass Tieren dieser Mangel fehle.

Was Derrida in diesen und anderen Beispielen aufzuzeigen versucht, ist nicht, dass Unterscheidungen zwischen Mensch und Tier an sich problematisch sind oder sich vermeiden lassen, sondern dass man sich vor binären Gegensätzen in Acht nehmen muss, welche die Vielfältigkeit von Differenzen überdecken (vgl. ebd., 184). Derrida warnt daher vor der Behauptung sowohl eines reinen Begriffs davon, was *das* Tier oder *der* Mensch sei, als auch *einer* spezifischen Grenze zwischen dem Menschen und *dem* Tier. Lacan vertrete letztlich alte Vorurteile – auch zur cartesianischen „Tier-Maschine“ –, welche „die Logik des Anthropozentrismus“ (ebd., 189) aufrechterhalten würden. Denn indem Lacan das denkende Bewusstsein, das den Menschen laut Descartes vom Tier trennt, ins Unbewusste verlegt und dadurch seiner Selbsttransparenz beraubt, verschiebe sich lediglich der Ort der menschlichen Macht, der nunmehr im Unbewussten liege (ebd., 198–199). Er unterstellt Lacan Dogmatismus (ebd., 193) und scheint sich von ihm ethologische Beweise für seine Behauptungen zu wünschen (ebd., 195).

#### 4.3 *Das Tier und die „Blödheit“ des Signifikanten*

Gemäß den in Lacans Schriften versammelten Texten und Vorträgen liegt das Unterscheidungskriterium von Mensch und Tier im Symbolischen und der Sprache bzw. in der symbolischen und metaphorischen Funktion der Sprache. Doch ist Lacan hier wirklich so eindeutig, vor allem was seine späteren Theorien betrifft? Wie Bruce Fink (2006, 9) meint, liefert Lacan im Unterschied zu vielen poststrukturalistischen Positionen, die eine dekonstruktivistische Haltung gegenüber Subjekttheorien vertreten, eine reichhaltige Theorie des Subjekts, in der neben der Frage der Subjektwerdung aber auch das Scheitern derselben thematisiert wird. An diesem Punkt lässt sich einerseits ein Unterschied zwischen Derrida und Lacan festmachen, andererseits zeigt es einen Unterschied zwischen Lacans früheren und späteren Überlegungen. Michael Turnheim (2009, 8) vertritt die Ansicht, dass es in der Theorie Lacans stets eine Zweizeitigkeit gibt: In einem ersten Schritt wird die Subjektwerdung durch einen ursprünglichen

„Fehler“ charakterisiert, im zweiten Schritt beschreibt Lacan eine Lösung, anhand der dieser Fehler korrigiert wird. Als korrekatives Moment fungiert innerhalb Lacans früherer Theorien der Ödipuskomplex (oder der symbolisch-metaphorische Name-des-Vaters), beim späten Lacan ist vom *sinthome* die Rede (siehe Kap. 3.3.4). Ohne Korrektur kann die Subjektwerdung also scheitern und z. B. in die Psychose münden (vgl. Bruce Fink 2006, 9). Bei Derrida hingegen geht es nicht darum, in Theoriebildungen auf Lösungen zu bestehen, sondern das Unlösbar und die Aporie „auszuhalten“ (Michael Turnheim 2009, 8). Lacan formuliert seine Theorien aus der Sicht Derridas offenbar im Namen der Vernunft, d. h. im Namen einer logozentrischen metaphysischen Tradition, hält aber die Spannung zwischen der Vernunft und ihrem innewohnenden Gegenteil nicht aus (ebd., 217–231). Man kann dies so interpretieren: Lacan werde seiner eigenen Annahme des Scheiterns der symbolischen oder sprachlichen Ordnung („Vernunft“) als Ort einer nur vermeintlich idealen Subjektbildung nicht wirklich gerecht. Die Annahme, dass der Mensch z. B. im Unterschied zum Tier von einem grundlegenden Mangel betroffen sei, kehre sich so laut Derrida in die Annahme menschlicher Überlegenheit um oder reproduziere einen alten Anthropozentrismus.

Derridas Vorbehalte gegenüber den metaphysischen Zügen in Lacans Theorien finden nicht uneingeschränkt oder in jeder Hinsicht Zustimmung (vgl. Michael Lewis 2018, Peter Buse 2017, Michael Turnheim 2009). Ein möglicher Einwand erfolgt über die Bezugnahme auf die späten Theorien Lacans, in denen er z. B. die Kontingenz des (phallischen) Signifikanten betont (Michael Turnheim 2009, 190–198) oder nicht länger an die Notwendigkeit des klassischen Ödipuskomplexes glaubt (ebd., 53). Generell gibt es bei Lacan, wie Turnheim sagt, „etwas Unberechenbares und somit kaum Vernünftiges“ (ebd., 231). Auch seine vermeintlich eindeutigen Kriterien in der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier – betreffend die symbolische Ordnung – werden mit einem Realen im menschlichen Sein kontrastiert, dem es an jeder Ordnung fehlt. Laut Peter Buse (2017, 141) gibt es bei Lacan insofern eine Veränderung, als er sich in den späteren 1960er und 1970er Jahren nicht mehr in der gleichen Weise auf ethologische Beobachtungen stützt, um alte Vorurteile in der Grenzziehung zwischen Mensch und Tier zu bestätigen. Das Tier taucht stattdessen manchmal im Kontext anscheinend alberner Anekdoten und Wortspiele auf (ebd., 133–136). Buse beruft sich hier auf zwei Beispiele in Seminar XVII und Seminar XX, in denen Lacan einen Hund bzw. einen Vogel in seine Ausführungen einbaut. Wie kommt es dazu?

Sigmund Freud (2000r, 387–388) erwähnt in „Die endliche und die unendliche Analyse“, dass die Wahrheitsliebe eine wesentliche Bedingung der analytischen Beziehung sei, weil sie nicht auf Schein und Trug beruhe, bezeichnet aber das Analysieren zugleich als einen von drei „unmöglichen Berufen“ neben dem Erziehen und Regieren (siehe Kap. 3.3.5.2). Lacan folgt Freud. Er spricht das Verhältnis von Wahrheit und Unmöglichem (dem Realen) an und stellt das Regieren, Erziehen und Analysieren in den Kontext seiner Theorie der Diskurse (Jacques Lacan 2007, 165–166). In Lacans Überlegungen spielt auch die Herr-Knecht-Dialektik bei Hegel (1986, 137–155) eine Rolle. Doch hier taucht der besagte Hund auf: Das domestizierte Tier, in diesem Fall ein bellender Hund, stehe für das Objekt *a*. Der Hund könne Aas nicht widerstehen, ja, sei verrückt danach (Jacques Lacan 2007, 167). Da Aas auf ein verendetes Lebewesen hinweist, scheint es hier um den Tod zu gehen.

Für eine mögliche Erklärung ist ein kleiner Umweg erforderlich: Sprachen wie das Deutsche, Englische oder Französische können einerseits als lebende Sprachen gesehen werden, weil sie in Gebrauch sind (Claus-Dieter Rath 2013, 26; Colette Soler 2018, 28), doch eine vermeintlich lebende Sprache ist andererseits immer auch eine tote Sprache (Colette Soler 2018, 28). Rolf Nemitz (2020, 106) bezieht sich z. B. auf Lacans Vortrag „Die Dritte“, wo er sagt, dass die *lalangue* die Lust zivilisiert und das Leben abtötet. Eine andere Möglichkeit, dies zu beschreiben, lautet: Sprache und Signifikanten haben eine „mortifizierende“ Wirkung, weil das Individuum in ein Netzwerk symbolischer Repräsentationen eingeschrieben oder auf diese reduziert wird (Slavoj Žižek 2014b, 130). Etwas Ähnliches erwähnt Lacan schon in Seminar I, denn die Benennung sei eine Art „Zerstörung der Sache“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 276). Er sagt, dass „[d]er Buchstabe tötet“ (Jacques Lacan 2015f, 393). In Seminar XVII identifiziert er  $S_1$  mit dem Tod (Jacques Lacan 2007, 170). In *Radiophonie* differenziert er den toten Körper („Körper des Symbolischen“) vom lebenden Körper und meint, dass sich der erste im zweiten inkorporiert (Jacques Lacan 1988a, 12–13). Er redet vom sprechenden Sein (dem menschlichen Sprechwesen), das nicht nur die Dimension des Lebens bezeichnet, sondern in das auch der Tod eintritt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 35). Die Rede von Tod und Leben übersteigt hier eine rein biologische Bedeutung, was Lacan anhand des Umgangs mit Verstorbenen demonstriert, weil das Grab einen bestimmten „Körper“ bewahrt, der damit nicht zum Kadaver wird (Jacques Lacan 1988a, 13). Obwohl man in der Sprache tot ist, zeigt ein Grab zugleich, dass die verstorbene Person gedauert hat (Jacques Lacan 2006a, 41–42).

