



Andreas Aigner

# Das Lacan'sche Tier

Eine psychoanalytische Perspektive auf den  
Anthropozentrismus und die Ambivalenzen  
in der Mensch-Tier-Beziehung



Nomos

# Interdisziplinäre Tierethik Interdisciplinary Animal Ethics

Herausgegeben von | Edited by  
Herwig Grimm, Wien und | and Michael Rosenberger, Linz

Wissenschaftlicher Beirat | Editorial Advisory Board

Roland Borgards, Frankfurt a. M.,  
Literaturwissenschaften | literary studies

Gyula Gajdon, Wels, Biologie | biology

Alison Hanlon, Dublin, Animal Welfare Wissenschaften und  
Veterinärethik | animal welfare science and veterinary ethics

Martin M. Lintner, Brixen, Theologie | theology

Clare Palmer, College Station | Texas, Philosophie | philosophy

Anne Peters, Heidelberg, Rechtswissenschaften | law

Elisabeth Schramm, Freiburg i. Br., Psychologie | psychology

Aline Steinbrecher, Zürich, Geschichtswissenschaft | history

Jessica Ullrich, Münster, Kunstwissenschaft | art history

Martin Ullrich, Nürnberg, Musikwissenschaft | musicology

Rainer E. Wiedenmann, Eichstätt-Ingolstadt, Soziologie | sociology

Band 2 | Volume 2

Andreas Aigner

# Das Lacan'sche Tier

Eine psychoanalytische Perspektive auf den  
Anthropozentrismus und die Ambivalenzen  
in der Mensch-Tier-Beziehung



**Nomos**

© Titelbild: Andreas Aigner

**Die Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2022

© Andreas Aigner

Publiziert von  
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG  
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden  
[www.nomos.de](http://www.nomos.de)

Gesamtherstellung:  
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG  
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-8487-8759-3

ISBN (ePDF): 978-3-7489-3198-0

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748931980>



Onlineversion  
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

## Geleitwort der Reihenherausgeber

Was darf man sich von dem Psychoanalytiker Jacques Lacan für die Tierethik erwarten, hat er doch schon die Idee zurückgewiesen, dass es sich beim menschlichen Subjekt um ein Zentrum des Denkens handelt? Was dann erst bei Tieren? *Das Lacan'sche Tier* steht für eine differenzierte Auseinandersetzung mit Grundfragen der Mensch-Tier-Beziehung, die nicht davor zurückschreckt, die gewohnten Wege der Tierethik zu verlassen und Neuland systematisch zu erkunden. Das Buch lässt sich nur schwer in die bisherige Debatte einordnen, da mit ihm ein neuer Strang eröffnet wird: Tierethische Fragen mit den Methoden der Psychoanalyse zu bearbeiten und neu zu denken. Damit ist das Buch im besten Sinne innovativ und interdisziplinär, genau wie es die Reihe *Interdisziplinäre Tierethik* verspricht. Mit „Das Lacan'sche Tier“ liegt nun deren zweiter Band vor.

Wo aber genau liegt sein Beitrag für die Tierethik? Wohl kein anderes Thema hat die Tierethik seit ihren Anfängen in den 1970er Jahren derart in Bann gehalten wie die Ambivalenz der Mensch-Tier-Beziehungen. Nutztiere, Wildtiere, Heimtiere, Zootiere, Vektoren, Patient\*innen, Gefährte\*innen, Familienmitglieder. Je nach Bereich werden Tiere gegessen oder geliebt, gehasst oder verhätschelt, ökonomisch perfekt genutzt oder in Ruhe gelassen. Der weitaus größte Teil der Tierethiker\*innen interpretiert diese ambivalenten Beziehungen als Widersprüche. Ja, wir behandeln biologisch ähnliche Wesen sehr unterschiedlich, daran besteht kein Zweifel. Aber ist der biologische Vergleichsmaßstab dabei die geeignete und einzige Grundlage der ethischen Kritik? Der moralische Individualismus sympathisiert mit dieser Überzeugung und fokussiert auf die Ungerechtigkeitsbeziehungen gegenüber (manchen) Tieren. Sie bestehen darin, dass Wesen mit vergleichbaren Eigenschaften in unserem Handeln ungleich berücksichtigt werden. Was aber, wenn diese Grundlage der Argumentation über Eigenschaften zu kurz greift?

Andreas Aigner verlässt in seinem Buch die ausgetretenen Pfade und setzt sich von solchen traditionellen Thematisierungen der Ambivalenzen der Mensch-Tier-Beziehungen ab. Im Zentrum steht dabei das Argument, dass sich unterschiedliche Formen des Genießens, die keineswegs immer lustvoll sind, in Mensch-Tier-Beziehungen realisieren. „Das Lacan'sche Tier“ bezieht sich auf die Wirklichkeit des Subjekts. Damit argumentiert Aigner für eine Ergänzung, die auch als grundsätzliche Infragestellung der

traditionellen Tierethik gelesen werden kann. So geht etwa dem Anspruch, Gleiches gleich zu behandeln, die Frage voraus, wie dieser Anspruch für das Subjekt überhaupt normative Gültigkeit erlangt. Derartige Analysen tierethischen Denkens konzise und überzeugend vorzunehmen und zum Nachdenken anzuregen, ist ein wesentliches Verdienst dieses Buches. Zudem, und dies sei ausdrücklich erwähnt, kommt es ohne Jargon aus, was es verständlich und greifbar macht. Damit lädt es zu einem neuen Nachdenken über Mensch-Tier-Beziehungen ein. Die Frage des Verhältnisses zu Tieren wird dabei neu gestellt, und seine Antwort macht uns als Menschen abermals zum Thema.

Mit diesem Buch eröffnen wir auch *eine neue, präzisere Terminologie*, die wir für alle künftigen Bände als normativ voraussetzen. Sie betrifft die Rede von „*Anthropozentrik*“ oder „*Anthropozentrismus*“. Noch immer werden diese Begriffe oft austauschbar verwendet. Dabei ist seit Jahrzehnten anerkannt, dass es drei Perspektiven zu unterscheiden gilt:

- 1) Die *erkenntnistheoretische, methodische oder epistemische Perspektive* fragt danach, welche Maßstäbe dem Menschen für tierethische Urteile zur Verfügung stehen. Hier ist in den Fachdebatten unbestritten, dass es dem Menschen nur möglich ist, mit seinen menschlichen Vorstellungsmöglichkeiten auf die Welt zu schauen. Es wird ihm für immer verschlossen bleiben, zu fühlen, „wie es ist, eine Fledermaus zu sein“ – so der Titel des berühmten Aufsatzes von Thomas Nagel 1974.
- 2) Die *formale Perspektive* fragt danach, wer für sein Handeln welche Verantwortung übernehmen kann und ob man bei nichtmenschlichen Tieren überhaupt von Verantwortung reden sollte. Diese zweite Frage wird in der Forschung zumindest für bestimmte Tierspezies und eng begrenzte Verantwortlichkeiten zunehmend bejaht. Allerdings geht es dabei nie um die immense Verantwortung für das Überleben der Biosphäre als ganzer. Hier dürfte unbestritten sein, dass nur der Mensch ansatzweise diese Möglichkeit besitzt.
- 3) Die *materiale oder teleologische Perspektive* schließlich fragt danach, für wen denn die Tiere sind: Wer sind die Teloi, die (Selbst-) Zwecke, um derentwillen die Mittel der Natur eingesetzt werden sollen? Sind es nur die Menschen, wie der Anthropozentrismus behauptet? Sind es alle fühlenden, schmerzempfindenden Lebewesen, wie der Pathozentrismus oder Sentientismus meint? Sind es alle Lebewesen, wie der Biozentrismus postuliert? Oder sind es Lebewesen und anorganische Materie, ja sogar kollektive Entitäten wie Ökosysteme und Arten, wie der Ökozentrismus oder Holismus sagen würde?

Ausgehend vom angelsächsischen Bereich hat es sich in den letzten Jahren auch im deutschen und romanischen Sprachraum eingebürgert, von „Anthropozentrismus“ zu sprechen, wenn man die teleologische Frage meint. Das halten wir für eine sachlich angemessene Entwicklung. Denn an der teleologischen Frage hängt die eigentliche ideologische Positionierung, und Ideologien bezeichnen wir semantisch traditionell mit dem Suffix „-ismus“ und „-istisch“.

Allerdings passen „Anthropozentrismus“ und das in der Regel dazu kombinierte „anthropozentrisch“ semantisch nicht zusammen. Zum Substantiv „Anthropozentrismus“ gehört rein sprachlich das Adjektiv „anthropozentristisch“. Und das gilt natürlich auch für das englische Substantiv „anthropocentrism“, das das Adjektiv „anthropocentric“ nach sich ziehen muss – was in der englischsprachigen Literatur leider überhaupt nicht der Fall ist. Umgekehrt korrespondiert das Adjektiv „anthropozentrisch“ mit dem Substantiv „Anthropozentrik“, so wie z.B. das Adjektiv „ethisch“ mit dem Substantiv „Ethik“. Im Englischen entsprechen dem das Substantiv „anthropocentric“ und das Adjektiv „anthropocentric“. Denn sprachlich bezeichnet das Suffix „-ismus“ ein Weltbild, eine Ideologie, das Suffix „-ik“ hingegen – abgeleitet vom zugehörigen griechischen Adjektiv – eine Methode oder Herangehensweise (Ethik, Physik, Logik...).

Folglich ist sprachlich korrekt zwischen materialem oder teleologischem Anthropozentrismus (mit Adjektiv anthropozentristisch) einerseits sowie formaler Anthropozentrik und epistemischer Anthropozentrik (beide mit Adjektiv anthropozentrisch) andererseits zu unterscheiden. Das verdeutlicht, dass von der formalen oder epistemischen Anthropozentrik kein zwingender Schluss zum materialen Anthropozentrismus führt.

So hoffen wir als Reihenherausgeber, dass dieses Buch nicht nur neue Perspektiven für eine bestehende Debatte liefert, sondern auch neue Debatten und innovative Denkweisen über Tiere und unser Verhältnis zu ihnen fördert. Als Reihenherausgeber danken wir Beate Bernstein vom Nomos Verlag für ihr Engagement und Unterstützung. Zudem sei auch den Gutachtern für ihre Arbeit zur Qualitätssicherung gedankt.

Linz und Wien, im April 2022

*Herwig Grimm*

*Michael Rosenberger*





## Preface by the Series Editors

What can one expect from psychoanalyst Jacques Lacan for animal ethics, when he already rejected the idea that the human subject is a centre of thought? What, then, with animals? *Das Lacan'sche Tier* (The Lacanian Animal) presents a differentiated examination of foundational problems of the human-animal relationship that does not shy away from leaving the familiar paths of animal ethics and systematically exploring unknown territory. It is not easy to place this book in the established debate because it opens an entirely new strand: working through and, indeed, thinking anew questions of animal ethics with the methods of psychoanalysis. This is what renders this book innovative and interdisciplinary, in the best sense, just as the series *Interdisciplinary Animal Ethics* promises. With *Das Lacan'sche Tier*, there now appears its second volume.

But what is this book's specific contribution to animal ethics? Probably no other topic has kept animal ethics, ever since its beginnings in the 1970s, stronger under its spell than the ambivalence of human-animal relationships. Livestock, wildlife, pets, zoo animals, vectors, patients, companions, family members. Depending on the context, animals are devoured or loved, hated or pampered, used in the most economic sense possible or left alone entirely. The majority of animal ethicists interprets these ambivalent relationships as contradictions. And indeed, there is no doubt that we treat beings that are biologically very similar in very diverse ways. But is biology the most adequate standard of comparison and the only basis for ethical critique? Moral individualism sympathizes with this conviction and, consequently, focuses on relations of injustice towards (some) animals, criticizing the unequal treatment of beings with comparable capabilities. But what if the foundation of this line of reasoning falls short?

In his book, Andreas Aigner leaves well-worn tracks and breaks away from such traditional ways of framing ambivalence in human-animal relationships. He builds his work around the argument that human-animal relationships realise different forms of enjoyment, not necessarily always full of relish. *Das Lacan'sche Tier* relates to the reality of the subject. By doing this, Aigner argues for an extension that could also be read as a fundamental challenge to established animal ethics. For example, the claim that equals should be treated equally begs the question, how this claim acquires normative validity for the individual in the first place. To analyse

arguments of animal ethics in this way, concisely and convincingly, and to stimulate reflection is an important contribution of this book. Furthermore, and this should be mentioned explicitly, it does not resort to jargon, making it accessible and tangible. In doing so, it invites new reflection on human-animal relationships. The question of relating to animals is thereby posed anew, and its answer makes us humans the topic of investigation once again.

With this book, we also introduce a *new, more precise terminology*, which we will presume for all future volumes. This concerns the use of the terms "anthropocentric" and "anthropocentrism". To this day, these concepts are used interchangeably. However, it has been recognized for decades that three distinct perspectives need to be distinguished:

- 1) The *epistemological, methodological or epistemic perspective* asks about the criteria available to humans for animal ethical judgements. It is uncontested in scientific debates that humans can only perceive the world through human categories of perception. Mankind will forever be barred from knowing "what it is like to be a bat" – as the title of Thomas Nagel's respective paper put it in 1974.
- 2) The *formal perspective* asks which subjects can take on what kinds of responsibility for their actions, and whether one can speak of responsibility at all regarding non-human animals. Today, this second question is increasingly answered in the affirmative by science, at least for certain species and narrowly defined responsibilities. However, this does never even touch upon the immense responsibility for the survival of the entire biosphere. It seems indisputable that only humans rudimentarily possess this capability.
- 3) The *material and teleological perspective*, eventually, asks for whom animals and other non-human beings exist: Who are the *teloi*, the ends (in themselves), for whom the means of nature should be employed? Only humans, as anthropocentrism claims? All sentient beings capable of feeling pain, as pathocentrism or sentientism hold? Simply all living beings, as biocentrism postulates? Or even all living beings as well as all inorganic matter, even collective entities like ecosystems and species, as ecocentrism or holism would argue for?

Spreading from the Anglo-Saxon world, it has become common in recent years in German and Romance speaking countries to speak of "anthropocentrism" when referring to the teleological question. We hold this to be a factually adequate development. For it is the teleological question

that determines the ideological position, and ideologies are traditionally marked semantically by the suffix "-ism" or "-istic".

However, the widespread combination of "anthropocentrism" with "anthropocentric" does not match up semantically. In German, the noun "Anthropozentrismus" requires the adjective "anthropozentristisch". The same, of course, holds true for the English noun "anthropocentrism", which entails the adjective "anthropocentric" – which, unfortunately, the English research literature does not adhere to at all. Conversely, the adjective "anthropozentristisch" corresponds, in German, to the noun "Anthropozentrik", just like, for example, the adjective "ethisch" to the noun "Ethik". In English, this would correspond to the noun "anthropocentricism" and the adjective "anthropocentric". For linguistically, the suffix "-ism" denotes a worldview, an ideology, whereas the suffix "-ics" – stemming from the corresponding Greek adjective – marks a method or an approach (f.e.: ethics, physics, logic).

Consequently, the linguistically correct distinction must be made between material or teleological anthropocentrism (with adjective anthropocentric) on the one hand, and both formal and epistemic anthropocentricisms (with adjective anthropocentric) on the other hand. This illustrates that neither formal nor epistemic anthropocentricisms necessarily entail material anthropocentrism.

As editors of this series, we hope that this book will not only present new perspectives on an existing debate, but also foster new discussions and innovative ways of thinking about animals and our relationship with them. We, as the series editors, thank Beate Bernstein of Nomos Publishing for her commitment and support. Furthermore, we also thank the reviewers for their work on quality assurance.

Linz and Vienna, April 2022

*Herwig Grimm*

*Michael Rosenberger*



## Vorwort und Danksagung

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die an der Universität Wien (Institut für Philosophie, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft) eingereicht und im März 2020 verteidigt wurde. Die Arbeit wurde vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) unter der Projektleitung von Herwig Grimm als Forschungsprojekt gefördert (Projektnummer: P 27428-B29).

Eine Herausforderung beim Verfassen dieser Monographie bestand darin, zwei sehr unterschiedliche Bereiche – die Tierethik und die Psychoanalyse von Jacques Lacan – konstruktiv miteinander zu verbinden und dabei zu zeigen, dass Lacans Theorien einen gewinnbringenden Ausgangspunkt für eine alternative Betrachtungsweise tierethischer Probleme bieten. Eine andere Herausforderung betrifft die Theorien von Lacan selbst, die nicht nur originelle Einsichten in die menschliche Subjektivität beinhalten, sondern aufgrund ihrer Reichhaltigkeit und Komplexität immer wieder den Eindruck erwecken, dass man etwas missverstanden oder übersehen haben könnte. Die wiederholte Herausforderung des eigenen Verständnisses dieser Theorien hatte eine motivierende Wirkung auf meine Auseinandersetzung mit Lacans Werk. Ich möchte mich aber in erster Linie bei jenen Personen herzlich bedanken, die zur Entstehung dieser Arbeit beigetragen und mich dabei unterstützt haben.

Mein erster und besonderer Dank gilt meinem Betreuer Herwig Grimm, der nicht nur half, dieses Projekt auf den Weg zu bringen, sondern mir auch ermöglichte, am Messerli Forschungsinstitut an der Veterinärmedizinischen Universität Wien zu arbeiten. Ebenso sei Robert Pfaller für seine wertvolle Unterstützung in der Betreuung der Arbeit sowie die bereichernden Gespräche und Anregungen gedankt. Mein Dank richtet sich des Weiteren an Peter Widmer, der mich bereits in der Anfangsphase der Dissertation mit hilfreichen Hinweisen und Kommentaren unterstützte. Für einen anregenden Austausch bedanke ich mich ebenso bei Walter Seitter. Gedankt sei Graham Tebb für seine Hilfe bei der Erstellung eines erfolgreichen Antrages für den FWF, dem ich an dieser Stelle für die Finanzierung der Arbeit als Forschungsprojekt danke. Ein weiterer Dank gebührt Hans Cymorek, der die Dissertation mit großer Sorgfalt lektorierte und wesentlich zur besseren Verständlichkeit derselben beitrug. Für die Begutachtung der Dissertation möchte ich August Ruhs und Hub

## *Vorwort und Danksagung*

Zwart herzlich danken. Mein Dank gilt auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Universität Wien, die in administrativen Belangen eine große Hilfe waren.

Ich bedanke mich beim gesamten Kollegium der Abteilung für Ethik der Mensch-Tier-Beziehung am Messerli Forschungsinstitut. Insbesondere Svenja Springer und Matthias Eggel waren eine konstante Unterstützung. Die zahlreichen Gespräche mit Samuel Camenzind und Martin Huth stellten ebenso eine große Bereicherung dar. Eva Schwarzingler war in Fragen der Organisation und anderen Belangen eine unschätzbare Hilfe. Ein weiterer Dank geht an meine Familie, insbesondere an meine Eltern, die mir in jeder Lebenslage einen starken Rückhalt geben. Generell bedanke ich mich bei den Menschen in meinem persönlichen Umfeld für ihre Zuversicht und Unterstützung.

Ich danke all jenen, die bei der Publikation dieses Buches maßgeblich mitgewirkt haben. Zu nennen ist hier das Messerli Forschungsinstitut, dem auch für die Beteiligung bei den Kosten gedankt sei. Mein Dank gilt ebenfalls den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern beim Nomos-Verlag, allen voran Beate Bernstein. Bettina R. Algieri danke ich für die Durchsicht der Arbeit und für ihre Anmerkungen und Korrekturen. Ganz besonders bedanke ich mich bei den Herausgebern der Reihe *Interdisziplinäre Tierethik*, Herwig Grimm und Michael Rosenberger.

Wien, im April 2022

*Andreas Aigner*

# Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	19
1.1	Ausgangspunkt: Zur Frage des Anthropozentrismus	19
1.2	Fragestellung und Zielsetzung	23
1.3	Vorgehen und Aufbau	24
2	Tierethik und Anthropozentrismus	30
2.1	Das Problem des Anthropozentrismus	30
2.2	Anthropozentrismus: Definition	36
2.2.1	Moralischer Anthropozentrismus	41
2.2.1.1	„Strikter“ moralischer Anthropozentrismus	43
2.2.1.2	Hierarchisierung	46
2.2.1.3	Instrumentalisierung	47
2.2.2	Epistemischer Anthropozentrismus (Anthropozentrik)	49
2.2.3	Ambivalenz und Anthropozentrismus: Wie denken Menschen über Tiere?	55
2.3	Der moralische Individualismus: Klassiker der Tierethik	66
2.4	Alternative Perspektiven der Tierethik	76
2.4.1	Moralischer Relationalismus und feministische Positionen	76
2.4.2	Postanthropozentrismus und Posthumanismus	80
2.4.2.1	Derrida und der Posthumanismus	87
2.4.2.2	Ist das posthumane Subjekt sprachlich strukturiert?	96
3	Das Subjekt Lacans	99
3.1	Zur Begegnung von Tierethik und Psychoanalyse	99
3.1.1	Das „Zentrum“ des Anthropozentrismus und das Lacan'sche Unbewusste	99
3.1.2	Lacan in der Tierethik: Chancen und Schwierigkeiten	108
3.1.3	Der „frühe“ und „späte“ Lacan	114
3.2	Das Subjekt des Unbewussten	117
3.2.1	Signifikant und Signifikat: Definition	117

3.2.2	Das unbewusste Denken und die signifikante Batterie	120
3.2.3	Der Herrensignifikant und der binäre Signifikant	128
3.2.4	Ich und geteiltes Subjekt: Das Verschwinden des epistemischen „Zentrums“	133
3.2.5	Signifikant, Begehren, Mangel	145
3.2.6	Das Objekt <i>a</i> : Ursache des Begehrens, Objekt des Triebes, Mehr-Genießen	150
3.3	Das Subjekt des Genießens	160
3.3.1	Eine Neuformulierung des Unbewussten?	160
3.3.2	Das Reale, das Symbolische und das Imaginäre	163
3.3.3	Die <i>lalangue</i>	172
3.3.4	Der Borromäische Knoten	178
3.3.5	Am Grunde der Ambivalenz: Die Formen des Genießens	191
3.3.5.1	Das Objekt <i>a</i> im Borromäischen Knoten	195
3.3.5.2	Genießen des Sinns	197
3.3.5.3	Phallisches Genießen	207
3.3.5.4	Genießen des Anderen	221
4	Das Lacan'sche Tier	226
4.1	Zur Grenzziehung zwischen Mensch und Tier	226
4.2	Tiere: Gefangene des Imaginären?	230
4.3	Das Tier und die „Blödheit“ des Signifikanten	236
4.4	Von halben Hühnchen: Komik und Mensch-Tier-Beziehung	257
4.5	Der Borromäische Knoten und das Tier	274
4.5.1	Die Mensch-Tier-Beziehung und die Formen des Genießens: Überblick	274
4.5.2	Genießen des Sinns: Heimtier und tierliches Individuum	280
4.5.2.1	Bindungen zu Tieren: „Egomorphe“ Spiegelbilder?	282
4.5.2.2	Wertvolle Individuen mit Eigenarten: Was ein Tier besonders macht	287
4.5.2.3	Kommunikation mit Tieren	290
4.5.2.4	Genießen des Sinns und Tierethik	294
4.5.2.5	Komik und Genießen des Sinns: Aufgesetzte Signifikanten	298
4.5.2.6	Genießen des Sinns: Zusammenfassung	303



4.5.3 Phallisches Genießen: Nutztier und Versuchstier	305
4.5.3.1 Instrumentalisierung: Der Ausschluss vom Imaginären	308
4.5.3.2 Gewalt an Tieren: Das Symbolische	316
4.5.3.3 Tiere essen: Regeln des guten Geschmacks?	320
4.5.3.4 Tierversuche: Künstliche Montagen	326
4.5.3.5 Tieropfer: Verlust von Genießen	329
4.5.3.6 Geschlecht und Fleischkonsum: „Richtige Männer“?	330
4.5.3.7 Phallisches Genießen und Tierethik	346
4.5.3.8 Komik und phallisches Genießen: Nichts zu lachen?	350
4.5.3.9 Phallisches Genießen: Zusammenfassung	355
4.5.4 Genießen des Anderen: Wildtier und Zootier	356
4.5.4.1 Außerhalb des Symbolischen: Ein in sich erfülltes Genießen?	357
4.5.4.2 Jagen und Staunen: Das Wildtier und der Vater	363
4.5.4.3 Genießen des Anderen und Tierethik	370
4.5.4.4 Komik und Genießen des Anderen: Eine komische Theorie der Evolution	374
4.5.4.5 Genießen des Anderen: Zusammenfassung	381
5 Schluss	382
5.1 Ambivalenz und Genießen	382
5.2 Anthropozentrismus	391
5.3 Ausblick	398
Literaturverzeichnis	401



# 1 Einleitung

## 1.1 Ausgangspunkt: Zur Frage des Anthropozentrismus

Wie behandeln Menschen nichtmenschliche Tiere und was dürfen sie mit ihnen tun?<sup>1</sup> Die Tierethik ist ein Bereich der Moralphilosophie, der sich mit diesen und anderen Fragen der Mensch-Tier-Beziehung auseinandersetzt und in den letzten Jahrzehnten zunehmend an akademischer und gesellschaftlicher Relevanz gewonnen hat. Zur Diskussion stehen gewisse Praktiken im Umgang mit anderen Tieren, allen voran schmerz- oder stressverursachende Versuche im Labor, Massenschlachtungen in riesigen Fabriken oder die Jagd auf Wildtiere. Die Disziplin steht dabei exemplarisch für die Problematisierung eines anthropozentristischen Weltbildes, das darin liegt, Menschen als alleiniges Zentrum moralischer Rücksichtnahme zu betrachten.<sup>2</sup> Stehen Menschen moralisch über Tieren? Was das Verhältnis zu anderen Lebewesen auf dem Planeten betrifft, ist die Tierethik Ausdruck eines in Frage stehenden Selbstverständnisses des Menschen. Die zentralen Herausforderungen für einen gerechten Umgang mit Tieren sind der moralische Anthropozentrismus und der menschliche Egoismus. Die verbreitetste Form der Tierethik, der moralische Individualismus, versucht diesem Problem mit rationalen Argumenten und universalisierbaren Prinzipien beizukommen. Konkrete Beispiele findet man in den Arbeiten von Peter Singer (<sup>4</sup>2009) und Tom Regan (<sup>2</sup>2004). Einfach gesagt: Wenn ich meinen Hund nicht verspeise, wäre auch der Konsum von Schweinefleisch falsch. Hunde und Schweine besitzen nämlich die gleichen moralisch relevanten Eigenschaften (z. B. Empfindungs- oder Leidensfähigkeit) und dürfen z. B. nicht nur aufgrund ihrer schieren Spezieszugehörigkeit unterschiedlich behandelt werden.<sup>3</sup>

- 
- 1 Im Weiteren wird aus Gründen der Einfachheit auf die explizite Unterscheidung von menschlichen Tieren und nichtmenschlichen Tieren verzichtet und stattdessen von „Menschen“ und „Tieren“ gesprochen. Sofern die Bezeichnungen „wir“ und „uns“ verwendet werden, sind damit Menschen gemeint.
  - 2 Zur Unterscheidung der Adjektive „anthropozentristisch“ und „anthropozentristisch“ siehe Kap. 2.2.
  - 3 Genau genommen muss an dieser Stelle zwischen moralischem Anthropozentrismus und Speziesismus unterschieden werden (siehe Kap. 2.2).

Der Anthropozentrismus gilt aber nicht nur als moralisches Problem, sondern wird zugleich als das Faktum eines menschlichen Standpunktes bzw. einer menschlichen Perspektive (epistemischer Anthropozentrismus, Anthropozentrik) bezeichnet. Wir betrachten die Welt durch menschliche Augen, so die offenbar kaum bestreitbare Annahme. In epistemischer Hinsicht ist der Anthropozentrismus also ein Thema, das nicht nur die häufig in Kritik stehenden Praktiken der Massentierzucht und des Tierversuchs betrifft, sondern z. B. auch die Heimtierhaltung oder den Tierschutz,<sup>4</sup> denn die Art und Weise, wie Menschen die Welt und andere Tiere wahrnehmen, verstehen und kategorisieren, ist die Basis, aus der nicht nur die bloße Instrumentalisierung und Ausbeutung von Tieren resultieren kann, sondern auch deren liebevolle Wertschätzung und Bewunderung: Tiere sind z. B. einerseits wissenschaftliche Objekte oder Fleischlieferanten, aber andererseits auch Familienmitglieder, respektierte Individuen und Faszi-nosa. Menschen genießen in der Mensch-Tier-Beziehung offenbar unterschiedliche Dinge. Die Problematisierung des Anthropozentrismus in diesem und anderen Zugängen zur Tierethik ist Teil einer aktuellen Debatte rund um den Postanthropozentrismus bzw. Posthumanismus. Allerdings zeichnet sich dabei in Bezug auf die Tierethik kein einheitliches Feld mit klarem Programm ab. Unklar ist, was überhaupt kritisiert oder überwunden werden kann, z. B. Annahmen über die Einzigartigkeit menschlicher Fähigkeiten oder unsere daraus abgeleitete moralische Superiorität.

Damit zusammenhängende Fragen sind etwa: Was ist die Art und Weise, wie Menschen die Welt bzw. Tiere wahrnehmen? Welche anthropologischen oder epistemologischen Annahmen werden mit dem Verweis auf den epistemischen bzw. moralischen Anthropozentrismus vorausgesetzt? Inwiefern ist *der* Mensch bzw. das einzelne menschliche Subjekt ein epistemisches Zentrum? Wie bilden Menschen ihr Wissen? Inwiefern handeln Menschen egoistisch bzw. anthropozentristisch? Der Psychoanalytiker und Sigmund-Freud-Interpret Jacques Lacan (1901–1981) greift diese oder ähnliche gewichtige philosophische Fragen auf. Seine Psychoanalyse ist nämlich nicht nur eine klinische Praxis, die sich der Behandlung des einzelnen Individuums verschreibt, sondern ist auch durch eine kritische

---

4 Der Begriff „Heimtiere“ bezeichnet domestizierte oder nichtdomestizierte Tiere, die in menschlichen Haushalten leben und in vielen Fällen z. B. als Familienmitglieder gelten (vgl. Herwig Grimm et al. 2016, 82). Entgegen einer möglichen Assoziation mit „Heim“ handelt es sich also nicht spezifisch um Tiere im oder aus dem Tierheim. Der im alltäglichen Sprachgebrauch häufig synonym verwendete Begriff „Haustier“ bezieht sich auf domestizierte Tiere, z. B. auch Nutztiere, die der Lebensmittelproduktion oder anderen wirtschaftlichen Zwecken dienen.

