

3 Das Subjekt Lacans

3.1 Zur Begegnung von Tierethik und Psychoanalyse

3.1.1 Das „Zentrum“ des Anthropozentrismus und das Lacan'sche Unbewusste

Ein für die Tierethik relevanter Aspekt des (kritischen) Posthumanismus besteht u. a. im Hinterfragen jenes menschlichen Selbstverständnisses, das sich auf die von Jacques Derrida (1983, 26) so bezeichnete Annahme einer „Selbstpräsenz des cogito“ stützt. Dass sich das vernunftbegabte Ich zum Zwecke der Selbstvergewisserung als autonomer Schöpfer und Herr seiner Gedanken missversteht, kann dabei als Ausdruck eines problematischen Logozentrismus und Anthropozentrismus gesehen werden (siehe Kap. 2.4.2.1). Diese Idee ist nicht neu und hat einen weiteren prominenten Vertreter, denn auch Sigmund Freuds Begriff des Unbewussten steht für einen grundlegenden Zweifel an der Annahme eines autonomen Ichs. Er spricht sogar von einer Kränkung der menschlichen Eigenliebe oder Größensucht, die durch die Einsicht entsteht, dass das bewusste Ich eben nicht „Herr ist im eigenen Hause“ (Sigmund Freud 2000a, 284) – laut Freud die größte von insgesamt drei historischen Kränkungen. Sie steht damit in einer Reihe mit der Erkenntnis über die dezentrale Stellung der Erde im Weltall und über die evolutionäre Abstammung der Spezies Mensch aus dem Tierreich (ebd., 283–284).

Lacan betrachtet die „Entdeckung“ des Unbewussten als Ausgangs- und Referenzpunkt seines eigenen Theoriegebäudes und formuliert eine Subjekttheorie, die über weite Strecken unter dem Motto einer Rückkehr zu der für ihn grundlegenden Einsicht Freuds steht (z. B. Jacques Lacan 2016f). Anhand der Annahme eines Unbewussten kann der Mensch nicht einfach als ein mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein identifiziertes Zentrum der Erkenntnis oder ein denkendes Bewusstsein betrachtet werden. Die Besonderheit Lacans liegt allerdings nicht bloß darin, ein sich dem Bewusstsein entziehendes Unbewusstes zu behaupten, das unsere nur vermeintlich autonomen Handlungen steuert. Das Unbewusste entspricht nicht der Idee des Ursprünglichen, das „vor dem Bewußtsein“ (Jacques Lacan ⁴1996c, 30) liegen würde. Das, was im Unbewussten geschieht, ist homolog zu den Vorgängen auf der Ebene des Bewusstseins (ebd.). Lacan

spricht erstens von einem Subjekt des Unbewussten, bleibt also (wenn auch kritisch) auf das vernunftfähige Subjekt der Philosophie bezogen, und gibt der Theoretisierung des Unbewussten zweitens eine sehr spezielle Ausrichtung. Diejenige Funktion, die Lacan als besonders relevant für die menschliche Psyche und das Unbewusste erachtet, ist die strukturierende Funktion der Sprache. Diese Annahmen über das Unbewusste haben dabei zwar mit der Frage nach dem spezifisch *Menschlichen* zu tun, doch gleichzeitig nehmen sie der Vorstellung des Humanen die Selbstverständlichkeit, sofern sich diese auf die vermeintliche „Eigentlichkeit“ des (sich selbst) denkenden Bewusstseins als Synonym für Rationalität und Autonomie bezieht. Kurz gesagt: Das sich seiner selbst gewisse Ich ist nicht das selbst-transparente Zentrum des Denkens, für das es sich hält.

Eine Frage ist jedoch, ob die Annahme eines „denkenden Zentrums“ eine epistemische oder moralische Sonderstellung impliziert. Der Anthropozentrismus ist z. B. in der Tierethik vor allem dort Ziel von Kritik, wo sich Menschen in einer moralischen Sonderstellung gegenüber Tieren wähnen bzw. als moralisches Zentrum der Welt verstehen. Im strikten moralischen Anthropozentrismus zählt einzig und allein der Mensch. Wiewohl von einem gänzlich anderen Hintergrund ausgehend, kritisiert auch Lacan den Hochmut jeder Form von „Monozentrismus“ (Jacques Lacan 1988a, 24). Er ist aber skeptisch, was die mögliche Auflösung solcher „Zentrismen“ betrifft, etwa im Hinblick auf den kindlichen Egozentrismus, den er nicht nur als eine Etappe in der kindlichen Entwicklung begreift (Jacques Lacan ²1990a, 67; siehe Kap. 3.2.4). Er legt die Annahme nahe, dass bei der vermeintlichen Überwindung monozentrischer Weltbilder zuweilen nur ein Zentrum durch ein anderes ersetzt wird (Jacques Lacan 1988a; ²1991b). Dabei hat er u. a. den Wechsel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild im Auge, weil selbst im Heliozentrismus zunächst immer noch die Idee eines Zentrums gegeben ist, um das herum sich die Rotationsbewegungen von Himmelskörpern in Form konzentrisch angeordneter Kreise vollziehen. Die Sonne ersetzt zwar die Erde als Zentrum, aber die Bezugspunkte des Zentrums und der (idealen) Kreisbewegung bleiben bestehen. Aus Sicht Lacans bedeutet dies offenbar, dass das mit Kopernikus assoziierte heliozentrische Weltbild nur scheinbar eine Revolution darstellt und auch nicht das ist, was Freud als eine der drei historischen Kränkungen der menschlichen Eigenliebe bezeichnet (Jacques Lacan 1988a, 23–24; 2013, 23; Sigmund Freud 2000a, 283–284). Lacan bezieht sich hier auf den Philosophie- und Wissenschaftshistoriker Alexandre Koyré (1957), der davon ausgeht, dass das mathematische Verständnis der modernen Galilei'schen Wissenschaft die mittelalterliche Vorstellung eines

wohlgeordneten, hierarchisch organisierten und geschlossenen Kosmos ablöste (vgl. Elisabeth Roudinesco 2011, 94; Jacques Lacan 2015g, 402). Die Einsicht, dass der Mensch nur ein verschwindend kleiner Teil eines unendlich großen Universums ist, ist für Lacan insofern revolutionär, als dass es hier nicht darum geht, ein neues Zentrum zu bestimmen, das sich idealisieren lässt.

Es ist Lacans Konzeption der Art und Beschaffenheit des Unbewussten, die eine entscheidende neue Perspektive auf den Menschen liefert. Das Subjekt ist kein selbstbewusstes Zentrum und nicht mit dem Ich identisch, sondern ein Produkt des Unbewussten. Entgegen möglicher Missverständnisse gilt es zu betonen: Erstens ist das Unbewusste nicht einfach das Negativ des Bewussten, da das Wesentliche nicht darin liegt, dass gewisse Dinge unbewusst ablaufen – das „Unbewusste“ ist nicht gleichbedeutend mit „unbewusst“ (Jacques Lacan 2008c, 17–18). Es gibt auch andere unbewusste Prozesse im menschlichen Körper. Zweitens ist das Unbewusste laut Lacan keine bloße Ansammlung von tierlichen Instinkten, irrationalen Überzeugungen, egoistischen Bedürfnissen oder verdrängten Erlebnissen, die dem rationalen, vernünftigen und (selbst-)bewussten Erkenntnissubjekt entgegengesetzt wäre. Die Prozesse im Unbewussten sind homolog zu jenen im Bewusstsein, das somit nicht der einzige oder vorrangige Ort des Sprechens ist (Jacques Lacan ⁴1996c, 30).