Wie ist nun Lacans Anmerkung über den Hund und das Aas zu interpretieren? Das Aas ist das Objekt *a* (bzw. Mehr-Genießen), da Lacan es mitunter als einen (Über-) Rest oder Abfall definiert, also etwas, das sich als Nebenprodukt oder Überschuss erzeugt, während das Subjekt von den Signifikanten gezeichnet wird und einen Verlust an Genießen erfährt (siehe Kap. 3.2.6, 3.3.5.1 und 3.3.5.2). Das Aas steht offenbar für die Wirkung des Signifikanten, wobei Lacan an dieser Stelle das Verhältnis des Herrn ( $S_1$ ) zum Knecht im Auge hat. Ein domestizierter Hund, der als „guter Hund“ verstanden wird, isst oder apportiert das, was ihm sein „Herr“ gibt (Jacques Lacan 2007, 167). Der gute Hund habe sein eigenes Aas zwischen den Zähnen (Jacques Lacan 1988a, 43). Möglicherweise ist damit gemeint, dass er sich selbst nur als „Abfall“ betrachtet, doch dahinter steckt mehr – vor allem, weil es hier eigentlich nicht um Hunde geht, sondern um Fragen der menschlichen Subjektivität. Lacan erwähnt in Seminar XI den heiligen Ignatius, dessen Regel – *perinde ac cadaver* – darin bestanden haben soll, auf eine uneingeschränkte Weise zu gehorchen, wobei hier ein Bezug auf den Tod besteht (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 234). Der Gedanke: Auch ein Kadaver wehrt sich nicht dagegen, benutzt zu werden. In Seminar XVI bezieht sich Lacan ebenfalls auf diesen absoluten Gehorsam und meint, dass sich der Herr auf den „Körper des Knechts“ (Jacques Lacan 2022, 456) stütze.

Der Knecht/Hund ist kein Herr und muss daher auf die Privilegien desselben verzichten, doch in seinem Gehorsam (der Unterwerfung unter den Herrensignifikanten) erzeugt er ein Mehr-Genießen. Es scheint allerdings so zu sein, dass das „System“ nur aufgrund des Knechts Bestand hat (ebd., 459), weil „der Herr ein Blödmann ist“ (ebd., 457). Der Herr ( $S_1$ ) weiß nichts, ist „blöd“ und hätte ohne den Knecht keine Macht. Der Knecht steht für  $S_2$ , also das Wissen (im Unbewussten) bzw. die Arbeit (Jacques Lacan 2007, 170; siehe Kap. 3.2.3), die zugleich das Mehr-Genießen hervorbringt. Gehorcht also der Knecht bedingungslos, indem er sich wie ein Toter dem Willen des Herrn fügt, obwohl es doch der Knecht ist, der alles am Laufen hält? Peter Widmer (<sup>3</sup>1997, 142) hebt hervor, dass sich Lacan zufolge der Knecht nicht gegen den Herrn auflehnt, auch wenn er merkt, dass der Status des Herrn nur durch den Knecht gestützt ist. Stattdessen wartet er auf den Tod des Herrn oder antizipiert diesen, weil der Herr für ihn bereits tot ist und er sich mit einem Toten identifiziert (ebd.). Lacan geht davon aus, dass eines der Grundthemen der Psychoanalyse der Tod des Vaters ist, weil sich damit der (ödipale) Mythos verbinden lässt, dass ohne den Vater und dessen Verbote ein uneingeschränktes Genießen möglich sei (Jacques Lacan 2007, 119–120). Sofern man hier Herr und

Vater als Synonyme ansehen darf, ergibt sich die Überlegung, dass der Knecht nur deshalb seine Kastration annimmt (und gehorcht), weil er den Tod des Herrn vorwegnimmt und dadurch ein größeres Genießen in Aussicht steht. Dass  $S_1$  „blöd“ ist, bedeutet aber an dieser Stelle, dass es (in der Sprache) keine Instanz gibt, die nicht kastriert ist, und dass auch eine Beseitigung des Vaters die sprachliche Kastration nicht überwindet. Stattdessen weist die Blödheit auf folgenden Gedanken hin: Das Subjekt kennt das Unbewusste nicht bzw. begegnet darin einem Realen, das die Rätselhaftigkeit der Wirkung der Signifikanten zum Ausdruck bringt.

Der gehorsame Hund/Knecht erinnert an Lacans Bezugnahme auf Pawlow (siehe Kap. 4.2). Dass die Hunde nach dem Konditionierungsprozess auf den „Befehl“ eines (vormals neutralen) Signals hin Speichel oder Magensaft produzieren, legt nahe, dass es sich dabei um einen vom wissenschaftlichen Personal erschaffenen Signifikanten handelt (Jacques Lacan 2006c, 400–401). Die Tiere zeigen bei der Konfrontation mit dem Signifikanten (in dem Fall z. B. einer Klingel oder Glocke) ein bestimmtes Verhalten, obwohl der natürliche Auslöser (Futter) für dieses Verhalten oder diese körperlichen Prozesse gar nicht präsent ist. Laut Hub Zwart (2018, 78) werden bei den Konditionierungsexperimenten u. a. folgende Dinge deutlich: Erstens kann alles Mögliche zu einem Signal werden, das als Signifikant fungiert (z. B. ein bestimmter auditiver oder visueller Reiz), weil der Signifikant arbiträr ist; zweitens besitzt der Signifikant das Primat, weil dessen Auftauchen allein ausreicht, um ein bestimmtes Verhalten hervorzurufen (Speichelsekretion ohne Anwesenheit von Futter); drittens ist ein Tier aber nur rudimentär in die symbolische Ordnung eingeschlossen, weil das Signal für ein Tier kein echter Signifikant ist. Bei Tieren gibt es keine Verkettung der Signifikanten nach einem symbolischen Gesetz innerhalb eines Diskurses, daher hat Sprache für sie eine andere Bedeutung (Jacques Lacan 2006c, 401, 541).

Besonders Lacans Thematisierung der *lalangue* in Seminar XX gibt hier allerdings einen Denkanstoß, der in eine beinahe gegenläufige Richtung führt, zumindest was den Stellenwert einer „geordneten“ Sprache für das menschliche Unbewusste betrifft. Der Signifikant übt (im Sprechen) eine Wirkung auf das Subjekt aus, die sich zwar vor dem Hintergrund des Diskurses entfaltet, dabei aber nicht auf der Ebene der „eigentlichen“ symbolischen Funktion der Sprache stattfindet. Schon gar nicht geht es direkt um den Sprachgebrauch in Bezug auf ein Vermitteln von etablierten Bedeutungen, da mit dem Begriff der *lalangue* das Gewicht auf den Nicht-Sinn und das Mehrdeutige in der Sprache gelegt wird. Die Hunde geben in diesem Sinne etwas über das menschliche Subjekt zu verstehen.

Dass der Hund, den Lacan in Seminar XVII erwähnt, anscheinend nicht wählerisch bei dem ist, was ihm sein „Herr“ vorsetzt, bedeutet, dass das mit der menschlichen Sprache konfrontierte Tier für das Genießen dieser „Signifikanten-Happen“ nicht der Sprache mächtig sein muss. Es sei eben nicht ausgeschlossen, dass manche Haustiere Befriedigungen erleben, die an das menschliche Sprechen gebunden sind (Jacques Lacan 2006c, 400). Aus menschlicher Sicht weiß der Hund demnach nichts mit den Signifikanten anzufangen, außer sie zu genießen. Doch damit ist letztlich die Wirkung der Signifikanten auf das Sprach- und Sprechwesen selbst gemeint. Sofern das Genießen als „Substanz“ angesehen wird und den lebenden realen Körper betrifft, ist auch das Sprechen etwas Lebendiges, das über die „mortifizierende“ Wirkung der Sprache als Ort von Gesetz und symbolischer Repräsentation hinausgeht. Etwas Ähnliches liest man auch bei Colette Soler (2018, 65), der zufolge Sprechen im Unterschied zur toten Sprache nicht tot sei (kein totes Sprechen). Bloß: Über das Genießen weiß das Subjekt eben nichts, wie Lacan in Seminar XX anmerkt (siehe Kap. 3.3.3), denn das Wissen im Realen, das dem Genießen dient, ist nicht etwas, über das man sinnvollerweise Kenntnis erlangen könnte. Das Reale macht darüber hinaus – v. a. in Bezug auf die Grenzen des Sinn-vollen – keine Lust, so Lacan in Seminar XXIII.