Auseinandersetzung mit philosophischer Ethik, Epistemologie und Ontologie geprägt. Trotz der Unterschiede zwischen der Philosophie und der Psychoanalyse, wie sie Lacan selbst nicht müde wird zu betonen (z. B. Jacques Lacan 2008c, 79–80; <sup>2</sup>1991b, 35; <sup>4</sup>1996c, 83–84), bildet er viele seiner Überlegungen gerade in der Auseinandersetzung mit der Philosophie. Aus diesem Grund würde er selbst auch nicht von einer Überwindung von für ihn zentralen Philosophen wie Descartes, Kant oder Hegel sprechen (z. B. Jacques Lacan 2016d, 227). Er nimmt aber in seinen theoretischen Überlegungen ständig Bezug auf aus seiner Sicht unhinterfragte Annahmen der Philosophie und formuliert die Voraussetzungen von Denken, Wissen und Sein auf einzigartige Weise neu. Dabei geht es Lacan darum, die Bedingungen menschlicher Subjektivität zu ergründen und eine Subjekttheorie zu schaffen, die über bestehende philosophische Konzeptionen des Menschen – oder besser des Subjekts – hinausgeht.

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es, die Psychoanalyse Lacans als ergänzende Perspektive zu den Problemen in der Mensch-Tier-Beziehung zu nutzen. Dabei werden die „subjektiven Gründe“ hinter moralischen Überzeugungen oder Zweifeln – z. B. die Annahme, dass man Kühe essen darf, Hunde aber nicht – anhand verschiedener Modalitäten des Genießens erklärt bzw. mit den Schwierigkeiten assoziiert, die das Genießen selbst mit sich bringen kann. Ziel ist es also nicht, die mögliche Richtigkeit oder Falschheit tierethischer Argumente darzulegen. Aus psychoanalytischer Sicht bleibt in der Tierethik die Frage nach den Bedingungen der menschlichen Subjektivität im Hinblick auf das Unbewusste weitgehend unberücksichtigt. Wieso liegen manche Tiere als Nahrung auf dem Teller, andere jedoch als Gefährten auf unserem Schoß, und zwar trotz des Umstands, dass Menschen auch Sympathie gegenüber Ersteren empfinden können? Warum kann diese augenscheinliche Inkonsistenz Unbehagen oder moralische Bedenken auslösen? Wieso verspüren manche Menschen offenbar keine unangenehme Ambivalenz? Während sich die Tierethik zur Erklärung mitunter auf psychologische und ideologische Mechanismen beruft, die mögliche unangenehme Gefühle zum Verschwinden bringen, gilt das menschliche Subjekt dabei meist als klar bestimmbar bzw. wird es mit den Erfahrungen des Bewusstseins und Selbstbewusstseins identifiziert.

Lacans Konzeption des Unbewussten und des Subjekts des Unbewussten widerspricht dieser Auffassung. Die Ambition Lacans, philosophische Kategorien zu problematisieren und neu zu denken, erweist sich ebenso für die tierethische Debatte über den Anthropozentrismus als relevant und stellt einen Gewinn für die Vielfältigkeit der Tierethik dar. Lacan hinterfragt mit seinen Theorien nämlich einerseits Annahmen über das Mensch-

sein, die menschliche Erkenntnis und Ethik, welche auch in der Tierethik teilweise vorausgesetzt werden (v. a. im moralischen Individualismus), andererseits liefert Lacans Psychoanalyse auch eine zusätzliche Perspektive auf die Probleme, mit der sich die Tierethik u. a. beschäftigt: Die angenommenen Inkonsistenzen und Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung. Dabei steht die Lacan'sche Theorie Überzeugungen gegenüber, die nicht nur unmittelbar durch unsere subjektive Erfahrung gegeben sind, sondern die von einem epistemologischen bzw. naturwissenschaftlichen oder evolutionsbiologischen Standpunkt aus klar gerechtfertigt zu sein scheinen: Wir sind Menschen (lat. *homo sapiens*, griech. *anthropos*) und als solche bestimmter Erkenntnisse fähig – inklusive unserer Selbstaffirmation als Individuen der Art Mensch.

Lacans Theorie handelt demgegenüber nicht davon, was sich „von selbst“ unter dem Menschen oder einem Erkenntnissubjekt (oder dessen psychologischen Motiven) zu verstehen scheint, sondern er spricht von einem Subjekt des Unbewussten bzw. einem Subjekt des Genießens. Dieses Subjekt ist nicht mit dem gleichzusetzen, was man als Subjektives im Gegensatz zum Objektiven oder als denkendes Bewusstsein sowie dessen subjektiv erlebte Zustände auffassen kann. Um eine Idee davon zu bekommen, warum Menschen sich gegenüber Tieren so verhalten, wie sie es tun, muss man zunächst die Frage klären, was mit der Rede vom bzw. von Menschen vorausgesetzt wird. Lacans Theorie zielt dabei nicht auf den Anthropos bzw. Homo sapiens als potentiell einsichtsvolles, vernünftiges Erkenntnissubjekt oder als taxonomisch klassifizierbare Spezies ab. Er leugnet damit nicht die Evolution oder die anerkannte Tatsache, dass der Mensch selbst ein Tier ist, sondern er problematisiert ein damit verbundenes Selbstverständnis der Menschen. Ihn interessiert, was Menschen zu Subjekten der Sprache und des Sprechens, des Begehrens und des Genießens (franz. *jouissance*) macht. Nach Lacans Verständnis erzeugen die in differenzieller Beziehung stehenden Elemente der Sprache (Buchstaben, Signifikanten) nicht nur die Basis der menschlichen symbolischen Wirklichkeit (z. B. Regeln, rituelle Praktiken und Rollenzuweisungen). Sie haben zugleich eine Wirkung auf den Körper und prägen dabei den Bereich des Genießens, der zwar mit dem Symbolischen verbunden ist, aber auch die Grenzen in der sinnstiftenden und normgebenden Funktion des Symbolischen spürbar macht (vgl. dazu Alenka Zupančič 2020, 82–83).

In diesem Zusammenhang beschäftigt sich Lacan auch immer wieder mit der Grenzziehung zwischen Mensch und Tier sowie der Frage, was das „Eigene“ des Menschen ist. Es ist nicht einfach das Selbstbewusstsein, sondern das Unbewusste und ein unbewusstes Begehren sowie ein schwie-

rig darzustellendes Verhältnis zum eigenen Genießen. Mit Lacan steht die Annahme eines denkenden Bewusstseins oder Zentrums in Frage. Daher geht es nicht um die Beschreibung eines „selbstreflexiven Subjekts des Sehbewusstseins“ (August Ruhs 2010, 109), welches sich – wie die Thematisierung des Begriffs des epistemischen Anthropozentrismus (Anthropozentrik) zu implizieren scheint – in diesem Sehbewusstsein selbst benennen und erklären kann. Das Unbewusste ist ein unbewusstes Wissen und stellt daher auch etwas Entzogenes dar. Vor allem Lacans Theorie des *Borromäischen Knotens*, die er in seinem Spätwerk formuliert, um die Wirklichkeit des Subjekts zu beschreiben, ist in dieser Hinsicht von Relevanz. Damit steht Lacan zwar in manchen Aspekten dem tierethisch relevanten Posthumanismus (bzw. Postanthropozentrismus) nahe, der u. a. mit dem dekonstruktiven Zugang Jacques Derridas assoziiert ist, erlaubt aber im Rekurs auf den Borromäischen Knoten einen stark theoriegeleiteten Zugang zur differenzierten Verortung des Anthropozentrismus und der Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung.

## 1.2 Fragestellung und Zielsetzung

Ziel dieser Arbeit ist es, das in der Tierethik diskutierte Phänomen des Anthropozentrismus und die Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung im Kontext der Lacan'schen Begriffe des Subjekts, des Unbewussten und des Genießens schärfer zu konturieren und damit das problemerschließende Potential der Psychoanalyse auszuloten. Die Fragen sind:

1. Wie ist der Anthropozentrismus definiert und welche Herausforderungen stellt er für die verschiedenen Formen der Mensch-Tier-Beziehung aus Sicht einer Postanthropozentrismus-Debatte in der Tierethik dar?
2. Wie lautet Lacans Definition des menschlichen Subjekts und inwiefern unterscheiden sich seine Theorien von der verbreitetsten Form der Tierethik, dem moralischen Individualismus?
3. Auf welche Weise genießen Menschen die unterschiedlichen Beziehungen zu Tieren (unbewusst) und wie sind diese Unterschiede, die auf eine augenscheinliche Inkonsistenz und Ambivalenz hinweisen, aus Perspektive der Psychoanalyse Lacans zu verstehen?

Durch die Beantwortung dieser Fragen wird Aufschluss über implizite normative Ideen gegeben, die die verschiedenen Beziehungen zu Tieren regulieren (Heimtiere, Nutztiere, Versuchstiere, Wildtiere, Zootiere). Die möglichen Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung werden dabei als

das erfasst, was sie gemäß dieser psychoanalytischen Perspektive zugleich auch sind: Ambivalenzen im Genießen des menschlichen Sprechwesens selbst.<sup>5</sup> Denn das Genießen ist bei Lacan ein ambiger und vielschichtiger Begriff, der nicht nur ein bewusstes, subjektiv empfundenen Wohlergehen beschreibt, sondern in einem Spannungsverhältnis zwischen Lust und Unlust steht, das folgende Fragen aufwirft: (a) Wie bekommt das Genießen Sinn? (b) Was stört am Genießen? (c) Wie sollte das Genießen sein und wieso ist das eigene Genießen nie erfüllend? Was in dieser Arbeit als das Lacan'sche Tier bezeichnet wird, manifestiert sich entsprechend in drei Varianten: als geliebtes Familienmitglied oder spiegelbildliches Gegenüber, mit dem Menschen in einer bedeutungsvollen Beziehung stehen, auch wenn die Tiere ihre Eigenarten haben und manchmal doch irgendwie anders sind (Heimtier, tierliches Individuum); als Grundlage einer Befriedigung, die ebenso effizient ist, wie sie manchmal als aufgebürdet und unzureichend erscheint (Nutztier, Versuchstier); als faszinierende und ungezügelt körperliche Wildheit, die für ein gelungenes, aber fremdes, manchmal gefährliches und unerwünschtes Genießen steht, das außer Reichweite ist, sich aber zugleich bewundern lässt (Wildtier, Zootier).

Die verschiedenen, als inkonsistent wahrgenommenen und in ambivalente Empfindungen mündende Formen der Mensch-Tier-Beziehung werden demnach als Ausdruck eines komplizierten Verhältnisses des Subjekts zum Genießen gedeutet. Dieser alternative psychoanalytische Zugang soll zu einem besseren Verständnis der Herausforderungen in der Mensch-Tier-Beziehung beitragen.

### 1.3 Vorgehen und Aufbau

Die Grundlage hinter dieser psychoanalytischen Perspektive auf den Anthropozentrismus und die Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung bildet Lacans Theorie des Borromäischen Knotens bzw. seine damit verbundene Theorie des Genießens (deren Ausgangspunkt wiederum in früheren Arbeiten Lacans liegt). Dieser „Knoten“, der eigentlich eine Kette

---

5 Obwohl sie unabhängig davon verfasst wurde, teilt die vorliegende Arbeit diese Annahme mit Stephanie Swales und Carol Owens (2020), die im Rekurs auf Sigmund Freud und Lacan ebenfalls sagen, dass Menschen ein ambivalentes Verhältnis zum eigenen Genießen haben. Allerdings unterscheiden sich beide Arbeiten deutlich im thematischen Hintergrund und in der konkreten Ausarbeitung der Überlegungen.



beschreibt (Jacques Lacan 2017, 143), bezieht seinen Namen von der Familie der Borromäer, in deren Wappen eine aus drei verschlungenen Ringen bestehende Figur zu sehen ist (ebd., 19). Interessant an der Figur ist u. a. das Folgende: Jeweils zwei Ringe sind durch den dritten Ring verknüpft; durchtrennt man einen Ring, lösen sich auch die anderen beiden Ringe voneinander (Jacques Lacan 2018, 75–76; 1991b, 133–134; siehe Kap. 3.3.4). In Lacans Theorie steht der Borromäische Knoten für die Konstituierung der subjektiven Wirklichkeit aus den drei Dimensionen des *Symbolischen*, des *Imaginären* und des *Realen* – eine Trias, die Lacan bereits knapp 20 Jahre vor seiner Verwendung der Knotentheorie einführt (Jacques Lacan 2006a). Zugleich demonstriert der Borromäische Knoten, in welchen Formen das Genießen diese Wirklichkeit mitprägt (z. B. Jacques Lacan 2017, 20; siehe Abb. 1).<sup>6</sup>

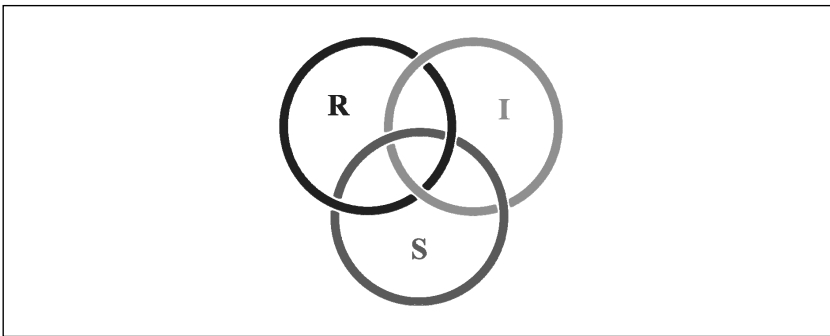


Abb. 1: Der Borromäische Knoten. Dargestellt als Verknüpfung der Dimensionen des Symbolischen (S), Imaginären (I) und Realen (R; eigene Darstellung nach Jacques Lacan 2017, 20).

<sup>6</sup> Die Ringe in den hier verwendeten Abbildungen des Borromäischen Knotens sind in unterschiedlichen Graustufen dargestellt. Üblicherweise wird dieses Schema in Form dreier schwarzer Ringe abgebildet (z. B. Jacques Lacan 2018, 75; <sup>2</sup>1991b, 133). Demgegenüber gibt es aber auch Abbildungen des Knotens, in denen jeder der drei Dimensionen (Reales, Symbolisches und Imaginäres) eine eigene Farbe zugewiesen ist (z. B. Jacques Lacan 2017, 20, 59). Dass die Ringe in der vorliegenden Arbeit nicht einheitlich sind, verdankt sich der Idee einer klar ersichtlichen Unterscheidung des Realen, des Symbolischen und des Imaginären. Dennoch besitzen die drei Dimensionen insofern eine Gleichwertigkeit, als jeder Ring die anderen Ringe zusammenhält (siehe Kap. 3.3.4).

Der Borromäische Knoten erfasst die Psyche des Subjekts als eine topologische Struktur, die sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt und in Form eines zweidimensionalen Schemas dargestellt ist. Die drei Dimensionen (bzw. Register oder Ordnungen) des Symbolischen, Imaginären und Realen bestimmen das Subjekt und seine Identität, aber zugleich auch die Gegenstände, die es umgeben (August Ruhs 2010, 12). Einfach gesagt: Das Symbolische beschreibt den Bereich der Sprache, der Normen und Regeln, das Imaginäre ist der Bereich des Bildhaften und der Phantasie, das Reale ist das, wovon sich das Subjekt keine Vorstellung machen kann, weil es außerhalb des Sinns liegt (Jacques Lacan 2017). Wichtig hierbei ist erstens die wechselseitige Abhängigkeit der drei Dimensionen (Dylan Evans 2002, 64), zweitens ihre Heterogenität und drittens ihre Bestimmung als subjektive Wirklichkeit. Die drei Ringe durchdringen sich gegenseitig, sind ineinander verflochten und bilden so eine vielschichtige Wirklichkeit, die nicht mit einer objektiven (vom Subjekt unabhängigen) Wirklichkeit oder Wahrheit verwechselt werden darf (Nina Ort 2014, 16). Für das Subjekt gibt es keinen anderen Wirklichkeitsbezug als jenen seiner eigenen borromäischen Verfasstheit: „Eine Position außerhalb des Borromäischen Knotens kann es nicht geben“ (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 153–154). Diese Theorie erlaubt es, den Begriff des Genießens strukturiert darzustellen, da Lacan verschiedene Formen des Genießens an den (auf einer zweidimensionalen Ebene dargestellten) Überschneidungen der drei Dimensionen einträgt: den *Sinn* bzw. das *Genießen des Sinns* (zwischen Symbolischem und Imaginärem), das *phallische Genießen* (zwischen Symbolischem und Realem) und das *Genießen des Anderen* (zwischen Imaginärem und Realem; Jacques Lacan 2017, 76).<sup>7</sup> Diese und andere Formen des Genießens dienen als theoretischer Hintergrund für die Beleuchtung des Anthropozentrismus und der Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung.

Dieses Vorhaben setzt zunächst an der Darstellung einer für die Tierethik relevanten Debatte über den Anthropozentrismus an, um Frage 1

---

7 Folgt man z. B. den Abbildungen in Seminar XXIII, liegt im Schnittfeld des Symbolischen und des Imaginären der Sinn (Jacques Lacan 2017, 76). Dass es sich dabei auch um ein Genießen handelt, ergibt sich mitunter aus anderen Bemerkungen Lacans. So verwendet er etwa das Wortspiel von *jouissance* und *j'ouis sens* bzw. *jouis-sens*, was einer Assoziation von Genießen und dem Hören von Sinn entspricht (ebd.). Das Sinnverstehen scheint eine gewisse Lust zu verschaffen (Rolf Nemitz 2020, 97). Allerdings verweist der Begriff der *jouis-sens* auch auf das Äquivoke, Mehrdeutige (Jacques Lacan 1988b, 68). Das Genießen des Sinns beruht gerade darauf, dass der Sprache die Idealität als Sinnstifter fehlt (vgl. André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 128–130).

zu beantworten (Kap. 2). Nach einer Einführung in das Phänomen des Anthropozentrismus (Kap. 2.1) werden die Begriffe des epistemischen und moralischen Anthropozentrismus sowie die verschiedenen Problemfelder der Mensch-Tier-Beziehung erläutert (Kap. 2.2). Des Weiteren wird die verbreitetste Form der Tierethik, der moralische Individualismus, anhand seiner prominentesten Vertreter dargestellt (Kap. 2.3) und in den Kontext verschiedener Weiterentwicklungen und Gegenpositionen gestellt (Kap. 2.4). In der Kritik an den klassischen Positionen der Tierethik liegt dabei das Augenmerk auf posthumanistischen bzw. postanthropozentristischen Zugängen zu tierethischen Fragestellungen (Kap. 2.4.2). Speziell Jacques Derridas Infragestellung eines anthropozentristischen Subjektbegriffs (Kap. 2.4.2.1) steht dabei in Übereinstimmung mit bestimmten Aspekten der Lacan'schen Theorie.

Lacans Theorie des Borromäischen Knotens ist im Hinblick auf die verwendeten Begriffe und Hintergründe sehr voraussetzungsreich und erschöpft sich nicht in dem, was er konkret über den Borromäischen Knoten sagt. Die Knotentheorie ist Teil des Lacan'schen Spätwerks bzw. seiner späteren „Seminare“. Viele frühere Aussagen Lacans, die nicht den Knoten zum Thema haben, sind für das Verständnis desselben erforderlich. Das Gleiche gilt für die Perspektive auf das Lacan'sche Tier, die sich in dieser Arbeit nicht nur auf die Beschäftigung mit dem Knoten selbst reduzieren kann. Dies trifft umso mehr zu, als eine psychoanalytische Perspektive auf die Probleme in der Mensch-Tier-Beziehung berücksichtigen muss, was Lacan selbst zu verschiedenen Zeitpunkten zum Thema „Tier“ zu sagen hat, denn Lacan bezieht sich in seiner Lehre und seinem Werk immer wieder auf Tiere.

Kapitel 3 widmet sich der Beantwortung von Frage 2 und dient der Beschreibung der Lacan'schen Theorie des Subjekts. In diesem Kapitel werden zunächst erste Konturen bestimmter Theorien von Lacan nachgezeichnet, und zwar jene Aspekte, die gleichzeitig die Anknüpfungspunkte zu den zuvor besprochenen Themen des Anthropozentrismus und der Tierethik ersichtlich machen (Kap. 3.1). Um die Relevanz dieser Themen nicht aus dem Blick zu verlieren, erfolgt eine genauere Darstellung seiner komplexen Theorien erst im Anschluss daran (Kap. 3.2). In Kapitel 3.2 liegt der Schwerpunkt auf Lacans eher früherem Werk, inklusive seiner Theorie des Subjekts des Unbewussten, wobei auch auf spätere Ansichten vorgegriffen wird, wenn dies der Anschaulichkeit des Dargestellten dient. Im Anschluss wird die Perspektivenverschiebung vom Symbolischen zum Realen bei Lacan erläutert und der Borromäische Knoten mit den darin verorteten Formen des Genießens erklärt (Kap. 3.3).

Das Hauptkapitel (Kap. 4) wendet sich schließlich dem „Lacan’schen Tier“ zu, um die zentrale Frage 3 zu beantworten. Hier geht es zunächst um Lacans eigene Position hinsichtlich der Grenzziehung zwischen Mensch und Tier in seinen früheren Arbeiten (Kap. 4.1) sowie um eine mögliche Kritik an dieser Grenzziehung anhand des Beispiels von Jacques Derrida (Kap. 4.2). Danach wird der Rolle, die Tiere beim späten Lacan für das menschliche Subjekt spielen, nachgespürt. Auf Basis dieser Ausführungen erfolgt hier zugleich ein erster Schritt hin zu einer alternativen Interpretation der Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung. Ein entscheidender Orientierungspunkt ist dabei einerseits, dass vor allem beim späten Lacan das Tier die „reale Wirkung“ der Signifikanten und der Sprache auf das Subjekt sowie deren „Blödsinn“ demonstriert (Kap. 4.3). Die Betrachtungen zur Komik zeigen andererseits, dass die Bezugnahme auf Tiere manchmal zur Parodie eines nicht erfüllenden (phallischen) Genießens innerhalb des Symbolischen und der Sprache wird (Kap. 4.4).

Auf diesen Darstellungen aufbauend, werden die Überlegungen zum Genießen des Sinns, zum phallischen Genießen und zum Genießen des Anderen zu einem psychoanalytischen Erklärungsmodell für die angenommenen Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung ausgebaut (Kap. 4.5). Die wesentlichen, innerhalb der Tierethik diskutierten Formen der Mensch-Tier-Beziehung sind dabei mit drei Modalitäten des Genießens assoziiert und als Aussage über die Wirklichkeit des Subjekts konzipiert: Heimtier/tierliches Individuum (Genießen des Sinns; Kap. 4.5.2), Nutztier/Versuchstier (phallisches Genießen; Kap. 4.5.3) und Wildtier/Zootier (Genießen des Anderen; Kap. 4.5.4). Abschließend erfolgen ein zusammenfassender Überblick und eine Diskussion der Ergebnisse (Kap. 5).

Dazu eine Anmerkung den Aufbau der Kapitel betreffend: Je nach Hintergrund und Kenntnisstand der Leserin oder des Lesers kann auf die Lektüre jener Kapitel oder Abschnitte, die mehr auf eine Erläuterung Lacan’scher Grundbegriffe abzielen, als sich direkt mit der Frage des Tieres zu beschäftigen, auch verzichtet werden. Da aber nicht angenommen werden kann, dass jede oder jeder über eine entsprechende Trittfestigkeit in der Theorie Lacans verfügt, dürfen diese Darstellungen hier nicht fehlen. Genannt seien hier Kapitel 3 bzw. manche Abschnitte desselben, auf die gegebenenfalls auch zurückgegriffen werden kann, wenn später Unklarheiten aufkommen sollten. Der Nachvollziehbarkeit des Hauptkapitels (Kap. 4) wegen empfiehlt sich allerdings dennoch, auch die in Lacans Werk einleitenden Ausführungen zu lesen. Diese Arbeit bemüht sich um eine möglichst klare Sprache in der Darstellung der schwierigen Theorien Lacans sowie in der darauf aufbauenden psychoanalytischen Interpretation

eines tierethischen Problems. Dieses Vorhaben kann sich aber in Anbetracht des theoretischen Hintergrundes nicht gänzlich in das einfügen, was Jacques Derrida (1998, 9–10) kritisch einen glatten und transparenten philosophischen Diskurs nennt. Bestimmte sprachliche „Unebenheiten“ (ebd., 9) und interpretative Spielräume werden sich im Brückenschlag zwischen Tierethik und Psychoanalyse nicht vermeiden lassen. Dabei geht es aber nicht darum, sich hinter dem Sprachstil und der wandelbaren Theorie Lacans zu verstecken, sondern diesen Spielraum vielmehr zu nutzen, um zum Nachdenken anzuregen und alternative Perspektiven auf ein anthropozentristisches Selbstverständnis zu bieten, wo es nicht immer als solches erkennbar ist.

## 2 Tierethik und Anthropozentrismus

### 2.1 *Das Problem des Anthropozentrismus*

Seit der Antike verneinen viele bekannte Philosophen die Frage der Zugehörigkeit von Tieren zur Gemeinschaft moralisch berücksichtigungswürdiger Wesen oder räumen ihnen einen untergeordneten Stellenwert gegenüber den Menschen ein. Die Art und Weise, wie Menschen auch heute noch über Tiere denken, wird in der akademischen Disziplin der Tierethik häufig von ihrem historischen Hintergrund her betrachtet und mit Persönlichkeiten wie Aristoteles, Platon, Augustinus, René Descartes und Immanuel Kant assoziiert (vgl. Dagmar Borchers 2018, 144–145; Friederike Schmitz 2014, 32–37; Gary Steiner 2005; Richard Sorabji 1995). Die Definition des Menschen als Vernunftwesen ist demnach nicht nur Ausgangspunkt einer angenommenen menschlichen Sonderstellung im Tierreich, sondern mündet in einen moralischen Anthropozentrismus, demzufolge Tiere bloße Mittel für menschliche Zwecke seien. Vor allem René Descartes (1596–1650) gilt als besonders einflussreicher Verfechter des Anthropozentrismus und ist damit geradezu ein „Lieblingsgegner [...] der Tierschutzethik“ (Otfried Höffe 2014, 43).<sup>8</sup> Er unterscheidet die menschliche Seele bzw. den Geist von der tierlich-körperlichen Maschine und der materiellen Welt (René Descartes 2009, 102–111). Die menschliche Seele sei ihrer Geistigkeit wegen unsterblich, während das Körperliche vergehe. Daher wird mit Descartes häufig die bis ins 20. Jahrhundert (und darüber hinaus) wirkende Annahme verbunden, Tiere seien entweder seelelose Automaten oder zumindest moralisch irrelevant. Heute, so wird behauptet, stimme zwar niemand mehr Descartes' extremen Ansichten zu, dennoch verhielten sich viele Menschen immer noch wie echte Cartesianer (Marjorie Spiegel 1996, 24). Weniger strikt als Descartes, aber aus heutiger Sicht immer noch problematisch erscheint Immanuel Kant (1724–1804).

---

8 Bei Tierethik und Tierschutz bzw. Tierschutzethik handelt es sich um unterschiedliche Dinge. Die Disziplin der Tierethik setzt sich allgemein mit moralischen Fragen der Mensch-Tier-Beziehung auseinander. Der Tierschutz betrifft v. a. Maßnahmen zum tierlichen Wohl im Kontext der menschlichen Nutzung und ist daher nicht mit dem Tierrecht identisch, das generell eine kritische Haltung gegenüber Tiernutzung voraussetzt.

Dieser betrachtet Menschen als Vernunftwesen, die als Personen im Unterschied zu Tieren selbstgesetzgebend und insofern autonom seien, als sie moralisch handeln können. Darüber hinaus hätten Menschen nur gegenüber Menschen (als Zwecke an sich) direkte Pflichten; Tiere als vernunftlose Wesen wären nur indirekt, d. h. um des Menschen willen, moralisch zu berücksichtigen (Immanuel Kant 1977, 577–580; siehe Kap. 2.2.1.1).

Die Tierethik beschäftigt sich u. a. mit diesen und anderen (impliziten) Vorannahmen über Tiere. Im Mittelpunkt des Interesses stehen aber vor allem die moralischen Urteile und normativen Annahmen von Menschen im Umgang mit Tieren. Dadurch rücken bestimmte gesellschaftliche Praktiken der Tiernutzung sowie die Wahrnehmung und Behandlung von Tieren als bloße Ressourcen für menschliche Zwecke ins Visier. Kritisiert wird die Behauptung einer vermeintlichen Sonderstellung des Menschen, die entweder durch das schiere Faktum des Menschseins oder durch die angeblichen Alleinstellungsmerkmale des Menschen begründet wird, z. B. Sprache, Vernunft und Geist.

Prägend für das Bild der neueren Tierethik sind dabei die Werke *Animal Liberation* von Peter Singer (<sup>4</sup>2009) und *The Case for Animal Rights* von Tom Regan (<sup>2</sup>2004), die paradigmatisch für den Versuch stehen, die Grundlage für eine bessere bzw. gerechte Behandlung von Tieren zu erreichen. Wie viele andere Autorinnen und Autoren im Feld der Tierethik auch, sind Singer und Regan darum bemüht, den Anthropozentrismus bzw. Speziesismus in der Mensch-Tier-Beziehung zu problematisieren oder zu überwinden. Der Terminus „Speziesismus“ wurde von Richard Ryder (1972) in Anlehnung an den Rassismus-Begriff formuliert und speziell von Singer bekannt gemacht. Der Mensch darf demnach nicht das alleinige Zentrum moralischer Berücksichtigung sein, vor allem deshalb nicht, weil der Ausbeutung von (bestimmten) Tieren kein rechtfertigendes Argument zugrunde liege. Der Tenor hinter diesem dominanten – jedoch nicht einzigen – Zugang zur Tierethik lautet: Die Basis der moralischen Berücksichtigung eines Wesens sind dessen individuelle Eigenschaften. Dieser Zugang wird als *moralischer Individualismus* (vgl. Herwig Grimm/Andreas Aigner 2016; Johann S. Ach 1999) oder auch *ethischer Individualismus* (Klaus Peter Rippe 2011) bezeichnet. Eine klare Definition des moralischen Individualismus liefert James Rachels: Die Festlegung dessen, wie ein Individuum zu behandeln ist, ergibt sich aus der Berücksichtigung ihrer oder seiner individuellen Eigenschaften, nicht aus dem bloßen Verweis auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, so wie z. B. die Spezieszugehörigkeit (James Rachels 1999, 173). Lebewesen mit moralisch relevanten Eigenschaften besitzen demzufolge einen sogenannten *moralischen Status*,

sind also moralisch zu berücksichtigen (Herwig Grimm et al. 2018; Johann S. Ach 1999).