Das Unbewusste ist also (vor allem gemäß früheren Thesen Lacans) logisch bzw. „grammatisch“ und sprachlich strukturiert und steht mit den gesellschaftlichen Normen, Gesetzen und Verboten – der Ordnung des *Symbolischen* – in diskursiver Beziehung (Jacques Lacan 2016g, 582–626; ⁴1996c, 26; 2008c, 41). Das Symbolische wird etwa durch die Eltern eines Kindes repräsentiert, die dieses in die Sprache integrieren, ihr oder ihm einen Namen geben und ein soziales Band mit dem Kind knüpfen. Der symbolische *Andere* (franz. *l'Autre*) ist daher eigentlich kein konkretes Gegenüber des Subjekts, sondern ein fiktives, übergeordnetes Drittes, das z. B. die Kommunikation zweier Individuen umrahmt.²² Die grundsätz-

22 Wenn in dieser Arbeit vom *Anderen* die Rede ist, wird meist der männliche Artikel verwendet: *der* Andere. Dies entspricht auch dem Gebrauch des Begriffs des Anderen in der deutschsprachigen Literatur zu Lacan. Beim sprachlichen oder symbolischen Anderen geht es im Grunde um eine Andersheit, mit der das Subjekt konfrontiert ist, nicht um das biologische Geschlecht. Statt „der Andere“ bietet sich daher auch „das Andere“ an. Der männliche Artikel erscheint aber dennoch auch deshalb zweckmäßig, weil der große Andere (franz. *le grand Autre*) für die symbolische Ordnung steht, die wiederum traditionell als väterliche Ordnung gedacht ist („Im-Namen-des-Vaters“; siehe Kap. 3.2.3). Sofern Lacan

liche Logik des Symbolischen besteht in dem differenziellen Verhältnis der *Signifikanten* zueinander, also z. B. den nach bestimmten Regeln verketteten Buchstaben, Wörtern oder Sätzen innerhalb der Sprache. Die Signifikanten (Buchstaben) liefern nicht nur das Material, aus dem das Unbewusste gebaut ist, sondern sie stehen am Anfang jeder Möglichkeit für das Subjekt, Bedeutungen erfassen und produzieren zu können (siehe Kap. 3.2.1). Das Symbolische ist Teil einer Trias, welche die subjektive Wirklichkeit konstituiert.

Die zweite Dimension der subjektiven Wirklichkeit ist laut Lacan das *Imaginäre*, das dem Subjekt zu vereinheitlichenden, konsistenten Vorstellungen und zu Kontinuität im bewussten Wirklichkeitserleben verhilft. Dies gilt auch für das sprachliche Material, mit dem Eltern ihr Kind konfrontieren. Das Imaginäre erlaubt dem Subjekt, den Signifikanten Sinn zu geben (Peter Widmer ³1997, 67). Das Imaginäre entspricht dem Feld der Identifikationen, des Bildhaften und des Narzissmus. Das heißt, dass jedes bewusste Verstehen und Erkennen in enger Beziehung zum Verkennen und zur Täuschung, zur Idealisierung und Selbstliebe, zum Fabulierten und Halluzinierten steht. Die illusorische Selbstkenntnis eines körperlich noch unbeholfenen Kindes im Angesicht seines als ideal erlebten Spiegelbildes ist ein Beispiel hierfür (siehe Kap. 3.2.4).

Doch das Subjekt wird noch von einer dritten, etwas schwerer zu erklärenden Dimension bestimmt: dem *Realen*, einem nicht zu Symbolisierenden, von dem sich das Subjekt keine konsistente Vorstellung machen kann. Daher ist es nicht mit „Realität“ gleichzusetzen. Das Reale bekommt im Laufe des Lacan'schen Werks immer wieder neue Akzentuierungen und nimmt vor allem im letzten Jahrzehnt seiner Lehre eine zunehmend gewichtige Rolle ein. Zunächst kann das Reale bei Lacan negativ bestimmt werden, da es nicht symbolisch und auch nicht imaginär ist (Peter Widmer ³1997, 58). Dass das Reale mehr Facetten besitzt, wird noch zu zeigen sein (siehe Kap. 3.3.2). Die Trias des Symbolischen, Imaginären und Realen gehört seit der Zeit von Seminar I im Jahre 1953 zum fixen Bestand der Lacan'schen Theorie.

Lacan stellt das Selbstverständnis des Menschen in Frage, indem er an der Freud'schen Entdeckung des Unbewussten festhält und es neu interpretiert. Die vermeintliche kopernikanische Revolution, wie sie üblicherweise verstanden werde, so scheint Lacan nahzulegen, sei eine „Rezen-

Weiblichkeit als Infragestellung der Allgemeingültigkeit „männlicher“ Herrensignifikanten definiert (siehe Kap. 3.3.5.4 und 4.5.3.6), wäre ein weiblicher Artikel seiner Theorie gemäß wohl auch wenig zielführend.

trierung“ (Jacques Lacan 1988a, 23), die offenbar hinter ihrem eigenen revolutionären Gedanken zurückbleibt und wiederum in die Ersetzung eines Zentrums durch ein anderes münde (Jacques Lacan 1991b, 47). Folgt man Lacan, so gibt dies ein paradigmatisches Beispiel für andere vermeintliche Revolutionen im menschlichen Selbstverständnis ab. Der entscheidende Erkenntnisgewinn des heliozentrischen Weltbildes, dass die Sonne gar nicht in einem Zentrum (innerhalb eines idealen Kreises) steht, werde demnach häufig übersehen. Die Berechnungen Johannes Keplers zeigen, dass die Bewegungen der Planeten nicht in kreisrunden, sondern in elliptischen Bahnen verlaufen. Die heliozentrische Revolution beziehe sich also nicht auf die Himmelskörper, wie gemeinhin angenommen, sondern auf die Umlaufbahnen (Jacques Lacan 1988a, 32). Für Lacan zählt hier, dass man dabei eigentlich nicht am Ideal eines sphärisch aufgebauten Universums festhalten kann, sondern mit dem umgehen muss, was er das Reale nennt (ebd., 34). Die mathematische Physik erscheint ihm hier als Möglichkeit, dies zu demonstrieren.