Als weiteres Beispiel für einen seltsam anmutenden Hinweis über ein Tier nennt Peter Buse (2017, 134) – neben dem Hund – eine kurze Anekdote in Seminar XX über einen Papagei bzw. Sittich (franz. *perruche*). Dieser Vogel zupfte angeblich stets an Pablo Picassos Kleidung und demonstrierte so, dass er in den Maler bzw. in dessen Kleidung verliebt war; der Vogel ähnelte auf diese Weise Descartes, für den Menschen auch nur umherlaufende Kleidungsstücke waren (Jacques Lacan 1991b, 11). Zusätzlich zu den von Buse angeführten Beispielen sticht auch eine Bemerkung Lacans in Seminar XIX hervor: Unter Verwendung der ähnlich lautenden Worte „Mann“ oder „Mensch“ (franz. *homme*) und „Hummer“ (franz. *homard*) fragt er, ob alle Tiere, die Scheren haben, nicht masturbieren (Jacques Lacan 2018, 5).

Tatsächlich ist es nicht nötig, diese kurzen Passagen hier weiter inhaltlich zu erläutern, um einen Punkt deutlich zu machen: Der Hund und der Sittich, so suggeriert Buse, dienen als Beispiele für eine von Lacan inszenierte Blödheit bzw. Albernheit (engl. *silliness*), die der Übertragung bzw. der Vermittlung von bestimmten Inhalten widersteht. Lacans Aussagen sind zuweilen verschroben und heben sich von den bekannten Sätzen ab, die in der Weitergabe und Vermittlung seiner Theorien beständig wiederholt werden: „Das Begehren ist das Begehren des Anderen“, „Es

gibt kein Geschlechtsverhältnis“ etc. (vgl. Peter Buse 2017, 134–135). Die Geschichten des Papageis oder des Hundes sind, wie Buse hervorhebt, wie kleinere Eruptionen, die das Übertragbare unterbrechen (ebd., 135). Aber genau das verweist auf eine Annahme, die die psychoanalytische Praxis betrifft: Man muss auf alle Elemente im Sprechen achten, auch auf jene, die man vielleicht sonst als unwichtigen Unsinn abtun würde (ebd.). Alles Gesagte kann wichtig sein. Doch die von Freud angesprochene Wahrheitsliebe kann in der Psychoanalyse eben an ihre realen Grenzen geraten.

Buse interessiert sich in diesem Zusammenhang für einen von Lacan in Seminar XX mehrfach verwendeten Terminus: *La bêtise* (ebd., 135–136; vgl. Jacques Lacan 1999, 20–23, 30–31). Die Übersetzung in die deutsche oder englische Sprache erweist sich hier als diffizil, denn der ins Deutsche mit „Blödheit“ übertragene Begriff (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 16–19, 25–26) beinhaltet nicht nur die Blödheit (engl. *silliness* oder *stupidity*), sondern vor allem das Wort *bête*, das in diesem Fall nicht als Adjektiv, sondern als Substantiv zu verstehen ist, als „Bestie“ oder „Tier“ (Peter Buse 2017, 135). In der Blödheit schwingt das Tier mit. Buse schlägt deshalb als englische Übersetzung von *bêtise* zusätzlich die beiden Wörter *horseplay* oder *monkey business* vor (ebd., 135). Allerdings bedeuten die Wörter im Deutschen z. B. so viel wie „Unfug“ bzw. „Blödsinn“ oder beschreiben etwas Unangebrachtes, wobei sie dabei wiederum den Bezug zum Tier verlieren. Es eignen sich aber ebenso „Affenzirkus“ oder „Affentheater“ als zumindest ungefähre Übersetzungen für *monkey business* bzw. *bêtise*, da diese deutschen Wörter ebenso für den Unsinn oder die Blödheit, aber auch für etwas Übertriebenes stehen können. Ungeachtet der Frage der genauen Übersetzung ist in diesem Kontext z. B. spannend, wie Lacan Tiere in Wortspiele einbaut. Letztlich geht es aber dabei nicht um Aussagen *über* Tiere – schon gar nicht darum, dass Tiere blöd seien.

Was blöd ist, ist der Signifikant (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 25). Das bedeutet, dass der Signifikant an sich kontingent und außerhalb der Bedeutung ist (Colette Soler 2018, 37). Schon in einem Vortrag von 1953 merkt Lacan an (2006a, 28–30), dass es bei der Sprache im Grunde nicht um Bedeutung geht, also nicht darum, was ein Wort ursprünglich bezeichnet, und erwähnt als zwei Beispiele dafür Losungswörter und „stupid“ tierliche Kosenamen in Liebesbeziehungen. Ein Losungswort bzw. Passwort hat eine Funktion, die aber nicht in der eigentlichen Bedeutung des Wortes liegt, sondern darin, Zugang zu etwas zu erhalten. Mit einem Kosenamen wird das Gegenüber als ein bestimmtes nichtmenschliches Tier bezeichnet (Hase, Maus etc.), doch man weiß sehr wohl, dass die Partnerin oder der Partner nicht wirklich das ist, was man von ihr oder ihm behauptet. Dem-

nach liegt die „Stupidität“ der Sprache laut Lacan u. a. darin, dass man Wörter unabhängig von ihrer ursprünglichen Bedeutung für bestimmte Zwecke verwenden kann, und zwar auch, um ihnen einen anderen Sinn oder eine andere Funktion zu verleihen. An späterer Stelle meint er, dass sich in den Worten der Liebe der Nicht-Sinn des Geschlechtsverhältnisses zeigt (Jacques Lacan 1988b, 65). Wie dem auch sei: Die Art der Verwendung macht ein Wort bzw. einen Signifikanten im Sozialen durchaus zu etwas potentiell Sinnstiftenden und Bedeutsamen, ersichtlich am Beispiel des Kosenamens. Der Name schafft oder bestätigt eine Form von Intimität zwischen zwei Personen. Doch dies steht auf keinem sicheren („tiefgründigen“) sprachlichen Fundament, v. a. dann nicht, wenn man Lacans spätere Ansichten zur *lalangue* – mit all ihren Mehrdeutigkeiten und Homophonien sowie ihrer „Materialität“ – berücksichtigt. Zudem bezeichnet er den Borromäischen Knoten als etwas Reales, als eine „Schrift“, derer man sich auf blöde Weise bedient (Jacques Lacan 2012, 11–12).

Lacan fokussiert sich mit der *lalangue* nicht nur auf den „sozial funktionalen“ Aspekt der Sprache (z. B. Kommunikation). Was Sinn ergibt, muss vor dem Hintergrund des Nicht-Sinns oder auch der Mehrdeutigkeit gedacht werden. Wenn der Sinn eines Signifikanten für ein Subjekt nicht ersichtlich ist oder dem Sinn die gewünschte Eindeutigkeit oder „Tiefe“ fehlt, kann der Signifikant als aufgezwungen und künstlich erlebt werden. Pawlows Hunde, die ebenfalls unter dem „Befehl“ künstlicher Signifikanten stehen, geben Zeugnis davon. Gerade phallische Signifikanten bzw. Herrensignifikanten ( $S_1$ ), die eine besonders tragende Rolle für das Subjekt spielen, bezeichnen daher zugleich ein kontingentes und „idiotisches“ Genießen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 101–102). Die Rede von der Blödheit ist z. B. für die psychoanalytische Praxis relevant. Sigmund Freuds (2000a, 286, 129–130) psychoanalytische Grundregel beruht auf der freien Assoziation, die besagt, dass die Analysantin oder der Analysant ihre oder seine Einfälle nicht zurückhält, sondern alle Gefühle und Gedanken mitteilt, egal wie unangenehm, unwichtig, unpassend oder unsinnig sie erscheinen mögen. Alles kann wichtig für jemanden sein, auch oder gerade dann, wenn man es im Gespräch möglicherweise außer Acht lassen würde. Dies lässt sich auch so formulieren, dass das Subjekt dazu angehalten ist, „Blödhheiten zu sagen“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 25), denn bei dem, was an „Blödem“ gesagt wird, kann ein Reales berührt werden (ebd.). Anders als Freud, der auf den tieferen oder verborgenen Sinn des Gesagten abzielt, geht es Lacan daher gerade um die Grenzen des Sinns bzw. den Nicht-Sinn oder das Nichtphallische, was daran zweifeln lässt, dass die Grundregel

auch auf die gleiche Weise für die Lacan'sche Psychoanalyse gilt (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 172–173).