Die Problematisierung des Anthropozentrismus in der Mensch-Tier-Beziehung ist aber weder historisch noch philosophisch betrachtet neu, auch ist der Anthropozentrismus kein originäres oder ausschließliches Thema der institutionalisierten Tierethik. Hier nur einige Beispiele: Jeremy Bentham (1748–1832) stellt im späten 18. Jahrhundert in einer berühmten Fußnote in *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* eine für die Tierethik richtungsweisende Frage: „[T]he question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?“ (Jeremy Bentham 1996, 283, Anm., Hervorhebungen im Original). Diese Frage nach der Leidensfähigkeit von Tieren gibt eine starke Grundlage für einen Einwand gegen die Behauptung der alleinigen moralischen Relevanz der menschlichen Vernunft. Indem Bentham nicht nur das Trennende, sondern auch das Gemeinsame zwischen Mensch und Tier hervorhebt, stellt er in Aussicht, dass Tiere Teil der moralischen Gemeinschaft sein können (Herwig Grimm 2013, 54). Auch Michel de Montaigne (1533–1592) betont bereits vor Bentham die Ähnlichkeit von Menschen und Tieren, wobei sich dieser vom traditionellen Menschenbild abgrenzt, indem er Tieren einen Geist zuspricht und auf die körperliche Verfasstheit des Menschen verweist (Markus Wild <sup>2</sup>2010, 44–48; Michel de Montaigne 1998, 165–416). In Arthur Schopenhauers (1788–1860) Kritik an Kants vernunftzentrierter Ethik zeichnen sich im 19. Jahrhundert Ansätze späterer, z. B. feministischer Theorien des 20. Jahrhunderts ab, die ihre Zugänge zur Tierethik in der Empathie und dem Mitleid gegenüber Tieren verankern (Herwig Grimm et al. 2016, 89–90; Leonie Bossert 2018, 103–105). Mit Henry Salt und Leonard Nelson finden sich im späten 19. Jahrhundert bzw. im frühen 20. Jahrhundert Positionen, die für Tierrechte oder gegen die Ausbeutung von Tieren argumentieren (Klaus Petrus 2018; Hans-Werner Ingensiep 2018). Leonard Nelson (1972) meint etwa, dass Wesen, die über Interessen verfügen (dazu zählen Tiere), als Personen zu betrachten sind. Ruth Harrison (<sup>2</sup>2013) widmet sich später in ihrem Buch *Animal Machines* tierschutzbezogenen Forderungen nach besseren Produktions- und Haltungsbedingungen im Nutztierbereich.

Neben der Tierethik kritisieren auch biozentrische oder umwelt- bzw. ökoethische Positionen den Anthropozentrismus (z. B. Paul W. Taylor 2011; Dale Jamieson 2008; Andreas Brenner 2008; Martin Gorke 2010; William Grey 1998). Obwohl viele neuere Positionen in der Tierethik als Reaktionen, Weiterentwicklungen oder Gegenmodelle zu Singer und Regan betrachtet werden können, so sind die Werke dieser beiden Au-



toren nicht der erste oder einzige Impuls zur Auseinandersetzung mit dem Anthropozentrismus. Was genau der Anthropozentrismus ist und ob er ein klar definier- und isolierbares Phänomen darstellt, das eine disziplinenübergreifende und zeitlich überdauernde Relevanz hat, ist damit zwar noch nicht gesagt. Dennoch scheint es Übereinstimmungen in Bezug auf die Selbstkritik des Menschen zu geben, die für Tierethik, tierrechtlichen Abolitionismus und Tierschutz sowie für Umweltethik bzw. Umweltschutz entscheidend ist. Die Frage etwa, welche Verantwortung Menschen gegenüber Natur, Ökosystemen oder Tieren haben, wurde im 20. Jahrhundert häufiger gestellt. Im Kontext des Biozentrismus wird meist auf Albert Schweitzer (<sup>11</sup>2020) verwiesen, der schon im Jahre 1919 seine Gedanken zur Ehrfurcht vor dem Leben vorträgt und die Verantwortung der Menschen gegenüber allem Lebenden hervorhebt. Ein wichtiger Name in der Öko- oder Umweltethik ist z. B. Aldo Leopold (2020, 190–212), der Menschen als Teil einer größeren Gemeinschaft sieht, die auch das Land bzw. Böden, Pflanzen und Tiere beinhaltet. Arne Naess (1997, 192) prägt in den frühen 1970er Jahren den Begriff der Tiefenökologie, der beschreibt, inwiefern es in der Beziehung des Menschen zur Natur nicht nur darum geht, menschliche Interessen durchzusetzen. Abseits ethischer Theorien, die implizit oder explizit den Anthropozentrismus kritisieren, hat sich ein Begriff etabliert, der die geologischen und ökologischen Auswirkungen menschlichen Handelns auf den Planeten zum Ausdruck bringt und damit eine neue Ära menschlicher Macht beschreibt: das Anthropozän (Paul J. Crutzen/Eugene F. Stoermer 2000).

Die offensichtliche Gemeinsamkeit vieler tier- und umweltethischer oder anderer Positionen hinsichtlich ihrer Kritik an der menschlichen Arroganz und der Ausbeutung von Natur und Tieren steht der Tatsache gegenüber, dass vor allem der Anthropozentrismus zum Teil auf unterschiedliche Weise definiert wird bzw. verschiedene Aspekte desselben problematisiert werden. Ähnliches gilt auch für die der Tierethik nahestehenden und disziplinenübergreifenden Bereiche der *Human Animal Studies* bzw. der *Animal Studies*, *Critical Animal Studies* oder *Cultural Animal Studies* (Roland Borgards 2016, 3–4; Gabriela Kompatscher 2018). Je nach Zuschnitt werden hier z. B. die Unumgänglichkeit der menschlichen Perspektive in Bezug auf die Tiere thematisiert, Kritik am menschlichen Selbstverständnis geübt oder konkrete gesellschaftspolitische Forderungen formuliert.

Während der Speziesismus meist als eine rassistusanaloge Form der Diskriminierung angesehen wird (Richard Ryder 1972; Peter Singer <sup>4</sup>2009; Marjorie Spiegel 1996), greift das Problem des Anthropozentrismus weiter

(wenngleich beide Begriffe aufeinander verweisen). Die Kritik vieler Autorinnen und Autoren am Anthropozentrismus gilt nicht nur der ausschließlichen – spezie-sistischen – Begrenzung moralischer Berücksichtigung auf Menschen (als biologische Spezies), sondern z. B. auch der Begrenzung dieser Rücksichtnahme auf solche Tiere, die dem Menschen ähnlich sind bzw. die anhand bestimmter Ähnlichkeitskriterien als schutzwürdig bestimmt werden. Dieser „versteckte“ Anthropozentrismus nichtspezie-sistischer Positionen wird von verschiedenen Seiten problematisiert (Herwig Grimm 2012a, 2013; Adam Weitzenfeld/Melanie Joy 2014). Auch die mittlerweile als Klassiker geltenden tierethischen Positionen von Singer oder Regan gelangen so ins Anthropozentrismus-Radar, da sie, wie etwa Gary Steiner (2005) meint, zum Teil weiterhin auf historisch vorgezeichneten Prämissen in Zusammenhang mit dem Anthropozentrismus beruhen. Den Menschen auf diese Weise als Maß aller moralisch berücksichtigten Tiere zu nehmen, nennt Gary Francione (2008, 131) eine „similar-minds theory“.

Die Kritik am Anthropozentrismus inkludiert speziell im Umgang mit Tieren auch die Frage, wieso Menschen ein so widersprüchliches oder ambivalentes Verhältnis zu Tieren haben: Wieso verspeisen Menschen die einen Tiere, während sie gleichzeitig andere als Schoßtiere halten (vgl. z. B. Melanie Joy 2010; Carol J. Adams 2010; Hal Herzog 2011; Richard W. Bulliet 2005)? Der Anthropozentrismus bzw. bestimmte Aspekte des anthropozentristischen Denkens scheinen das übergeordnete Problem dieser Ambivalenzen zu sein. Die Beschäftigung mit dem moralischen Sollen und der Formulierung ethischer Prinzipien zugunsten von Tieren trifft sich hier mit der Frage nach z. B. psychologischen oder soziokulturellen Erklärungszusammenhängen, denn es geht nicht mehr nur darum, dass etwa Massentierzucht oder Tierversuche als anthropozentristisch und moralisch falsch angesehen werden, sondern auch darum, zu erklären, wieso Menschen einerseits diese Praktiken bei manchen Tieren dulden und andererseits bestimmten anderen Tieren Liebe und Fürsorge zuteil werden lassen. Aus Sicht des moralischen Individualismus kann es jedenfalls nicht richtig sein, z. B. gleich empfindungsfähige Lebewesen moralisch nicht gleich zu berücksichtigen. Die Aufgabe der Moralphilosophie könne in dieser Hinsicht darin bestehen, die ungerechtfertigten Überzeugungen von Menschen aufzuzeigen und Konsistenz im Denken zu schaffen (Jeff McMahan 2016).

In den Debatten zum Anthropozentrismus und den Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung stehen neben dem Wohl der Tiere noch andere Dinge auf dem Spiel. Die Frage nach dem Platz des Menschen

in der Welt sowie nach seinem Wesen klingt in der Beschäftigung mit dem tierlichen Anderen ebenso durch wie die Frage, ob menschliche Erkenntnis objektive Gültigkeit beanspruchen kann. Dies gilt auch für die Verwendung des Anthropozentrismus-Begriffs in aktuellen Debatten, die über eine reine Bezugnahme auf moralische Probleme im Verhältnis zu Tieren hinausgeht und auch die Bereiche der Ontologie, Epistemologie und Metaethik (im weitesten Sinne) miteinschließt. Die Beschäftigung mit dem Anthropos steht in der Kritik am Anthropozentrismus in einem breiten philosophischen Bezugsfeld. Tiere bieten den Menschen beispielsweise eine Abgrenzungs- oder Identifikationsfläche, denn sowohl die Betonung von Unterschieden als auch die Suche nach Gemeinsamkeiten zeigt, wie sehr die Kategorien „Mensch“ und „Tier“ aufeinander bezogen sind. Häufig werden evolutionstheoretische, biologische und ethologische Erkenntnisse als Beweis einer kognitiven oder mentalen Kontinuität zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren angeführt, um die Annahme einer menschlichen (moralischen) Sonderstellung zu unterminieren (Judith Benz-Schwarzburg 2012; Mauricio R. Papini <sup>2</sup>2008, 29). Eine auf diese Weise hervorgehobene Nähe zwischen Mensch und Tier hat auch Implikationen für den Menschen als moralischen Akteur und liefert stützende Gründe für ethische Argumente, um Tiere moralisch zu berücksichtigen (Klaus Peter Rippe 2011). Zusätzlich zu ethischen, ontologischen oder epistemologischen Fragen ist der in der Tierethik diskutierte Anthropozentrismus auch ein gesellschaftspolitisches Thema, weil die Tierethik von Anfang an in einem Zusammenspiel mit Wissenschaft, Politik, Medien und Wirtschaft steht (Herwig Grimm 2012a, 436–437).

Die Infragestellung des anthropozentristischen Selbstverständnisses im Kontext der Tierethik scheint demnach nicht möglich zu sein, ohne bestimmte philosophische, gesellschaftspolitische und naturwissenschaftliche Vorbedingungen zu beachten, die dieses Selbstverständnis mitgestaltet haben. Es ist hier aber weder wünschenswert noch möglich, diese enorm große Themenvielfalt in ihrer Fülle zu skizzieren. Vorliegende Arbeit erhebt ohnehin nicht den Anspruch einer z. B. ideengeschichtlichen Abhandlung. Stattdessen liegt der Fokus auf einer psychoanalytischen Theorie über die Bedingung der Konstituierung als menschliches Subjekt. Mit dem Subjektbegriff von Jacques Lacan wird im Hinblick auf den Anthropozentrismus nicht nur die Vorstellung eines epistemischen oder moralischen „Zentrums“ problematisiert, sondern die subjektive Wirklichkeit zugleich als eine Struktur des unbewussten Begehrens und Genießens gedacht. Im Folgenden werden aber zunächst die argumentative Grundlage des moralischen Individualismus in der Tierethik, einige Gegenpositionen sowie

der Begriff des Anthropozentrismus genauer erörtert. Dadurch lässt sich zeigen, inwiefern Lacan jener Kritik eine spezifische Ausrichtung gibt, die bereits im für die Tierethik relevanten *Posthumanismus* formuliert ist.

### 2.2 Anthropozentrismus: Definition

Weltanschauungen, die auf einen bestimmten Mittelpunkt ausgerichtet sind, um den herum sich die Dinge anordnen, betonen auch in ihrer Bezeichnung häufig das implizierte Zentrum. Prominentes Beispiel hierfür sind das geozentrische und das heliozentrische Weltbild, die jeweils die Erde oder die Sonne als Zentrum der Welt bzw. der Planetenbewegungen auffassen. „Zentrismen“ wie der Geozentrismus unterliegen augenscheinlich auch Paradigmenwechseln. Ein in der Ethik – wie z. B. in der Tierethik – angestrebter Paradigmenwechsel bezieht sich auf den Anthropozentrismus. Wie die Begriffe „geozentrisch“ oder „heliozentrisch“ bezeichnet der im 19. Jahrhundert etablierte Begriff „anthropozentrisch“ in seiner allgemeinsten Definition ein Weltbild bzw. eine Weltanschauung (Hans-Joachim Birkner 1971, 380). Der Anthropozentrismus besagt, dass sich der Mensch in den Mittelpunkt des Denkens, der Natur oder der Ordnung der Dinge stellt (Dagmar Borchers 2018, 143; Otfried Höffe <sup>7</sup>2008, 21; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008, 142; Gary Steiner 2005, 1). Der Anthropozentrismus geht nicht nur von der Annahme aus, dass etwa die Natur für den Menschen da sei (Angelika Krebs 1997, 342), sondern Menschen neigen im Anthropozentrismus auch zu einer vermenschlichenden Perspektive (Markus Wild <sup>2</sup>2010, 70). Der zuweilen synonym verwendete Begriff der *Anthropozentrik* beschreibt dementsprechend „ein Selbstbewußtsein der Sonderstellung und Überlegenheit des Menschen“ (Otfried Höffe 2014, 38) bzw. „eine Denkungsart, die den Menschen [...] als Mitte und Bezugspunkt für das Sinnverständnis der Wirklichkeit im ganzen nimmt“ (Alois Halder <sup>2</sup>2008, 30). Die Verwendung der beiden Suffixe „-ismus“ und „-ik“ in den Begriffen „Anthropozentrismus“ und „Anthropozentrik“ lässt sich entweder auf eine sprachliche Ungenauigkeit bzw. Variabilität zurückführen, die mehr oder weniger problematisch ist, oder verweist auf einen inhaltsbezogenen Unterschied, der noch näher zu bestimmen wäre.<sup>9</sup> Bevor auf diesen Punkt genauer eingegangen wird,

---

9 Ein Dank gebührt hier Michael Rosenberger, der die folgenden Überlegungen zur begrifflichen Unterscheidung von „Anthropozentrik“ und „Anthropozentrismus“ wesentlich angeregt hat.

sollen zunächst noch ein paar allgemeine Dinge zum Anthropozentrismus erörtert werden, speziell im Hinblick auf seine Stellung gegenüber anderen Begründungsebenen für moralische Berücksichtigung.

Im Hinblick auf das Verhältnis zu Natur und Tieren wird der Anthropozentrismus häufig als eine Sichtweise aufgefasst, die Pflichten nur gegenüber Menschen anerkennt und so die Natur auf ein Mittel zur Erfüllung von menschlichen Bedürfnissen reduziert (Angelika Krebs 2011, 187; Marcus Düwell 2011, 503). Dies schließt den Schutz von Tieren freilich nicht aus, da es etwa im Sinne von nachhaltiger Nutzung durchaus indiziert sein kann, auf den Bestand von Tierarten zu achten. Selbst der Tierschutz stellt sich demnach als Form des Anthropozentrismus dar, wenn er nur indirekt erfolgt, also Tiere nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Menschen willen geschützt werden (Andreas Steiger/Samuel Camenzind 2012, 252).

Die Reichweite der moralischen Berücksichtigung kann über den Menschen hinausgehen. In diesen Fällen spricht man von unterschiedlichen Begründungsebenen, auf denen festgelegt ist, welche Wesen zu berücksichtigen sind: *Sentientismus* (alle empfindungsfähigen Lebewesen), *Pathozentrismus* (alle leidensfähigen Lebewesen), *Zoozentrismus* (alle Tiere), *Biozentrismus* (alle Lebewesen), *Ökozentrismus* (alles Natürliche) und *Holismus* (alles Existierende). Pathozentrismus, Biozentrismus und Ökozentrismus werden dabei unter den Oberbegriff des *Physiozentrismus* subsumiert (Angelika Krebs 1997, 342).

Vom Anthropozentrismus werden der *Logozentrismus* (Alois Halder 2008, 194) bzw. der *Ratiozentrismus* (Klaus Peter Rippe 2008, 98; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008, 142) unterschieden.<sup>10</sup> Beide Begriffe verweisen auf die Ansicht, dass der Besitz von Vernunft, Geist oder Sprache die moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Wesens begründet. In dieser Hinsicht ist die Problematisierung von philosophiegeschichtlichen Größen wie Descartes oder Kant in der Tierethik nicht nur als Anthropozentrismus-Kritik, sondern auch als Ratiozentrismus-Kritik zu verstehen. Diese Denker vertreten die Ansicht, dass, sofern ein Wesen nicht vernunftfähig ist, dieses nur indirekt, also nicht um seiner selbst willen, moralisch berücksichtigt werden kann (Klaus Peter Rippe 2008, 98). Die menschliche Sonderstellung wird oftmals gerade über den Verweis auf Vernunft und Sprache begründet, weil *Anthropos* und *Logos* in philosophischer Hinsicht aufeinander verweisen. Der Ratiozentrismus ist so gese-

---

10 Um weitere Verkomplizierungen zu vermeiden, wird darauf verzichtet, eine mögliche Unterscheidung zwischen Ratiozentrik und Ratiozentrismus zu diskutieren.

hen dem Anthropozentrismus inbegriffen. Dennoch ist anzumerken, dass Argumente, die vernunftfähigen Wesen moralische Priorität einräumen, dabei aber mögliche andere vernunftfähige nichtmenschliche Wesen mit einschließen, eigentlich dem Ratiozentrismus, nicht dem Anthropozentrismus zuzuordnen sind.

Bevorzugte der Anthropozentrismus den Menschen unabhängig von seiner Vernunft- oder Sprachfähigkeit, müsste man daher eigentlich von *Speziesismus* sprechen (zum Verhältnis von Speziesismus und Anthropozentrismus vgl. Klaus Peter Rippe 2008, 51). Die moralische Bevorzugung resultierte in diesem Fall nur aus der reinen Spezieszugehörigkeit, nicht aus dem Verweis auf besondere Fähigkeiten (die tatsächlich vorliegen). Allerdings bedeutet Speziesismus nicht, dass sich dieser in jedem Fall auf Menschen bezieht. Während der Speziesismus allgemein die Bevorzugung von Individuen einer Spezies gegenüber Individuen einer anderen Spezies beschreibt (vgl. James Rachels 1999, 181), steht der Anthropozentrismus konkret für die moralische Bevorzugung von Menschen gegenüber Tieren, und zwar aufgrund bestimmter Fähigkeiten. Ein speziesistisch denkender Mensch wäre demnach nicht zwangsläufig auch ein Anthropozentrist. Wird etwa ein Schwein nur aufgrund der Tatsache, ein Schwein zu sein, grundsätzlich schlechter behandelt als ein Hund, handelte es sich um Speziesismus.

Die Unterscheidung von Ratiozentrismus und Anthropozentrismus stützt sich auf die Annahme, die moralische Berücksichtigung bezöge sich bei Ersterem nicht zwangsläufig auf Menschen, sondern auf vernunftfähige Wesen überhaupt, z. B. auch auf intelligente Aliens. Der Ratiozentrismus impliziert demnach also (wie der Speziesismus) keinen Anthropozentrismus. Im Unterschied zum Anthropozentrismus wäre der Ratiozentrismus als Grundlage eines moralischen Urteils erstens nicht nur auf Menschen hin ausgerichtet und zweitens nicht zwangsläufig auf *alle* Menschen bezogen, da ja manche Individuen die Kriterien der Vernunft- und Sprachfähigkeit nicht erfüllen (etwa Menschen mit einer schweren geistigen Beeinträchtigung). Zweifelhaft ist hier, ob ein ratiozentrisches ethisches Argument tatsächlich ohne den Anthropozentrismus auskommt. Die Frage muss gestellt werden, ob der Ratiozentrismus nicht ein Selbstverständnis des vernunftbegabten Menschen voraussetzt, das zugleich implizit mit einer moralischen Bevorzugung des Menschen als vernunftbegabtes Wesen einhergeht. Der Verdacht entsteht, im Ratiozentrismus werde insgeheim der Mensch im Alien geschützt. Ähnliche Einwände lassen sich im Übrigen auch gegenüber anderen, physiozentrischen Begründungsebenen vorbringen. Zu kritisieren wäre beispielsweise, dass sich hinter Singers

hierarchischem Pathozentrismus (Herwig Grimm et al. 2016, 86) vielleicht eine moralisch problematische Bevorzugung des Menschen verbirgt (siehe Kap. 2.3).

Der Paradigmenwechsel vom Anthropozentrismus z. B. zum Pathozentrismus oder Sentientismus scheint in der Ethik immer wieder über den Menschen zu stolpern. Hier bietet es sich an, den Anthropozentrismus nicht nur als konkrete moralische Bevorzugung des vernunftbegabten Menschen zu definieren, sondern als grundlegende Perspektive, die jeder Überzeugung, jedem Argument und jedem Handeln vorausgeht. Speziesismus, Ratiozentrismus, Pathozentrismus, Biozentrismus etc. wären so immer von einer anthropozentrischen Position her begründet. Der Anthropozentrismus gilt manchen Autorinnen und Autoren außerdem als eine angemessene oder unvermeidliche Bedingung moralischen Handelns und als Grundposition auch von Natur- oder Tierschutz (Angelika Krebs 1997, 364, 370). Otfried Höffe (2014, 48) erkennt z. B. im Bestreben der Naturethik nach einer Überwindung des Anthropozentrismus mitunter eine gewisse Widersprüchlichkeit und Inkonsequenz. Das anthropozentrische Denken sei nicht nur Ziel von Kritik, sondern auch Motor derselben. Ohne Anthropozentrismus – Höffe spricht auch von Anthropozentrik – gäbe es keine Anthropozentrismus-Kritik.

Dieser scheinbare Widerspruch kann anhand der unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen des Begriffs erklärt werden. Der Anthropozentrismus wird nämlich nicht bloß als Instrumentalisierung von Natur und Tieren oder als ein grandioses menschliches Selbstverständnis definiert – auch wenn diese Aspekte weiterhin ein wichtiger oder sogar der wesentliche Kritikpunkt bleiben. Während diese Aspekte meist unter dem Begriff des *moralischen* oder *ethischen Anthropozentrismus* verhandelt werden, besteht in der Tier- und Umweltethik sowie in angrenzenden Bereichen (bzw. im Feld der Human-Animal Studies) ein weitgehender Konsens darüber, dass der Anthropozentrismus auch als ein *epistemisches* Faktum im Sinne einer menschlichen Perspektive zu betrachten sei (z. B. Dagmar Borchers 2018, 143–148; Chimaira Arbeitskreis 2011, 414; Stephan Feldhaus 2000, 179–180; Klaus Peter Rippe 2008, 94–95; Johann S. Ach 1999, 39–41; Angelika Krebs 1997, 343; 2010, 125; Martin Gorke 2010). Die Überlegung: Menschen nehmen die Welt nun einmal als Menschen wahr bzw. sind diejenigen, die überhaupt (moralische) Werte in den Dingen sehen und Normen formulieren können. Doch an dieser Stelle kann die bereits angesprochene Unterscheidung zwischen Anthropozentrismus und Anthropozentrik ins Treffen geführt werden.



Bernhard Irrgang (1992) betrachtet die *Anthropozentrik* z. B. als Ausgangspunkt einer christlichen Umweltethik und kontrastiert sie mit einem modernen *Anthropozentrismus*. Die christliche Anthropozentrik weist laut Irrgang drei Ebenen auf: eine inhaltlich-materiale Ebene (bezogen auf die besondere Stellung des Menschen in der Schöpfung), eine auf die Ethosform bezogene Ebene (sittliches Handeln im Angesicht von Gottes Schöpfung) und eine methodische Ebene (in philosophischer Hinsicht die Annahme, dass Erkennen und Handeln nicht ohne den Menschen zu denken sind; ebd., 17). Die methodische Anthropozentrik berücksichtigt also, „daß der erkennende und handelnde Mensch unhintergebar im Zentrum seiner Weltkonstruktion und seines Handelns steht“ (ebd., 175). Der moderne Anthropozentrismus entstand laut Irrgang im 19. Jahrhundert. Grundlage dafür sei der Positivismus gewesen, der zunehmend mit technischem Können verbunden war sowie menschliche Bedürfnisse zum Maßstab des technologisch und wissenschaftlich Erreichbaren machte (ebd., 250–256). Aufgrund des Positivismus und Naturalismus des 19. Jahrhunderts sei die Anthropozentrik als Ethosform durch einen (wissenschaftlichen) Fokus auf die Bedürfnisse des Menschen ersetzt worden (ebd., 277). Die christliche Anthropozentrik ist laut Irrgang primär eine Ethosform, weil der Mensch in seiner Sonderstellung die Verantwortung hat, die Welt auf eine Weise zu gestalten, die sittlich vertretbar ist (ebd., 315).

In vorliegender Arbeit werden Irrgangs Überlegungen keiner genaueren Untersuchung unterzogen, da die Beschäftigung mit seiner christlicher Umweltethik zu weit von der hier diskutierten tierethischen Problematik und der darauf aufbauenden psychoanalytischen Perspektive wegführen würde. Dennoch ist die Unterscheidung zwischen Anthropozentrik und Anthropozentrismus auch für die Tierethik nützlich, obwohl sie in dieser Form kaum in der tierethischen Literatur auftaucht. So ist es denkbar, den moralischen Anthropozentrismus rein sprachlich der Anthropozentrik (als epistemische Form) gegenüberzustellen und somit auch die Adjektive „anthropozentristisch“ und „anthropozentrisch“ zu unterscheiden.<sup>11</sup> Das gängige Adjektiv „anthropozentrisch“ passt besser zum Substantiv „Anthropozentrik“, während „Anthropozentrismus“ die Verwendung des Adjektivs „anthropozentristisch“ nahelegt. Auch das Adjektiv zu „Speziesismus“ lautet „speziesistisch“ und nicht „speziesisch“. In dieser Hinsicht kann „anthropozentristisch“ als Synonym zu „moralisch anthropozentrisch“ gesehen werden, während „anthropozentrisch“ als gleichbedeutend mit

---

11 Für diese und die folgenden Überlegungen zum Suffix „-ismus“ sei wiederum Michael Rosenberger gedankt.



„epistemisch anthropozentrisch“ zu verstehen wäre. Unter Berücksichtigung der in der Tierethik und ihr nahestehenden Disziplinen getroffenen Unterscheidung zwischen moralischem Anthropozentrismus und epistemischem Anthropozentrismus scheint allerdings klar zu sein, dass sich hier bereits das Suffix „-ismus“ und damit das Substantiv „Anthropozentrismus“ sowie das Adjektiv „anthropozentrisch“ (engl. *anthropocentric*) häufig durchgesetzt haben. Um diesem Umstand gerecht zu werden, wird in dieser Arbeit stets versucht, die Unterscheidung zwischen moralischem Anthropozentrismus und epistemischem Anthropozentrismus (Anthropozentrik) klar hervorzuheben und dennoch den verbreiteten Gebrauch der Begriffe nicht zu ignorieren. Da jedoch die jeweiligen Kontexte ohnehin berücksichtigt werden, in denen die Begriffe auftauchen, erweisen sich potentielle „Ungenauigkeiten“ in der Verwendung der Suffixe als ein eher geringfügiges Problem.

Ein weiterer Hinweis betrifft die Häufigkeit der in dieser Arbeit verwendeten Endung „-ismus“: Obwohl deutlich gemacht wird, dass es gängigen Unterscheidungen zufolge *den* Anthropozentrismus nicht gibt, sondern z. B. zwischen moralischem und epistemischem Anthropozentrismus zu unterscheiden ist, scheint die häufige Rede vom Anthropozentrismus im Singular einen Widerspruch darzustellen, weil es offenbar verschleiert, dass wir von Anthropozentrismen im Plural sprechen sollten. Doch sofern der Begriff des Anthropozentrismus im Singular ein übergreifendes Problemfeld bezeichnet, schließt dies die Berücksichtigung von Unterbegriffen nicht aus. Darüber hinaus sollte im Folgenden immer ersichtlich sein, wenn z. B. von einem moralischen Anthropozentrismus oder einem epistemischen Anthropozentrismus (Anthropozentrik) die Rede ist. Etwas Ähnliches gilt auch für die Begriffe des Postanthropozentrismus und Posthumanismus, die als ein übergreifendes Problemfeld angezeigt werden, das aber unter verschiedenen Gesichtspunkten und Zugängen betrachtet werden kann (siehe Kap. 2.4.2).

### 2.2.1 Moralischer Anthropozentrismus

Der Begriff des moralischen bzw. ethischen Anthropozentrismus verweist auf Annahmen oder Handlungen, die eine moralische Priorisierung von Menschen gegenüber anderen Lebewesen bzw. „der Natur“ mit sich bringen (vgl. Herwig Grimm et al. 2016, 90–91; Angelika Krebs 1997, 343). In der philosophischen bzw. tierethischen Auseinandersetzung wird damit eine Position angezeigt, die nur Menschen einen eigenständigen morali-

schen Status zuspricht (Dagmar Borchers 2018, 143). Nur Menschen gelten als (direkt) moralisch berücksichtigungswürdig. Die Begründung der moralischen Superiorität des Menschen beruht auf bestimmten Kriterien, meist in Form eines Bezugs auf vermeintlich exklusiv menschliche Eigenschaften und Merkmale. Geläufige Beispiele sind Vernunft, Geist und Sprache. Auf der Begründungsebene spricht man von einem *axiologischen Anthropozentrismus* (Herwig Grimm 2013, 60; Johann S. Ach 1999, 39–41).

Der moralische Anthropozentrismus zeichnet sich durch ein Prinzip der Exklusion und Hierarchisierung aus, auf Basis derer Tiere als Mittel zum Zweck verwendet werden können, und wird zuweilen als Gattungsegoismus bezeichnet (Andreas Brenner 2008, 121, 123; John Nolt 2013; vgl. Otfried Höffe, 2014, 38). Der moralische Anthropozentrismus steht für die Arroganz gegenüber anderen Lebewesen und der Natur bzw. für deren Unterdrückung und Ausbeutung. Da er auch strukturelle Ähnlichkeiten zu männlicher Herrschaftslogik habe, wird der Anthropozentrismus (bzw. Anthrozentrismus) in dieser Hinsicht manchmal mit dem *Androzentrismus* oder *Phallogozentrismus* assoziiert (Val Plumwood 1996). Die Frage des Zusammenhangs der Machtausübung in männlich dominierten Gesellschaften über Tiere einerseits und über Frauen andererseits ist dabei entscheidend. Aus diesem Grund widmen sich feministische bzw. ökofeministische Theorien (engl. *ecofeminism*) bereits früh auch tierethisch relevanten Fragen. Die Unterdrückung von Frauen und Tieren bzw. der Natur wird nicht als Ausdruck zweier verschiedener Phänomene interpretiert, sondern als Resultat desselben patriarchalen Systems (Carol J. Adams 1994, 2010; Carol J. Adams/Josephine Donovan 1999; vgl. Herwig Grimm et al. 2016). Wie Carol J. Adams (2010) meint, stehen das Essen von Fleisch und die Betrachtung von Frauen als konsumierbare Ware in Zusammenhang (siehe Kap. 4.5.3.6). Tiere und Frauen seien im Kontext männlicher Herrschaft auf den Status bloßer Objekte reduziert.