Unabhängig von der Frage, wie angemessen oder unangemessen man Lacans Bezugnahme auf die Mathematik findet (vgl. Alan Sokal/Jean Bricmont 1999), so ist für ihn Folgendes relevant: Bei der Mathematik bzw. der mathematischen Physik handelt es sich um ein Denken in Formeln, das sich nicht an der Empirie orientiert und zunächst keine Bedeutungen vermittelt (Jacques Lacan 1997, 218–219; siehe Kap. 4.3). Die mathematischen Formeln, die dazu genutzt werden, Naturgesetze zu beschreiben, sind zunächst reine Signifikanten – oder besser: Buchstaben. Genauer gesagt stehen Buchstaben bei Lacan für die materielle und zunächst bedeutungslose Grundlage der Sprache (Dylan Evans 2002, 65–67). Als bedeutungslose – d. h. wenig anschauliche – Elemente setzen die mathematischen Formeln der Vorstellungskraft Grenzen, aber sie stellen dennoch die Grundlage für ein entzifferbares oder vermittelbares Wissen – bzw. für die Produktion von Wissen – dar. Das „*mathematische Unverstehen*“ (Jacques Lacan 2013, 50; Hervorhebung im Original) ist ein wichtiger Bezugspunkt für die Thematisierung des Unverstehens in der Psychoanalyse des Unbewussten, das nicht nur durch das Symbolische, sondern ebenso durch das Reale bestimmt ist. Lacan benützt den Neologismus der „*Matheme*“ (ebd., 55), der auch die Formeln und Kürzel beschreibt, die er für seine eigenen Theorien verwendet.²³ In der Mathematik geht es um eine „*Schrift*“, die keine Deutungen zulässt (Jacques Lacan 2022, 113).

23 Das Wort „*Matheme*“ verwendet Lacan erst in den frühen 1970er Jahren explizit, obwohl er schon wesentlich früher beginnt, seine Theorien auch zu formalisie-

Mit „Unverstehen“ ist auch gemeint: Das Subjekt kennt das Reale nicht (vgl. Geneviève Morel 2017, 85). Sofern man das Reale über die Formalisierung zu erreichen sucht, ist man zugleich mit der „Sackgasse der Symbolisierung oder Formalisierung“ (Slavoj Žižek 2020a, 44) konfrontiert, vor allem was die „Übersetzung“ der Formeln in das alltägliche Realitätserleben der Menschen und ihr Verständnis der Welt betrifft. Žižek bezeichnet die moderne Wissenschaft seit Galileo daher sogar insofern als posthuman, als sie eine Kluft einführe, die sie vom normalen menschlichen Realitätsverständnis trenne; zur Veranschaulichung beruft er sich auch auf den Physiker Richard Feynman, dem zufolge man angeblich die Quantenphysik nicht verstehen könne (Slavoj Žižek 2018, 37). Die Gesetze der Quantenphysik, so hebt Žižek hervor, sind nicht einfach mit jenen Worten wiederzugeben, die unser Alltagsverständnis der Realität prägen. Einfach gesagt: Es ist sehr schwierig, einem Laien die Quantenphysik bzw. Quantenmechanik anschaulich zu erklären. Die Wissenschaft erzeugt „unnatürliche“ Objekte der Erkenntnis, denn diese liegen außerhalb unserer „Erfahrungswirklichkeit“ (ebd., 45). Eine auf diese Weise als posthuman verstandene moderne Wissenschaft spiegelt sich so gesehen in Lacans Auffassung des Subjekts des Unbewussten wider, dem diese (Selbst-)Transparenz und Anschaulichkeit ebenfalls fehlt. Lacan interessiert sich dabei für das Subjekt der modernen Wissenschaft, das er zugleich als das von den Signifikanten geteilte Subjekt des Unbewussten versteht, mit dem sich Praxis und Theorie der Psychoanalyse auseinandersetzen (Jacques Lacan 2015g). Für Lacan steht die Theorie somit stets im Dienst der Praxis, deren Ziel nicht einfach die „Rezentrierung“ des geteilten Subjekts ist. Es geht nicht darum, dem Ich zu einer „sphärischen“ – an einen in sich geschlossenen Kosmos erinnernde – Form zu verhelfen, in der das fragmentierte Subjekt zur idealen Einheit zusammengefügt wird (Jacques Lacan ²1991a, 307). Das Subjekt des Unbewussten bzw. das Unbewusste bildet keine Einheit mit einem Ego, das völlige Selbsttransparenz besäße. Gegen die Idee der idealen monozentrisch-sphärischen Form spricht etwa Lacans Beschäftigung mit der Topologie, z. B. dem Torus oder dem Möbiusband (siehe Kap. 3.3.4).

Lacan merkt an, dass sich zwar die imaginäre, mit Sinn beladene Welt des menschlichen Subjekts, aber nicht das Reale „rund dreht“, das die Welt in dieser Hinsicht aus der Bahn wirft (Jacques Lacan 2006b, 67).

ren. Der Neologismus leitet sich anscheinend vom Begriff des *Mythems* von Claude Lévi-Strauss sowie dem griechischen *mathema* ab (Elisabeth Roudinesco 2011, 352; Dylan Evans 2002, 184).

Die mit der modernen Wissenschaft assoziierte Zerstreung der idealen oder idealisierten Form eines sphärischen Weltaufbaus betrifft hier das menschliche Selbstverständnis. Dem Subjekt fehlt als ein von den Signifikanten Geteiltes die Einheitlichkeit bzw. Gewissheit im eigenen Sein, die das Subjekt durch sein eigenes Denken (zurück-)gewinnen will. Der cartesianische Zweifel löst sich bei Lacan letztlich nicht auf. Keine äußere Instanz (Gott) garantiert die Wahrheit (das, was das Subjekt klar erkennt) bzw. die Übereinstimmung von Denken und Sein. Es gibt keine Macht, an der sich das geteilte Subjekt im Sinne einer Selbstvervollkommnung „rezentrieren“ kann (wie der Heliozentrismus an der Sonne), es sei denn in Form einer fragilen Illusion. Sofern man von einem „Zentrum“ subjektiven Seins sprechen kann, geht es Lacan um die Ursache des Begehrens, das er als *Objekt a* bezeichnet, doch „[d]as Subjekt steht [...] im inneren Ausschluss zu seinem Objekt“ (Jacques Lacan 2015g; siehe Kap. 3.2.6). Das Innen und das Außen des Subjekts gehen ineinander über.

Das Verhältnis dessen, was gleichzeitig außen und innen ist, was identisch und anders ist, ist Teil von Lacans Interesse an der Topologie, inklusive der Topologie der Knoten. Der Borromäische Knoten steht für die subjektive Wirklichkeit, die sich aus dem Symbolischen, dem Imaginären und dem Realen zusammensetzt und in diesem Fall als drei ineinander verschlungene Ringe dargestellt wird (Jacques Lacan ²1991b, 2017). Das Reale ist darin ein eigenes Element neben den anderen und beschreibt somit keine Funktion innerhalb des Symbolischen, wie im Falle der mathematischen Formeln in der Physik (Colette Soler 2018, 11, 14). Diese „Eigenständigkeit“ relativiert sich allerdings dadurch, dass in den verschlungenen Knoten die drei Dimensionen wechselseitig voneinander abhängig sind, was eine isolierte Betrachtung im Prinzip ausschließt (Dylan Evans 2002, 64; Matthias Waltz 2001, 101; Nina Ort 2012, 243). Das Reale sticht besonders in einer Hinsicht hervor: „Das Reale hat keine Ordnung“ (Jacques Lacan 2017, 153). Sofern das Reale des Sprechwesens (franz. *parlêtre*; Jacques Lacan 1990b, 133) – ungeordnet ist, bildet das Unbewusste in diesem Zusammenhang kein System bzw. kein mutmaßliches Ganzes sprachlicher Gesetze und klar zugeordneter Bedeutungen, die das unbewusste Denken bestimmten (vgl. Colette Soler 2018). Das unbewusste Wissen im Realen, das die Unmöglichkeit der Vollständigkeit demonstriert, verschließt sich der Mathematisierung und damit der Weitergabe in Form von Mathemen (Elisabeth Roudinesco 2011, 353). Einem „aufklärerischen“ Bemühen um Formalisierung steht gleichzeitig eine Betonung der Irreduzibilität des Subjekts gegenüber (Alain Badiou/Elisabeth Roudinesco 2013, 53). Die Art und Weise, wie das Reale in die Konstituie-