Doch hier ergibt sich eine generelle Frage, die nicht nur auf die psychoanalytische Praxis gerichtet ist: Ist der Signifikant blöd, weil er ein Reales (im Sinn-außerhalb) berühren kann – etwa das Genießen in Zusammenhang mit der *lalangue* – oder weil er kontingent, „aufgesetzt“ ist? Zu Letzterem ist zu sagen: An die Stelle der mütterlichen *lalangue* tritt im Diskurs (dem sozialen Band) eine Sprache, die mit Syntax und Bedeutungen angereichert ist (Colette Soler 2019, 60). Individuelle und gesellschaftlich etablierte Bedeutungen beruhen dabei auf Schein und Fiktion. Sie bieten Halt und können wirksam sein, ohne dass man „von ihrer absoluten Gültigkeit“ (Michael Turnheim 2009, 195) überzeugt ist. Turnheim erinnert an die in Seminar XX formulierte Annahme, „daß kein Signifikant sich produziert als ewig“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 45). Insofern wäre es noch blöder, einem Signifikanten diese absolute Gültigkeit zuzuschreiben oder dessen Blödheit bzw. Kontingenz gar nicht erst anzuerkennen. Ein Problem ist demnach nicht, sich an einem Signifikanten zu orientieren, sondern den Signifikanten bzw. das Phallische übermäßig zu idealisieren oder an einem eindeutigen Sinn festzuhalten, der eine Art ewige Wahrheit verkörpert. In dieser Arbeit werden beide Aspekte dieser Blödheit als relevant erachtet oder als miteinander zusammenhängend gedacht: (a) Der Signifikant (Buchstabe) an sich ist außerhalb der Bedeutung und des Sinns, weist also in Richtung des Realen (ersichtlich an den Formeln der Mathematik; s. u.), und (b) im sozialen Band steht er für eine „aufgesetzte“, aber nichtsdestotrotz wirksame Bedeutung (Rollenzuschreibungen, Namensgebung, Regeln etc.).

In Seminar XX wird der Herrensingifikant mit einem „Schwarm“ (franz. *essaim*) assoziiert:  $S_1$  ist konzipiert als „summender Schwarm“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 156), was in dem Fall eine Assoziation mit Bienen beinhaltet. Dabei handelt es sich um ein Wortspiel mit  $S_1$ , das im Französischen ausgesprochen (*S un*) wie *essaim* klingt (vgl. Peter Buse 2017, 141). Dieser Signifikant ist in seiner Beziehung zur signifikanten Batterie ( $S_2$ ) zu denken bzw. inkarniert sich in der *lalangue* (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 156). „Schwarm“ meint, dass man viele  $S_1$  setzen kann (ebd., 156), dass also z. B. aus  $S_2$  mehrere  $S_1$  gewonnen werden können. Einerseits muss man sich diese multiplen  $S_1$  als lauter einzelne Elemente vorstellen, mit denen sich ein Subjekt identifiziert. Außerdem könnte jeder Signifikant zum Herrensingifikanten werden (Jacques Lacan 2007, 89). Andererseits erfahren wir: „Der Signifikant Ein ist nicht irgendein Signifikant“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 156). Was heißt das?

Colette Soler (2018, 22) erklärt dies in Zusammenhang mit der Praxis der Psychoanalyse und der Deutung von Symptomen so: Die signifikante Batterie ( $S_2$ ) im Unbewussten beinhaltet die differenziellen Elemente der *lalangue*, den sprachlichen Fremdkörper, der ein körperlich spürbares Genießen – etwa als Symptom – bedingt, aber nirgendwo das Subjekt repräsentiert. Das Symptom ist fremd und unangenehm für das Subjekt, aber es ist Thema der psychoanalytischen Sitzungen, weil es das Subjekt betrifft. Aus dieser Batterie an Signifikanten (die etwa das Symptom betreffen) werden im Sprechen „dechiffrierbare“ Fragmente bzw. eine Reihe an Signifikanten extrahiert; vor allem aber wird dabei aus einem unbekanntem Signifikanten ein Herrens signifikant ( $S_1$ ), also etwas, das sich als Herr des eigenen Genießens anerkennen lässt, wie Soler sagt (ebd., 22–23). Das Fremde und Unbekannte am Symptom relativiert sich. Lacan selbst meint dementsprechend, dass im Diskurs der Psychoanalyse Blödheit – also  $S_1$  – produziert wird (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 17). Er spricht von einer „geringste[n] Blödheit“ (ebd., 17). Ein gewisses Maß an Blödheit ist nicht zu vermeiden – und soll auch nicht vermieden werden.

Eine andere Erklärung des „Signifikanten Ein“ ist etwas allgemeiner auf die Konstituierung des Subjekts bezogen: Das Subjekt identifiziert sich auf der Ebene der *lalangue* zunächst nicht mit den Effekten des Sprechens und der Sprache. Was es noch nicht gibt, ist ein „Zu-eigen-Machen“ dieser „Fremdsprache“ in Form einer angenommenen Verbindlichkeit von sprachlichen Bedeutungen. Die Homophonie veranschaulicht dies eben: Es gibt viele Wörter, die in der Aussprache gleich klingen, aber eigentlich etwas anderes bedeuten und eine andere Orthographie besitzen, so wie „Meer“ und „mehr“, „Wahl“ und „Wal“ oder „heute“ und „Häute“ (Hadumod Bußmann 2008, 268). Der Begriff der *lalangue* deutet auf eine Unsicherheit des werdenden Subjekts über die Zuverlässigkeit der Signifikanten als Bedeutungsträger hin. Daher ist die Sprache (*langage*) das, „was man zu wissen versucht bezüglich der Funktion von *lalangue*“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 151). Die Sprache (*langage*) oder Sprachordnung gibt hier einen Hinweis auf ein grammatisch strukturiertes Unbewusstes, das nur dann ein Subjekt hervorbringt, wenn es einen besonderen Herrens signifikanten gibt, ein „Ein“, der oder das sich aus der ungeordneten Masse der *lalangue* erhebt bzw. sich von dieser abhebt. Auf dieser Ebene ist dann Lacans bekannte Annahme zu verorten, dass ein Signifikant ( $S_1$ ) ein Subjekt für einen anderen Signifikanten ( $S_2$ ) repräsentiert (siehe Kap. 3.2.4).

„Blödheit“ oder „Blödsinn“ bedeutet also erstens, dass Signifikanten nicht von Anfang an Bedeutung haben oder Sinn ergeben, sondern erst dann, wenn sie (über das soziale Band) zu etwas erhoben werden, das sym-

bolisch wirksam ist (vgl. Colette Soler 2018, 10). Der Aspekt der Fremdheit der *lalangue* bleibt indes bestehen, und zwar auch, wenn das Subjekt teilweise einen lustvollen Zugang zu ihr finden kann. Zweitens verweist die von Lacan betonte Kontingenz des Signifikanten darauf, dass speziell sozial verbindliche Bedeutungen (Rollen, Namen, Rituale, Kodizes, Regeln etc.) aufgesetzt sind und hinterfragbar bleiben – was aber nicht bedeutet, dass sie nicht trotz ihrer Kontingenz wirksam sein können oder anerkannt werden. Zudem wäre eine gänzliche Verwerfung jeder Verbindlichkeit gesellschaftlich gesehen ebenso wenig zweckdienlich.