Der moralische Anthropozentrismus weist auch eine Ähnlichkeit oder Nähe zum Speziesismus auf, wird aber von diesem unterschieden. Laut verbreiteter Ansicht begründet der Speziesismus – analog zum Rassismus – die moralische Superiorität einer Spezies (z. B. des Menschen) primär aufgrund der schieren Spezieszugehörigkeit oder auf Basis von falschen Annahmen und Vorurteilen über Tiere (Marjorie Spiegel 1996, 30). Ein speziesistisch denkender Mensch ist demnach nicht darum bemüht, sich z. B. fundierte Kenntnisse über die betroffenen Wesen zu verschaffen, weshalb ihre oder seine Überzeugungen und Handlungen nicht auf guten Gründen basieren: „Gäbe es Gründe, die für die Sonderstellung des Menschen sprechen, dürfte man nicht von Speziesismus reden“ (Klaus Peter

Rippe 2008, 51). Im Anthropozentrismus hingegen ist nicht der Verweis auf die Fähigkeiten von Menschen und Tieren das zwangsläufige Problem, da es sich hierbei um gerechtfertigte Überzeugungen handeln kann. Die Annahmen über das „typisch“ Menschliche gelten dieser Definition nach nicht per se als falsch. Das Problem liegt darin, aus diesen Fähigkeiten eine ungerechtfertigte moralische Höherstellung des Menschen abzuleiten. Die Überzeugung, eine Maus habe nicht die kognitive Ausstattung, um einen schriftlichen Aufsatz zu verfassen, ist gerechtfertigt, nicht aber die Annahme, dass man sie deshalb quälen oder töten darf. Dennoch wird in der tierethischen Literatur auch zwischen einer *qualifizierten* und einer *unqualifizierten* Variante des Speziesismus unterschieden (James Rachels 1999, 181–194; Johann S. Ach 1999, 116–117). Im qualifizierten Speziesismus werde die Sonderstellung des Menschen anhand bestimmter Eigenschaften begründet, über die (mutmaßlich) nur Menschen verfügen. Der unqualifizierte Speziesismus hingegen stütze sich bloß auf das kontingente Kriterium der Gruppenzugehörigkeit zur Spezies Mensch. Daher ähnelt der qualifizierte Speziesismus dem moralischen Anthropozentrismus.

Die Kritik am moralischen Anthropozentrismus innerhalb der Mensch-Tier-Beziehung betrifft laut Herwig Grimm, Samuel Camenzind und Andreas Aigner (2016, 90–92) verschiedene Ebenen oder Fragen: (a) Wie „strikt“ ist ein Argument oder eine Position in Bezug darauf, dass Tiere kategorisch von (direkter) moralischer Berücksichtigung ausgeschlossen sind oder keinen eigenständigen moralischen Status haben? (b) Inwiefern gibt es eine Hierarchisierung zwischen Mensch und Tier, bei der menschliche Interessen über tierliche Interessen oder Bedürfnisse gestellt werden? (c) Erfolgt eine (unzulässige) Instrumentalisierung von Tieren für menschliche Zwecke? Diese Aspekte werden in den folgenden Überlegungen berücksichtigt. Da sich diese Ebenen überlappen und somit nicht eindeutig zu trennen sind, ist diese Auflistung eher als grobe Orientierungshilfe denn als starre Kategorisierung gedacht.

### 2.2.1.1 „Strikter“ moralischer Anthropozentrismus

Zuweilen wird zwischen einem *strengen* und *weichen* Anthropozentrismus (Bryan G. Norton 1987, 12–13) bzw. einem *extremen* und *gemäßigten* Anthropozentrismus (Friederike Schmitz 2014, 32–43) differenziert. Insbesondere in der strengen Variante gelten nur Menschen als direkt moralisch berücksichtigungswürdig. Genauer gesagt: Tiere zählen hier moralisch nicht (Dagmar Borchers 2018). Diese normativ wirksame Höherstellung

des Menschen hat dabei Auswirkungen auf den Umgang mit Tieren, da keine menschliche Handlung als ein Unrecht gegenüber den Tieren selbst gelten kann. Was die Begründung der moralischen Sonderstellung des Menschen betrifft, führt Friederike Schmitz (2014, 31–43) im Zusammenhang mit dem extremen Anthropozentrismus z. B. Denker wie Aristoteles, Descartes und Kant an, die etwa die menschliche Vernunft und Rationalität als kategorisches Unterscheidungsmerkmal zu Tieren nennen; im gemäßigten Anthropozentrismus, den Schmitz z. B. mit Montaigne oder Bentham in Verbindung bringt, werde zum Teil eher von graduellen Unterschieden ausgegangen bzw. würde diesen geistig anspruchsvollen Fähigkeiten nicht die gleiche moralische Relevanz zugesprochen. Die aus tierethischer Sicht problematische Diskriminierung von Tieren offenbart sich aber auch dann, wenn Tiere moralisch nicht berücksichtigt werden, obwohl sie jene als moralisch relevant beschriebenen Eigenschaften besitzen, die auch bei Menschen die Schutzwürdigkeit begründen. Werden z. B. Menschen aufgrund ihrer Empfindungsfähigkeit vor unnötigem Schmerz geschützt, nicht aber andere empfindungsfähige Tiere, kann man von einem *speziesistischen Anthropozentrismus* sprechen (Herwig Grimm 2013, 60).

Allerdings schließt der moralische Anthropozentrismus Tiere nicht immer von jeder Berücksichtigung aus. Im Sinne eines Nutzens für Menschen kann es indiziert sein, Tiere moralisch zu berücksichtigen, sie also z. B. vor dem Tod zu bewahren. Der moralische Status der Tiere ist aber in diesem Fall kein eigenständiger, da die Berücksichtigung indirekt, d. h. nicht um der Tiere selbst willen erfolgt. Sofern Tiere als indirekt moralisch berücksichtigungswürdig gelten, ist jedoch klar, dass Menschen nicht immer jede Handlung im Umgang ihnen billigen. Obwohl andere Lebensformen im weichen Anthropozentrismus ebenfalls einen instrumentellen Wert haben, so Bryan G. Norton (1987, 10–13), können Menschen ihre Bedürfnisse oder Interessen in Bezug auf diese Lebensformen doch auch hinterfragen oder ändern. Sofern sich Menschen z. B. dadurch definieren, Teil der Natur zu sein, haben auch andere Naturwesen einen wichtigen Stellenwert für das eigene Selbstverständnis, das nicht nur darin besteht, diese Lebewesen unmittelbar „verwerten“ zu wollen (Johann S. Ach 1999, 37).

Obwohl Tiere im weichen Anthropozentrismus moralisch zählen, tun sie dies nicht, weil ihnen ein eigenständiger moralischer Status zugesprochen wird. Johann S. Ach (1999, 34–35) unterscheidet zwischen einem vollen, einem beschränkten und einem abgeleiteten moralischen Status. Ihm zufolge besitzen alle Wesen einen vollen moralischen Status, die über die

relevanten Eigenschaften verfügen, wobei in diesem Fall auch die gleichen moralischen Prinzipien für alle gelten (als Beispiel für diese Form der Argumentation nennt Ach Peter Singer; siehe Kap. 2.3). Einen beschränkten moralischen Status haben laut Ach Wesen, die zwar moralisch berücksichtigt werden, aber keine Vollmitglieder der moralischen Gemeinschaft sind. Für sie gelten mitunter andere moralische Prinzipien. Er spricht von „Doppelstandardtheorien“ bzw. erwähnt Ursula Wolfs (2004, 15–28) Annahme einer „doppelten Alltagsmoral“. Was den abgeleiteten moralischen Status betrifft, verweist Ach auf Kant. Dieser spricht in *Die Metaphysik der Sitten* von Pflichten „[i]n Ansehung“ (Immanuel Kant 1977, 578) vernunftloser Lebewesen und betrachtet das Verbot, Tiere grausam zu behandeln, als eine vollkommene „Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (ebd., 579; vgl. ebd., 553). Kants Position sei daher einem weichen Anthropozentrismus zuzuordnen (Johann S. Ach 1999, 38–39).

Das seit der Antike bekannte, aber v. a. mit Kant assoziierte „Verrohungsargument“ bringt einen dazu passenden Gedanken zum Ausdruck: Das Quälen von Tieren führt dazu, dass Menschen irgendwann auch andere Menschen quälen (Heike Baranzke 2018b). So stumpfe die grausame Behandlung von Tieren den Menschen ab und habe dadurch unerwünschte Effekte auf die Moralität im zwischenmenschlichen Bereich (Immanuel Kant 1977, 578–579). Manche Autorinnen und Autoren heben aber in diesem Zusammenhang Folgendes hervor: Kant geht es beim Verbot der Tierquälerei eigentlich nicht unmittelbar um die Beziehungen zu anderen Menschen oder das Erreichen einer größeren Tugendhaftigkeit (im Kontext eines moralpädagogischen Arguments), sondern darum, dass ein Mensch als moralfähiges Wesen der vollkommenen Pflicht gegen sich selbst nachzukommen hat (Heike Baranzke 2018b; Hans Werner Inge-siep/Heike Baranzke 2008; Samuel Camenzind 2020). Da für Kant die Fähigkeit zählt, das eigene Handeln am kategorischen Imperativ auszurichten, und er nur moralisch autonomen Wesen einen (eigenständigen) moralischen Status zuschreibt, lasse sich Kants Ethik laut Samuel Camenzind (2020, 23, Anm. 12) im Grunde keinem Anthro-, Ratio- oder Logozentrismus zuordnen. Camenzind verwendet stattdessen den von Jens Timmermann stammenden Neologismus „Autonomozentrismus“. Das Beispiel von Kant – der je nach Blickwinkel z. B. einem extremen Anthropozentrismus, einem weichen Anthropozentrismus oder keinem Anthropozentrismus zugeordnet wird – zeigt auf, dass nicht immer klar ist, wie „strikt“ Menschen in ihrem moralischen Anthropozentrismus tatsächlich sind.

### 2.2.1.2 Hierarchisierung

Trotz des hierarchischen Gefälles, das der moralische Anthropozentrismus mit sich bringt, betrachten Menschen aber nicht immer alle Handlungen gegenüber Tieren als gerechtfertigt. Tiere werden indirekt moralisch berücksichtigt. Im Sentientismus bzw. Pathozentrismus gelten demgegenüber alle Lebewesen als direkt moralisch berücksichtigungswürdig, die empfindungsfähig sind bzw. die Schmerzen empfinden können oder über Leidensfähigkeit verfügen. Egalitäre Positionen vertreten ein Prinzip der gleichen Berücksichtigung (Johann S. Ach 2018a), daher spricht man hier üblicherweise auch nicht von einem (moralischen) Anthropozentrismus. Allerdings kann es im Sentientismus oder Pathozentrismus ebenfalls eine Hierarchisierung geben, wenn die moralischen Ansprüche verschiedener Lebewesen gegeneinander abgewogen werden und es letztlich zu einer Ungleichbehandlung kommt (Herwig Grimm et al., 2016; Herwig Grimm et al., 2018; Dagmar Borchers 2018). Um im Falle konfligierender Interessen von Menschen und Tieren entscheiden zu können, welchen der beteiligten Individuen die Priorität eingeräumt wird, berücksichtigt man nicht nur jene Eigenschaften, die die Menschen und die Tiere in diesem Fall teilen (z. B. die Schmerzempfindungsfähigkeit), sondern stützt sich in der Entscheidungsfindung auf zusätzliche Kriterien. Non-egalitäre sentientistische Ansätze gehen z. B. davon aus, dass Empfindungs-, Schmerzempfindungs- oder Leidensfähigkeit bei Menschen eine andere Bedeutung haben, oder heben hervor, dass Menschen über weitere Fähigkeiten verfügen, die moralisch bedeutsam sind (Johann S. Ach 2018a). So kann etwa der Hinweis auf das Vorhandensein von Selbstbewusstsein bei Menschen zur Begründung einer ungleichen Behandlung von Tieren dienen. Obwohl eine ungleiche Behandlung nicht zwangsläufig moralisch problematisch sein muss, stellt sich doch eine Frage: Inwiefern wird bei der Hierarchisierung innerhalb einer vermeintlich nichtanthropozentristischen Begründung letztlich doch der Mensch zum impliziten Standard für Berücksichtigungswürdigkeit gemacht? Dieser Kritik ist z. B. Peter Singer ausgesetzt (Gary Steiner 2005; siehe Kap. 2.3). Ein anderes Problem liegt darin, dass Menschen zwar Tiere wertschätzen können und ihnen prinzipiell kein Leid zufügen wollen, sie aber im Zweifelsfall doch einen unterschiedlichen Maßstab anwenden. Ein Beispiel hierfür ist die Durchsetzung relativ trivialer menschlicher Interessen zu Ungunsten der Befriedigung essentieller tierlicher Bedürfnisse: Greifen Menschen etwa zum Zwecke der Landgewinnung für Luxus- und Sportanlagen in den Lebensraum

bestimmter Tiere ein, die dadurch in ihrer Existenz bedroht sind, ist eine Anthropozentrismus-Kritik an dieser Stelle plausibel.

### 2.2.1.3 Instrumentalisierung

Die Instrumentalisierung von Tieren, d. h. deren Verwendung für menschliche Zwecke, kann zwar Ausdruck eines moralischen Anthropozentrismus sein und die Überzeugung beinhalten, dass Tiere nur moralisch berücksichtigungswürdig sind, sofern dies menschlichen Interessen dient, aber die Instrumentalisierung von Tieren muss nicht immer mit der Überzeugung einhergehen, dass wirklich jede Handlung gegenüber Tieren gerechtfertigt ist und man mit ihnen alles machen darf. Darüber hinaus sind Instrumentalisierung und moralischer Anthropozentrismus zwar eng verwoben, aber es kann zusätzlich die Frage gestellt werden, ob eine Instrumentalisierung auch jenseits des moralischen Anthropozentrismus erfolgen kann bzw. ob neben moralisch unzulässigen Formen der Instrumentalisierung auch moralisch zulässige Formen existieren (Samuel Camenzind 2020; Peter Schaber 2018). Eine wichtige tierethische Überlegung ist zunächst, dass Tiere einen eigenständigen moralischen Status besitzen, sie also auch einen Wert unabhängig von ihrem Nutzen für andere haben. Je nach tierethischem Zugang und Begründungsform spricht man von *intrinsischem Wert*, *inhärentem Wert* bzw. *moralischem Eigenwert* oder *Würde* (siehe Kap. 2.3). Trotz bestehender Unterschiede dieser Zugänge besteht der Konsens darin, dass die Betrachtung von Tieren als bloße Dinge ein moralisches Problem ist. Laut Samuel Camenzind (2020) beschreibt der Begriff der Instrumentalisierung die Benutzung eines moralisch zu berücksichtigenden Wesens für einen bestimmten (menschlichen) Zweck, wobei es dabei allerdings sowohl zulässige als auch unzulässige Instrumentalisierungsmodi gibt.<sup>12</sup> Von unzulässiger Instrumentalisierung wäre dann auszugehen, wenn sie *vollständig* bzw. *übermäßig* ist (Samuel Camenzind

---

12 Samuel Camenzind (2020) bezieht sich in seiner Untersuchung auf die Selbstzweckformel von Kant, die in der Debatte um die Instrumentalisierung generell häufig als Referenz dient. Camenzind interessiert u. a. die Frage, inwiefern die Selbstzweckformel, die eigentlich moralisch autonome Wesen betrifft, auf die Mensch-Tier-Beziehung übertragen werden kann. Die Formel lautet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (Immanuel Kant 1974a, 61).



2012). Bei einer unzulässigen Instrumentalisierung werden moralische Ansprüche eines Wesens verletzt (Peter Schaber 2018, 168).

Die moralische Zulässigkeit einer Instrumentalisierung hängt dagegen davon ab, ob ein tierliches Individuum auch um seiner selbst willen berücksichtigt wird und ob es zu keiner problematischen Verdinglichung oder Ausbeutung kommt (Samuel Camenzind 2020).<sup>13</sup> Ein Tier dürfte nur dann als ein Mittel zum Zweck verwendet werden, wenn es dieser Nutzung auch (mutmaßlich) selbst *zustimmt*, wobei die Frage zu berücksichtigen ist, anhand welcher Kriterien man überhaupt von Zustimmung sprechen kann bzw. woran man diese erkennt (ebd., 270–297).<sup>14</sup> Innerhalb sentientistischer Positionen dient das tierliche Wohlbefinden als Referenz (ebd., 312). Dass ein Tier nicht *nur* ein Mittel zum Zweck ist, bedeutet auch, dass es unabhängig vom instrumentellen Nutzen Fürsorge erhält. Beispiel für eine zulässige Instrumentalisierung wäre demnach der Einsatz eines Wachhundes oder eines Jagdhundes, wenn das tierliche Individuum nicht bloß den Menschen von Nutzen ist, sondern wenn dessen Eigenwert gewürdigt wird und sich die Halterinnen oder Halter z. B. auch um einen ausgedienten, nicht mehr für die Wache geeigneten Wachhund kümmern (Samuel Camenzind 2012, 190, 193–194). Ein auf diese Weise respektierter Hund kann zudem die eigenen Instinkte ausleben und Bedürfnisse befriedigen (z. B. den Jagdinstinkt). Zusätzlich zur Idee, dass z. B. ein empfindungsfähiges Tier möglicherweise gar nicht unter jeder Instrumentalisierung durch Menschen leidet – also keine subjektiv empfundene Belastung beim Tier vorliegt –, kann allerdings die kritische Frage gestellt werden, ob nicht bereits die Idee der Instrumentalisierung in Verbindung mit dem Besitzstatus eines Tieres (z. B. als jemandes Wachhund, als Einkommensquelle) an sich moralisch problematisch ist (vgl. Gary Francione 2008, 1–2).

---

13 Wird ein Wesen verdinglicht, macht man es zu einem Objekt. In ethischen Diskursen hat der Begriff der Verdinglichung primär eine negative Bedeutung und ist Ziel von Kritik (Samuel Camenzind 2020, 226). Verdinglichung kann als unzulässige Form der Instrumentalisierung betrachtet werden (ebd., 231).

14 Abgesehen davon, dass das Vorliegen einer Einwilligung alleine nicht bedeuten muss, dass keine unzulässige Instrumentalisierung vorliegt, ist hier generell die Frage zu stellen, inwiefern ein Lebewesen überhaupt über Einwilligungsfähigkeit verfügt (Peter Schaber 2018, 168). Ob z. B. die positive Reaktion eines Tieres auf das, was Menschen mit ihm machen, tatsächlich als Einwilligung zu bezeichnen ist, kann auch bezweifelt werden (ebd., 171). Samuel Camenzind (2020) diskutiert daher verschiedene Begriffe von Zustimmung, die nicht nur auf ein informiertes Einverständnis bezogen sind.



### 2.2.2 Epistemischer Anthropozentrismus (Anthropozentrik)

Der Begriff des epistemischen Anthropozentrismus beschreibt grundsätzlich die Annahme einer unüberwindlichen menschlichen Perspektive (z. B. Angelika Krebs 1997, 343–344; Dagmar Borchers 2018). Wie bereits erörtert wurde, lässt sich der epistemische Anthropozentrismus als Anthropozentrik bezeichnen, um ihn begrifflich besser vom (moralischen) Anthropozentrismus zu unterscheiden (siehe Kap. 2.2). Das bedeutet, dass Menschen in ihrem Erkennen und Verstehen insofern nicht von einem menschlichen Standpunkt abstrahieren können, als jede Begriffsbildung, Reflexion und Vorstellung notwendigerweise als Mensch erfolgt – und nicht etwa als ein Schimpanse, Hund oder Außerirdischer. Selbst unter der Annahme, Menschen könnten im Rahmen ethischer Reflexionen von ihrem menschlichen Standpunkt tatsächlich abstrahieren, um einen unvoreingenommenen Standpunkt einzunehmen, täten sie dies wiederum ausgehend von einer menschlichen Position. Das Faktum einer menschlichen Perspektive sagt somit grundsätzlich auch noch nichts über die konkreten Inhalte eines Erkenntnisvorgangs aus. Eine epistemisch-anthropozentrische Position bedeutet also z. B. nicht, dass Menschen zugleich das (alleinige) Zentrum moralischer Rücksichtnahme sind. Es besagt lediglich, dass z. B. die An- oder Zuerkennung moralischer Werte eine menschliche Erkenntnisleistung voraussetzt, egal ob die Werte als objektive Gegebenheiten aufgefasst werden oder nicht (Herwig Grimm et al. 2016, 92; Angelika Krebs 1997; Johann S. Ach 1999). So gesehen besitzen Menschen keine moralische, aber eine „epistemische Sonderrolle“ (Herwig Grimm 2012a, 457).

Die Rede vom epistemischen Anthropozentrismus in der Tierethik kann u. a. in die Frage münden, wie „der“ Mensch hier definiert wird: als erkennendes und erkennbares Wesen, das einer erkennbaren Welt gegenübergestellt ist (Subjekt-Objekt-Dualismus)? In welcher Relation steht der Mensch damit zu anderen Wesen bzw. zu den potentiellen Objekten seiner Erkenntnis? In der Tierethik – vor allem in seiner verbreitetsten Form, dem moralischen Individualismus – ist ein naturwissenschaftliches Paradigma vorherrschend, demzufolge der Mensch als taxonomisch erfassbare, biologische Art anzusehen ist, die mehr oder weniger eng mit anderen Tieren verwandt ist (zumindest werden naturwissenschaftliche Fakten zur Plausibilisierung der Argumente benutzt). Menschen sind Tiere, die sich in ihren kognitiven Fähigkeiten nur graduell von anderen Tieren unterscheiden (Markus Wild 2010, 32–40; Judith Benz-Schwarzburg 2012, 35–192). Dennoch gibt es gleichzeitig (implizite) Zweifel an der bloßen „Tier-

heit“ des Homo sapiens: „Offensichtlich ist der Mensch nicht nur ein großes Säugetier unter anderen“ (Markus Wild <sup>2</sup>2010, 37). Die Annahme ist mitunter, dass Menschen durch ihre Erkenntnis- und Moralfähigkeit ihre eigene Natur überschreiten können (Otfried Höffe 2014, 53). Menschen seien in der Lage, über ihre Handlungsmöglichkeiten zu reflektieren und sich gegebenenfalls auch gegen das zu entscheiden, was in ihrer Macht stünde oder wozu sie eine Neigung verspüren. Dies trifft etwa auf die vermeintliche „Natur“ von Menschen als Omnivoren zu. Vielen tierethischen Argumenten zufolge können Menschen nicht nur auf Fleisch verzichten, sondern sie sollten dies auch tun, weil es moralische (gute) Gründe dafür gäbe.

Die Behauptung einer bestehenden Anthropozentrik gibt keine Auskunft darüber, ob die Objekte der ethischen Reflexionen – z. B. Tiere – einen (moralischen) Wert an sich haben, den es zu erkennen gilt, oder ob dieser Wert nur durch Menschen zugeschrieben wird. Gerade wegen dieser Offenheit stellt sich die Frage danach, ob die epistemisch-anthropozentrische Perspektive einen möglichen *Werte-Relativismus* oder *Werte-Realismus* impliziert. Mit Johann S. Ach (1999, 39–41) kann man auch von einer subjektivistischen und einer objektivistischen Variante des epistemischen Anthropozentrismus sprechen. Angelika Krebs (1997, 343–344) unterscheidet einen *epistemischen Wertanthropozentrismus* von einem *epistemischen Wertphysiozentrismus*. Während Ersterer auf relativistische und relationale Weise Werte als vom Menschen gesetzt ansieht, geht Letzterer von einem absoluten, objektiven bzw. „realen“ Status von Werten aus. Laut dem Ökoethiker Paul W. Taylor (2011), der eine realistische Position bezieht, seien zwar Menschen erforderlich, um Lebewesen moralisch wertschätzen zu können, aber den Wert hätten diese Lebewesen an sich, also unabhängig von Menschen oder menschlichen Begriffen.

Im tierethischen moralischen Individualismus gilt: Besitzt ein Lebewesen aufgrund bestimmter Eigenschaften einen eigenständigen moralischen Status, hat es einen nichtinstrumentellen Wert und muss um seiner selbst willen moralisch berücksichtigt werden (siehe Kap. 2.3). Auch hier scheint der (z. B. intrinsische oder der inhärente) Wert von Tieren als ein objektives „An-sich“ aufgefasst zu werden. Doch innerhalb des moralischen Individualismus wird von einigen Autorinnen und Autoren betont, dieser Bezug auf die Eigenschaften oder den Wert eines Tieres sei nicht zwangsläufig von einem starken Werte-Realismus getragen (Katarzyna de Lazari-Radek/Peter Singer 2014, xiii; Klaus Peter Rippe 2011, 194–195; Dietmar von der Pfordten 2012, 453). Der Bezug auf moralische Werte solle nur verdeutlichen, inwiefern z. B. menschliche Handlungen auf ein

Tier selbst Auswirkungen haben. Viele Tiere besitzen die Fähigkeit, zu empfinden oder zu leiden, zudem können sie in ihrer Freiheit und in ihrem Gedeihen gestört werden. Dass ein Tier einen Wert hat, bedeutet in dieser Hinsicht, dass es um seiner selbst willen geschädigt oder geschützt werden kann (Markus Wild 2011, 129). Christine Korsgaard (2014), die einen neokantianischen Ansatz verfolgt, argumentiert z. B. auf ähnliche Weise für die Anerkennung von Pflichten gegenüber Tieren. Sie meint, dass Menschen etwas mit Tieren teilen, dass sowohl *für* uns als auch *für* sie etwas natürlich gut sein kann (bzw. natürlich schlecht) und dass dies moralisch relevant ist (ebd., 246). Das, wodurch ein Mensch aus sich einen Zweck an sich macht, mache auch aus Tieren Zwecke an sich (vgl. ebd., 282–283). Dabei gehe es also nicht (nur) um unsere Vernunftfähigkeit. Der selbstgesetzgebende Mensch verleihe nämlich in Wirklichkeit nicht der Vernunft, sondern der Natur in sich einen Wert. Dieser Wert bestehe in dem, dass etwas natürlich gut oder schlecht für jemanden sein kann. Da auch für Tiere etwas natürlich gut oder schlecht sein kann, verlange das verallgemeinerte moralische Gesetz die Achtung vor Tieren.

Die Partikularität unserer menschlichen Perspektive bedeutet nicht, dass wir andere Lebewesen von moralischer Rücksichtnahme ausschließen (Val Plumwood 1996, 128). Im Gegenteil, gerade weil wir Menschen sind, ist es uns möglich, z. B. präskriptive Prinzipien im Namen von Tieren zu formulieren (Rob Boddice 2011, 1, 12–13) oder Tiere als Inhaber von (moralischen) Rechten zu betrachten (Gary Steiner 2008, 162). Die dominante Form der Tierethik beruft sich auf die Fähigkeit von Menschen, rationale Argumente zugunsten von Tieren zu bilden. Doch alle Ethiken, seien sie auf einem Pathozentrismus gegründet oder strikt moralisch anthropozentristisch, basieren auf einer epistemischen Voraussetzung, die unhintergebar mit der Tatsache verbunden ist, dass es Menschen sind, die Wertvorstellungen bilden. Dabei ist aber die Idee zu berücksichtigen, dass Wertvorstellungen nicht nur Gegenstände unserer Erkenntnis oder rationaler Reflexion sind, sondern dass das menschliche Sein, unser Charakter und alle Formen unseres Bewusstseins je schon von moralischer Art seien, wie Cora Diamond (1996, 102–103) unter Bezugnahme auf Ansichten von Iris Murdoch betont. Es geht hier um den gelebten Alltag, der z. B. von Normen strukturiert wird und bestimmte Vorstellungen darüber beinhaltet, was es heißt, ein Mensch zu sein (Cora Diamond 1978). Werte und Ideale beeinflussen und bestimmen uns, bevor wir beginnen, unter Rekurs auf biologische Fakten theoretisch zu reflektieren oder rational zu argumentieren. Das bedeutet: Wir haben bereits eine implizite Idee davon, was für uns moralisch relevant ist, bevor wir vermeintlich unvorein-

genommen über einen Sachverhalt reflektieren, um zu Erkenntnissen zu gelangen oder ethische Argumente zu formulieren (vgl. Alice Crary 2010). Der epistemische (Wert-)Anthropozentrismus (vgl. Angelika Krebs 1997, 343–344) besagt auf diese Weise, dass Menschen niemals unparteiisch oder unvoreingenommen sind, auch wenn sie Tiere moralisch berücksichtigen. Damit wäre aber auch die Frage offen, ob eine eindeutige begriffliche Unterscheidung zwischen epistemischem und moralischem Anthropozentrismus überhaupt zielführend ist.

Darüber hinaus wird der epistemische Anthropozentrismus manchmal nicht nur als das Faktum einer menschlichen Perspektive interpretiert, sondern mit der Erweiterung der Reichweite moralischer Berücksichtigung assoziiert (Herwig Grimm 2013, Grimm et al. 2016). Als Beispiel dient der moralische Individualismus in der Tierethik, der die moralische Relevanz von Tieren anhand ihrer Eigenschaften begründet: Weisen Tiere jene Eigenschaften auf, die zuvor im menschlichen Bereich als moralisch relevant anerkannt wurden, etwa Empfindungs- oder Leidensfähigkeit, wird der Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Wesen auch auf diese Tiere erweitert (siehe Kap. 2.3). Das menschliche Subjekt versucht im Erkenntnisprozess ein gewisses Selbstbild zu bestätigen. Johann S. Ach (1999, 40–41) weist aber darauf hin, dass die Annahme, der Mensch sei die Quelle moralischer Werte, nicht mit axiologischen Annahmen darüber verwechselt werden darf, wer oder was Teil der moralischen Gemeinschaft ist. Der moralische Anthropozentrismus folgt demnach nicht automatisch aus der epistemisch-anthropozentrischen Ausgangssituation.

In Anschluss an die Annahme einer unüberwindlichen menschlichen Perspektive stellt sich die Frage, wie genau dabei die menschliche Erkenntnis- und Vernunftfähigkeit in der Philosophie oder anderen Bereichen thematisiert und erklärt wird bzw. welches Menschenbild dieser Erklärung zugrunde liegt, z. B. ein humanistisches Verständnis (vgl. Herwig Grimm et al. 2016; siehe dazu Kap. 2.4.2). Handelt es sich beim Menschen z. B. um ein „Zentrum“ der Erkenntnis, das der objektiven, erkennbaren Wirklichkeit gegenübersteht oder die Gründe für sein Handeln einsehen bzw. bestimmen kann, oder gibt es Grenzen im Erkennen? Einerseits kann eine Sonderstellung der menschlichen Vernunft gegenüber der Natur behauptet werden, v. a. weil Menschen dazu in der Lage seien, aus moralischen Gründen und auf Basis von rationaler Reflexion auf „natürliche“ Veranlagungen oder egoistische Neigungen zu verzichten (z. B. auf Fleischkonsum). Andererseits kann die Betrachtung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit Teil oder Folge einer naturwissenschaftlichen Auffassung sein, demzufolge der Mensch nicht nur kein Zentrum der Welt,

sondern auch kein Zentrum der Erkenntnis sei, das außerhalb der Natur oder der Naturgesetze steht. Der Mensch verliert hier anscheinend einerseits seine ontologische Sonderstellung (z. B. als Krone der göttlichen Schöpfung), andererseits unterscheidet ihn auch seine Erkenntnisfähigkeit nicht kategorisch von anderen Tieren. Der Begriff der kognitiven bzw. mentalen Kontinuität (Mauricio R. Papini <sup>2</sup>2008, 29) weist in diese Richtung, u. a. weil die menschliche Erkenntnis- oder Moralfähigkeit dabei als Komponente eines evolutionären Prozesses betrachtet wird und daher der menschlichen Natur immanent sei. Die Annahme der Erkenntnisfähigkeit selbst wird hier allerdings gar nicht zwingend kritisiert, sondern nur die Behauptung ihrer Außerweltlichkeit.