zung des Subjekts involviert ist, verweist nicht auf ein durch Signifikanten „grammatisch“ und „metaphorisch“ verfasstes Subjekt des Unbewussten bzw. das Subjekt der Wissenschaft, sondern steht auch für ein sprechendes Lebewesen, zu dem man sich keine klare Vorstellung bildet und das auch nicht gänzlich vom Symbolischen erfasst ist (Colette Soler 2018, 11). So gesehen radikalisiert Lacan hier einerseits seine Idee, dass die Welt des Subjekts bzw. des Sprechwesens nicht „sphärisch“, d. h., auf ideale Weise aufgebaut ist. Andererseits umfassen seine Annahmen nicht mehr nur das Subjekt des Signifikanten, sondern auch das (lebendige) Individuum (Jacques Lacan ²1991b, 154–155).

Kevin Andrew Spicer (2018) diskutiert die Idee, dass Lacans Verständnis der (mathematischen) Wissenschaft und sein Begriff des Realen auch für die Problematisierung des Anthropozentrismus und für ein ökologisches Denken bzw. für die Berücksichtigung des Nichtmenschlichen Wert hat. Im Gegensatz zur anthropozentrischen Vorstellung über das Eigene des Menschen, die durch das Imaginäre geprägt sei, weise Lacans Fokus auf den „Buchstaben im Realen“ auf etwas, das sich nicht sinnvoll in das eigene Selbstbild integrieren lasse – und genau dadurch den Raum für die Anerkennung des Nichtmenschlichen oder Unmenschlichen öffne (ebd., 109–110). Spicer bringt hier indirekt zum Ausdruck, was Lacan „Rezentrierung“ nennt: die Tatsache, dass Menschen dazu neigen, alte Zentren durch neue zu ersetzen, um insgeheim an einer harmonischen Weltordnung oder einem eindeutigen Sinn festhalten zu können (Jacques Lacan 1988a, ²1991b). Wenn man Wissen dagegen als etwas Reales begreift, löst sich diese Idealität auf. Lacans Begriff des Realen wirft damit Fragen über die Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Anderen oder zwischen Mensch und Tier auf, die für den kritischen Posthumanismus von Relevanz sind.

Die begriffliche Trennung von moralischem Anthropozentrismus und epistemischem Anthropozentrismus in der Tierethik und anderen Disziplinen scheint allerdings von einem ähnlichen Phänomen betroffen zu sein wie jenes, das Lacan im Übergang vom Geo- zum Heliozentrismus identifiziert. Das moralische Zentrum Mensch wird durch das epistemische Zentrum Mensch ersetzt, ohne die Idee des monozentrischen Dreh- und Angelpunktes an sich zu hinterfragen. Die scheinbar triviale Einsicht lautet: Der Mensch ist in moralischer Hinsicht nicht der Mittelpunkt der Welt, um den sich alles dreht. Tiere existieren nicht nur um der Menschen willen. Dahingehend scheint der moralische Anthropozentrismus überwindbar zu sein. Aber die menschliche Perspektive bildet den Ausgangspunkt unserer möglichen Erkenntnisse über die Wirklichkeit oder

das, was wir als diese wahrnehmen. Wir erkennen *als Menschen*, was richtig oder falsch ist (zumindest potentiell), wir können aber auch ungerechtfertigten Überzeugungen unterliegen. Der epistemische Anthropozentrismus (Anthropozentrik) ist auf diese Weise unwiderlegbar.

Betrachtet man diese Überlegungen allerdings vor dem Hintergrund der psychoanalytischen Subjekttheorie, kann hier nicht von einer Art kopernikanischen Revolution oder Kränkung im Hinblick auf die menschliche Eigenliebe die Rede sein, sondern eher von einer „Rezentrierung“ oder einem „Austausch“ des Zentrums im Lacan’schen Sinne. Der auf die Welt schauende Mensch wird als etwas Sehendes und Erkennendes thematisiert, während das Subjekt bei Lacan zunächst etwas vom (symbolischen) Anderen Angeblicktes und Erkanntes ist (vgl. August Ruhs 2010, 110; Nina Ort 2014, 171). Die Frage, was man für den Anderen ist, prägt das Unbewusste und strukturiert die Art und Weise, wie wir „die Welt“ sehen. Lacan geht von einem Subjekt des Unbewussten oder einem begehrenden oder genießenden Sprechwesen aus, dessen „Erkenntnisobjekt“ stets die implizite Frage nach dem eigenen Sein betrifft, das aber nicht innerhalb eines „sphärisch“ gedachten Ichs angesiedelt ist. Das Subjekt ist durch das unbefriedigende Gefühl des ihm Entzogenen bestimmt und strukturiert das eigene Verständnis der Welt anhand einer Sprache, deren Aneignung nicht von vornherein durch Vertrautheit und Eindeutigkeit geprägt ist. Peter Widmer (1994, 13) sagt etwa, dass die Sprache als Mittel des Erkennens das verfehlt, was man zu erkennen sucht. Daher kann nicht nur die Sprache als eine Art Prothese verstanden werden, die aufgrund der mangelnden instinktiven Anpassungsfähigkeit des Menschen notwendig ist (Michael Lewis 2008, 54–57), sondern auch das, was aufgrund dieses Versagens der Sprache und der Unmöglichkeit von „Fülle“ ins Spiel kommt: das Objekt (Objekt *a*) als Ursache des Begehrens oder des Mehr-Genießens (Slavoj Žižek 2018, 57–58; siehe Kap. 3.2.6 und 2.4.2.2). Lacan erwähnt, dass das menschliche Subjekt „mit seinem Objekt denkt“ (Jacques Lacan 1996c, 68; vgl. 2022, 213). Wird es als Ursache des Begehrens verstanden, ist dieses „abgetrennte“ Objekt das „epistemische Zentrum“ des eigentlich dezentrierten Subjekts, das sich nicht durch eine strikte Unterscheidung zwischen einem Innen und einem Außen definiert (siehe Kap. 3.2.6).