Peter Buse (2017, 142) meint, dass die Erwähnung von Tieren in Lacans späteren Seminaren nicht nur auf deren Status als potentielle Objekte ethologischer Studien hindeutet, sondern zusätzlich zeigt, dass das Tier ein Wort oder ein Signifikant ist (bzw. die Wirkung der Signifikanten demonstriert). Überspitzt formuliert: Der Signifikant (in seiner Materialität als Buchstabe und als aufgesetzte Bedeutung) ist blöd, affig. Dass im Wort „Blödheit“ oder „Dummheit“ (*bêtise*) das Tier (*bête*) – z. B. der „blöde Affe“ – mitschwingt, verdankt sich aber nicht der Abwertung der Intelligenz von Tieren, sondern verdeutlicht vielmehr die Blödheit des Sprechens selbst, das dazu dient, sich vom Tier abzugrenzen. Oft ist im eigenen, menschlichen Sprechen „der Wurm drin“, z. B. im Versprecher, in der Mehrdeutigkeit, im Neologismus oder im Stottern. Das Tier verdeutlicht, dass man sich des eigenen Wissens nie gewiss sein kann und dass das Sprechen nicht immer sinnvoll ist bzw. stets vom Unsinn bedroht wird. Tierbezogene Wortspiele dienen u. a. der Abgrenzung von der Fremdheit (*lalangue*) und Blödheit (Kontingenz) der menschlichen Signifikanten – und bestätigen sie zugleich. Im Hinblick auf das Genießen erscheint das „typisch Menschliche“ nämlich in Wirklichkeit blöder als das, was den Tieren mutmaßlich möglich ist: ein erfülltes Sein, das einerseits nicht von der *lalangue* heimgesucht wird, und andererseits nicht durch die Sprache (*langage, langue*) und das Symbolische reguliert ist.

Todd McGowans (2018, 181–184) Überlegungen stützen diese Ansichten. Ihm zufolge haben Gleichnisse, die das Verhalten oder das Erscheinungsbild von Tieren zur Erklärung menschlichen Verhaltens heranziehen („stur wie ein Esel“, „hungrig wie ein Wolf“, „schlau wie ein Fuchs“ etc.), nicht die Funktion, etwas über die Tiere selbst auszusagen. Diese Gleichnisse verschleiern, dass wir unsere eigene Subjektivität und unser Genießen nicht als natürlich oder normal empfinden, sondern als exzessiv und unnatürlich. Die behauptete Ähnlichkeit zum Tier schaffe daher die Möglichkeit, den eigenen Exzess stattdessen einer Tiernatur zuzuschreiben bzw. als natürlich zu interpretieren (ebd., 193; siehe Kap. 4.5.4.1).

Hatte Lacan in seinen frühen Seminaren noch behauptet, dass Tiere durch das Imaginäre bzw. Bildhafte geprägt seien (und kaum durch das Symbolische), so distanziert er sich nun augenscheinlich von der Idee gesicherter empirischer Kenntnisse über Tiere, wenn diese dazu dienen, das schwierige Verhältnis des Menschen zur Sprache, zum Signifikanten bzw. zum Buchstaben zu verschleiern. Lacan geht es also nicht unbedingt um Ethologie, wenn er vom Tier spricht. Es geht um das menschliche Subjekt, das sich und sein mit dem Genießen verbundenes Verhältnis zu Sprache und Sprechen selbst zum Thema macht. Buse weist darauf hin, dass Lacans verschrobene Sprechen und seine kleinen Anekdoten über Tiere das sinnvoll Übertragbare seiner eigenen Lehre unterbrechen. In Anlehnung an Buse kann daher eine Annahme gebildet werden: Auch die Begegnungen mit Tieren oder die Frage nach deren Wissen und Genießen beinhalten gelegentlich solche Unterbrechungen im Sprechen und Denken. Das Tier kann gewohnte Denkmuster und Vorstellungen durchkreuzen, also die Rätselhaftigkeit, Fremdheit und Kontingenz von Signifikanten spürbar machen. Der spätere Lacan entzieht dem geordneten (und ordnenden) Symbolischen seine Vormachtstellung als das dominierende Prinzip des menschlichen Unbewussten. Die Konsequenz dieser Annahme ist, dass sich die Behauptung, das Symbolische sei das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zum Tier, nicht halten lässt, wenn man nicht zugleich das Reale, die *lalangue* und das Genießen ins Treffen führt.

Lacan legt es jedoch nicht darauf an, eine Kontinuität zwischen Tier und Mensch zu behaupten, die z. B. nahelegte, dass Menschen keine kategorisch andere, sondern nur eine besser ausgeprägte und komplexere Form der Kommunikation besäßen. Auf diese Weise müsste sich Lacan erst recht wieder auf Erkenntnisse der Ethologie bzw. der vergleichenden Kognitionswissenschaft beziehen. Die Aspekte, die Lacan in den 1970er Jahren an der menschlichen Sprache hervorhebt, besagen nicht, dass diese eine tierliche Charakteristik aufweise bzw. eine Art komplexere Tiersprache sei. Es geht aber darum, die Wirksamkeit, Macht und Funktionalität des Symbolischen als bedeutungsstiftende Ordnung anhand der anderen beiden Ordnungen (Reales, Imaginäres) zu relativieren. Der Signifikant befähigt das werdende menschliche Subjekt anfänglich zu nichts, das von Nutzen für die Bedingungen seiner (sozialen) Lebenswelt wäre, z. B. in Bezug auf die Kommunikation. Der Signifikant oder besser der Buchstabe oder das Wort erzeugt zunächst ein Genießen (Jacques Lacan 2006b, 78–81). Und zwar eines, das dem Subjekt in weiterer Folge gleichermaßen Rätsel aufgibt wie der Signifikant (das Wort, der Buchstabe), der es prägt.

Wo Lacan früher die Intersubjektivität, den Diskurs und die kulturelle Vermittlung sowie den bedeutungsgenerierenden Effekt der Signifikanten als Unterscheidungsmerkmale zum Tier anführte, spricht er später vom grundlegenden Effekt des Nicht-Sinns der Sprache als *lalangue*. Er nimmt in einer Seminarsitzung von 1971 z. B. Bezug auf seine alte Rede über „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“ aus dem Jahre 1953 (Jacques Lacan 2016e) und meint, dass dieses Feld eigentlich dasjenige der *lalangue* ist (Jacques Lacan 2013, 57). Wo Sprechen und Sprache beim Menschen vorher dem Symbolischen als intersubjektive Ordnung zugeordnet werden, heißt es nun, dass es um das Reale geht. Es sei wie ein Zitterrochen, den ein Unschuldiger berührt (ebd., 58). Bei der *lalangue* handelt es sich nicht um eine potentiell nützliche sprachliche Fähigkeit, die z. B. eine größere Flexibilität erlaubt als tierliche Codes, sondern eher um etwas, das die Grenzen des Verstehens und Erkennens demonstriert, ein unbewusstes Wissen und ein in die Sprache verwickeltes, fremdes Genießen. Man kann in der *lalangue* nichts über das Reale äußern (ebd., 58–59). Die intersubjektive symbolische Ordnung hat nicht mehr die alles entscheidende Rolle, die ihr Lacan anscheinend vorher zuschrieb.

Damit kann – unter gleichzeitiger Berücksichtigung von Lacans Theorie über das *sinthome* – auch *der* Mensch nicht als allgemeine Kategorie betrachtet werden, wenn damit gemeint ist, dass es ein kulturübergreifendes und überindividuelles ödipales Prinzip geben soll, das jedem menschlichen Subjekt auf gleiche Weise zur (symbolisch-metaphorischen) Existenz verhilft. Die subjektive Wirklichkeit kann auch ohne die Metapher des Namens-des-Vaters zusammenhalten (siehe Kap. 3.3.4). Doch was bietet die Sprache dann? Lacan hebt 1974 in einem Interview gegenüber Journalisten auch die Unergründlichkeit und Unerträglichkeit der Sprache bzw. des Wortes für das werdende menschliche Subjekt hervor und nimmt dabei Bezug auf das Evangelium des Johannes. Die Sprache ist nicht nur lustvoll, denn „wenn das Wort zu Fleisch wird, beginnt es, saumäßig schlecht zu laufen“ (Jacques Lacan 2006b, 80). Der Mensch ähnelt keinem mit dem Schwanz wedelnden Hund und auch keinem masturbierenden Affen, meint Lacan, denn er „ist vom Wort zugrunde gerichtet“ (ebd., 80). Anders gesagt: „Das sprechende Wesen ist ein krankes Tier. ‚Im Anfang war das Wort‘, sagt dasselbe“ (ebd., 82). Einerseits kann man hier an den von den Signifikanten verursachten Mangel denken. Andererseits übt das Wort eine reale Wirkung auf das Sprechwesen aus, erkennbar an der *lalangue*. Auf alle Fälle ist das Genießen ein Thema in der Frage, was Mensch und Tier unterscheidet. Die von Hund und Affe in diesem Beispiel erlebte Lust ist demnach eine andere als jene, die dem menschlichen Tier in

seinem Genießen widerfährt. Das Tier Mensch sei spezifiziert durch ein „anormales und bizarres Verhältnis mit seinem Genießen“ (Jacques Lacan 2013, 69).