Auf Basis einer evolutionären Perspektive ist im Grunde davon auszugehen, dass uns die menschliche Erkenntnisfähigkeit das zu erfassen erlaubt, was für unser Überleben relevant ist (Michael Schmidt-Salomon <sup>2</sup>2006, 11). Zur Erklärung des Hintergrundes naturalistischer Perspektiven ergibt sich ein möglicher Anknüpfungspunkt zu Bernhard Irrgang (1992, 250–256), der annimmt, dass der Positivismus (und Naturalismus) des 19. Jahrhunderts das menschliche Erkennen in den Kontext einer instrumentellen Vernunft stellte sowie den Fokus auf die Bedürfnisse des Menschen lenkte. Dies sei die Grundlage des modernen Anthropozentrismus. Auch wenn die vorliegende Arbeit weder eine theologische Abhandlung ist noch Irrgangs Annahmen im Detail nachzeichnen kann oder bestätigen will, sollten diese Annahmen doch zumindest erwähnt werden. Führt man Irrgangs Überlegungen nämlich weiter, so wären auch aktuelle naturalistische Positionen und das damit verbundene „epistemologische Selbstverständnis“ dann als potentiell anthropozentristisch anzusehen, wenn sie ein rein instrumentelles oder funktionelles Verständnis menschlicher Erkenntnisprozesse beinhalten, das zugleich zur Annahme führt, wir dürften die eigenen Fähigkeiten stets zum eigenen Vorteil nutzen. Denn unsere Denk- und Erkenntnisfähigkeit würde in diesem Fall z. B. als ein Mittel zum Erreichen bestimmter Ziele (Überleben, Bedürfnisbefriedigung etc.) gelten, die nicht einer größeren oder übergeordneten Sache verpflichtet wären (z. B. Gott), sondern letztlich den Interessen menschlicher Individuen sowie dem Erfolg der menschlichen Spezies selbst dienen. Unser Denkvermögen bestätigt so unseren Erfolg als evolvierte Spezies, sogar dann, wenn unserer Erkenntnisfähigkeit Grenzen gesetzt sind (weil wir zumindest das wissen können, was uns beim Überleben hilft).

Wolfgang Welsch (2011, 2012) problematisiert in seinen Arbeiten die „anthropische Denkform“, die den Menschen in epistemischer Hinsicht zum Maß der Dinge erhebe und – im Hinblick auf zentrale Namen

wie Diderot und Kant – prägend für die Moderne gewesen sei, aber auch heute noch existiere (Wolfgang Welsch 2011, 171–185). Während die menschliche Erkenntnisfähigkeit als begrenzt oder nicht als objektiv gelte, behaupte die anthropische Denkform, dass die Gegenstände unserer Erkenntnis durch das menschliche Erkenntnisvermögen konstituiert seien. Der Mensch ist in epistemischer Hinsicht das Maß aller Dinge, so Welsch. Obwohl hier die mit Kopernikus assoziierte kosmische Dezentrierung nicht bestritten werde, vollziehe sich ein antikopernikanische „epistemische Rezentrierung“ (ebd. 173). Diese Denkform stütze sich dabei auch auf den von Descartes geprägten Dualismus zwischen Mensch und Welt bzw. zwischen dem menschlichen Geist und der materiellen Welt (ebd., 184).<sup>15</sup> Wenn behauptet wird, dass es eine grundsätzliche Disparität zwischen Mensch und Welt geben soll, dann erscheint es verständlich, dass Menschen sich nicht zu *der* Welt verhalten, sondern zu einer Welt nach eigenem Maß (ebd.). Genau darin verortet Welsch einen problematischen Anthropozentrismus. Eine evolutionäre Perspektive erscheint ihm hier als Alternative zur anthropischen Denkform plausibel, da der Mensch ihm zufolge kein „Weltfremdling“ (ebd., 184) ist und auch das menschliche Erkenntnisvermögen „welt-entsprungen“ (ebd., 185) sei. Wir seien ferner zu einer „verlässlichen Welterkenntnis befähigt“ (ebd.).

Ungeachtet der evolutionsbiologischen Implikationen bietet sich auf Basis dieser Ausführungen dennoch eine für die Tierethik relevante Überlegung: Die Annahme einer epistemisch-anthropozentrischen Ausgangssituation des Menschen bezeichnet nicht bloß eine unhintergehbare Bedingung des menschlichen Erkennens, sondern verbindet sich vielleicht zugleich mit einer Unterstellung, die z. B. in einer historisch zu verortenden Weltanschauung bzw. einem Menschenbild begründet liegt oder bereits bestimmte Vorstellungen über die Grenzziehung zwischen Mensch und Tier voraussetzt. In dieser Hinsicht erhält die Tierethik von der „posthumanistischen“ oder „dekonstruktiven“ Auseinandersetzung mit potentiell problematischen Dichotomien wichtige Denkanstöße (siehe Kap. 2.4.2).

---

15 René Descartes (2010, 189) unterscheidet das denkende Ding bzw. den Geist (lat. *res cogitans*) vom ausgedehnten Ding bzw. Körper (lat. *res extensa*). Der menschliche Geist besitzt hier den Vorrang. Nachdem das Subjekt im Erkenntnisprozess durch Zweifel z. B. hinsichtlich seiner sinnlichen Empfindungen gegangen ist, bleibt ihm laut Descartes (2009, 65–67) danach nicht nur die Gewissheit des eigenen Denkens, sondern es weiß auch, dass das wahr ist, was es klar und deutlich erkennt.

### 2.2.3 Ambivalenz und Anthropozentrismus: Wie denken Menschen über Tiere?

Die Tierethik beschäftigt sich einerseits mit der Beschreibung potentieller moralischer Probleme in verschiedenen Formen der Mensch-Tier-Beziehung. Andererseits werden normative Prinzipien dafür formuliert, was Menschen mit Tieren tun dürfen. Die zentrale Frage der Tierethik lautet: Wie darf bzw. soll man Tiere behandeln? Die vielfältigen Mensch-Tier-Beziehungen und unterschiedlichen Praktiken im Umgang mit Tieren erfordern aber eine Klärung dessen, welche Tiere dabei gemeint sind. Die Fragestellungen und Argumente der Tierethik beziehen sich im Wesentlichen auf Versuchstiere, Nutztiere, Wildtiere (Jagd, Zoo) oder Heimtiere (Herwig Grimm et al. 2016; vgl. Bob Fischer [Hg.] 2020), wobei aber z. B. auch Themen der Euthanasie oder des Klonens von Tieren behandelt werden (Johann S. Ach/Dagmar Borchers 2018).

Einander nahestehende Problemfelder sind der Versuchs- und Nutztierbereich, in dem jeweils der Status der Tiere als (bloße) Mittel zum Zweck diskutiert wird: Rechtfertigt z. B. ein erwarteter Wissensgewinn auf der Seite der Menschen die für die betroffenen Tiere teilweise stark belastenden bzw. schmerzhaften und todbringenden Versuche? Ist es legitim, Tiere für kommerzielle Zwecke als Fleisch- oder Milchlieferanten zu instrumentalisieren? Wissenschaftliche, politische und wirtschaftliche Interessen einer effizienten Tiernutzung sowie das individuelle Konsumverhalten der Menschen stehen insbesondere der Forderung nach Tierrechten gegenüber oder erschweren den Tierschutz (z. B. die Verbesserung von Haltungsbedingungen). Klar ersichtlich wird bei diesen Formen der Tiernutzung, dass das Wohl der Tiere meist den Interessen der Menschen untergeordnet ist oder nur insofern berücksichtigt wird, als dies auch unseren Interessen dient.

Wiewohl ebenfalls Heimtiere von Menschen „genutzt“ werden, z. B. in ihrer sozialen, praktischen oder ästhetischen Funktion (z. B. als Interaktionspartner, Wachhund oder Betrachtungsobjekt), sind diese meist nicht nur auf den bloßen Nutzenaspekt reduziert (vgl. Herwig Grimm et al., 2016). Heimtiere, vor allem domestizierte Tiere wie Hunde und Katzen, gelten häufig als geliebte Familienmitglieder, tragen Eigennamen und werden nicht verspeist oder aus anderen Gründen getötet. Potentielle tierschutzethische Probleme der Heimtierhaltung betreffen aber z. B. schlechte Haltungsbedingungen, Vernachlässigung, Aussetzung, Vermenschlichung (das sogenannte Anthropomorphisieren; s. u.) oder die Phänomene der Zoophilie oder Tierhörung (engl. *animal boarding*; An-



dreas Steiger/Samuel Camenzind 2012). Tierrechtliche Positionen überschreiten hierbei Tierschutzforderungen und hinterfragen nicht nur schlechte Haltungsbedingungen, sondern auch das Konzept der Tierhaltung oder Tiernutzung an sich.

Die Frage nach der moralischen Berücksichtigung von Wildtieren beruht teilweise auf anderen Voraussetzungen als im Falle von Versuchs-, Nutz- oder domestizierten Heimtieren. Auf den ersten Blick erscheint Folgendes einsichtig: Erstens tauchen Wildtiere in verschiedenen Kontexten auf, und zwar in der freien Wildbahn abseits menschlicher Zivilisation, als Kulturfolger in unmittelbarer Nähe zu den Menschen (z. B. Tiere, die in Städten leben) oder als Besitz in menschlicher Obhut (nicht domestizierte Heimtiere oder Zootiere). Zweitens sind Wildtiere nicht domestiziert bzw. werden in ihrem Erscheinungsbild oder in ihren Verhaltensweisen z. B. nicht durch gezielte Zucht verändert (Lukasz Nieradzik 2016; Angela Kathrin Martin 2018). Drittens stehen Wildtiere, die nicht in Gefangenschaft oder menschlichen Haushalten leben, in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis zu Menschen (Palmer 2010). In der Definition dessen, was ein „Wildtier“ ist, kann es allerdings unterschiedliche Zugänge geben, die sich auf die Berücksichtigung des jeweiligen Lebensraums eines Tieres, den Verhaltensaspekt oder die Frage der Domestikation beziehen (Angela Kathrin Martin 2018). Als Wildtiere können Tiere gelten, die (a) abseits von Menschen leben, die (b) ungezähmt sind (darunter fallen auch aggressive Hunde) oder die (c) keiner kontrollierten Züchtung entstammen und nicht von Menschen abhängig sind (ebd.).

Wildtiere – hier sind Tiere gemeint, die normalerweise nicht in unmittelbarer Nähe zu Menschen leben, oder die nicht domestiziert wurden – werden von Menschen genutzt, etwa als unterhaltsame oder lehrreiche Schauobjekte in Zoos oder als Beute z. B. in der Freizeitjagd. Die Tiere können faszinierende Exoten im Heimtierbereich sein (z. B. Reptilien oder Insekten), zu imposanten Jagdtrophäen werden (Hirsche, Löwen etc.) oder einem ökonomischen Nutzen dienen (z. B. Fischfang). Manchmal sind Wildtiere auf andere Weise vom menschlichen Handeln betroffen, z. B. bei der Erschließung von neuen Siedlungsräumen in vormals unberührten Landschaften, das zur Einschränkung des Lebensraumes der Tiere führt (Sue Donaldson/Will Kymlicka 2011, 159). Neben tierrechtlichen oder tierschutzethischen Überlegungen zu den vom menschlichen Handeln betroffenen tierlichen Individuen öffnet sich die Tierethik auch den Themen des Artenschutzes und der Naturethik (Peter Sandøe et al. 2008).

Die ethische Fragestellung nach unserer moralischen Verantwortung gegenüber Tieren überschneidet sich in all diesen Fällen mit der Bestim-



mung des grundlegenden Problems: dem Anthropozentrismus. Doch während meist der moralische Anthropozentrismus dafür verantwortlich gemacht wird, dass Menschen Tiere auf den Status konsumierbarer Sachen reduzieren, trifft dies augenscheinlich nicht auf jede Mensch-Tier-Beziehung zu. Tiere werden ignoriert, gegessen und bejagt, aber gleichzeitig auch geliebt und bestaunt. Wo es zu einer faktischen moralischen Rücksichtnahme auf Tiere um ihrer selbst willen kommt, wird daher nicht mehr von einem moralischen Anthropozentrismus gesprochen. Dennoch besteht in der Tierethik, der Umweltethik oder anderen Bereichen weitgehend Einigkeit darin, dass selbst der Schutz von Tieren einer menschlichen Perspektive oder Perspektivität bedarf. Der epistemische Anthropozentrismus (Anthropozentrik) könne zwar in einen moralischen Anthropozentrismus münden, erlaube aber auch die Wertschätzung von Tieren. An diesem Punkt ergibt sich eine weitere Frage der Tierethik: Wie lässt sich der augenscheinliche Widerspruch erklären, der darin liegt, dass Menschen gleichzeitig manche Tiere vor Tod und Schmerz schützen wollen (geliebte Heimtiere, faszinierende Wildtiere), aber anderen das entsprechende Schicksal nicht ersparen (Nutz- und Versuchstiere)?

Sowohl diese augenscheinlichen Widersprüche als auch die damit verbundenen Gefühle der Ambivalenz werden daher nicht nur als philosophisches bzw. ethisches Problem behandelt, sondern im Hinblick auf die Beweggründe von Menschen auch im Lichte psychologischer Erklärungsmodelle betrachtet. Philosophinnen und Philosophen setzen in der Erklärung häufig am Egoismus oder an der Inkonsistenz im Denken und Handeln der Menschen an. Andreas Brenner (2008, 121) verbindet den Anthropozentrismus mit dem Egoismus, unterscheidet aber in deren Reichweite: Egoisten zielen auf den eigenen Vorteil ab und Anthropozentristen – Gattungsegoisten – auf den Vorteil der Menschen. Auch laut Gary Steiner (2012) lassen sich egoistische Motive im Verhältnis von Menschen zu Tieren erkennen, die sich darin äußern, dass uns Haustiere oder Nutztiere auf je unterschiedliche Weise Vergnügen und Wohlbehagen bereiten. Tierschutzbezogene Bestrebungen, die auf eine Verbesserung in der Haltung oder im Transport von Nutztieren abzielen, verschafften Menschen letztlich ein gutes Gefühl, das die Frage vermeide, ob die Tötung von Tieren überhaupt zulässig ist. Bei Ursula Wolf (<sup>2</sup>2004, 15–28) liest man von einer „doppelten Alltagsmoral“: Menschen betrachten bestimmte Handlungen im Umgang mit Tieren – z. B. bei Tierversuchen – als moralisch zulässig, die im zwischenmenschlichen Bereich nicht erlaubt wären. Der Rechtswissenschaftler Gary Francione (2008, 25) spricht von einer „moralischen Schizophrenie“: Einerseits würden Menschen die Interessen und das Wohl-

befinden von Tieren ernst nehmen, aber andererseits ignorierten sie diese Interessen dann aus trivialen Gründen. Die Politikwissenschaftlerin Siobhan O’Sullivan (2011) unterscheidet zwei Formen der Inkonsistenz im Handeln der Menschen: Die externe Inkonsistenz besagt, dass Tiere im Vergleich zu Menschen anders behandelt werden, die interne Inkonsistenz ist dadurch definiert, dass Tiere im Vergleich zu anderen Tieren anders behandelt werden. In der Tierethik stellt sich so etwa die Frage, wieso z. B. Schweine und Kühe im Unterschied zu anderen Tieren gegessen werden, obwohl all diese Tiere die gleichen moralisch relevanten Eigenschaften besitzen.

Um die in der Tierethik thematisierten Widersprüche, Inkonsistenzen und Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung zu verstehen, bietet sich vor allem ein Blick auf psychologische Forschungsergebnisse und Theorien an. Erklärungen über die Art und Weise, wie Menschen über verschiedene Tiere denken, beziehen sich häufig auf psychologische Mechanismen hinter Instrumentalisierungspraktiken (der Benutzung von Tieren für menschliche Zwecke) sowie auf solche Mechanismen, die engen Mensch-Tier-Beziehungen zugrunde liegen. Catherine E. Amiot und Brock Bastian (2020) unterscheiden zwischen zwei für unsere Reaktionen auf Tiere relevante (aber zusammenhängende) Ebenen: erstens eine Ebene individueller psychologischer Prozesse, die mit Bindungsstil, Persönlichkeit, Geschlecht und ideologischen Überzeugungen zu tun hat; zweitens eine Ebene, die sich auf Gruppenprozesse in Zusammenhang mit sozialer Identität und Abgrenzungsvorgängen bezieht. Beide Ebenen haben mit der Frage zu tun, wie wir Tiere sehen, z. B. als bloßes Mittel zum Zweck oder als Familienmitglied, bzw. ob wir eher positive oder negative Einstellungen gegenüber Tieren haben.

Neben der Annahme einer angeborenen Affinität zu anderen Lebewesen oder zur Natur („Biophilie“; Edward O. Wilson 1984) und der Idee, dass uns Tiere soziale Unterstützung geben können, bietet auch die Bindungstheorie eine Erklärung für die enge Beziehung von Menschen zu ihren Tieren (engl. *human-animal bond*; Alan M. Beck 2014). Demnach können Tiere Bindungsfiguren für Menschen sein – und umgekehrt (Sigal Zilcha-Mano et al. 2011). Bindung (engl. *attachment*) ist eigentlich ein Thema aus dem Forschungsfeld der menschlichen Entwicklungspsychologie. Mit der Bindungstheorie verbindet man v. a. John Bowlby (1969) sowie die an Bowlbys Annahmen anknüpfenden Forschungen von Mary D. Salter Ainsworth. Untersucht wurde z. B. die Bindungsqualität von Kleinkindern zu ihren Bezugspersonen (der Mutter) in einem als Klassiker geltenden Versuch, genannt „Fremde Situation“ (engl. *strange situation*;

Mary D. Salter Ainsworth et al. 2015). Ein Ergebnis: Sicher gebundene Kleinkinder sind dazu in der Lage, einen ihnen unbekanntem Raum zu explorieren, weil ihre Bezugsperson als sichere Ausgangsbasis fungiert. Dabei wurde u. a. darauf geblickt, wie die Kleinkinder reagieren, wenn die Bezugsperson den Raum verlässt und wieder zurückkehrt bzw. wie die Kinder auf eine fremde Person im Raum reagieren. Diese Verhaltensweisen umfassten bei der Wiedervereinigung etwa das Suchen von Nähe, Vermeidung und Ambivalenz. Bindung wird mitunter als relevantes Thema der Mensch-Tier-Beziehung betrachtet, da dieses Band durch ähnliche Dimensionen geprägt sei (Sigal Zilcha-Mano et al. 2011; Alan M. Beck 2014). Demnach bieten Tiere emotionale Unterstützung und können eine sichere Basis sein. Eine sichere Bindung zu einem Heimtier habe eine positive Auswirkung – auf jeden Fall auf die Menschen (Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020, 22). Allerdings gibt es auch kritische Stimmen, was die Erklärung der Bindung zu Tieren betrifft. John Archer (1999, 229–231) vergleicht Heimtiere etwa mit „sozialen Parasiten“, da sie sich aus evolutionärer Sicht zwischenmenschliche Bindungsmechanismen zunutze machen würden.

Auch der Persönlichkeit wird eine tragende Rolle in der Art und Weise, wie wir über Tiere denken, zugesprochen: Menschen, die in ihrem Denken und in ihren Überzeugungen z. B. eher offen und flexibel sind bzw. über eine hohe Empathie verfügen, weisen positivere Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber Tieren auf als Menschen, die in ihren Ansichten eher festgefahren oder hierarchisch orientiert sind (Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020). Das Geschlecht ist offenbar ein weiterer Prädiktor zur Vorhersage von Einstellungen oder Verhaltensweisen gegenüber Tieren: Frauen scheinen tendenziell häufiger positive Einstellungen gegenüber Tieren zu besitzen als Männer (ebd.; Hal Herzog 2007, 2011). Ideologische Überzeugungen, die mit der Befürwortung von Hierarchien innerhalb menschlicher sozialer Gruppen einhergehen, werden mitunter als „social dominance orientation“ beschrieben (Jim Sidanius/Felicia Pratto 1999). Doch dieses Festhalten an Hierarchien hat ebenso Einfluss auf (negative) Einstellungen oder Verhaltensweisen gegenüber Tieren (Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020). Damit stimmt die Annahme überein, dass es eine Verbindung zwischen dem Speziesismus und anderen, z. B. rassistischen oder sexistischen Vorurteilen gibt, da hier ähnliche Entstehungsmechanismen vorliegen (vgl. Kristof Dhont et al. 2014). Dabei geht es vor allem um die Frage nach der sozialen Identität bzw. dem Wunsch nach Zugehörigkeit und dessen Einfluss auf Abgrenzungsversuche zu Tieren.

T. J. Kasperbauer (2018, 1–2) bezieht sich in diesem Kontext auf die Begriffe der *Dehumanisierung* und *Infrahumanisierung*, die zeigen, dass Menschen eine starke Neigung dazu haben, sich mit Tieren zu vergleichen und dabei nach Möglichkeiten suchen, sich als überlegene Wesen von diesen abzugrenzen. Obwohl der Begriff der Dehumanisierung üblicherweise den Vergleich von Menschen z. B. mit Tieren bzw. das Absprechen menschlicher Eigenschaften beschreibt und mit einer Form von Ausgrenzung dieser Menschen einhergeht (z. B. Brock Bastian/Nick Haslam 2010), ist er daher auch für die Mensch-Tier-Beziehung bedeutsam. Die Herabwürdigung einer Gruppe von Menschen auf Basis eines Vergleichs mit Tieren macht nämlich zugleich ersichtlich, wie hierbei über jene Tiere gedacht wird. Die Art und Weise, wie wir Tiere sehen, beeinflusst so wiederum unser Denken in Bezug auf andere menschliche Gruppen, denen wir tierliche Eigenschaften zuschreiben (Gordon Hodson et al. 2020, 70). Während Dehumanisierung einerseits darin besteht, bestimmte (Gruppen von) Menschen explizit als nichtmenschlich zu titulieren, gibt es andererseits die Unterform der Infrahumanisierung, bei der andere Personen auf subtilere Weise als untergeordnete menschliche Wesen angesehen werden (T. J. Kasperbauer 2018, 40; Jacques-Philippe Leyens et al. 2001). Dies involviert auch negative und positive Bewertungen von Tieren: Erstens werden Tiere als Außengruppe betrachtet, die gemieden werden müssen (weil sie eine Bedrohung für uns waren oder sind), zweitens sind sie auch Gefährten, die Fürsorge erhalten und denen wir positive Eigenschaften zuschreiben, so wie im Heimtierbereich (T. J. Kasperbauer 2018, 3–4). Doch obwohl wir z. B. auf Hunde oder Katzen positiv reagieren, stellen sie dennoch eine psychologische Bedrohung dar, so Kasperbauer, weil durch die räumliche Nähe eine Mensch-Tier-Grenze überschritten werde, die in evolutionärer Hinsicht immer noch relevant sei. Obwohl Tiere für unsere Vorfahren eine physische Bedrohung waren (gefährliche Raubtiere, Überträger von Krankheiten), ist hier also auch eine psychologische Komponente hervorzuheben. Eine mögliche Erklärung lautet, dass uns andere Lebewesen an unsere Sterblichkeit und Verletzlichkeit erinnern, weshalb wir uns über diese stellen und unsere eigene „Kreatürlichkeit“ leugnen (Greenberg et al. 1986, 198).

Das Wahrnehmen von Ähnlichkeiten oder einer bestimmten Nähe zwischen Menschen und Tieren hat – neben der Tatsache, dass sie z. B. einen ökonomischen Nutzen für uns haben können – einen Einfluss auf unsere Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber diesen Tieren. Psychologische Mechanismen der (sozialen) Identifikation fungieren hier als eine Art von Gegengewicht zu einer bloß negativ geprägten Hierarchisierung und

sind eine Voraussetzung für empathischere Reaktionen auf Tiere (Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020). Einfach gesagt: Nicht nur Menschen profitieren von jenen Tieren, zu denen eine innige Verbindung besteht (z. B. weil sie „menschenähnliche“ Eigenschaften besitzen), sondern auch diese Tiere selbst können ihren Nutzen daraus ziehen (davon zeugen z. B. Hunde, die eine Interaktion mit Menschen suchen).

Zur Beschreibung der Wahrnehmung von Ähnlichkeiten zwischen Menschen und anderen Wesen wird mitunter der Begriff des *Anthropomorphismus* verwendet, wobei die Definitionen zum Teil leicht variieren. Es wird meist als Phänomen betrachtet, bei dem menschliche Eigenschaften und Begriffe als Referenzpunkt dienen, um Eigenschaften und Verhaltensweisen nichtmenschlicher Wesen oder unbelebter Dinge zu beschreiben (z. B. Alexandra C. Horowitz/Marc Bekoff 2007; Adam Waytz et al. 2010). Allgemein spricht man von einer Vermenschlichung (Markus Wild 2015, 26). Der Anthropomorphismus wird dann als problematisch angesehen, wenn er naiv, unkritisch und unreflektiert ist (Markus Wild 2010, 72–73). Gleichzeitig scheint aber ein gewisses Maß an Anthropomorphismus nötig zu sein, um sich in ein Tier hineinzusetzen, dessen Verhalten zu verstehen oder es als moralisch berücksichtigungswürdig zu betrachten (vgl. Markus Wild 2010, 69–73; 2015, 27).

Der Psychologe Hal Herzog (2011, 238–242) weist darauf hin, dass Menschen zum Teil kein kohärentes System von Überzeugungen besitzen, sondern dass ihre Einstellungen im Hinblick auf ihre Emotionen, ihre Handlungen und ihr Denken in vielen Fällen widersprüchlich sind. Ein Beispiel: Die Überzeugung, dass viele Tiere in wichtigen Belangen wie Menschen sind, ändert z. B. häufig nichts an der billigen Einstellung gegenüber der Benutzung von Tieren für menschliche Zwecke (ebd., 240–241). Psychologinnen und Psychologen bieten Erklärungen dafür, wie es Menschen möglich ist, die Widersprüche bzw. Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung auszuhalten oder zu verleugnen. Melanie Joy (2010, 28–35) sieht z. B. den Fleischkonsum gestützt durch das „unsichtbare“ Glaubenssystem des „Karnismus“ (engl. *carnism*). Sie vertritt die Ansicht, dass gewisse kulturelle Glaubenssätze und Verhaltensnormen es uns ermöglichen, unsere Abscheu vor grausamen Verhaltensweisen gegenüber anderen Lebewesen bei manchen Tieren außer Kraft zu setzen. Solche Glaubenssätze finden sich ihr zufolge z. B. in der Annahme der „Three Ns“: Natürlichkeit, Normalität und Notwendigkeit des Fleischkonsums (ebd., 96–97, 105–112). So sei es in verschiedenen Kulturen das Schicksal jeweils einiger weniger Tiere, dass sie zu konsumierbaren Objekten degradiert würden (etwa Hühner, Kühe oder Schweine), die im Unter-

schied zu den meisten anderen Tieren nicht als schützenswerte Individuen wahrgenommen werden. Auf diese Weise würde es den Menschen eben ermöglicht, diese Tiere ohne eine Belastung ihres Moralempfindens zu verspeisen, während andere Tiere (wie Hunde oder Katzen) geliebt und behütet werden. Zur Lösung des Problems schlägt sie vor, die Kluft in unserem Bewusstsein zu schließen, die – in Form einer Dissoziation – den Zugang zu unseren wahren Gefühlen gegenüber Tieren blockiere (ebd., 135–150). Empathie gegenüber Tieren helfe nicht nur diesen, sondern führe auch zu einem konsistenteren Selbsterleben und zeige, dass wir Teil des größeren Ganzen einer Gemeinschaft lebender Individuen und der natürlichen Welt seien. Jared Piazza et al. (2015) stimmen Joys Beschreibung der „Three Ns“ grundsätzlich zu, erweitern die Liste aber durch ein viertes Element: „niceness“. Menschen begründen das Essen von Fleisch damit, dass es natürlich, normal und notwendig sei sowie Lust und Befriedigung verschaffe.

In der psychologischen Literatur kennt man in Zusammenhang mit dem Fleischkonsum den Begriff des „meat paradox“ (Steve Loughnan et al. 2014; Steve Loughnan/Thomas Davies 2020). Dieses Paradoxon beschreibt das unangenehme Gefühl, das Menschen haben, wenn sie sich darüber bewusstwerden, dass sie zwar Tiere gernhaben oder lieben und daher die Wahrnehmung von tierlichem Leid als unangenehm empfinden, sich aber gleichzeitig von tierischen Produkten ernähren und so den Tod oder das Leid der Tiere hinnehmen. Um das Unbehagen und die moralischen Bedenken gegenüber dem Essen von Tieren zu unterdrücken, sprechen Menschen den Tieren z. B. bestimmte geistige Fähigkeiten, Gefühle oder Leidensfähigkeit ab. Darüber hinaus tragen gesellschaftliche Praktiken dazu bei, dass viele Menschen das *meat paradox* gar nicht erst bemerken, weil etwa die Fleischproduktion außerhalb ihrer Sichtweite stattfindet (Steve Loughnan/Thomas Davies 2020, 178). Viele fleisshessende Menschen identifizieren sich zudem mit „typisch männlichen“ Verhaltensweisen oder akzeptieren bestimmte Machtverhältnisse.

Zur Erklärung des *meat paradox* verwendet man den auf Leon Festinger (2009) zurückgehenden Begriff der „kognitiven Dissonanz“. Laut Festinger (2009, 3) streben Menschen üblicherweise nach Konsistenz bzw. Konsonanz in ihren Meinungen, Einstellungen und Verhaltensweisen, erleben hierbei allerdings auch Ausnahmen, die ein unangenehmes Gefühl bzw. eine Dissonanz erzeugen. Menschen wollen dieses Gefühl bzw. diese Dissonanz reduzieren. Festinger spricht von nichtzusammenpassenden Kognitionen, wobei er unter Kognition jedes Wissen, jede Meinung und jede Überzeugung über die umgebende Welt, die eigene Person und das eigene

Verhalten versteht (ebd., 3). Als Beispiel nennt Festinger eine Person, die weiß, dass Rauchen ungesund ist, aber damit dennoch nicht aufhört, z. B. weil es der Person gelingt, das Verhalten durch den Verweis auf die ungesunde Gewichtszunahme zu rationalisieren, die möglicherweise aus dem Aufhören mit dem Rauchen resultieren würde (ebd., 2).