Anthropozentrismus-Kritik kann aus diesem Grund nicht bei der Unterscheidung von Begriffen (moralische und epistemische Form des Anthropozentrismus) stehen bleiben, wenn diese Unterscheidung z. B. nur dazu dient, die Vorstellung des Subjekts als einem denkenden Zentrum aufrechtzuerhalten – als „Selbstpräsenz“ des denkenden Bewusstseins, wie Derrida sagt. In der von Lacan angeregten Verunsicherung über die Be-

stimmtheit der „Natur“ des Menschen nähert er sich zumindest in gewissen Aspekten dem tierethisch relevanten Posthumanismus an bzw. steht trotz einiger Unvereinbarkeiten zum Teil in einem Naheverhältnis zu Derrida (siehe Kap. 2.4.2.1 und 2.4.2.2). Dies betrifft etwa die Annahme, dass der Mensch ein von (sprachlichen) Prothesen abhängiges Wesen ist (Cary Wolfe 2010). Martin Kurthen (2011, 11) ist der Ansicht, dass die Psychoanalyse – er bezieht sich hier auf Sigmund Freud, Jacques Lacan und Slavoj Žižek – zwar keine Theorie des technologischen Post- oder Transhumanen ist, dass sie aber über die Bezugnahme auf das Unbewusste dabei helfen könne, das Menschliche in Begriffen der Künstlichkeit zu denken, die in diesem Fall zugleich eine eigene Form der Posthumanität beschreibt. Wie in Kapitel 3.2 noch genauer gezeigt wird, betrachtet Lacan die Sprache als das definierende Merkmal des menschlichen Subjekts und beschreibt das Unbewusste dabei als etwas durch die Sprache „Gemachtes“, das zugleich die grundlegende Abhängigkeit vom (symbolischen) Anderen demonstriert und auf eine Erfahrung der Entfremdung im Spiegel des Anderen verweist. Mit Lacans Begriffen des Realen und des Genießens sowie seiner Vorstellung des Borromäischen Knotens wird aber klar, dass das Symbolische in seiner bestimmenden Funktion Grenzen hat (siehe Kap. 3.3). Nicht nur die Sprache oder bestimmte Signifikanten können als Prothesen interpretiert werden – Lacans Begriff des phallischen Signifikanten weist z. B. in diese Richtung (vgl. Patricia Gherovici/Manya Steinkoler [Hg.] 2016, 7) –, sondern auch die Objekte der eigenen Phantasie oder des Genießens sowie individuelle Symptome (die nicht nur als Störelemente zu betrachten sind; vgl. Jacques Lacan 2017).

3.1.2 Lacan in der Tierethik: Chancen und Schwierigkeiten

Verfolgt man einen dekonstruktiven Zugang in der Kritik am Anthropozentrismus, geraten auch Annahmen über die „Wahrheit“ des menschlichen Subjekts ins Visier. Die Psychoanalyse Lacans umfasst jedoch Theorien darüber, wie Realität oder Wirklichkeit für das Subjekt entsteht und wie sich damit verbunden die Wahrheit seines subjektiven Begehrens äußert (vgl. Slavoj Žižek 2008, 12). Auch wenn Jacques Lacan (²1991b, 99–100) betont, dass Wahrheit nur „halb“ gesagt werden könne, war seine Arbeit als Psychoanalytiker immer auch dieser Wahrheit der subjektiven Wirklichkeit gewidmet. Lacan geht es also um die subjektive Position, von der aus Wahrheiten formuliert werden, z. B. nicht um die fragliche Korrespondenz zwischen einer Überzeugung und einer objektiven, vom

Subjekt unabhängigen Wirklichkeit. Die psychoanalytische Ethik ist eine Ethik des subjektiven Begehrens und Genießens und dient nicht der Formulierung universell gültiger regelbasierter Prinzipien (die über die psychoanalytische Praxis hinausgehen). So ist die Frage aus psychoanalytischer Sicht z. B. weniger, wie Menschen handeln sollen, sondern wie sie sich überhaupt bestimmten Normen verpflichtet fühlen können. Das Subjekt steht in einem Verhältnis zum (sprachlichen) Anderen, der die Frage der Normen überhaupt erst wirksam macht. Auch die Gewissensfrage im Angesicht tierlichen Leids und im Hinblick auf die Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung geht somit über das hinaus, was „objektiv“ (d. h. in dem Fall: unabhängig vom einzelnen Subjekt) richtig oder falsch ist. Die Botschaft der Psychoanalyse ist allerdings nicht, dass alles z. B. im Umgang mit Tieren erlaubt ist, sondern dass das Genießen manchmal selbst zur Last wird. Die Wahrnehmung der Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung und die Kritik an dem, was Menschen Tieren unnötigerweise antun, sind ein möglicher Ausdruck dafür. Daraus wird ersichtlich, dass hier nicht auf potentielle subjektunabhängige moralische Wahrheiten abgezielt wird. Die Bezugnahme auf das Begehren und Genießen soll also nicht dazu genutzt werden, für die Richtigkeit oder Falschheit tierethischer Positionen zu argumentieren.

Die Psychoanalyse bietet alternative Einsichten in ein tierethisches Problem. Im Folgenden wird aber nicht versucht, den moralischen und epistemischen Anthropozentrismus anhand der Lacan'schen Theorien neu zu definieren. Es geht stattdessen um die Bedingungen der Subjektivität als ein von Sprache und Sprechen affiziertes „Feld des Genießens“ (Jacques Lacan 2022, 119; vgl. 2007, 81). Dabei erfolgt eine Interpretation der Rolle, die verschiedene Tiere auf diesem Feld einnehmen können, wobei die Frage diskutiert wird, inwiefern die Inkonsistenz oder Ambivalenz in der Mensch-Tier-Beziehung (Tiere lieben, Tiere essen) zugleich eine Ambivalenz im Genießen oder in Bezug auf das Genießen ist. Diese Perspektive auf das Subjekt geht damit der bestehenden Unterscheidung zwischen einer moralischen und einer epistemischen Form des Anthropozentrismus voraus, denn diese Unterscheidung unterstellt bereits den Menschen als potentiell moralisch handelndes Erkenntnissubjekt, während Lacans Psychoanalyse eine Theorie über das Werden des Subjekts ist – wie das Sprechwesen zum Subjekt wird.

In der disziplinenübergreifenden Begegnung zwischen Psychoanalyse und Tierethik besteht allerdings eine sprachlich-theoretische Schwierigkeit: Um Lacans als „unintuitiv“ (Bruce Fink 2006, 9) wahrgenommene Theorien nachvollziehen zu können, muss man seiner als „dunkel“ (Dy-

lan Evans 2002, 7) bezeichneten Sprache folgen. Hierbei ist fraglich, ob die Tierethik, deren bekannteste Vertreter mit den sprachlichen Mitteln der analytischen Philosophie arbeiten (Cary Wolfe 2009, 124), überhaupt einem Denken gegenüber offen sein kann, das diese Klarheit und Verständlichkeit zu entbehren scheint. Es handelt sich also um ein zweifaches Problem: Einerseits kann man Lacan nicht ohne Weiteres in eine „einfachere Sprache“ übersetzen. Man ist für ein adäquates Verständnis seines Werkes auf Lacans Wortschatz, seine komplexen Theoriekonstrukte und nicht zuletzt auf seine Paradoxien angewiesen (Ellie Ragland-Sullivan 1986, x). Andererseits ist es bei einer Übertragung Lacan'scher Leitgedanken auf tierethische Problematiken aber auch kontraindiziert, Lacans Theorien unnötig kompliziert darzustellen oder gar seinen Sprachduktus zu imitieren.