Der wahre „Affenzirkus“ der Sprache und des Genießens hat nichts mit Tieren (als Objekten wissenschaftlicher Forschung) zu tun, sondern mit der Blödheit des Signifikanten, die Menschen manchmal zu leugnen scheinen, indem sie sich beispielsweise von den vermeintlich dummen Tieren abgrenzen oder – im Gegenteil – indem sie Beleidigungen nutzen, um menschliche Unzulänglichkeiten mit Tiervergleichen zu untermauern: „Blöder Affe!“, „Dumme Kuh!“. Es geht nicht nur darum, dass sich ein auf diese Weise titulierter Mensch durch seine angebliche Blödheit von klügeren Menschen abhebt, sondern die Blödheit wird zugleich als tierhafte Eigenschaft gekennzeichnet. Man sei nicht nur blöd, sondern eine blöde *Kuh*. Einerseits beruht dies offenbar auf einer problematischen Abgrenzung zum Tier: Die Dichotomie von klugem Mensch und dumbem Tier wirft dabei tierethische Fragen über die Legitimität dieser Bezeichnungen im Hinblick auf das menschliche Verständnis von Tieren und dessen Auswirkung auf unseren Umgang mit ihnen auf. Dass man sich in der Beleidigung z. B. auf einen Schimpansen oder eine Kuh beruft, soll aber andererseits vielleicht bestätigen, dass die Blödheit der oder des Beleidigten keine reine Frage des Menschseins ist, sondern bereits in der tierlichen Natur des Menschen angelegt ist. Die implizite Behauptung wäre demnach, dass die Blödheit keine spezifisch menschliche Eigenschaft sei, sondern dass Menschen als menschliche *Tiere* blöd seien. Diese Interpretation deckt sich mit Todd McGowans (2018) Überlegungen über die Funktion von jenen Gleichnissen und Metaphern, in denen die Eigenschaften und Verhaltensweisen von Menschen über den Verweis auf Tiere erklärt werden. In Anlehnung an McGowan kann man also sagen, dass Menschen eigentlich etwas an sich selbst als „unnatürlich“ – d. h. in dem Fall „blöd“ – empfinden. Bezeichnungen wie „dumme Kuh“ schaffen oder stützen aber dadurch nicht nur eine Abgrenzung zwischen Mensch und Tier, sondern sie sind zugleich der Versuch, diese Grenze zu überwinden. Zudem ist bei der Nutzung einer solchen (mehr oder weniger ernst gemeinten) Beschimpfung wohl offensichtlich, dass es sich bei der als (nichtmenschliches) Tier bezeichneten Person nicht wirklich um einen Schimpansen oder eine Kuh handelt. Von dieser Warte aus gesehen ist die (Verwendung der) Bezeichnung also ebenso blöd.

Lacan bestimmt den Ausgangspunkt des menschlichen Interesses an Tieren als Frage nach dem Genießen im Kontext eines unbefriedigenden Sprachseins. Andere Tiere haben keine sprachlichen Standards, Normen

und Bezugspunkte, meint Bruce Fink (2016, 236), doch genau diese Standards führen dazu, dass Menschen Dinge beurteilen und Ideen darüber entwickeln, wie etwas sein sollte. So auch beim Genießen, das nicht so ist, wie es mutmaßlich sein sollte und daher die Frage aufwirft, ob andere Tierarten (oder auch andere Menschen), die eben nicht den gleichen Standards gehorchen, mehr genießen als wir selbst (ebd.). Hierbei geht es auch darum, inwiefern unsere Beschäftigung mit dem Thema der Tiere unsere (vage) Vorstellung vom Genießen widerspiegelt. Hierfür finden sich Beispiele in Lacans Seminar XX. Alles Mögliche, das im Tierreich passiert, sei „die Parodie zu diesem Weg des Genießens beim sprechenden Sein“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 29). Er zieht dabei gleichzeitig eine Parallele zum Begriff der Botschaft, denn dass eine Biene Pollen von der männlichen zur weiblichen Blume transportiert, erinnere an die Kommunikation (ebd.). Wahrscheinlich meint er hier die Idee der gelungenen Kommunikation, die sich mit der Idee der gelungenen Begegnung von Mann und Frau – also eines gelungenen Genießens – vergleichen lässt. Die Biene dient Lacan in dieser kleinen Anmerkung nicht dazu, die angebliche Starrheit tierlicher Codesysteme mit der Flexibilität der menschlichen Sprache zu kontrastieren – so wie er es zuvor tut (siehe Kap. 4.2). Er stellt kurz darauf die Frage, was Menschen im Flug einer Biene oder in einem tief fliegenden Vogelzug „lesen“ – z. B. dass ein Gewitter kommen wird (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 42). Im Flug der Bienen „liest“ man, dass sich die Blumen fortpflanzen (Peter Buse 2017, 142–143). Lacan schließt aber auch die Möglichkeit nicht aus, dass Schwalben die Vorzeichen eines Sturms lesen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 42). Letztlich sind das an dieser Stelle aber wohl keine ethologischen Fragen für ihn.

Der Konzeption von Sprache als reinem Mittel der Kommunikation tritt Lacan insbesondere mit seinem Begriff der *lalangue* entgegen. Darüber hinaus bezieht er sich mit dem Verweis auf die männliche und weibliche Blume auf die Idee eines komplementären geschlechtlichen Verhältnisses: Mann und Frau als zwei Teile eines Ganzen, die sich gegenseitig ergänzen, um Nachwuchs zu erzeugen. Bienchen fliegen zu Blümchen. Es handelt sich um eine imaginäre Vollständigkeit, die durch die scheinbar komplementären Signifikanten „Mann“ und „Frau“ evoziert wird. Doch Männlichkeit oder Weiblichkeit leiten sich laut Lacan nicht aus der Natürlichkeit eines biologischen Faktums ab, das a priori die Bedeutung der Fortpflanzung vermittelt (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 93). Menschen sind immer auf Signifikanten verwiesen, um zu erfahren, was es mit dem Verhältnis von Mann und Frau auf sich hat (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 37, 39; siehe Kap. 3.3.2 und 3.3.5.3). Männlichkeit und Weiblichkeit sind symbolische

Setzungen, die z. B. mit bestimmten Rollenbildern und normativen Erwartungen verbunden sind. Doch das Wesentliche bei Lacan ist nicht die symbolische Setzung, sondern dass die Symbolisierung dieses Verhältnisses zwischen Mann und Frau misslingt – auch in der Hinsicht kann Lacans Annahme geltend gemacht werden, dass der Signifikant blöd sei. Das Geschlechtsverhältnis im Sinne eines vollendeten Genießens ist daher für Menschen unmöglich, real (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 11–15).

Sofern mit dem Bild der Bienen und Blumen eine Parallele zur menschlichen Sexualität und Sprache gezogen wird, erscheint es demzufolge wie die Parodie auf die Vorstellung eines Genießens, so wie es mutmaßlich sein sollte. Karikieren die Bienen und Blumen die Vorstellung eines gelungenen, natürlichen Geschlechtsverhältnisses? Die Biene fliegt von Blume zu Blume, die Kommunikation gelingt, die Vereinigung ist geglückt. Ein Mann und eine Frau lieben und genießen sich, geben sich ganz dem anderen hin, pflanzen sich fort und finden darin ihre höchste Erfüllung. Das Tier- und Pflanzenreich gibt offenbar die Vorlage eines erfolgreichen Genießens ab, dem Lacan jedoch widerspricht: „Man muss wirklich ein Mensch sein, um zu glauben, dass kopulieren genießen macht“ (Jacques Lacan 2013, 70). Das Genießen, das sich Menschen ausmalen, sei nicht das Genießen, das sie erreichen (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 121).

In Lacans Seminar XX finden sich noch andere Hinweise über das Verhältnis von Sprache, *lalangue*, Wissen und Genießen, die sich auf Tiere beziehen. So spricht er von Versuchstieren, und zwar von Ratten, die einen Weg durch ein von Experimentatorinnen und Experimentatoren konstruiertes Labyrinth finden und/oder spezielle Knöpfe betätigen müssen, um an Futter zu gelangen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 152–154). Bei diesen Experimenten geht es um die Untersuchung dessen, was die Tiere zu lernen imstande sind. Das Labyrinth, in das man die Ratte steckt, dient aber aus Lacans Sicht nur vordergründig dazu, Kenntnisse über die Fähigkeiten der Tiere zu erhalten. Die Ratten mögen ausgezeichnete Lern- und Problemlösefähigkeiten besitzen, doch das ist nicht der Punkt. Bei den Experimenten mit Tieren geht es letztlich um das menschliche Subjekt und die Frage nach der Wirkung der Signifikanten auf ein in die Sprache verwickeltes Lebewesen. Lacans Aussagen zur *lalangue* und zum Genießen erschweren aber an der Stelle die Nachvollziehbarkeit dieser Annahme.