Die Idee der kognitiven Dissonanz lässt sich auch auf die Mensch-Tier-Beziehung übertragen. Fleisch zu essen und gleichzeitig Mitleid mit Tieren zu haben oder deren Empfindungsfähigkeit anzuerkennen, ist nicht vereinbar, so eine mögliche Annahme. Um diese unangenehme Dissonanz aufzulösen, wird eine der Kognitionen durch bestimmte Strategien bestärkt, damit z. B. die Lust auf Fleisch und damit das eigene Verhalten (Fleischkonsum) zu den eigenen Einstellungen (Tierliebe) passt. Um Konsistenz bzw. Konsonanz zu schaffen, können Menschen entweder ihre Ansichten über Tiere verändern („Tiere empfinden keinen Schmerz“, „Tiere existieren um der Menschen willen“) oder beginnen, sich vegetarisch zu ernähren. Häufig wird aber nicht der vegetarische Lebensstil gewählt, weil es z. B. leichter ist, manchen Tieren bestimmte Fähigkeiten abzusprechen, als identitätsstiftende Praktiken aufzugeben (vgl. T. J. Kasperbauer 2018, 76).

Ein Phänomen, das mit der Unterdrückung der kognitiven Dissonanz assoziiert werden kann, ist die *Verdinglichung* bzw. *Objektifizierung* (engl. *objectification*) der Tiere, d. h. die Betrachtung und Behandlung von Tieren nicht als Individuen oder Subjekte, sondern als Sachen bzw. Objekte (z. B. Melanie Joy 2010, 117–118). Ein Tier kann dabei wortwörtlich verdinglicht werden, z. B. im Rahmen der Fleischproduktion, es kann so behandelt werden, als *wäre* es ein Objekt, und es kann sprachlich verdinglicht werden, indem man es als Sache bezeichnet (Samuel Camenzind 2020, 224). Wird den Tieren der Subjektstatus (und damit der Besitz bestimmter Eigenschaften) aberkannt, löst der Fleischkonsum in psychologischer Hinsicht kein Unbehagen mehr aus, so die Überlegung. Dies ist aber auch in ethischer Hinsicht relevant: Gilt ein Tier als Sache, kann es keinen oder nicht den gleichen moralischen Anspruch an Menschen stellen, da es offenbar keinen eigenständigen moralischen Status bzw. keinen von seinem Nutzen unabhängigen Wert besitzt. Psychologische Erklärungsmodelle decken sich zum Teil mit feministischen Ansätzen in der Tierethik, die die Möglichkeitsbedingungen und strukturellen Ähnlichkeiten von verschiedenen Ausbeutungsverhältnissen überhaupt problematisieren. Carol J. Adams (2010) konstatiert eine patriarchale „sexuelle Politik des Fleisches“ (engl. *sexual politics of meat*), anhand derer Tiere und Frauen als bloße Sachen angesehen (und objektifiziert) werden; Tiere würden z. B.



durch die Praktiken in der Fleischindustrie zu sogenannten „abwesenden Referenten“, weil sie nur auf den Status essbarer, fragmentierter Körperteile reduziert seien (siehe Kap. 4.5.3.6).

Insgesamt ergibt sich nach diesen knappen Darstellungen folgendes Bild: Die mit Anthropozentrismus oder Egoismus assoziierten Inkonsistenzen in der Mensch-Tier-Beziehung sind vielfältig und werden anhand psychologischer Mechanismen oder kultureller und evolutionärer Einflussfaktoren erklärt. Allgemeiner Tenor in den Arbeiten der hier dargestellten Autorinnen und Autoren ist, dass Menschen in Bezug auf Tiere zwischen verschiedenen Spannungsfeldern stehen: Tierliebe und Lust auf Fleisch, Anthropomorphismus und Dehumanisierung, angenehme und unangenehme Gefühle, Konsonanz und Dissonanz, Emotionalität und Rationalität, Moralvorstellungen und Bedürfnisse, besseres Wissen und Ignoranz. Um diese Spannungen bzw. Ambivalenzen aufzulösen, wenden Menschen bestimmte Strategien an oder orientieren sich an spezifischen Gruppennormen und ideologischen Glaubenssätzen, damit das eigene Verhalten als konsistent erlebt wird bzw. keine unangenehmen Gefühle dominieren. Bestehende Praktiken, Normen und Sprache stützen z. B. die Überzeugung: Katzen sind zum Streicheln, Schweine zum Essen da.

Allerdings rechtfertigen Erklärungen zu psychologischen, kulturellen oder evolutionären Hintergründen des menschlichen Verhaltens unseren Umgang mit Tieren nicht auch moralisch. Der Umstand, dass Menschen z. B. aufgrund bestimmter Verleugnungsstrategien kein schlechtes Gewissen beim Verspeisen eines Steaks verspüren, während sie einen liebevollen Umgang mit ihren Heimtieren pflegen, bleibt ein tierethisches Problem. Wie Jeff McMahan (2016) klar macht, gehe es in der Moralphilosophie mitunter um die Schaffung von Konsistenz, was auch bedeute, dass Menschen dazu gebracht werden sollen, sich ihrer „irrationalen“ Glaubenssätze über Tiere bewusst zu werden und auf diese zu verzichten. Eine mögliche Überlegung lautet demnach: Erkennen Menschen, dass bestehende Verhaltensweisen im Umgang mit verschiedenen Tieren inkonsistent sind, könne eigentlich nur der eigene Egoismus diese Ungleichbehandlung aufrechterhalten. Positionen, die weniger an rationalen, unparteiischen Argumenten ausgerichtet sind, betonen demgegenüber die Verbundenheit mit den Tieren und fordern dazu auf, unsere Gefühle bzw. emotionalen Reaktionen gegenüber diesen zu ergründen (vgl. Melanie Joy 2010). Menschen sollen nicht (nur) in der rationalen Reflexion geschult, sondern zu authentischen Reaktionen gegenüber Tieren und dem durch Menschen verursachten Tierleid gebracht werden. Auch hier geht es vor dem Hintergrund mora-



lich bedenklicher Widersprüchlichkeiten um die Schaffung einer Form von Konsistenz.

Die genannten Autorinnen und Autoren sprechen z. B. von Karnismus (Melanie Joy 2010), patriarchaler Herrschaft (Carol J. Adams, 2010), einer doppelten Alltagsmoral (Ursula Wolf <sup>2</sup>2004) oder moralischer Schizophrenie (Gary Francione 2008) in verschiedenen Kontexten der Mensch-Tier-Beziehung. Doch egal wie man sie beschreibt, diese Probleme lassen sich anscheinend mit einem übergeordneten Begriff assoziieren: Anthropozentrismus. Besonders gut wird dies durch das Phänomen der Dehumanisierung veranschaulicht (T. J. Kasperbauer 2018). Es ist ein psychologischer Mechanismus, der nicht nur der Bestätigung der Überlegenheit bestimmter menschlicher Gruppen über andere menschliche Gruppen dient, sondern der zugleich zeigt, wie Menschen Tiere betrachten (Hodson et al. 2020). Wenn die Abwertung von Tieren der Bestätigung der eigenen – überlegenen – Identität dient, erscheint wohl auch die Benutzung von Tieren für menschliche Zwecke akzeptabel. Die Bezeichnung und Betrachtung von Tieren als Dinge ist Teil dieses hierarchischen Verhältnisses und begünstigt jedwede Form von Instrumentalisierung. Verstanden als Weltanschauung, die eine Superiorität des Menschen behauptet, macht der moralische Anthropozentrismus die Inkonsistenzen im Umgang mit Tieren auf besonders arrogante Weise unsichtbar oder bringt die dabei auftretenden unangenehmen Gefühle zum Verschwinden. Wenn nämlich Tiere einen (bloß) instrumentellen Wert für Menschen haben, kann auch deren Ungleichberücksichtigung oder Ungleichbehandlung weniger offensichtlich als moralisches Problem wahrgenommen werden.

Die Tierethik weist dahingehend (implizit) auf etwas hin: Entweder haben Menschen bereits ein Problembewusstsein für den moralischen Anthropozentrismus oder sie sollten eines haben. Die Betonung der angenommenen Inkonsistenzen, Ambivalenzen und Dissonanzen im Denken, Handeln und Fühlen dient hier als zusätzliches Mittel zur Schärfung des Problembewusstseins. Denn z. B. auch mit dem Hinweis darauf, dass Menschen eigentlich positive Empfindungen oder Mitgefühl gegenüber anderen Tieren haben, die aber durch (anthropozentristische) Ideologien oder egoistische Impulse unterdrückt werden, wird häufig zumindest implizit ein normativ wirksamer Gedanke befördert: Menschen sollten auch ambivalente Gefühle haben, wenn sie Tiere unterschiedlich behandeln (lieben und essen), und sollten ihre Verhaltensweisen und Einstellungen zugleich ändern.

Dass dem moralischen Anthropozentrismus eine menschliche Perspektive zugrunde liegen mag, ist hier augenscheinlich das geringere Problem.

Ziel der Kritik ist der moralische Anthropozentrismus; der epistemische Anthropozentrismus (Anthropozentrik) wird dann zum Problem, wenn er in den moralischen Anthropozentrismus mündet. Dafür gibt es mehrere mögliche Gründe: (a) Der epistemische Anthropozentrismus ist unüberwindlich und somit nicht an sich kritisierbar; (b) der epistemische Anthropozentrismus ist auch positiv zu deuten, da er die Voraussetzung moralischen Handelns und ethischen Argumentierens überhaupt ist; (c) der Begriff des epistemischen Anthropozentrismus wird unter der Prämisse eines unvoreingenommenen Standpunktes in der Ethik – wie bei Singer – möglicherweise überflüssig; (d) der epistemische Anthropozentrismus ist eine Unterstellung im Rahmen einer Weltanschauung, die an der menschlichen Sonderstellung festhalten will, dies aber unter anderen Vorzeichen tut.<sup>16</sup>

### 2.3 Der moralische Individualismus: Klassiker der Tierethik

Unabhängig davon, ob sich andere Tierethikerinnen und Tierethiker von Peter Singers Argumenten abgrenzen oder diese befürworten: Singer ist der wahrscheinlich bekannteste und meisterwähnte Vertreter des moralischen Individualismus in der Tierethik. Die Überschrift des ersten Kapitels von *Animal Liberation* bringt seinen Zugang auf den Punkt: „All Animals Are Equal“ (Peter Singer <sup>4</sup>2009, 1). Er formuliert in Bezug auf Benthams berühmte Frage – „Can they suffer?“ (Jeremy Bentham 1996, 283, Anm., Hervorhebung im Original) – einen interessen- und erfahrungsbasierten Ansatz, der besagt, dass die Fähigkeit, zu leiden und Lust zu empfinden, die Voraussetzung für Interessen überhaupt ist (Peter Singer <sup>4</sup>2009, 7–8). Da neben den Menschen auch viele Tiere diese Fähigkeiten und damit Interessen besitzen, haben sie einen moralischen Status. In Folge argumentiert Singer dafür, diese Tiere in die moralische Gemeinschaft der schutzwürdigen Wesen zu integrieren. Die Berücksichtigung der tierlichen Interessen stellt die Basis eines auf Tiere erweiterten, universell gültigen Gleichheitsgrundsatzes dar, nach dem Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden sollte (Peter Singer <sup>3</sup>2011, 48–70). Singers Zugang lässt sich als *Präferenz-Utilitarismus* bezeichnen, denn das Prinzip einer Maximierung der Erfüllung von Präferenzen erfolgt im Hinblick auf die

---

16 So spricht Wolfgang Welsch (2011, 2012) von der „anthropischen Denkform“, innerhalb derer sich Menschen als das Maß aller Dinge betrachten (siehe Kap. 2.2.2).

gleiche Berücksichtigung aller Individuen (Herwig Grimm et al. 2016, 85–86).

Das präskriptive Argument im Pathozentrismus kann sich auf naturwissenschaftliche Kenntnisse stützen: Ausgangspunkt ist etwa das Wissen darüber, dass viele Tiere, wie Menschen auch, Schmerzrezeptoren haben, die Schmerzempfindungen ermöglichen und so bei einem Lebewesen das Interesse erzeugen, keinem Schmerzreiz ausgesetzt zu werden. Da dieses Interesse beim Menschen moralisch relevant ist und auch Tiere das gleiche moralisch relevante Interesse besitzen, muss das ethische Argument diesem Sachverhalt Rechnung tragen (vgl. Herwig Grimm 2013). Um also nicht einem Speziesismus oder einem moralischen Anthropozentrismus zu folgen, wäre die Konsequenz dieser Einsicht in die gleiche Interessenslage bei Mensch und Tier, dass beide die gleiche moralische Berücksichtigung verdienen. Wenn ich leidensfähige Menschen nicht quäle, darf ich auch leidensfähige Tiere nicht quälen.

Kommt es zu Konflikten bei unterschiedlichen Interessen, erfolgt im Falle des pathozentrischen Präferenz-Utilitarismus ein Abwägungsprozess, in dessen Ausgang dem wichtigeren Interesse Priorität eingeräumt wird. Allerdings macht Singer (<sup>4</sup>2009, 2) klar, dass die gleiche Berücksichtigung keine absolute Gleichbehandlung impliziert, sondern eine andere Behandlung und andere Rechte zur Folge haben kann. Die unterschiedliche Behandlung ist dann illegitim, wenn Menschen z. B. aufgrund trivialer Interessen die wichtigeren Interessen von Tieren opfern (ebd., 9). Das Leid eines Tieres in Experimenten zu billigen, um die Herstellung von Kosmetikartikeln für Menschen zu ermöglichen, wäre demnach z. B. falsch. Sofern jedoch nichttriviale Interessen von Menschen auf dem Spiel stehen und ein entsprechend großer Nutzen zu erwarten ist, erlaubt Singers Präferenz-Utilitarismus unter Umständen die Nutzung von Tieren.

Von besonderem Interesse ist Singers Unterscheidung zwischen Personen und solchen Wesen, die bloß empfindungsfähig sind, d. h. Lust und Schmerz verspüren können, aber nicht selbstbewusst sind (Peter Singer <sup>3</sup>2011, 64–66, 71–77, 85–86, 94–122). Auch wenn Singers Argument auf einem Egalitarismus gegründet ist, der das Gleichheitsprinzip auf empfindungsfähige Tiere ausweitet, so zeichnet sich anhand dieser Unterscheidung ein hierarchischer Pathozentrismus ab (Herwig Grimm et al. 2016, 86). Zwar ist das wesentliche Kriterium für moralische Rücksichtnahme die Fähigkeit eines Lebewesens, leiden oder Lust empfinden zu können (als Basis von Interessen), doch manche Lebewesen hätten aufgrund bestimmter Merkmale ein wertvolleres Leben als andere (Peter Singer <sup>4</sup>2009, 19). Dahingehend sei es schlimmer, einen gesunden erwachsenen Men-

schen zu töten als eine Maus, weil diese z. B. nicht wie der Mensch für die Zukunft planen könne und sinnvolle Beziehungen zu anderen unterhalte (ebd.). Der moralisch relevante Unterschied zwischen dem Menschen und der Maus liege jedoch nicht in der Spezieszugehörigkeit, da es Singer zufolge gleichgültig ist, welche Spezies diese Merkmale aufweist. Konsequenterweise hat dies bei Singer wichtige moralische Implikationen für den Vergleich von bestimmten Tieren mit geistig beeinträchtigten Menschen. Stellt man z. B. hypothetische Kalkulationen über das Recht auf Leben verschiedener empfindungsfähiger Wesen an, so profitiert hier das – menschliche oder tierliche – Individuum mit dem höheren Grad an Selbstbewusstheit (ebd.).

Herwig Grimm (2013) geht davon aus, dass Singers Überlegungen zwar ein Beispiel für eine Überwindung des Speziesismus sind, dass aber die eigenschaftsbasierte Begründungsfigur in der Tierethik, der er folgt, auf einem epistemischen Anthropozentrismus gründet – der laut Grimm aber zugleich mit bestimmten axiologischen Annahmen verbunden sei. Bei Singer kommt es zu einer Erweiterung des Gleichheitsgrundsatzes, der eine beim Menschen als moralisch relevant eingestufte Eigenschaft zur Basis einer Ausweitung des Kreises schutzwürdiger Lebewesen macht. Im Zentrum des zu erweiternden Kreises befinden sich Menschen. Grimm spricht daher von einem *nichtspeziesistischen Anthropozentrismus*, also einer Argumentationsform, die letztlich vor allem „den Menschen im Tier“ schützt, auch wenn dem Argument nach die Spezieszugehörigkeit keine moralische Relevanz besitzt. So gesehen bleibt zu diskutieren, inwiefern der Anthropozentrismus hier nicht nur in epistemischer, sondern auch in moralischer Hinsicht ein Thema ist, denn Tiere, die den Menschen nicht gleich sind, werden nicht gleich berücksichtigt (ebd., 59).<sup>17</sup> Je ähnlicher ein Tier den Menschen ist, desto eher findet es moralische Berücksichtigung. Adam Weitzenfeld und Melanie Joy (2014, 12) verwenden parallel zu Grimm den entsprechenden Begriff des „anthropozentrischen Anti-Speziesismus“. Singers Argument folgt in dieser Hinsicht nicht auf dem Einnehmen eines unparteiischen Standpunktes, wie er selbst annimmt (Peter Singer <sup>3</sup>2011, 279; Katarzyna de Lazari-Radek/Peter Singer 2014). Gary Francione (2008, 129–147) fasst Singers Zugang als eine Theorie über *similar minds* auf. Für den Tierrechtsvertreter Francione gibt es keine Rechtfertigung dafür,

---

17 Darüber hinaus kann die Frage gestellt werden, ob es sich bei dieser Erweiterung der moralischen Berücksichtigung nicht generell um einen moralischen Anthropozentrismus handelt, wenn bereits axiologische Annahmen im Spiel sind (vgl. Johann S. Ach 1999, 39–41).

eine Rangfolge zu erstellen, in der die Wesen mit höheren kognitiven Fähigkeiten moralisch über weniger gut ausgestatteten Wesen stehen. Der moralische Status eines Lebewesens liege einzig in dessen Empfindungsfähigkeit und sei nicht abwägbar. Singers moralisch relevante Hierarchie von selbstbewussten und bloß empfindungsfähigen Individuen erweckt deshalb den Verdacht eines versteckten moralischen Anthropozentrismus.

Angesichts zusätzlicher Kriterien wie Vernunft, Selbstbewusstheit oder Personenstatus stellt sich die Frage, ob die Hierarchie in Singers pathozentrischer Argumentation eben nicht zugleich darauf beruht, den Menschen (oder dessen „Idealbild“ als vernunftbegabtes Wesen) zu einem Maßstab moralischer Berücksichtigungswürdigkeit zu machen. Der Mensch ist bei Singer implizit das Vorbild für ein erfülltes geistiges Leben, wobei die Rationalität im Sinne des utilitaristischen Kalküls offenbar einen bestimmten Nutzen hat. Laut Gary Steiner (2005, 9) bleibt bei Singer (zumindest in *Animal Liberation*) das unausgesprochen, was seinem utilitaristischen Denken zugrunde liege, nämlich die von John Stuart Mill (2006, 26–29) formulierte Annahme, dass Menschen es als entwürdigend empfinden, wenn z. B. die Lust eines Schweines mit ihrer eigenen verglichen wird, wo doch das menschliche Glück auch auf unseren geistigen Fähigkeiten basiere. Da Singers Präferenz-Utilitarismus Abwägungen hinsichtlich des größtmöglichen Glücks beinhalte, besitze die Erfüllung der menschlichen Interessen gegenüber jenen der Tiere insgeheim Priorität (Gary Steiner 2005). Die implizite Annahme ist offenbar: Menschen scheinen dank ihrer kognitiven Fähigkeiten ein Glück oder eine Lust zu empfinden, die Tiere nicht nachvollziehen können.

Der zweite Klassiker des moralischen Individualismus in der Tierethik, das Werk von Tom Regan (<sup>2</sup>2004), vertritt einen deontologischen Ansatz bzw. einen Rechtsansatz, der sich im Unterschied zu Singers Zugang auf die Berücksichtigung des *inhärenten Werts* derjenigen Lebewesen stützt, die Regan in *The Case for Animal Rights* als *Subjekte eines Lebens* (engl. *subjects-of-a-life*) bezeichnet. Samuel Camenzind (2020, 143–145) verweist etwa auf die Unterscheidung zwischen *instrumentellem Wert*, *intrinsischem Wert* und *inhärentem Wert*, die sich auch in Regans Wertetheorie findet. Während der instrumentelle Wert auf ein Mittel-Zweck-Verhältnis verweist (etwas hat einen Wert als Mittel zum Zweck) und der intrinsische Wert auf einen Bewusstseinszustand bezogen ist (etwas fühlt sich auf eine bestimmte Weise an), kommt der inhärente Wert einem Subjekt eines Lebens laut Regan (<sup>2</sup>2004, 243) insofern zu, als es nicht nur über Empfindungsfähigkeit, sondern z. B. auch über Wünsche, Überzeugungen, Erinnerungsvermögen und Zukunftsbewusstsein verfügt. In späteren Arbeiten spricht er

allerdings davon, dass Empfindungsfähigkeit die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft begründet und empfindungsfähige Wesen demnach Achtung verdienen (Tom Regan 2007, 68–88).

Wie Samuel Camenzind (2020, 144) aufzeigt, ist der inhärente Wert oder auch *moralische Eigenwert* inkommensurabel, kategorisch, egalitär und konstant, weil er nicht auf die anderen beiden Werte reduzierbar ist, unabhängig vom Nutzen anderer bestimmt wird, man ihn auf kategorische Weise besitzt oder nicht besitzt, ihn alle Wesen, die ihn besitzen, gleichermaßen besitzen und man ihn weder erwerben noch verlieren kann. In Abgrenzung zu Singer, der sich auf die intrinsisch wertvollen Zustände eines Individuums bezieht, verbietet der moralische Eigenwert eines Individuums also laut Regan per se seine Betrachtung als bloßes Mittel zum Zweck, und zwar unabhängig von den konkreten Erfahrungen des Individuums (z. B. Schmerz) und unabhängig des instrumentellen Nutzens desselben für andere. Utilitaristische Kalkulationen und Interessensabwägungen seien abzulehnen, die es in manchen Fällen erlauben, die Interessen eines einzelnen denjenigen der Allgemeinheit zu opfern. Regan versteht sich als Kantianer, geht aber insoweit über Kant hinaus, als er die direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit eines Wesens nicht mehr an dessen moralische Autonomie bindet. Tom Regan (<sup>2</sup>2004, 151–156) bezieht sich hier auf die Unterscheidung zwischen „moral agents“ von „moral patients“. Während moralische Handlungssubjekte in der Lage dazu seien, zwischen moralisch richtig und moralisch falsch zu unterscheiden sowie bestimmte Handlungen auf Basis vorausgehender Reflexion ausführen oder unterlassen zu können, seien *moral patients* Individuen, die zwar nicht über diese Fähigkeiten verfügen würden, aber dennoch Teil der moralischen Gemeinschaft seien, da man ihnen auf moralisch relevante Weise Schaden zufügen könne (Samuel Camenzind 2020, 36–37).

Camenzind macht darauf aufmerksam, dass es in der Tier- und Bioethik keinen einheitlichen Gebrauch von Wertekonzepten gibt (ebd., 144, Anm. 129), ein Umstand, der zusätzlich auch durch die Verwendung des Würde-Begriffs verkompliziert wird (ebd., 168–220). Nur so viel: Dass Würde historisch gesehen als Kriterium zur Abgrenzung des vernunftfähigen Menschen von Tieren verstanden wurde (ebd., 181, 186, 189), schließt zusätzliche oder alternative Bedeutungsdimensionen des Begriffs sowie die Rede von tierlicher Würde nicht aus. Camenzind diskutiert in diesem Zusammenhang die Würde als tierethisch relevanten Begriff, der für die Frage der unzulässigen Instrumentalisierung von Tieren von Interesse ist. Hier ist vor allem der moralische Eigenwert ein entscheidender Bezugs-

punkt im Konzept der tierlichen Würde (ebd., 206; vgl. Heike Baranzke 2018a, 176–177).

Wie dem auch sei, es ist nicht ganz klar, ob in Regans Fall dem moralischen Handlungssubjekt nicht zugleich auch eine implizite moralische Priorität zukommt bzw. ob hier nicht der menschliche Standpunkt übersehen wird, von dem aus über den augenscheinlich egalitären moralischen Eigenwert oder moralisch relevante Eigenschaften gesprochen wird. Herwig Grimm (2013, 61–62) zufolge bleibt Regan (wie Singer) in einer dem Anthropozentrismus geschuldeten Denkweise verhaftet, da seine Argumente nur deshalb normative Wirksamkeit erlangen können, weil in anderen Lebewesen eine mit Menschen übereinstimmende Gemeinsamkeit gesucht wird – eben das fragliche Charakteristikum, empfindendes Subjekt eines Lebens zu sein. Einfach gesagt: Menschen sind bei Regan laut Grimm das Maß, da vor allem jene Individuen geschützt werden, die uns in bestimmten Eigenschaften (die als moralisch relevant ausgewiesen werden) ähnlich sind. Entsprechend zu Singer erlaubt Regans tierrechtlicher Zugang darüber hinaus zumindest prinzipiell ebenfalls eine Hierarchisierung zwischen Menschen und Tieren. Tom Regan (<sup>2</sup>2004, xxix, 285–286) verweist dabei auf ein hypothetisches Rettungsboot-Szenario: Ist das Leben einer Gruppe von Individuen (z. B. vier Menschen und ein Hund) davon abhängig, dass ein Individuum das Rettungsboot verlässt, so wird der Hund geopfert, da dieser durch seinen Tod viel weniger verliere als ein Mensch. Wie Gary Steiners (2005, 11–12) kritische Kommentare nahelegen, ist in diesem Beispiel die Reichhaltigkeit des menschlichen geistigen Lebens als Bezugspunkt ausschlaggebend und zeugt von der gleichen anthropozentristischen Voreingenommenheit wie bei Singer. Dies gilt umso mehr, als in Regans hypothetischem Szenario sogar eine Million Hunde für die vier Menschen geopfert werden könnten.

Wiewohl Singer und Regan vielfacher Kritik ausgesetzt sind, folgen zahlreiche Autorinnen und Autoren in der Tierethik diesem „traditionellen“ Modell des moralischen Individualismus, da dieser von seinen Grundzügen her nach wie vor Plausibilität besitzt bzw. durch seine Einfachheit besticht (vgl. Herwig Grimm/Andreas Aigner 2016; Todd May 2014; Klaus Peter Rippe 2011; Johann S. Ach 1999; Susana Monsó/Herwig Grimm 2019; Alice Crary 2018). Gemäß der Definition von James Rachels (1999) bestimmt sich die moralisch zulässige Behandlung eines Individuums durch die Berücksichtigung ihrer oder seiner individuellen Charakteristika, nicht durch den Verweis auf die Gruppenzugehörigkeit (z. B. die Spezies). Der traditionelle moralische Individualismus zeichnet sich also z. B. dadurch aus, dass er das bloße Menschsein als moralisch



irrelevant ansieht, während z. B. Alice Crary und Cora Diamond davon ausgehen, dass unsere gelebte Moral von einem bestimmten Verständnis des Menschseins abhängt (vgl. Susana Monsó/Herwig Grimm 2019). Alice Crary (2018) unterscheidet die traditionelle Argumentationslinie von einer alternativen Form des moralischen Individualismus, die das Menschsein als moralisch relevantes Charakteristikum von Individuen berücksichtigt (siehe Kap. 2.4.1).

Die argumentative Grundlage, die Singer und Regan auszeichnet, bleibt im gesamten Feld dominant, und zwar auch in Beiträgen, die bestimmte Aspekte daran kritisieren oder ergänzende Argumente bilden. Meist handelt es sich dabei um eine Erweiterung der Reichweite moralischer Berücksichtigung. Sofern bestimmte Tiere jene vergleichbaren Eigenschaften besitzen, die bereits beim Menschen als moralisch relevant angesehen werden, sind diese in die moralische Gemeinschaft der schutzwürdigen Wesen aufzunehmen (Herwig Grimm 2013; Herwig Grimm/Andreas Aigner 2016, 26). Dietmar von der Pfordten und Lorenz Kähler (2014, 2) benennen drei Prinzipien des moralischen bzw. normativen Individualismus: das „Individualprinzip“, das „Allprinzip“ und das „Prinzip der Gleichberücksichtigung“. Angelehnt an diese Einteilung lassen sich die Annahmen jeder Form des moralischen Individualismus festhalten: Erstens können nur Individuen an sich einen moralischen Status haben, nicht aber die biologische oder soziale Gruppe, der die Individuen angehören. Zweitens werden diejenigen Individuen, die als moralisch berücksichtigungswürdig gelten, im Hinblick auf die Universalisierbarkeit des jeweiligen Arguments als Gruppe (als Kreis der Schutzwürdigen) definiert: Moralisch zu berücksichtigen sind alle Lebewesen mit Interessen, alle Empfindungsfähigen, alle Subjekte eines Lebens etc. Damit zieht jede moralisch-individualistische Position auch eine klare Grenze und legt zugleich fest, wer nicht innerhalb des Kreises der Schutzwürdigen ist: Jene Lebewesen, welche nicht über die vorweg als moralisch relevant definierten Eigenschaften verfügen, sind von der Berücksichtigung (zumindest dem Argument nach) ausgeschlossen. Drittens müssen alle Individuen mit den gleichen moralisch relevanten Eigenschaften gleich berücksichtigt werden.

Beispiele für traditionelle Positionen des moralischen Individualismus finden sich z. B. in den Arbeiten von Bernard E. Rollin (2017), James Rachels (1999) oder Gary Francione (2008). Bernard E. Rollin (<sup>3</sup>2006, 99–101; 2017, 145, 255–256) spricht von einem evolvierten Telos, einem Zweck jedes tierlichen Individuums in sich selbst, der dessen Bedürfnisse, Interessen und Schmerzverhalten definiert. Diese Interessen verdienen laut Rollin moralische Berücksichtigung, damit die Tiere ihrer Natur gemäß



leben können. James Rachels (1999) bezieht evolutionsbiologische Überlegungen in sein Argument ein. Er vertritt wie Singer die Ansicht, dass gleiche Interessen gleich berücksichtigt werden müssen, und betont dabei auch, dass ungleiche Behandlung nicht in jedem Fall unerlaubt ist. Ähnlich wie für Singer und Regan stellen auch für ihn die geistigen Fähigkeiten eines Individuums, das über ein „biographisches Leben“ verfügt, einen zusätzlichen Faktor für die moralische Berücksichtigung dar (ebd., 199). Gemäß Gary Francione (2008) Tierrechtsposition hingegen bildet die Empfindungsfähigkeit das einzig relevante Kriterium für die moralische Berücksichtigung eines Individuums und die Anerkennung von dessen Personenstatus.