Nicht ausgemacht ist ferner, ob sich Lacans Psychoanalyse überhaupt dazu eignet, etwas zur Frage der Mensch-Tier-Beziehung beizutragen. Die Diskurse der Tierethik und der Psychoanalyse (oder psychoanalytischen Ethik) beruhen auf jeweils anderen Voraussetzungen und Aufgabenbereichen. In der Tat gibt es kritische Stimmen, die in einer „Anwendung“ der Psychoanalyse über das klinische Feld hinaus das Risiko sehen, die Psychoanalyse werde hierbei zur militanten Ideologie (Jean-Gérard Bursztein 2012, 45). Es bleibe zweifelhaft, ob die Psychoanalyse den Anspruch erheben könne, alle erdenklichen Probleme, die nicht ihre Praxis selbst betreffen, zu psychoanalysieren, zu durchschauen oder zu lösen (Walter Seitter 2009, 337). Aber lässt sich eine solche Eingrenzung Lacans auf die Klinik mit Theorie und Stil von Lacan selbst vereinbaren? Betrachtet man Lacans Einbeziehung von Linguistik, Mathematik oder Philosophie in seine psychoanalytischen Theorien sowie die Perspektivenverschiebungen hinsichtlich dieser Theorien im Laufe seiner Lehrtätigkeit, ergibt sich ein anderes Bild: dasjenige einer für außerklinische Einflüsse offenen Psychoanalyse. Die Frage dabei ist, ob dies auch umgekehrt gilt, ob also Lacans Werk auch für andere Disziplinen eine Bereicherung darstellt bzw. ob seine disziplinenbezogene Grenzüberschreitung nicht auch den Einfluss der Psychoanalyse nach außen hin betrifft. Alenka Zupančič (2009, 8–9) bejaht dies, da die Psychoanalyse nicht nur Aussagen über bestimmte einzelne Subjekte treffe, sondern auch für gesellschaftliche und philosophische Fragen relevant sei. So finden Lacans Theorien z. B. Erwähnung in Zusammenhang mit der Beachtung der *Non-Anthropozentric Humanities*, eines vielfältigen Feldes, das dem Nichtmenschlichen im Kontext ökologischer, sozialer und philosophischer Fragen ein stärkeres Gewicht gibt (Gautam Basu Thakur/Jonathan Michael Dickstein [Hg.] 2018).

Werden die Theorien Lacans nun also für eine psychoanalytische Perspektive auf die Mensch-Tier-Beziehung verwendet, stellt sich aber die Frage der Unvoreingenommenheit bzw. Objektivität in der Darstellung der Theorien selbst. Wie Slavoj Žižek (2012, 107–108) sagt, wendet man mit Lacans Denken nicht einfach nur den gleichen Ansatz auf unterschiedliche Inhalte an, sondern die eigene Position selbst muss immer wieder (neu) definiert werden. So findet man bei Lacan auch kaum eindeutige Definitionen verschiedener Begriffe, weil diese je nach eigener Position gegenüber einem bestimmten Problem auf unterschiedliche Weise betrachtet werden können (Peter Widmer 1994, 18). Der kontextuelle Zugang zu den Begriffen Lacans beeinflusst die Interpretation und Anwendung derselben. In der Lacan-Rezeption existieren z. B. unterschiedliche Interpretationen trotz oder gerade wegen der Berücksichtigung der Nichtabgeschlossenheit seiner Lehre bzw. der Verhandelbarkeit und Flexibilität seiner Konzepte (Nina Ort 2014, 15). Hinter dieser Schwierigkeit, eindeutige Definitionen der Lacan'schen Lehre zu fixieren, liegt laut Widmer auch eine gewisse Absicht Lacans: Er wollte kein abgeschlossenes Denkgebäude präsentieren, in dem festgefügte Ideen gleichsam als Baumaterial mit unbegrenzter Haltbarkeit verwendet werden. Vielmehr nimmt Lacan eine Sache auf und beleuchtet sie stets von anderen Seiten, sodass sich diese Sache schließlich anders als zu Beginn präsentiert (Peter Widmer ³1997, 10). Die „Methode“ Lacans liegt darin, immer wieder ein bestehendes Selbstverständnis herauszufordern.

Dies bedeutet nicht, dass Lacans Theorien willkürlicher Natur sind oder potentiell alles zu erklären oder zu lösen beanspruchen – wie sich auch im Zugang der Lacan-Interpreten zeigt. In der interdisziplinären Verbindung von Psychoanalyse und Philosophie (Tierethik) kann es etwa nicht darum gehen, philosophische Überlegungen zu psychologisieren oder zu pathologisieren, sondern zuerst darum, wie Slavoj Žižek (²1995, 89) schreibt, psychoanalytisch-klinische Kategorien philosophisch zu betrachten. Denn genau auf diese Weise – klinische Kategorien philosophisch zu betrachten – entwickelte Lacan selbst viele seiner Begriffe und Theorien. Die Psychoanalyse ist eine Praxis, in der es um Sprechen und Sprache geht, wobei sie bei Lacan zugleich zu einer Theorie dieser Praxis und damit zu einer Theorie über das sprechende Subjekt wird (Hans-Dieter Gondek 2001, 130–132). Die von philosophischen und linguistischen Bezügen angereicherte Theoretisierung der psychoanalytischen Praxis generiert bei Lacan so eine Subjekttheorie, die nicht nur die Aufmerksamkeit von Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytikern erregt. Dieses Faktum dürfte mit ein Grund gewesen sein, warum Lacans Seminare, die er von 1953 bis 1980

jährlich abhielt, nicht nur von Klinikerinnen und Klinikern, sondern von einem fachlich heterogenen Publikum besucht wurden (vgl. z. B. Justin Clemens/Russel Grigg [Hg.] 2007, 1). Und auch noch Jahrzehnte nach dem Tod Lacans zeigt sich, dass sich das Interesse an seiner Lehre und seinem Werk häufig nicht nur aus klinischen Fragestellungen speist, sondern dass auch Vertreterinnen und Vertreter anderer Wissenschaftsbereiche von seinen eigenwilligen Theorien angezogen werden (Bruce Fink 2006, 15, 191; Alenka Zupančič 2009, 8–9).

Obwohl Lacan selbst stets hervorhebt, keine Philosophie zu betreiben oder eine Weltanschauung zu propagieren (Jacques Lacan 2008c, 79–80; ²1991b, 35; ⁴1996c, 83–84), spricht die Psychoanalyse gerade auch Philosophinnen und Philosophen an. Sogar Jacques Derrida (1998) bezeichnet die (Freud'sche und Lacan'sche) Psychoanalyse als ein Ereignis, das auch in der Philosophie nicht vergessen werden dürfe. Eine philosophische Herangehensweise an die Psychoanalyse Lacans hat laut Gondek aber deren besonderen Charakter zu berücksichtigen: Die Psychoanalyse ist keine psychologische (Natur-)Wissenschaft und keine Form von Therapie (Hans-Dieter Gondek 2001, 133). Sie hat nicht den Homo sapiens als eine Spezies mit bestimmten kognitiven Fähigkeiten oder das Erleben und Verhalten vom selbstbewussten Ich zum Inhalt, sondern das sprachlich konstituierte Subjekt des Unbewussten. Beim Subjekt geht es um eine Struktur, die eigentlich nicht „geheilt“ bzw. in einen Zustand gänzlicher psychischer Gesundheit überführt werden kann (Dylan Evans 2002, 171; Jacques Lacan 2007, 106).