Um das Beispiel mit den Ratten in Seminar XX besser zu verstehen, hilft wiederum ein Blick auf Lacans Überlegungen zu Pawlow. Pawlow setzt die Tiere zum Zwecke des Erkenntnisgewinns einer künstlichen, von Manipulation und Kontrolle charakterisierten Situation aus, in der bei den Tieren bestimmte Reaktionen erzeugt werden (Hub Zwart 2018). Eine im-

plizite Frage lautet: Wie reagieren Tiere auf Signifikanten? Die Experimente an den Tieren machen das Begehren und die Wahrnehmungen der Forschenden selbst zum Thema (Jacques Lacan 1996c, 240, 249). Die Wirkung des Signals auf die Tiere spiegelt die fragliche Wirkung der Signifikanten auf Menschen wider. Das werdende Subjekt wird nämlich zuerst von einer Menge differenzieller sprachlicher Elemente affiziert, über deren Wirkung das Subjekt keine „Rechtfertigung“ abgeben kann (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 151; siehe Kap. 3.3.3). Dass Signifikanten körperliche Empfindungen und Affekte bewirken können, impliziert keine bewusste Kenntnis über die unbewussten Umstände dieser Affekte und keine vollständige Kontrolle über die Situationen, in der die Affekte auftreten. Dies erinnert an Pawlows Hunde, deren Körper nach der Konfrontation mit einem „künstlichen“ Signal Speichel und Magensaft produzieren.

Das Streben nach (wissenschaftlichen) Erkenntnissen verdankt sich daher dem unbefriedigenden Gefühl, dass im Genießen etwas fehlt (Bruce Fink 2016, 235; vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 60). Peter Buse (2017, 142) weist dementsprechend zurecht darauf hin, dass die Ratte im Labyrinth die Wirkung der Signifikanten auf das Subjekt widerspiegelt, die ihm nur ein begrenztes (Genießen-)Wissen erlauben: Es geht in erster Linie nicht darum, Wissen über die Ratten zu generieren, sondern die Menschen fragen sich in Wirklichkeit, was es mit den Grenzen des eigenen Wissens auf sich hat (etwas Ähnliches gilt für Pawlows Hunde). Genau das ist es, worauf die Äußerung in Seminar XX abzielt, dass Sprache (*langage*) eine Ausarbeitung von Wissen über die *lalangue* ist (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 151; siehe Kap. 3.3.3). Die *lalangue* und das unbewusste Genießen sind fremd für das Subjekt, das sich z. B. in seinem eigenen Symptom – als einer Bildung des Unbewussten – nicht repräsentiert findet (vgl. Colette Soler 2018, 22). Wie geht das werdende Subjekt mit der *lalangue* um? Etwas an den Signifikanten lässt sich nicht ganz „zu eigen machen“, auch wenn sie das Subjekt „internalisiert“ und zum Teil auf lustvolle Weise mit ihnen spielt oder im sprachlichen Blabla ein kleines Maß an Befriedigung findet.

Dem wissenschaftlichen Interesse an den Tieren geht Lacan zufolge also die implizite Frage nach dem eigenen unbefriedigenden oder nicht gänzlich zu ergründenden „Sprachsein“ und seinen Effekten voraus. Die *lalangue* affiziert das menschliche Subjekt bzw. hat Effekte auf uns und impliziert ein unbewusstes Wissen, das uns aber nicht zu einer bewussten Kenntnis darüber befähigt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 151). Lacan nennt das Labyrinth, das für die Ratten im Experiment konstruiert wird, eine „Montage“ (ebd., 153). So wie das Labyrinth, ist auch das „grammatisch“ strukturierte Unbewusste eine „Montage“, also etwas „Künstliches“, das einen

Umgang mit der *lalangue* und einem Realen beinhaltet. Das Reale als das Unmögliche beschreibt laut Lacan einen Bereich des nicht Sag- oder Deutbaren (siehe Kap. 3.3.2). Daher kann an dieser Stelle wieder auf die „Blödheit“ des Signifikanten verwiesen werden: Jene Signifikanten, die für das Subjekt Ordnung stiften und Sinn ergeben können, treten aus einer ungeordneten Menge an Signifikanten ( $S_2$ ) hervor bzw. haben einerseits einen wesentlichen Bezug zum Nicht-Sinn und können andererseits als „aufgesetzt“ bezeichnet werden. Doch das schmälert nicht zwangsläufig ihre Wirksamkeit.

Was kann man vom Unbewussten bzw. vom Subjekt wissen bzw. kennen? Was lässt sich darüber vermitteln? Lacan interessiert sich für diese Fragen, auch, weil das Reale hier Grenzen aufzeigt. Parallel zur Formulierung seiner Knotentheorie, in der das Reale nicht gesagt, sondern gezeigt werden soll, verweist er – wie schon in früheren Arbeiten und Seminaren – auch auf Physik und Mathematik. So nimmt er in Seminar XX Bezug auf die moderne Wissenschaft, u. a. auf Isaac Newton (Jacques Lacan 2019b, 154). Newton habe „einen Zipfel Reales entdeckt“ (Jacques Lacan 2017, 134). Dass Newton einen „Zipfel“ entdeckt hat, scheint einerseits darauf hinzuweisen, dass er letztlich hinter dem zurückbleibt, was Lacan als revolutionär erachtet, und andererseits erinnert es daran, dass man vom Realen keine vollständige Kenntnis erlangen kann.<sup>59</sup> Lacan, der von den Überlegungen des Philosophie- und Wissenschaftshistorikers Alexandre Koyré (1957) beeinflusst ist, deutet an, dass die mathematische Physik ein Weltbild in Frage stellt, welches zu sehr an der Idee eines wohlgeordneten, bedeutungsvollen Kosmos festhält. Er beruft sich stattdessen auf einen mit der mathematischen Physik möglich gewordenen „Weg der kleinen Gleichungen“ (Jacques Lacan 2006b, 83), auch mit dem Hinweis, dass es keine Formel für das Geschlechtsverhältnis geben kann. Die moderne Wissenschaft beinhaltet ein Denken in Formeln, nicht in Bedeutungen: „Ein Naturgesetz freilegen, das heißt eine bedeutungslose Formel freilegen“ (Jacques Lacan 1997, 218–219). Anhand des Beispiels von Newtons Naturgesetz der Gravitation sieht man, dass es Formeln gibt, die dem Realen angehören und daher der Vorstellungskraft zunächst Grenzen setzen (Jacques Lacan 1988a, 26). „Bedeutungslos“ heißt in diesem Fall u. a., dass die Bildung von mathematischen Theorien zur Erklärung bestimmter Phänomene auf Basis abstrakter mathematischer Formeln erfolgt, die der em-

---

59 Lacans Denken ist nicht mit Newtons Denken gleichzusetzen. Lacans Vorstellung des topologischen Raums entspricht z. B. nicht der Newton'schen Physik, so Dragan Milovanovic (2004, 370).

pirischen bzw. experimentellen Bestätigung dieser Formeln vorausgehen. Man macht sich anfänglich keine Vorstellung von der mit den Formeln erfassenden Sache, weil man ein Problem zuallererst innerhalb der Mathematik löst. Die mathematischen Formeln beschreiben so einen Bereich reiner, zunächst von Bedeutung und Imagination befreiter Signifikanten (bzw. Buchstaben). Die rätselhafte Logik der Formeln, die eine Naturerscheinung beschreiben sollen, hat Priorität gegenüber (der Beobachtung) der Naturerscheinung selbst. Um der Illusion der imaginären Kontrolle zu entgehen, hält Lacan die mathematische Formalisierung offenbar auch für ein Ideal der Psychoanalyse (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 128). Seine zahlreichen eigenen „Matheme“ weisen darauf hin ( $\S$ ,  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$  etc.).