Die Argumente dieser und anderer Positionen gründen in einer bestimmten Vorstellung von Subjektivität oder Individualität und damit zusammenhängenden ethischen und gesellschaftspolitischen Implikationen. Gemein ist ihnen, dass sie einem neuzeitlichen Verständnis von Gerechtigkeit entsprechen (Klaus Peter Rippe 2011, 198; Hans Werner Ingeles/Heike Baranzke 2008, 130) bzw. in Verbindung zu Ideen des Liberalismus und Humanismus stehen (Gary Steiner 2008, 89–115; Dietmar von der Pfordten/Lorenz Kähler [Hg.] 2014, 2; Cary Wolfe 2003, 1–17). Eine dieser Ideen, nämlich dass Subjektivität gemeinsam mit der Freiheit eines Individuums z. B. nicht an Rasse, Geschlecht oder soziale Klasse gebunden ist, wird etwa im Gedanken weitergeführt, dass auch die Spezieszugehörigkeit keine Rolle spielen darf (Cary Wolfe 2003, 8). Singers Leitspruch „Alle Tiere sind gleich“ bringt das deutlich zum Ausdruck. Dennoch sind anthropozentristische Vorurteile offenbar hartnäckig, selbst innerhalb tierethischer Debatten. So scheint auch Regan mit seinem Rettungsboot-Beispiel letztlich implizit zu bestätigen, was von Philosophen wie John Locke oder Immanuel Kant angenommen wurde, nämlich dass Tiere keine Rechtssubjekte seien, weil ihnen das abstrakte Denken, die Vernunft oder die moralische Autonomie fehle (Gary Steiner 2008, 92–104; Gary Francione 2008). Dass im Gedankenexperiment von Regan eine Million Hunde für nur wenige Menschen geopfert werden dürften, demonstriert, dass die *moral agents* gegenüber den *moral patients* priorisiert werden.

Das den moralischen Individualismus prägende Prinzip der Gleichberücksichtigung beinhaltet darüber hinaus den Bezug auf biologisches Faktenwissen. Über den Verweis auf die Ähnlichkeit von physiologischen Reaktionen z. B. bei Schmerzreizen erlangt die eigenschaftsbasierte Begründungsfigur des moralischen Individualismus eine zusätzliche Evidenz (Herwig Grimm/Andreas Aigner 2016, 34; vgl. Susana Monsó/Herwig Grimm 2019). Es ist vor dem Hintergrund des naturwissenschaftlichen

Beweises nicht von der Hand zu weisen, dass andere Tiere wie Menschen Schmerz empfinden können. Allerdings geht die Anerkennung biologischer Fakten oder eines naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht zwangsläufig mit der Überzeugung einher, die angenommene Wahrheit ethischer Argumente leite sich direkt aus diesen Fakten ab. Die Werte, auf die sich Menschen berufen, implizieren keinen strengen Werte-Realismus (Klaus Peter Rippe 2011, 194–195; Dietmar von der Pfordten 2012, 453). Wie Katarzyna de Lazari-Radek und Peter Singer (2014, xiii) annehmen, wäre es zwar möglich, anhand ethischer Urteile normative Wahrheiten zu formulieren, doch diese Wahrheiten entsprächen keinen natürlichen Fakten über die Welt. Unparteilichkeit bedeute, dass eine Handlung der angenommenen Richtigkeit oder Plausibilität einer vorausgehenden rationalen Reflexion und ethischen Argumentation folge, nicht bloß einer Neigung oder einem eigennütigen Impuls. Der rational denkende und ethisch handelnde Mensch abstrahiert also von seinem voreingenommenen Standpunkt, indem er über sein eigenes Ich und seinen Egoismus hinausgeht. Der dadurch eingennommene universelle Standpunkt könne nicht nur willkürliche Rassen- oder Geschlechtsgrenzen, sondern auch Speziesgrenzen in der Ethik überwinden.

Rationalität und moralische Unvoreingenommenheit gelten im traditionellen moralischen Individualismus generell als die primäre Grundlage eines nicht anthropozentristischen Handelns. Die genaue Bestimmung der moralisch zu berücksichtigenden Eigenschaften weist den Weg des jeweiligen Arguments. Dies trifft sowohl auf utilitaristische als auch auf tierrechtliche Positionen zu, die sich auf den eigenständigen moralischen Status von Tieren berufen, sei er nun abwägbar wie im Falle von Singer oder nicht abwägbar wie bei Francione. Ein rationales Denken wird da eingefordert, wo es anscheinend fehlt: in der Art und Weise, wie Menschen jene Tiere behandeln, die diesen moralischen Status aufgrund ihrer Leidensfähigkeit, Empfindungsfähigkeit oder anderer Merkmale besitzen. Für diese Betonung der Rationalität lassen sich viele Beispiele finden: Fleischkonsum sei z. B. nicht rational zu rechtfertigen (Gary Francione 2008, 12, 17); die Moralphilosophie könne die Inkonsistenz im Denken aufzeigen, die den Überzeugungen z. B. über Tiere zugrunde liege (Jeff McMahan 2016, 2005); wenn wir es als falsch ansehen, einen Menschen aufgrund seiner Eigenschaften nicht auf eine bestimmte Weise zu behandeln, fordere es die Konsistenz, auch nichtmenschliche Lebewesen, die über die gleichen Eigenschaften verfügen, nicht so zu behandeln (James Rachels 1999, 175); ein (möglichst) ideales moralisches Urteil – sofern es dieses gibt – sei klar formuliert, gut informiert, frei von Widersprüchen,

unparteiisch und erfordere einen kühlen Kopf ohne zu großer emotionaler Beteiligung (Tom Regan 2004, 126–130); besitzen Tiere einen Eigenwert, habe deren moralische Berücksichtigung unabhängig von unseren eigenen Gefühlen zu erfolgen (Klaus Peter Rippe 2008, 103); als Vernunftwesen könnten wir eine Sphäre des Rechts schaffen, in die auch nichtmenschliche Tiere integriert werden (Gary Steiner 2008, 162).

Ungeachtet möglicher Ergänzungen und weiterer kontextueller Bezüge in der Argumentation lauten die grundlegenden Implikationen des moralischen Individualismus daher: Der rational denkende Mensch löse sich von bloßen Meinungen und Vorurteilen und lasse seine Handlungen und Argumente nicht durch seine Neigungen, Bedürfnisse, Wünsche oder Emotionen bestimmen. Das „bloß Subjektive“ steht nämlich für die Fehleranfälligkeit in Erkenntnisprozessen. Demgegenüber wird das konsistente, auf guten Gründen und gerechtfertigten Überzeugungen basierende Denken über Tiere unter dem (vielleicht nie absolut erfüllbaren) Ideal der Objektivität zum Parameter einer gelungenen, nicht von ambivalenten Gefühlen geprägten Mensch-Tier-Beziehung. Obwohl fraglich ist, ob die Positionen des moralischen Individualismus (auch in seiner traditionellen Form) wirklich so strikt ausgelegt sind, gilt vom Prinzip her: Das einzig Subjektive, das in der ethischen Argumentation Platz hat, ist das Merkmal des rationalen Denkens auf der Menschenseite und die moralisch relevante Eigenschaft (z. B. Empfindungsfähigkeit) auf der Mensch- und Tierseite. Im Hinblick auf seine *moral agency* scheint der Mensch das „Tier in sich“ zu überwinden, um sein potentiell egoistisches Verhalten zu unterbinden und sich in der moralischen Deliberation und im Handeln von guten Gründen leiten zu lassen. Im Hinblick auf das, was ein Wesen wertvoll und schützenswert mache, plausibilisiert sich die Kritik am moralischen Anthropozentrismus wiederum durch die Ähnlichkeit zwischen Menschen und Tieren, vor allem über die Berücksichtigung biologischer Fakten, so sie z. B. das Vorliegen moralisch relevanter Interessen bestätigen (z. B. die physiologische Basis des Schmerzempfindens und damit des Interesses, keinen Schmerz zu empfinden). So gesehen vertritt der moralische Individualismus zwei Ansichten: Menschen sind – zumindest graduell – anders als Tiere (in Bezug auf die Vernunftfähigkeit und moralische Autonomie) und Menschen sind nicht anders als Tiere (in Bezug auf die moralisch zu berücksichtigenden Eigenschaften eines Wesens).

Susana Monsó und Herwig Grimm (2019) formulieren Einwände gegen den traditionellen moralischen Individualismus, die mit einigen der hier diskutierten Aspekte übereinstimmen und abschließend einen guten Überblick geben: Der traditionelle moralische Individualismus ist (a) *ra-*

*tionalistisch*, weil er z. B. Emotionen nicht in die Diskussion um unsere moralische Verantwortung gegenüber Tieren mitaufnimmt, (b) *naturalistisch*, weil er sich in seinen Argumenten wesentlich auf biologische Fakten stützt, ohne kontextuelle Faktoren zu berücksichtigen (zumindest was die Plausibilisierung der Begründung der Schutzwürdigkeit eines Lebewesens betrifft), und (c) *reduktionistisch*, weil er das moralische Leben der Menschen auf nur wenige Prinzipien beschränkt. Zusätzlich verweisen diese Aspekte auf das Problem des (moralischen) Anthropozentrismus, der hier nicht in jeder Hinsicht überwunden wird: Im traditionellen moralischen Individualismus werden nicht nur rationale Argumente formuliert, die auf logische Konsistenz abzielen, sondern er hebt auch die menschliche Fähigkeit zu rationalem Denken als die wesentliche Grundlage der Moral hervor, läuft aber Gefahr, dieser und anderen Fähigkeiten wie Selbstbewusstsein selbst zugleich (unmerklich) einen moralischen Vorrang zu geben.<sup>18</sup>

### 2.4 Alternative Perspektiven der Tierethik

Im Folgenden werden einige alternative oder ergänzende Zugänge zur Tierethik erläutert, wobei diese Darstellungen keinen Vollständigkeitsanspruch erheben oder einen umfassenden Blick auf das Feld geben sollen. Die Darstellungen sollen zeigen, inwiefern die Kritik an den Klassikern der Tierethik einerseits auf das Ignorieren der Relevanz des Menschlichen in der Moral bezogen ist und andererseits den Anthropozentrismus dieser traditionellen Positionen thematisiert. Zudem wird die mögliche Reichweite der Kritik am menschlichen Selbstbild im Kontext des Posthumanismus erörtert, insofern dieser auch für die Tierethik relevant ist.

#### 2.4.1 Moralischer Relationalismus und feministische Positionen

Der moralische Individualismus bleibt als Begründungsfigur der Tierethik und als Mittel der Anthropozentrismus-Kritik nicht unhinterfragt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass jeder Einwand zugleich die moralische Relevanz von bestimmten Eigenschaften (z. B. Empfindungsfähigkeit) oder den

---

18 An dieser Stelle wäre auch das Verhältnis zwischen Anthro- und Ratiozentrismus zu berücksichtigen: Inwiefern ist der Ratiozentrismus mit dem Anthropozentrismus verknüpft?

moralischen Status von Individuen bestreitet. Manche Zugänge zur Tierethik sind als Erweiterung des moralischen Individualismus zu verstehen, die weniger deren grundlegende Prämissen in Frage stellen, als vielmehr zusätzliche Kriterien für die moralische Berücksichtigung eines Lebewesens liefern. Clare Palmer (2010) ergänzt den eigenschaftsbasierten Ansatz durch einen kontextuellen Zugang, der die Beziehung von Mensch und Tier in den Blick nimmt. Während Menschen z. B. gegenüber Wildtieren negative Pflichten in Form eines Nichtschadensprinzips (oder eines Prinzips des Nichteingreifens) hätten, bestünden gegenüber domestizierten Tieren und all jenen Tieren, in deren Belange Menschen eingreifen, auch positive Pflichten, die besagen, dass man den Tieren helfen muss (engl. *duties to assist*). Diese spezielle Verantwortung begründet Palmer etwa mit einem von Menschen geschaffenen Abhängigkeitsverhältnis, da viele Tiere z. B. von menschlicher Fürsorge abhängig sind. Auch Elisabeth Anderson (2004) geht unter der Annahme eines grundlegenden Wertepluralismus davon aus, dass zusätzlich zu den individuellen Eigenschaften eines Tieres z. B. auch die Mensch-Tier-Beziehungen oder historische Kontexte moralisch relevant sind.

Cora Diamonds (1978) Kritik an dem, was später als „moralischer Individualismus“ bezeichnet wird, geht hier noch weiter. Diamond, die einen Wittgenstein'schen Ansatz vertritt, problematisiert z. B. den Bezug auf biologische Fakten als (einzige) stützende Gründe ethischen Argumentierens oder moralischen Handelns und hebt stattdessen die Relevanz bestehender Praktiken und zwischenmenschlicher Beziehungen in unserem moralischen Leben hervor. Ihr Einwand ist damit auch gegen ein rein naturwissenschaftliches Menschenbild gerichtet. Ginge es in Moral und Ethik nur um Eigenschaften wie Empfindungsfähigkeit, so suggeriert Diamond, dürften Menschen z. B. kein Problem damit haben, tote Menschen zu essen (ebd., 467–469). Die Frage, ob man die Toten essen darf, hätte in diesen Fällen nichts mit der angeblichen moralischen Relevanz ihrer Eigenschaften zu tun, weil diese ohnehin nichts mehr empfinden und es nichts zu berücksichtigen gäbe. Daher will Diamond auch die Unterscheidung zwischen uns (Menschen) und ihnen (Tiere) nicht als biologische Feststellung verstanden wissen, sondern primär als Resultat einer normativ geregelten menschlichen Praxis, denn wir lernen z. B. bereits am Esstisch: Wir essen sie (ebd., 470). Dies bedeutet nicht, dass Diamond diese Praktiken billigt. Ihr geht es darum, dass die biologische Betrachtung des Menschen als ein Tier auf einer wichtigen im Vorfeld wirksamen Differenzierung zwischen uns und ihnen beruht, was Autoren wie Singer entgegen. Entgegen den Annahmen des traditionellen moralischen Individualismus

ist für Diamond das Menschsein also durchaus ethisch relevant, was z. B. darin ersichtlich wird, dass Menschen sich eher vorstellen können, eine vom Blitz getötete Kuh zu essen als einen auf die gleiche Weise getöteten Menschen (Susana Monsó/Herwig Grimm 2019; Cora Diamond 1978, 468).

Verweise auf bestimmte naturwissenschaftlich belegbare Eigenschaften zur Untermauerung ethischer Argumente gründen Diamond zufolge selbst in nichtbiologischen Annahmen. Jeder faktisch-biologische Bezug auf Tiere und jede Theoretisierung von deren (moralisch relevanten) Eigenschaften sei etwas Sekundäres, da wir zunächst auf präreflexive Weise lernen, was Tiere sind und in welchem Verhältnis sie zu Menschen stehen. Auf diese Weise gibt es auch keinen unvoreingenommenen Standpunkt, von dem aus ethische Argumente gebildet werden können (Cora Diamond 1996) und es gibt auch nicht nur eine Weise moralischen Denkens (Cora Diamond 2012, 20) – Annahmen, die in deutlichem Kontrast zum traditionellen moralischen Individualismus stehen. Als Alternative zum Betracht von Tieren als Wesen mit bestimmten biologischen Eigenschaften schlägt sie vor, diese als „fellow creatures in mortality“ anzusehen, also als Wesen, die wie wir von Vulnerabilität und Sterblichkeit betroffen sind (Cora Diamond 1978, 474–477). Der Unterschied in dieser Betrachtungsweise liegt in der Betonung dessen, dass Erfahrungen im zwischenmenschlichen Bereich primär sind, z. B. in der Hinsicht, dass Mitleid bereits eine Idee dessen beinhaltet, was Verlust für Menschen bedeutet (ebd., 478).

In einer anderen Publikation relativiert Cora Diamond (2003) allerdings diese Bezugnahme auf die Bedeutung des Menschseins insofern, als sie meint, dass es Erfahrungen gibt – z. B. das Bewusstwerden dessen, wie Menschen Tiere behandeln –, die unserem Denken gegenüber „widerständig“ sind, also gewohnten Denkmustern ihre Selbstverständlichkeit nehmen können. Dies erklärt, warum Cary Wolfe (2010, 80) in seinem Buch *What is Posthumanism?* darauf hinweist, dass es zumindest in bestimmten Aspekten Gemeinsamkeiten zwischen Diamond und Jacques Derrida gibt. Letzterer ist ein Impulsgeber für den (kritischen) Posthumanismus, dem es u. a. um die Problematisierung vermeintlicher Gewissheiten in der Mensch-Tier-Beziehung geht (siehe Kap. 2.4.2).

Alice Cary (2010) stimmt mit Diamond in vielen Punkten überein, vor allem was die Bedeutung des Menschseins für unser moralisches Leben und die Ablehnung des Reduktionismus im moralischen Individualismus betrifft. Sie räumt jedoch ein, dass der moralische Individualismus eigentlich nur in seiner traditionellen Form zu kritisieren sei, weil die individuellen Charakteristika eines Wesens ja durchaus moralisch relevant seien

und man daher von einem alternativen Zugang zum moralischen Individualismus sprechen könne (Alice Crary 2018). Diese weniger reduktionistische und naturalistische Form des moralischen Individualismus betrachtet dementsprechend nicht nur biologische Merkmale als moralisch relevante Charakteristika, sondern auch Gruppenzugehörigkeiten – z. B. jene des Menschseins –, da diese ebenfalls moralisch relevante Charakteristika von Individuen sind (Susana Monsó/Herwig Grimm 2019).

Auch Mary Midgley (1998) stellt Reduktionismen und Standardisierungen in ethischen Argumenten in Frage. Unser Umgang mit Tieren könne – entgegen Singers Position – anhand verschiedener moralischer Ansprüche gestaltet werden, die Tiere an uns stellen. Das Interesse daran, nicht zu leiden, sei nur ein möglicher Anspruch von Tieren an uns unter anderen, da unseren Reaktionen auf Tiere z. B. auch Bewunderung, Gerechtigkeitsempfinden, Nähe, Mitgefühl oder Dankbarkeit zugrunde liegen könne. Die im moralischen Individualismus vorgenommene Erweiterung eines Kreises schutzwürdiger Wesen beruhe dagegen auf einer bereits problematischen Vereinfachung auf Basis festgelegter Kriterien. Das Erweiterungsmodell moralischer Berücksichtigung sei daher abzulehnen. Es gäbe zudem bei moralischen Dilemmata stets verschiedene Entscheidungsmöglichkeiten und Lösungen. Midgley lehnt daher auch das Extrembeispiel des hypothetischen Rettungsboot-Szenarios ab, das die Frage aufwirft, welches Individuum von Bord gehen muss, damit die anderen Individuen überleben. Rosalind Hursthouse (2011) schließt an Midgley an und meint, dass die Rede von einem moralischen Status eine unzulässige Dichotomie erzeuge. Der Kreis der Schutzwürdigen (alle Lebewesen mit einem moralischen Status) impliziert dabei die Exklusion all jener, die nicht die festgelegte Eigenschaft derer besitzen, die bereits im Kreis sind.

Feministische Theorien bilden kein einheitliches Feld, lehnen aber meist ebenso eine nur an Rationalität, Objektivität oder Universalisierbarkeit ausgerichtete Ethik ab und heben stattdessen die Rolle von Emotionen, Empathie und Mitleid hervor (Herwig Grimm et al. 2016, 89–90). Zudem geht die feministische Gesellschaftskritik mit der Dekonstruktion bestehender Dichotomien wie Rationalität/Emotionalität, Mensch/Tier und Mann/Frau einher (Donna J. Haraway 1991; Josephine Donovan 2007) und versucht, die übereinstimmende patriarchale Herrschaftslogik aufzuzeigen, die der Unterdrückung von Frauen und Tieren zugrunde liege (Carol J. Adams 2010). Im Ökofeminismus (engl. *ecofeminism*) verbinden sich naturethische und feministische Bestrebungen, die jedwede Form der Unterdrückung kritisieren, sei sie gegen Natur, Tiere oder Frauen gerichtet (Carol J. Adams/Lori Gruen 2014). Die feministische Fürsorgeethik



(engl. *feminist care ethics* bzw. *feminist ethic-of-care*) stellt u. a. das tierliche Individuum in den Mittelpunkt, wendet sich aber gegen abstrakte und regelbasierte Prinzipien, die die Vielfalt und jeweiligen Besonderheiten der einzelnen Individuen nivellieren (Josephine Donovan/Carol J. Adams 2007). Der Feminismus bildet im Kontext der Tierethik einen Ausgangs- oder Bezugspunkt für den interdisziplinären Bereich der *Critical Animal Studies* und verbindet die Analyse der ideologischen Grundbedingungen der Ausbeutung mit konkreten gesellschaftspolitischen Forderungen. Als Herrschaftskritik steht der Feminismus damit insofern in unmittelbarer Nähe zum Posthumanismus, als z. B. implizite hierarchische Gegenüberstellungen (Mensch/Tier) problematisiert werden, die selbst tierschutzethischen oder tierrechtlichen Positionen zugrunde liegen können.

### 2.4.2 Postanthropozentrismus und Posthumanismus

Die angestrebte Überwindung oder Problematisierung des Anthropozentrismus lässt sich in der Tierethik und angrenzenden Bereichen als Teil einer *postanthropozentrischen* oder *posthumanistischen* Debatte verstehen. Es ist einerseits der Versuch, das Nichtmenschliche, Andere, in seiner je eigenen Existenzform zu würdigen und dabei die Annahmen über das Eigene des Menschen zu hinterfragen, vor allem, wenn dies auf der unkritischen Abgrenzung zum tierlichen Anderen beruht (und der Mensch dabei zum Maß für moralische Berücksichtigung gemacht wird). Die Problematisierung von rigiden Grenzen und Grenzziehungen gehört also dazu. Andererseits werden dabei gerade auch verbindende Elemente und Gemeinsamkeiten v. a. zwischen Mensch und Tier hervorgehoben. Die Bezeichnungen „Postanthropozentrismus“ oder „Posthumanismus“ dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Feld sehr vielfältig ist und die Diskussion (auch im Hinblick auf ihre Relevanz für die Tierethik) kein klar bestimmtes, eindeutiges Ziel oder eine Agenda erkennen lässt.

Rosi Braidotti (2014) interessiert sich für die Frage nach posthumaner Subjektivität und betrachtet das Thema unter den beiden Gesichtspunkten des Postanthropozentrismus und Posthumanismus. Der Postanthropozentrismus beinhaltet ihr zufolge die Ablehnung einer Artenhierarchie, in welcher „der“ Mensch als das Maß aller Dinge gilt (ebd., 72). Der Postanthropozentrismus sei ein transdisziplinäres Thema, das z. B. Bereiche wie Technikforschung, Ökologie, Biogenetik, Neurowissenschaften, Robotik, Science-Fiction, Evolutionstheorie und Tierrechte umfasse, wobei hier die potentielle Überschreitung alter Vorstellungen von Subjektivität in den



Blick rücke (ebd., 63). Der Posthumanismus ist laut Braidotti eine Bewegung, die auf der antihumanistischen Kritik an bestimmten Ideen der Aufklärung bzw. des Humanismus basiert, aber ebenso versucht, neue Perspektiven auf das Subjekt zu entwickeln (ebd., 41–42). Ihre eigene Position bezeichnet sie als kritischen Posthumanismus (ebd., 50).

Darüber, was mit dem „Post“ überwunden wird und ob es überhaupt überwunden wird, lässt sich auch innerhalb der Tierethik diskutieren, die spezifischer der Frage nachgeht, wie Menschen Tiere behandeln dürfen. Anhand der bisherigen Ausführungen bietet es sich an, den Postanthropozentrismus hier als die angestrebte Überwindung des moralischen Anthropozentrismus zu definieren. Die Problematisierung bestimmter humanistischer Annahmen über den Menschen und die Entwicklung zusätzlicher Sichtweisen darüber, wie Subjektivität zu verstehen ist, verweisen auf den Posthumanismus, der zugleich ein Postanthropozentrismus ist.

Janina Loh (2018) liefert eine anschauliche Unterscheidung, die bei der Verortung des für die Tierethik relevanten Posthumanismus hilft: Der *Transhumanismus* strebt die Verbesserung des Menschen durch technologische Möglichkeiten an, umfasst also z. B. Themen der Lebensverlängerung oder Unsterblichkeit, der Kryonik und der genetischen oder medizinischen Optimierung (ebd., 32–91). Der *technologische Posthumanismus* beschäftigt sich mit dem Thema der Überwindung „des“ Menschen (inklusive seiner körperlichen Begrenztheit) durch die Erschaffung eines neuen, artifiziiellen Wesens, beispielhaft ersichtlich an Überlegungen zur Übertragung des menschlichen Geistes auf einen Computer (ebd., 92–129). Der *kritische Posthumanismus* zielt auf die Überwindung eines bestimmten humanistischen Menschenbildes ab bzw. will ein neues Verständnis des Menschen schaffen, das auch die Hinterfragung bestehender Dichotomien wie Natur/Kultur beinhaltet (ebd., 130–179). Die Selbstverständlichkeit dieses Menschenbildes wird etwa über den Bezug auf das Nicht-Menschliche, Inhumane und Ahumane in Zweifel gezogen (Isabella Schlehaider 2021, 21–22). Obwohl es hier nicht um die Erzeugung eines neuen posthumanen Wesens geht, wird im kritischen Posthumanismus durchaus die Rolle der Technik und des Artifiziiellen in der Bestimmung des Eigenen oder Eigentlichen beleuchtet.

Für die Tierethik erweist sich der kritische Posthumanismus als relevant, denn dessen mögliche Bezugspunkte sind u. a. der moralische Anthropozentrismus und der epistemische Anthropozentrismus (Anthropozentrik). Dies erwähnt auch Janina Loh (2018, 143) unter Berücksichtigung der entsprechenden Unterscheidung von Angelika Krebs (1997, 343; siehe Kap. 2.2). Allerdings spricht Loh beim epistemischen Anthropozentrismus von

einer „erkenntnistheoretischen Haltung“, der zufolge nur Menschen zur Erkenntnis fähig sind oder Urteilsvermögen besitzen (Janina Loh 2018, 143). Genauer genommen sollte es wohl heißen, dass der kritische Posthumanismus mitunter die als selbstverständlich angesehene *Annahme* problematisiert, dass es eine unüberwindliche menschliche Perspektive oder Perspektivität gibt. Bestimmte Vorstellungen über die besondere menschliche Erkenntnisfähigkeit laufen möglicherweise Gefahr, menschlicher Subjektivität auch moralisch den Vorrang zu geben. Insofern der Postanthropozentrismus primär den moralischen Anthropozentrismus kritisiert, betrifft die Kritik im Posthumanismus speziell auch das, was sich in unserem Menschenbild im Hinblick auf das potentiell erkennende Subjekt von selbst zu verstehen scheint.

Es ist unklar, ab welchem Zeitpunkt, in Bezug auf welche Kriterien und anhand welcher Position in der Tierethik der Postanthropozentrismus benennbar ist: Bereits die Klassiker der Tierethik, die Argumente von Singer und Regan, kritisieren den Speziesismus bzw. moralischen Anthropozentrismus. Tom Regan (2007) merkt z. B. kritisch an, dass der ethische Anthropozentrismus zwar die moralische Berücksichtigung von Tieren beinhalten könne, dies aber nur indirekt erfolgt, weil es den Interessen anderer dient. In Anbetracht der Annahme, dass die moralische Berücksichtigung von bestimmten Tieren sehr wohl um ihrer selbst willen erfolgt, versteht sich Regan in dieser Hinsicht nicht als Anthropozentrist. Entweder sind Singer und Regan Teil des Postanthropozentrismus oder der Begriff beschreibt einen eigenständigen Bereich, der auch die Kritik an den Klassikern selbst beinhaltet. Die in den vorangehenden Abschnitten dargestellten Kritiken an Singer und Regan demonstrieren jedenfalls, dass auch sie dem Vorwurf des Anthropozentrismus ausgesetzt sind. Der Grund, warum vielleicht gewisse Bedenken in der Zuordnung Singers und Regans zum Postanthropozentrismus bestehen könnten, ist der Bezug auf die menschliche Vernunft oder Rationalität (oder andere menschliche Eigenschaften), um diese unmerklich zum Maßstab für die moralische Berücksichtigungswürdigkeit zu erheben. Im traditionellen moralischen Individualismus schwingt ein bestimmtes Selbstverständnis des Menschen mit, was Regan den *moral agent* nennt, also ein vernunftbegabtes Individuum, das zu moralischem Handeln fähig ist. Sofern dies auf Menschen in der Regel zutrifft, steht der menschliche Sonderstatus zumindest in epistemischer Hinsicht nicht in Frage. Zu diskutieren wäre, ob die zunächst „moralisch-neutrale“ Idee eines epistemischen Sonderstatus nicht zumindest potentiell zu einem Problem werden kann, weil es vielleicht in den moralischen Anthropozentrismus führt. Daher gilt, dass sowohl die mehr

oder weniger offensichtliche moralische Priorisierung von Menschen als auch dieses Menschenbild selbst Ziel von Kritik sein können.

Dadurch lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zwei Formen oder Aspekte starker Anthropozentrismus-Kritik im Kontext der Tierethik definieren: ein *posthumanistischer Zugang* und ein *humanistischer Postanthropozentrismus* (zu dieser Unterscheidung vgl. auch Herwig Grimm et al. 2016). Im posthumanistischen Zugang wird nicht nur der moralische Anthropozentrismus kritisiert, sondern auch die Annahme einer epistemisch-anthropozentrischen Ausgangssituation beleuchtet, sofern damit potentiell problematische Vorstellungen von (menschlicher) Subjektivität vorliegen, die den Menschen wieder (implizit) auf eine höhere Stufe stellen. Zur Diskussion steht das vernunftfähige, moralisch autonome Handlungssubjekt in seiner Abgrenzung zum Tier. Die Möglichkeit einer posthumanistischen Perspektive auf die Mensch-Tier-Beziehung ergibt sich z. B. über die Berücksichtigung mancher Überlegungen von Cary Wolfe (2010). So schlägt er vor, nicht nur darauf zu blicken, ob Tiere Ansätze menschlicher (z. B. sprachlicher) Fähigkeiten besitzen, sondern auch zu würdigen, dass es unterschiedliche Weisen gibt, „in der Welt zu sein“, und dabei bestimmte Vorstellungen über Begriffe wie „Person“ oder „Bewusstsein“ zu hinterfragen (ebd., 46–47). Ihm geht es um die Anerkennung dessen, dass Menschen in einer Welt leben, die auch von nichtmenschlichen Subjekten bewohnt wird (ebd., 47). Singers und Regans Modell einer Erweiterung moralischer Berücksichtigung auf jene (tierlichen) Individuen, die über die gleichen moralisch relevanten Eigenschaften verfügen, beruht so gesehen gerade nicht auf der Würdigung von Andersheit (siehe Kap. 2.3). Rosi Braidotti (2014) rückt ebenfalls die Vielfältigkeit der Subjektivität in den Fokus (ebd., 54), weil Subjektivität nicht nur mit Bewusstsein, Rationalität und moralischer Autonomie gleichzusetzen sei (ebd., 21).