Lacans Theorien sind auch für die Frage nach der Herkunft von Normen im Umgang mit Tieren aufschlussreich. Er bekräftigt anhand seines Begriffs des Symbolischen v. a. in seinem frühen Werk, dass jede Beziehung im Kontext einer dritten, normativ wirksamen Ordnung steht, die das Verhältnis der Individuen regelt. Kategorien wie Verantwortung, Würde oder Schuld hängen von der fiktiven Instanz eines symbolischen Anderen ab, der den Diskurs und die Intersubjektivität ermöglicht und moralische Standards repräsentiert. Wir handeln (aus Sicht des Unbewussten) nur schuldig gegenüber Tieren, wenn wir dies in den Augen des symbolischen Anderen tun. Dieser symbolische Andere wirkt im Unbewussten des Subjekts und sagt diesem, was normal und normativ gültig ist (z. B. dass man bestimmte Tiere essen, andere wiederum nicht essen darf). Die vorliegende Arbeit versucht nicht, das Problem des Anthropozentrismus oder der Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung durch die Formulierung normativer Prinzipien zu lösen und klare Handlungsanleitungen zu bieten. Es geht nicht darum, zu sagen, was moralisch richtig ist und wie

sich Menschen gegenüber Tieren verhalten sollen. Als eine Theorie des Subjekts kann die Psychoanalyse Lacans aber beim Verständnis der unbewussten Strukturen helfen, die den unterschiedlichen Formen der Mensch-Tier-Beziehungen zugrunde liegen: Was „bedeuten“ Tiere dem Subjekt, wie genießt es die Beziehungen zu diesen und wo befinden sich die Grenzen dessen, was es dabei als lustvoll oder angenehm erlebt? Entscheidend dabei: Das Subjekt strukturiert laut Lacan seinen Wirklichkeitsbezug und seine Erfahrungen durch die Dimensionen des Symbolischen, des Imaginären und des Realen. Der späte Lacan fasst diese Dimensionen im Borromäischen Knoten als „apriorische Struktur“ der subjektiven Wirklichkeit zusammen (Peter Widmer ³1997, 139). Die Formen des Genießens, die Lacan dabei an den Schnittstellen der Dimensionen einträgt – Genießen des Sinns, phallisches Genießen und Genießen des Anderen (Jacques Lacan 2017) –, werden in dieser Arbeit als (unbewusste) subjektive Bedingungen der Art und Weise interpretiert, wie Menschen ihr Verhältnis z. B. zu Heimtieren, Nutztieren und Wildtieren erleben und gestalten (siehe Kap. 4.5). Die Ambivalenzen, die ein Mensch im Umgang mit Tieren empfinden kann, haben daher mit den zugrundeliegenden Bedingungen des Unbewussten und dem Genießen zu tun.

Das Genießen ist aber offenbar vielfältig, widersprüchlich. Es betrifft das menschliche Subjekt in seinem körperlichen Erleben sowie im Grunde seines Sprachseins und steht mit Befriedigung, Lust und Wohlgefühl ebenso in Verbindung wie mit Versagung, Frustration und Schmerz. Es verwundert daher nicht, dass Lacan von einem Feld des Genießens spricht (Jacques Lacan 2007, 81; 2022, 119), wenn man die verschiedenen Formen des Genießens betrachtet, die er in seiner späten Lehre – damit ist hier ungefähr die Zeit ab den späten 1960er und frühen 1970er Jahren gemeint – anführt. Beim Genießen handelt es sich also um einen inhaltlich hochkomplexen Begriff, der weitreichender Erläuterungen bedarf, vor allem, wenn man ihn für die Tierethik fruchtbar machen will. Zu berücksichtigen bleibt auch, dass der Begriff des Genießens beim späten Lacan zunehmend mit einer Schwierigkeit jeder Theoretisierung des Subjekts im umfassenden Sinne in Verbindung steht. Dass der Begriff dabei auf einem riesigen psychoanalytischen Theoriekorpus fußt, das Lacan anhand seiner Knotentheorie selbst teilweise ins Wanken bringt, macht die Sache nicht leichter. Es setzt also einiges voraus, den Anthropozentrismus und die Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung mit Hilfe der Knotentheorie zu beleuchten, denn schon Lacans Theorien, die der Beschäftigung mit den Knoten vorausgehen, widersprechen den Prämissen vieler tierethischer Positionen. Mit welchem Lacan blickt man also auf das Tier? Der „frühe“ La-

can zieht eine klare Grenze zwischen dem, was das Eigene des Menschen sein soll, und dem Tier: Das Symbolische als die Ordnung der Sprache determiniere und erschaffe das menschliche Subjekt. In seinen späteren Seminaren relativiert Lacan aber die Wirksamkeit des Symbolischen in der Konstituierung des Subjekts. Diese späten Annahmen geben der möglichen Kritik an tierethischen Argumenten einen neuen Dreh, fordern aber auch seine eigene Grenzziehung zwischen Mensch und Tier heraus.

Lacans Weiterführungen seiner früheren Theorien und seine Neuüberlegungen in den 1970er Jahren hinterlassen daher viele offene Fragen (Peter Widmer ³1997, 58; Colette Soler 2018, xiii-xv; siehe Kap. 3.3). Diese offenen Fragen mögen aus Sicht mancher Lacan-Interpreten einerseits bestimmten inhaltlichen Schwierigkeiten geschuldet sein, weil Lacan einen „toten Punkt“ (Slavoj Žižek 2014b, 1087) erreicht habe. Andererseits demonstrieren die offenen Fragen mehr denn je ein bestimmtes Selbstverständnis der Lacan'schen Theorie, das darin besteht, keine vollständig ausformulierte Definition der menschlichen Subjektivität bzw. eine „totalisierende Perspektive“ auf dieselbe zu liefern (oder eine Weltanschauung, wie Lacan immer wieder betont). So bemerkt er 1971, dass er nicht den Eindruck vermitteln wolle, zu wissen, was der Mensch sei (Jacques Lacan 2013, 69). Die Grenzen der Theoretisierung der Subjektivität sind aber gleichzeitig als Chance zu sehen. Lacan bleibt an dieser Grenze nämlich nicht stehen. Er implementiert die Unmöglichkeit einer letztgültigen und exakten Definition des Subjekts in die Theorie selbst. Die Unmöglichkeit ist nicht die äußere Grenze der Theorie, sondern die Unmöglichkeit hat innerhalb der Theorie Lacans ihren Platz und damit auch einen Namen: das Reale. Das Reale verweigert sich binären Kategorien, fordert die Vorstellungskraft heraus und konfrontiert das Denken mit Paradoxien – und dennoch (oder gerade deswegen) ist das Reale eine wichtige Dimension menschlicher Wirklichkeit, der sich die psychoanalytische Theorie Lacans von verschiedenen Seiten her anzunähern versucht und die zugleich für die Debatte über posthumane Subjektivität interessant ist.