Vorläufig kann man sagen: Ein Reales bzw. ein Stück des Realen (nicht *das* Reale) kann nur über den Weg der Formalisierung entdeckt werden, wobei es hier Grenzen gibt. Doch was besagt z. B. Newtons Gravitationsgesetz aus Lacans Sicht? Einer bekannten Anekdote zufolge saß Newton angeblich unter einem Apfelbaum, als ein Apfel vom Baum – oder sogar auf seinen Kopf – fiel und er so auf den Gedanken der Gravitation kam. Newtons revolutionäre Hypothese sei, „daß das astrale *es dreht sich* dasselbe sei wie fallen“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 154; Hervorhebung im Original). Die Gravitation lenkt nicht nur die Bewegung von Himmelskörpern, sondern bewirkt auch das Fallen des anekdotischen Apfels vom Baum. Hier sticht anscheinend die Entsprechung von Drehen und Fallen ins Auge. Die Vorstellung eines Kreisens von Himmelskörpern hat es schon lange vor Newton gegeben, doch nun zeigt sich, dass Körper gemäß der gleichen Gesetzmäßigkeit, welche die Bahnbewegungen der Planeten bewirkt, auch fallen, und zwar den Menschen manchmal auf den Kopf.

Dennoch gibt es auch nach der (vermeintlichen) kopernikanischen Revolution immer noch eine verbreitete „sphärische“ Weltauffassung (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 47). Halten Revolutionen ihre Versprechen? Viele Menschen leben nach der Vorstellung der zirkulären Bewegung, also dass sich die Welt rund dreht (Jacques Lacan 2006b, 67). Doch die Welt (*monde*) dreht sich insofern nicht rund, weil sie durch bestimmte Dinge unweltlich (*immonde*) wird (ebd.). Im Hinblick auf das Unbewusste des Subjekts bedeutet dies: Die Signifikanten konstituieren zwar unsere Wirklichkeit, unsere „Welt“, aber es ist keine Welt, die gänzlich in (symbolisch) geordneten Bahnen verläuft oder eine (imaginäre) Kontrolle über diese Welt impliziert. Hier gibt es kein selbstmächtiges Subjekt. Das Wortspiel mit „Welt“ (franz. *monde*) ist vielsagend, weil das französische Wort *immonde* im Deutschen so viel wie unrein, schmutzig oder widerwärtig bedeutet. Wie auch das Möbiusband und der Torus zeigen, gehen das Innere und

das Äußere der subjektiven Existenz ineinander über; das Innen liegt im Außen (siehe Kap. 3.3.4). Das ideale und reine Selbst, welches als sphärenartige Figur seinen eigenen festen Kern umschließen würde, gibt es nicht. Es geht damit auch um das Reale, das sich unmöglich verhält, weil es sich „nicht benimmt“, also keinen Regeln folgt. Wie bereits erwähnt, macht das Reale keine Lust (Jacques Lacan 2017, 82). Die Behauptung der „Unweltlichkeit“ steht in Verbindung zu Johannes Kepler, der für Lacan insofern ein weiterer wichtiger Name in der modernen Wissenschaft ist, als er gezeigt hat, dass die Bewegungen der Planeten in elliptischen, nicht in kreisförmigen Bahnen verlaufen (Jacques Lacan 1988a, 32; <sup>2</sup>1991b, 48). Statt eines idealen Kreises gibt es eine elliptische Verzerrung. Das Sich-rund-Drehen im Sinne eines reibungslosen Ablaufs oder zweckgebundenen Funktionierens und Gelingens ist gleichzeitig ein Fallen, ein Hinken, ein Fehlschlag, ein Trauma – wie die Beule an Newtons Kopf beweisen könnte.

Dem Subjekt der Psychoanalyse ergeht es demnach wie dem Subjekt der modernen Wissenschaft: Beide sind mit einem Realen konfrontiert, das sich nicht gänzlich kontrollieren, deuten und verstehen lässt (worüber sich keine oder nur vage Hypothesen bilden lassen), sondern das sich in bestimmten „Zusammenstößen“ mit dem anscheinend Unsinnigen zeigt. Auch Lacans Sprechen deutet in diese Richtung. Seine Bemerkungen über Tiere und seine Wortspiele sind wie kleine „Eruptionen“, meint Buse (2017). Darin findet sich wiederum ein Hinweis auf die psychoanalytische Praxis: Das Wissen muss da befragt werden, wo es ist, und zwar im Unbewussten als dem Lager bzw. der Reserve der *lalangue* (hier  $S_2$ ), die das (körperliche) Individuum affiziert und zugleich die Voraussetzung der Entstehung des von den Signifikanten geteilten Subjekts ist (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 154–156). Um etwa in der Deutung von Symptomen die „Wahrheit“ des unterstellten Subjekts entziffern zu können, muss man sich auch auf die Grenzen des Deutbaren und Sinnvollen einlassen und den augenscheinlichen „Blödheiten“ der Analysantin oder des Analysanten Gehör schenken.

Allerdings sieht man, dass die späteren Theorien Lacans von zwei Seiten geprägt sind: Einerseits gibt es (immer noch) einen starken Fokus auf mathematische Formalisierung (als *Matheme*), andererseits steht dem die Theorie der *lalangue* sowie Lacans eigener Sprechstil gegenüber, also das Ungeordnete, Mehrdeutige und Poetische in seinen Wortspielen (Slavoj Žižek 2014b, 634). Auch die Topologie der Knoten bewegt sich ein Stück weit von dem weg, was sich mittels *Mathemen* an Wissen vermitteln lässt (Elisabeth Roudinesco 2011, 350–377). Lacan hat „etwas Unberechenba-

res“ (Michael Turnheim 2009, 231). Auf Lacans Theorien bezogen bedeutet dies, dass die Formalisierung bzw. Symbolisierung bei der *lalangue* und dem Realen des Unbewussten eben auf bestimmte Grenzen stößt. Lacans Annahme, dass man nur Zipfel des Realen entdeckt, geht eigentlich ebenso in diese Richtung.

Auch in der Begegnung mit Tieren bzw. in der Mensch-Tier-Beziehung stößt das Subjekt auf das Reale und den realen Aspekt der Signifikanten. Dabei kann das Reale auf verschiedene Weise interpretiert werden: als ein Hindernis, das einer harmonischen und erfüllenden Beziehung zu Tieren im Wege steht; als etwas Begehrenswertes und Faszinierendes – oder aber Gefährliches – am Tier, das fremd ist oder sich nicht in Worte fassen lässt; als ein nach menschlichen Maßstäben unsinniges und von komischen Effekten begleitetes Moment im tierlichen Verhalten. Wie ist damit umzugehen? Der im Hinblick auf das Genießen mehrdeutige Signifikant „Tier“ wird z. B. im Rahmen einiger tierethischer Argumente zum Teil einer normativen Sprache, die Ordnung und Eindeutigkeit schafft: Aus dem Signifikanten wird ein tierliches Individuum mit benennbaren Eigenschaften und moralischen Rechten, das in dem, was wirklich zählt, anscheinend wie wir ist. Um den moralischen Anthropozentrismus und die Inkonsistenzen in der Mensch-Tier-Beziehung zu überwinden, wird das Imaginäre auf Kosten der Berücksichtigung des Realen (als Sinn-außerhalb) zum Maßstab tierethischer Diskussionen. Entgegen der möglichen Annahme, das Lacan'sche Werk trage z. B. nichts zur posthumanistischen oder postanthropozentrischen Debatte in der Umweltethik bei, versucht z. B. auch Kevin Andrew Spicer (2018) klarzustellen, dass gerade Lacans Begriff des Realen – bzw. des „Buchstabens im Realen“ – für diese Debatte sehr wohl wichtig ist. Dies weist den Weg hin zu einem weniger vom Imaginären geprägten Denken auch in den *Humanities*. Lacans Theorie des Realen demonstriert, inwiefern wissenschaftliches Wissen eine traumatische und destabilisierende Wirkung z. B. auf das menschliche Selbstbild haben könne (ebd., 104–105).

Tierethische Überlegungen zu moralisch problematischen Verhaltensweisen im Umgang mit Tieren beinhalten aus Lacan'scher Sicht die Annahme, dass Sprache und Signifikanten eine negative Wirkung auf die Tiere selbst haben, etwa auf Versuchstiere. Sein Hinweis auf die Hunde in Pawlows Experimenten, die von den Signifikanten gezeichnet werden, verdeutlicht dies (Jacques Lacan 2006c, 400–401; siehe Kap. 4.5.3.4): Pawlows Hunde werden für den Erkenntnisgewinn manipuliert und benützt (Hub Zwart 2018). Doch dieses Beispiel sowie die Beispiele der Bienen und Ratten zeigen auch: Tiere bzw. die Rollen, die wir Tieren zusprechen,