3.1.3 Der „frühe“ und „späte“ Lacan

An dieser Stelle ergibt sich die Frage nach dem „frühen“ und „späten“ Lacan bzw. danach, welcher Teil seines Werkes als Grundlage dieser Arbeit dient. Lacans Schriften, Vorträge, Interviews und seine Lehre bzw. „das Seminar“ (franz. *Le Séminaire*, d. h. die von 1953 bis 1980 jährlich abgehal-

tenen, öffentlichen Vorträge) bilden ein umfangreiches Theoriekorpus.²⁴ Sein Werk bietet keinen leichten Einstieg, weil es viel Wissen voraussetzt, schwierig zu lesen ist und als unvollendet gilt. Bei Lacan gibt es immer wieder Perspektivenverschiebungen, die es verunmöglichen, sein Werk als ein statisches, abgeschlossenes Theoriesystem zu verstehen, das sich auf nur eine Weise interpretieren ließe (Bruce Fink 2006, 16). Gerade in seinem letzten Lebensjahrzehnt lässt er viele Fragen nach der Subjektivität offen (Peter Widmer ³1997, 158; Matthias Waltz 2001, 97–98). Das hat auch eine Bedeutung für diese Arbeit und den Umgang mit den verfügbaren Quellen. Die hier diskutierten Annahmen über den Zusammenhang von Genießen und Mensch-Tier-Beziehung nutzen die Offenheit des Lacan'schen Denkens für eine tierethische Fragestellung, beachten aber zugleich die Gefahren, die damit einhergehen.

Hauptaugenmerk liegt auf dem „späten“ Lacan (Kap. 3.3), aber frühere Begriffe und deren Wandel werden mitberücksichtigt. Dies betrifft vor allem Lacans Version des Borromäischen Knotens (bzw. der Borromäischen Kette), der Teil seines Spätwerks bzw. seiner späten Lehre ist. Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale sind bereits zum Zeitpunkt von Seminar I in den Jahren 1953 und 1954 fester Bestandteil von Lacans Denken. Dennoch wird seine Lehre mitunter in drei grobe Phasen unterteilt, die jeweils verstärkt mit einer der drei Dimensionen assoziiert sind (z. B. Véronique Voruz/Bogdan Wolf 2007, viii-x). Wann genau diese Phasen stattgefunden haben sollen, ist wohl nicht exakt zu beantworten. Die Einteilung der Lacan'schen Lehre in eine frühe, mittlere und späte Periode kann in Bezug auf manche Elemente seines Werkes vielleicht sogar als starke Vereinfachung bezeichnet werden (Tom Eyers 2011). Andreas Cremonini (2007, 104–105) hält sich z. B. an folgende, an Slavoj Žižek orientierte Einteilung: Zunächst beschäftigt sich Lacan mit Fragen des Imaginären (1936 bis 1953), danach widmet er sich verstärkt dem Symbolischen (1953 bis 1959/60) und zuletzt legt er den Fokus auf das Reale (ab 1959/60).

24 Lacan hielt bereits in den Jahren 1951 und 1952 Vorlesungen bzw. Seminare ab, die nicht zu seinem offiziellen *Séminaire* (geschrieben im Singular) zählen (Elisabeth Roudinesco 2011, 500–503; Dylan Evans 2002, 265–268). Die autorisierten Veröffentlichungen der Seminare basieren auf (von Lacan in Auftrag gegebenen) stenographischen Mitschriften, wobei Lacans Schwiegersohn, Jacques-Alain Miller, seit den frühen 1970er Jahren für die Texterstellung und Herausgabe verantwortlich ist (Elisabeth Roudinesco 2011, 403–418). Dass die Mitschriften der mündlichen Rede Lacans zum Zwecke der Veröffentlichung in Buchform von Miller bearbeitet wurden, wirft auch kritische Fragen über mögliche Verfälschungen des Originals auf (ebd.).

Beginnend mit Seminar VII in den Jahren 1959 und 1960, *Die Ethik der Psychoanalyse* (Jacques Lacan 1996b), aber spätestens mit Seminar XI über *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* (Jacques Lacan ⁴1996c) im Jahre 1964 verschiebt Lacan die Perspektive vom Symbolischen hin zum Realen, z. B. im Hinblick auf die Entwicklung einer eigenen Theorie des Triebes (Christian Kupke 2007, 7–9). Das in den Jahren 1972 und 1973 abgehaltene Seminar XX *Encore* (Jacques Lacan ²1991b) gilt als besonders wichtig und steht zusammen mit den darauffolgenden Seminaren und Arbeiten für das Spätwerk Lacans bzw. für seine spätere Lehre (vgl. Véronique Voruz et al. 2007, ix-x). Lacan ist bereits in den 1950er Jahren um die Formalisierung seiner Theorien bemüht und beschäftigt sich auch mit der mathematischen Topologie, doch in den 1970er Jahren weckt vor allem die Topologie der Knoten sein Interesse (vgl. Elisabeth Roudinesco 2011, 350–377; Ellie Ragland/Dragan Milovanovic 2004, xiii-xl). Mit dem Borromäischen Knoten, den Lacan (2018) erstmals in Seminar XIX erwähnt, sagt er etwas Konkretes über den Modus, in dem das Symbolische, das Imaginäre und das Reale miteinander koexistieren (Jean-Claude Milner 2014b, 187). In dieser späten Phase haben das Reale und das Imaginäre keinen zwangsläufig untergeordneten Status mehr gegenüber dem Symbolischen.

Ungeachtet dessen, wie unscharf oder problematisch die Bezeichnungen „früh“ oder „spät“ in Bezug auf Lacans Werk auch sein mögen, bezieht sich diese Arbeit auf Lacans Knotentheorie und seine Überlegungen zum Realen und zur *lalangue*, die ein wichtiger Teil der Lehre seines letzten Lebensjahrzehnts sind. Angesichts der vielen Begriffe, die diese Theorie voraussetzt oder mit denen sie in Zusammenhang steht, wird aber auch das frühere Werk Lacans berücksichtigt. Dadurch soll der Eindruck vermieden werden, man könne sich einfach einzelne Elemente von Lacans Werk herausnehmen, ohne all die anderen Elemente ins Auge zu fassen, mit denen sie verbunden sind oder von denen sie sich abgrenzen (vgl. Colette Soler 2018, 4). Aufgrund von Lacans Ablehnung der (seiner Meinung nach fehlgeleiteten) Weiterentwicklungen der Freud'schen Theorien hatte vor allem der frühe Lacan eine „Rückkehr zu Freud“ proklamiert, die allerdings selbst zugleich eine Neuinterpretation seines Werks war. Auf die speziellen Veränderungen innerhalb der Lacan'schen Theorie, z. B. im Hinblick auf etwaige „Phasen“ in seinen Seminaren, kann nur insoweit explizit eingegangen werden, als es der Rahmen dieser Arbeit zulässt. Generell gilt, dass Abschnitte, die nicht direkt vom Borromäischen Knoten oder dem Lacan'schen Tier handeln, einem besseren Verständnis dienen, aber gegebenenfalls auch übersprungen werden können.