Der humanistische Postanthropozentrismus weitet bestimmte Prämissen des Humanismus und Individualismus auch auf Tiere aus, hebt dabei aber weiterhin die menschliche Vernunft- oder Erkenntnisfähigkeit bzw. die epistemische Sonderstellung des Menschen deutlich hervor. Kritisiert wird nicht unbedingt die Unterscheidung zwischen dem menschlichen *moral agent* und dem tierlichen *moral patient*, sondern v. a. die damit verbundene Priorisierung des Menschen. In diesem Sinne weisen verschiedene Autorinnen und Autoren gerade auf die menschliche Fähigkeit zur rationalen Reflexion hin, die als Bedingung gesehen wird, klare und konsistente Argumente für die Eingliederung von Tieren in die moralische Gemeinschaft formulieren zu können (Gary Steiner 2005, 2008, 2010, 2013; Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008; Paola Cavalieri 2009; vgl.

dazu Herwig Grimm et al., 2016). Der Überwindungsgedanke bezieht sich demnach vornehmlich auf den moralischen Anthropozentrismus, weil dieser die ungerechte Behandlung von Tieren beinhaltet oder begünstigt.<sup>19</sup>

Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass es noch andere Zugänge in das komplexe Feld des Postanthropozentrismus oder Überlappungen zwischen Posthumanismus und humanistischem Postanthropozentrismus gibt. Die theoretischen Bezugsrahmen und historischen Hintergründe sowie die unterschiedlichen akademischen Disziplinen und gesellschaftspolitischen Implikationen erlauben hier sicherlich zusätzliche Blickwinkel (vgl. dazu Janina Loh 2018; Rosi Braidotti 2014). Innerhalb der Moralphilosophie kann es z. B. unterschiedliche Antworten darauf geben, wo Kritik anzusetzen hat. Wenn es etwa darum geht, die moralische Prädominanz des Menschen zu hinterfragen, wäre etwa aus umweltethischer Perspektive zu beanstanden, dass die Tierethik einen viel zu kleinen Kreis der moralisch zu berücksichtigenden Wesen annimmt. Tierrechtliche, pathozentrische oder zoozentrische Argumente orientieren sich demnach zu sehr an dem, was in erster Linie auch im menschlichen Bereich geschützt wird (Empfindungsfähigkeit, Subjektstatus etc.).

Der kritische Posthumanismus ist z. B. mit einem theoretischen und politischen Antihumanismus bzw. Poststrukturalismus assoziierbar, der bereits in den 1960er und 1970er Jahren epistemologische Annahmen über den Menschen problematisierte (Rosi Braidotti 2014, 22–36). Insgesamt wird der Posthumanismus als Bruch mit dem Humanismus oder bestimmten Idealen des Humanismus bezeichnet (Robert Ranisch/Stefan Lorenz Sorgner 2014, 8) und z. B. mit Postmodernismus, kontinentaler Philosophie oder Feminismus in Verbindung gebracht (ebd., 14). Denker wie Jacques Derrida, Michel Foucault oder Jean-François Lyotard werden mitunter als Klassiker des Postmodernismus angesehen, die in ihrem historischen Kontext zu betrachten sind (Ewa Domanska 2011, 119), doch sie geben auch einem auf Fragen der Mensch-Tier-Beziehung bezogenen Posthumanismus entscheidende Impulse. Derrida dient aufgrund seiner dekonstruktiven Kritik am Logozentrismus und metaphysischen Präsenzdenken als Referenzpunkt für den Posthumanismus, auf den auch in

---

19 Rosi Braidottis (2014) Unterscheidung zwischen Posthumanismus und Postanthropozentrismus ist der hier getroffenen Unterscheidung ähnlich, bezieht sich aber nicht spezifisch auf die Tierethik, sondern besitzt in der Frage nach dem Posthumanen einen weiter gefassten Bezugsrahmen. Ihr geht es dabei um die Frage, wie posthumane Subjektivität zu denken ist (ebd., 42). Ihren eigenen Ansatz versteht sie nicht als „reaktiven“ moralphilosophischen Zugang zum posthumanistischen Denken (ebd., 43).

vorliegender Arbeit wegen seiner für die Tierethik interessanten Überlegungen verstärkt Bezug genommen wird (siehe Kap. 2.4.2.1). Als zentrale Anregung für posthumanistisches Denken ist Michel Foucaults (2008) bekannte Annahme in *Die Ordnung der Dinge* zu nennen, die besagt, dass der Mensch als erkennbares Objekt und erkennendes Subjekt eine Erfindung der Humanwissenschaften des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts sei. Unter anderen weltanschaulichen Voraussetzungen bzw. bei Verschwinden dieser Dispositionen des Wissens sei auch das Verschwinden der Vorstellung des Menschen zu erwarten (vgl. ebd., 463). Genannt werden in der Literatur in Zusammenhang mit dem Posthumanismus bzw. dem Versuch der Überwindung des Anthropozentrismus auch Donna J. Haraway und Bruno Latour (Janina Loh 2018, 146–147; Isabella Schlehaider 2021; Cary Wolfe 2010).

Bereits der dem Posthumanismus zugrunde liegende Begriff des *Humanismus* ist von großer Vielfalt und kann hier nicht in seinem historischen bzw. ideengeschichtlichen Hintergrund nachgezeichnet werden. Der Humanismus-Begriff ist vielschichtig, weil es eigentlich viele Humanismen gibt (Rosi Braidotti 2014, 55; Isabella Schlehaider 2021, 24). Der Humanismus beschreibt historisch gesehen u. a. eine von einem philanthropischen Menschenbild geprägte Vorstellung über den Umgang der Menschen miteinander, der im Sinne der Bildung und Erziehung auch geübt werden muss (Janina Loh 2018, 18–21). Wiewohl seine Wurzeln bis in die Antike reichen, erhielt der Humanismus in der Renaissance und Aufklärung bzw. in den Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts jeweils spezifische Ausformungen, wobei heute gemeinhin z. B. die politisch relevanten Ideen der Menschenwürde und der Menschenrechte als anerkannte Meilensteine gelten (Adrian Holderegger et al. 2011, 11). Laut Julian Nida-Rümelin (2016) zeichnet sich das humanistische Denken von seinen Ursprüngen her durch drei Ideale aus: Autarkie/Autonomie, Rationalität und Universalität; bestimmte Kerngedanken z. B. über die menschliche Freiheit, Rationalität und Verantwortung im Rahmen des Handelns und Urteilens aus guten Gründen sind ihm zufolge auch heute noch gültig. Wie Holderegger et al. (2011, 12–21) festhalten, steht der Humanismus dennoch vor aktuellen Herausforderungen, z. B. im Hinblick auf das menschliche Selbstverständnis. Die humanistische Idee des Menschlichen ist auch eine normative Setzung, die – wie der Maßstab der Gleichheit – zu Diskriminierung und Ausgrenzung führen kann (Rosi Braidotti 2014, 31).

In dieser Hinsicht besteht ein philosophisch anspruchsvoller Bezugsrahmen für den Humanismus und Posthumanismus, auf den verschiedene Autorinnen und Autoren in tierethischen Fragen mehr oder weniger di-

rekt rekurren (z. B. Cary Wolfe 2010; Leonard Lawlor 2007; Matthew Calarco 2009a, 2009b). Aspekte des technologischen Post- und Transhumanen konvergieren zum Teil mit philosophischen und politischen Fragen des Antihumanismus und Posthumanismus sowie des Feminismus. Donna J. Haraways (1991, 149–181) Rede von Cyborgs, Hybriden aus Maschine und Organismus, dient u. a. dazu, die Brüchigkeit jener Grenzen hervorzuheben, die z. B. bestimmten Herrschaftspraktiken westlicher Gesellschaften zugrunde liegen. Haraway problematisiert Dichotomien wie Kultur/Natur, Mensch/Tier, Maschine/Organismus, Selbst/Andere oder Mann/Frau und gibt zugleich Raum für „die Anerkennung nicht-menschlicher Alteritäten“ (Janina Loh 2018, 147). Die politische oder ethische Relevanz dieser Überlegungen liegt u. a. darin, dass wir über ein starres binäres Denken, das letztlich einer bestimmten menschlichen – v. a. männlichen – Dominanz dient, hinausgehen. Eine Forderung, die auch in der Tierethik über eine große Aktualität verfügt und speziell den Posthumanismus auszeichnet sowie generell für das multidisziplinäre Feld der Human-Animal Studies von Interesse ist, denn die kritische Aufmerksamkeit gegenüber bestimmten Dualismen beinhaltet auch die Erweiterung unseres Verständnisses der Rolle von Tieren in der Mensch-Tier-Beziehung, die nicht nur eine passive Rolle ist. Mieke Roscher (2018) hebt z. B. unter Bezugnahme auf Donna Haraways und Bruno Latours Arbeiten hervor, dass Tiere als Akteure betrachtet werden können, die an der Gestaltung der Mensch-Tier-Beziehung aktiv beteiligt sind.

Das posthumane Subjekt ist Rosi Braidotti (2014, 54) zufolge „nomadisch“, weil es nicht dem einheitlichen Bild des humanistischen Subjekts entspreche und auch kein Subjekt individualistischer Eigeninteressen beschreibe. Obwohl der Posthumanismus auf antihumanistischen Ideen beruhe, hebe er sich vom Antihumanismus ab, da dieser letztlich immer wieder bei humanistischen Idealen (wie Freiheit) lande und sich daher auch dessen schlechte Kehrseiten wieder ins Boot hole, etwa den zum Egoismus führenden Individualismus (ebd., 34–35). Zentrale Merkmale des posthumanen Subjekts seien dessen Körperlichkeit und feste Verortung (ebd., 56). Das Subjekt sei parteilich und habe ein starkes Gefühl für Gemeinschaftsbildung (ebd., 54), was hier die Gemeinschaft menschlicher und nichtmenschlicher Subjekte in der „materiellen Realität“ (ebd., 55) betreffe. Die Überwindung des Anthropozentrismus beinhalte ein erweitertes Verständnis von Leben, das auch nichtmenschliches Leben („*Zoé*“) umfasse (ebd., 54).

Philosophen wie Peter Singer (und andere Forschende) bezeichnet Braidotti als „postanthropozentrische Neohumanisten“ (ebd., 81). Wiewohl sie

nicht nur negative Kritik an diesen Positionen übt, stecke hinter deren angeblichem Artenegalitarismus eine unkritische Haltung zum Humanismus (ebd., 83). Das Argumentieren für moralische Gleichheit sei zwar eine noble Geste, vermenschliche die Tiere aber und sei eigentlich unaufrichtig, weil das dominante Menschliche auf die anderen Tiere übertragen werde und man die Besonderheit der Tiere negiere (ebd., 84). Diese Überlegung ist jener Kritik ähnlich, die besagt, dass es bei Singer und Regan bzw. im moralischen Individualismus eine Erweiterung moralischer Berücksichtigung gibt, die beim Menschen beginnt (Herwig Grimm 2013; siehe Kap. 2.3). Braidottis Zugang zeigt auf, dass die abstrakte, vermeintlich unvoreingenommene Reflexion über moralisch relevante Eigenschaften einem „Selbstmissverständnis“ unterliegt, weil z. B. die Argumentation über die Berücksichtigung gleicher Interessen eben nicht von einem unparteilichen Standpunkt aus erfolgt. Positionen, die ein humanistisches Menschenbild vertreten, scheinen zu verleugnen, dass bei diesem Bild Konstrukte im Spiel sind, die einen historischen oder ideologischen Hintergrund haben (Isabella Schlehaider 2021, 25).

#### 2.4.2.1 Derrida und der Posthumanismus

Jacques Derrida (2010) problematisiert in *Das Tier, das ich also bin* nicht nur unseren Umgang mit Tieren, sondern auch die diesem Umgang zugrunde liegende binäre Gegenüberstellung von *dem* Menschen und *dem* Tier. Laut Derrida läuft jede klare Unterscheidung und jedes als sicher angenommene Wissen – vor allem im Kontext dichotomer Gegenüberstellungen – Gefahr, ein Prinzip von Inklusion und Exklusion zu erzeugen und dadurch in eine moralische Hierarchisierung zu münden (Kultur/Natur, Mensch/Tier, Selbst/Anderes etc.). Trotz kritischer Aufmerksamkeit gegenüber bestimmten Dichotomien will Derrida nicht die Unterscheidung von Mensch und Tier durch die Behauptung einer biologischen Kontinuität auflösen (ebd., 56). Stattdessen verweist er darauf, dass ein gewisser Bruch oder Abgrund zwischen Menschen und Tieren nicht ignoriert werden könne, wiewohl hier keine eindeutige Linie zu ziehen sei (ebd., 57). Es gebe also nicht die *eine* klare Grenze, die den Menschen vom Tier scheidet, da diese Grenze vielschichtig sei. Derrida benützt den Begriff des *animot*, ein Neologismus, der die Wörter „Tier“ (franz. *animal*) und „Wort“ (franz. *mot*) verbindet (ebd., 58, 68–72, 79–83). Einerseits verweist der Begriff kritisch auf die Tatsache, dass Menschen unter „dem Tier“ im Singular eine große Anzahl verschiedener Lebewesen zusammen-



fassen. Andererseits klingt *animot* ausgesprochen wie *animaux*, also wie das französische Wort für Tiere in der Mehrzahl (ein Unterschied, der nicht hör-, sondern nur lesbar ist; siehe Ausführungen im Folgenden). Derrida bringt also die Vielfältigkeit der Tiere zum Ausdruck, die im Gebrauch des Tier-Wortes im Singular untergeht.

In *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“* macht Jacques Derrida (1991, 36–39) auf eine Verbindung von Ungerechtigkeit gegenüber dem, was man „das“ Tier nennt, und dem Anthro- bzw. Logozentrismus aufmerksam, indem er das abendländische Denken dafür kritisiert, den fleischartigen, aktiven, erwachsenen, sprachbegabten, weißen und europäischen Mann als Paradigma für Subjektivität überhaupt zu setzen und z. B. zum Ausgangs- und Referenzpunkt jedes Anspruchs auf einen Rechtsstatus zu machen. Kritik am Logozentrismus versteht er als Kritik am „*Karnophallogozentrismus*“ (Jacques Derrida 2010, 155, Hervorhebung im Original). Dieses Paradigma erlaube in ethischer, politischer und rechtlicher Hinsicht eine ungerechte Behandlung all jener, die diesen hohen Anspruch an die Subjektivität nicht (zur Gänze) erfüllen (ebd., 49–54). Der Logozentrismus sei demnach eine mehr oder weniger offensichtliche Annahme über ein dem Menschen zukommendes Vermögen, das dem Tier fehle: Sprache, Geist und Vernunft. Selbst wenn der Mensch als sprechendes *Tier* bezeichnet wird, stehe hinter dieser vermeintlichen Bestätigung der menschlichen Tierheit in Wirklichkeit eine grundlegende Verleugnung (ebd., 58). Das Problem mit dieser Grenze zwischen dem sprechenden Menschen und dem sprachlosen Tier betrifft für Derrida so auch das Verständnis dessen, was „das Eigene des Menschen“ (ebd., 59) sei. Daher gerät bei Derrida auch das identitätslogische Konzept eines selbstmächtigen, klar bestimmbar menschlichen Subjekts bzw. eines logozentrischen Personenbegriffs in die Kritik, denn das Selbstverständnis eines bestimmten menschlichen Vermögens könne als ausschlaggebendes Differenzkriterium zum anthropozentrischen Stolperstein werden. So fragt Derrida, ob sich der Mensch selbst das eindeutig zusprechen kann, was er dem Tier abspricht (ebd., 196). Problem ist in diesem Beispiel nicht die Differenzierung zwischen Mensch und Tier, sondern die scheinbare Gewissheit eines unteilbaren, d. h. nicht zu hinterfragenden Begriffs des Menschen. Derrida verortet also hinter dem ungerechten Umgang mit Tieren eine Grenzziehung, der ein problematischer Anthro- und Logozentrismus zugrunde liege.

Derrida (1983, 39–40) bezieht sich in *Grammatologie* unter Berücksichtigung der entsprechenden Frage Martin Heideggers (<sup>18</sup>2001, 2) nach den „Sinn von Sein“ kritisch auf den Begriff des Seins und auf das Vorverständnis



nis, das diesem in der Geschichte der Philosophie und im abendländischen Denken zukomme. Dieses Vorverständnis resultiere aus einer „Metaphysik der Präsenz“ (Jacques Derrida 1983, 41), die den Sinn des Seins bzw. des Seinsbegriffs als selbstevident erachte. Dieses Präsenzdenken zeichne sich dadurch aus, dass man den Sinn des Seins in Begriffen des Eigentlichen, Gegenwärtigen und Unmittelbaren verstehe, das ganz mit sich selbst identisch sei bzw. das gleichzeitig das Wesen der Sache selbst zum Ausdruck bringe. Derrida will sich demgegenüber keines „einheitlichen Begriffs des Menschen“ (ebd., 148) bedienen. Ein solcher Begriff täusche darüber hinweg, dass diese „Präsenz“ von Bedeutung, z. B. im Hinblick auf das, was man unter dem vermeintlich Eigentlichen des Menschen versteht, auf einem Spiel von (sprachlichen) Differenzen beruhe, dem wiederum die Bewegung der *différance* zugrunde liege (Jacques Derrida 1982). Derrida kreierte dieses Wort nicht nur in Anlehnung an das Substantiv *différence* (zu übersetzen mit „Unterschied“ oder „Differenz“), sondern leitet es aus dem Verb *différer* ab, das neben „sich unterscheiden“ auch so viel wie „verschieben“ oder „aufschieben“ bedeutet und laut ihm als eine Art von zeitlicher Verzögerung oder Nachträglichkeit aufgefasst werden muss (ebd., 7). Das „a“ in *différance* verdankt sich dem Bezug auf das Partizip Präsens *différant* (ebd., 8). Die *différance* beschreibt also den Aufschub im Vorgang des Differenzierens und der Bedeutungsgenerierung, der besagt, dass eine Sache nicht „an sich“ oder „als solche“ in der Gegenwart (z. B. in einer Vorstellung) erfassbar oder präsent ist. Der Verweis auf das Verb *différer* macht so auf die „Prozesshaftigkeit“ der *différance* aufmerksam. Derridas Verständnis der *différance* gründet sich auch in seiner Auseinandersetzung mit Sigmund Freuds psychoanalytischer Theorie des Unbewussten, die dem menschlichen Subjekt die Gewissheit der Selbstmächtigkeit des bewussten Ichs nimmt (Jacques Derrida 1976, 302–359), denn Derrida deutet unter Bezugnahme auf Freud an, dass z. B. alles, was „präsent“ ist, die „Spur“ von etwas nicht Gegenwärtigem trägt. Das Bewusste hängt so vom Unbewussten als seiner Andersheit ab (Jacques Derrida 1982, 18–19).

Der Unterschied zwischen den Wörtern *différance* und *différence* (das durch ein „a“ ersetzte „e“) ist aufgrund der Homophonie der Wörter nicht hör-, sondern nur lesbar (das Gleiche trifft auf das Wort *animot* zu, dessen Unterschied zu *animaux* nur lesbar ist). Das Nicht-hören-Können ist entscheidend, denn damit will Derrida zugleich auf den Phono- und Logo-zentrismus im abendländischen Verständnis von Mensch und Sprache aufmerksam machen, das dem gesprochenen Wort, der Stimme und dem Sinn ein zu großes Gewicht gebe und die Schrift erniedrige (Jacques Derrida 1983, 17–48). Derrida versucht demgegenüber, Sprache

und sprachliche Zeichen als Schrift zu denken, und zwar auch, indem er z. B. die Dichotomie von Signifikant (bezeichnendes sprachliches Element) und Signifikat (in etwa: Vorstellung, Bedeutung, Sinn, bezeichnete Sache) problematisiert – vor allem, wenn mit dieser Unterscheidung das Primat des Signifikats behauptet wird. Da kein Signifikat dem Spiel des signifikanten Verweisens entkommen würde (ebd., 27), sei uns auch nichts als Sinn oder Bedeutung unmittelbar gegeben. Indem die abendländische Tradition aber gerade das vermeintlich selbstpräsente, bewusste Subjekt zum Sprachrohr des Sinns mache, würde dem Signifikat (dem vermeintlich „Eigentlichen“) Priorität vor dem Signifikanten gegeben. In der „Lautsubstanz“ des „Sich-im-Sprechen-Vernehmens“ (ebd., 19) scheint das Wort ganz und gar als ein Zeichen präsent zu sein, während sich das sprechende Subjekt anhand seiner Stimme als dessen Erzeuger identifiziere. Die Stimme habe dabei einen scheinbar direkten Zugang zum Signifikat (dem Sinn oder Ding) und erlaube dem Subjekt einen Selbstbezug der vermeintlichen Idealität und Präsenz (ebd., 25–26). Während sich das Subjekt nämlich sprechen höre, bestätige es sich selbst, offenbar ganz bei der Sache und beim Sinn des Gesagten zu sein. Doch der trügerischen Annahme der Unmittelbarkeit unserer Erfahrungen im Hinblick auf die Eigentlichkeit des Gesagten stehen die Bewegung und der Aufschub der *différance* gegenüber, die keine endgültige Schließung erlaubt. Derrida merkt darüber hinaus an, dass sich seine Rede von der Spur, der Markierung und der *différance* einer Substitution der Begriffe der Sprache, des Zeichens und des Signifikanten verdanke, da Letztere die Grenze des Anthropozentrismus nicht überschreiten und nicht auf alle Lebenden Bezug nehmen würden (Jacques Derrida 2010, 155). Einfach gesagt: „Sprache“ und „Signifikant“ evozieren die Vorstellung des Eigenen des Menschen.

Das logozentrische Selbstverständnis sei im Angesicht des Anderen mit der Entlarvung der grundlegenden Passivität und Unsicherheit im Innersten der Subjektivität konfrontiert. Da ein Tier das Andere schlechthin repräsentieren kann, zeige sich besonders anhand der Konfrontation mit dessen Blick eine für das Subjekt abgründige Situation, weil wir diesen Blick nicht klar einordnen können und er „vielleicht unschuldig und grausam zugleich ist, empfindlich und unempfindlich (*impassible*), gut und böse, unausdeutbar, unlesbar, unentscheidbar, abgründig und geheim“ (ebd., 31). Derrida erzählt in diesem Zusammenhang eine Anekdote über eine Begegnung mit seiner Katze, die ihn nackt erblickt und bei ihm eine komplexe Erfahrung der Scham und Schamhaftigkeit (franz. *pudeur*) bewirkt, die z. B. neben dem Wunsch, sich schnell anzukleiden, auch eine Scham darüber beinhaltet, sich zu schämen (ebd., 20–34, 92–93). Dadurch

wird die Begegnung mit der Katze zu einem exemplarischen Beispiel für Passivität und Hilflosigkeit, wenn wir überrascht feststellen, dass uns der Blick eines Tieres (trotz oder gerade wegen seiner Unausdeutbarkeit) „angeht“, denn gleichzeitig wendet sich Derrida mit seinem Verweis auf den Blick der Katze gegen Denker wie Descartes, Kant, Heidegger, Lacan und Lévinas, die ihm zufolge aus dem Tier allzu leichtfertig nur „etwas Gesehenes und nicht etwas Sehendes“ (ebd., 34) machen. Die Grenzen zwischen Mensch und Tier lösen sich nicht auf, aber verschwimmen auch im Hinblick auf das vermeintlich aktive, selbstmächtige menschliche Subjekt und das bloß passive Tier.

Derridas Zugang zu philosophischen Fragen ist mit der „Dekonstruktion“ (Jacques Derrida 1983, 45) unhinterfragter Bedeutungen, Begriffe und Strukturen assoziiert, die jedoch auch eine ethische und politische Relevanz hat, da gerechtes Handeln, auch gegenüber Tieren, laut Derrida eine „freie“ Entscheidung voraussetzt, die nicht durch vermeintlich letzte Gewissheiten oder programmatisch festgelegte Regeln und Normen gestützt ist. Die Bedingung der Gerechtigkeit liege in einer Unberechenbarkeit, denn „Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen“ (Jacques Derrida 1991, 33). Eine gerechte Entscheidung müsse so auf überstürzte Weise erfolgen, da sie nicht auf unendlicher Information oder einer Form von Garantie beruhen könne (ebd., 54). Auch das Zeugnisablegen über tierliches Leiden beruhe auf keiner faktischen Informiertheit, die mit einer letzten Gewissheit einherginge (Jacques Derrida 2010, 53). Ein wichtiges Moment der Philosophie verwirklicht sich für Derrida in der Frage Jeremy Benthams (1996, 283, Hervorhebungen im Original): „[T]he question is not, Can they *reason*? Nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?“. Derrida (2010, 51) meint, dass Bentham damit vor zwei Jahrhunderten vorschlug, die Form zu verändern, in der man sich der Frage des Tieres widmet, nämlich nicht im Sinne eines Vermögens zu denken oder zu sprechen, sondern im Sinne der Leidensfähigkeit und des Mitleids bzw. Mitleidens. Dennoch zeigen etwa die neu entstandenen technologischen Möglichkeiten der Fleischproduktion auf, dass die zwei letzten Jahrhunderte ein nie da gewesenes Ausmaß an Unterwerfung mit sich brachten (ebd., 49–50). Ihm zufolge geht es in der Bentham'schen Frage nicht um die Erzeugung einer Gewissheit im Hinblick auf ein tierliches Vermögen – ähnlich der vermeintlichen Gewissheit des der Sprache mächtigen, denkenden Egos: „Ich denke, also bin ich“. Stattdessen verschiebt sich die Perspektive: „Leiden zu können ist kein Können, es ist eine Möglichkeit (*possibilité*) ohne Können/Vermögen/Macht (*pouvoir*), eine Möglichkeit des Unmöglichen“ (ebd., 53; Hervorhebungen im Original). Derrida spricht von einer mit

Tieren geteilten Endlichkeit, Sterblichkeit und Verletzlichkeit, auch im Sinne des Mitleids oder Mitleidens (ebd.). Wiewohl einerseits kein Zweifel an der Möglichkeit des Mitleids bzw. Mitleidens mit Tieren besteht, so weist Derrida andererseits auf die mit den Praktiken der Tiernutzung verbundene Verdrängung und Verleugnung hin, die dieser Möglichkeit gegenübersteht (ebd., 54).

In der Bentham'schen Frage steckt also wiederum ein Verweis auf eine fundamentale Passivität (vgl. Cary Wolfe 2010, 81). Auch deshalb, weil bei der Leidensfähigkeit das „Können“ anders gedacht werden muss und nicht auf das aktive und selbstmächtige Subjekt bezogen ist. Für eine gegenüber posthumanistischen Überlegungen offene Tierethik ist das deshalb relevant, weil Derrida das menschliche Selbstbild auf grundlegendere Weise in Frage stellt als traditionelle Zugänge zur Tierethik. Für Derrida impliziert die Frage Benthams z. B. nicht das Gleiche wie bei Singer, sofern sich Letzterer auf biologische Fakten beruft, um stützende Gründe für seine Argumente zu erhalten. Auf jeden Fall beschreibt Singers utilitaristisches Prinzip der Maximierung der Erfüllung von Präferenzen eine Art von Kalkulation, der Derrida ablehnend gegenübersteht (ebd., 82). Während das mit Tieren Geteilte durchaus moralisch relevant ist und die Verwiesenheit von selbst und anderem aufzeigt, so geht es Derrida nicht um Gewissheiten im Sinne biologischer Fakten, anhand derer „programmatische“ ethische Argumente plausibilisiert werden.

Weil Gerechtigkeit im Umgang mit Tieren also nicht auf Gewissheit oder programmatische Forderungen gestützt werden könne, problematisiert Derrida (2010, 51–53, 133–136) allerdings gleichzeitig den Begriff der Tierrechte. Wenngleich er mit Tierrechten sympathisiert, stellt er die Frage, wie das Rechtssubjekt definiert ist (ebd., 134). Ihm zufolge stützen sich sogar jene, die gegen die Gewalt gegenüber Tieren protestieren, auf bestimmte Grundbegriffe und Axiome, die auch dem „Diskurs der Herrschaft“ (ebd., 135) zugrunde liegen. Jede Verwendung einer bestehenden Sprache des Rechts läuft demnach Gefahr, einer Denktradition zu folgen, die eigentlich die Ausbeutung von Tieren legitimiert, billigt oder verleugnet.

Derrida in manchen Überlegungen folgend, diskutieren verschiedene Autorinnen und Autoren u. a. bestimmte mit Humanismus oder Liberalismus verbundene Vorstellungen des Menschen bzw. verweisen in der Beschäftigung mit der Mensch-Tier-Beziehung auf seine Arbeiten (vgl. z. B. Cary Wolfe 2003, 2010; Leonard Lawlor 2007; Matthew Calarco 2009b; Kari Weil 2012). Hier ist vor allem die zentrale Rolle des Humanismus des 18. und 19. Jahrhunderts hervorzuheben, da dieser von vielen Seiten als

prägend für unser heutiges Denken aufgefasst wird (z. B. Rosi Braidotti 2014, 19–22; Cary Wolfe 2003, 1–17; John Gray 2012, 11–16; Raimar Zons 2001, 38). Der Humanismus hätte hier nicht nur ein Menschenbild gefestigt, demzufolge der Mensch ein der Vervollkommnung fähiges, selbstreflexives, rationales, freies und moralisch selbstbestimmtes Wesen ist, sondern beinhaltete eine binäre Logik des Eigenen und des Anderen, die gleichzeitig zu Imperialismus, Ausgrenzung und Abwertung geführt habe (Rosi Braidotti 2014, 19–22).

Wie bereits erwähnt, entwirft Cary Wolfe (2010) einen Begriff des Posthumanismus, in welchem die Existenz nichtmenschlicher Subjekte gewürdigt wird, wobei es ihm nicht darum geht, den Humanismus und seine Werte gänzlich zu verwerfen, sondern das damit verbundene Subjektverständnis – etwa betreffend den Menschen als autonomes oder vernunftbegabtes Wesen – zu hinterfragen bzw. genauer zu spezifizieren. Posthumanismus bedeutet für Wolfe nicht die Überwindung des Menschlichen, z. B. um einen trans- oder posthumanen Zustand zu erreichen, in welchem wir als autonome Wesen von den Fesseln einer (tierlichen) Körperlichkeit befreit wären (ebd., xiv-xv). Stattdessen weist Wolfe einerseits auf unseren Status als verkörperte Wesen hin und betont andererseits die Abhängigkeit von der „Prothese“ der Technik und der Sprache (ebd., xv-xvi, xxiii-xxvi, 295). Posthumanismus ist für Wolfe nicht nur „nach“ dem Humanismus, sondern liegt ihm auch zugrunde, ist „vor“ ihm (ebd., xv). Das vermeintlich Eigentliche bzw. unsere Identität, so kann man Wolfe interpretieren, hängt von einer Entfremdung ab, einer Abhängigkeit von einem Außen, denn unser Selbst ist je schon mit dem Anderen verschränkt.<sup>20</sup> Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Derrida.

Jacques Derrida (1983, 26) spricht z. B. kritisch vom Logozentrismus hinter der Annahme der „Selbstpräsenz des cogito“. Hier ist das denkende Bewusstsein (das Ich) vermeintlicher Herr seiner Worte und glaubt über die Präsenz der wahrgenommenen Stimme sein eigenes Sein zu bestätigen. Gegen diese Annahme und unter Bezugnahme auf Derrida betont Cary Wolfe (2010, xxv-xxvi) den ahumanen bzw. nichtmenschlichen Status des Menschen, was als Widerspruch gegen den Gedanken der Eigentlichkeit und Unmittelbarkeit verstanden werden kann. Auch Derridas Überlegungen zum *animot* sind hier für eine posthumanistische Kritik erhellend,

---

20 Laut Janina Loh (2018, 154–155) veranschaulichen Wolfes Ansichten über die multi- und transdisziplinäre Verbindung verschiedener (wissenschaftlicher) Disziplinen zudem, inwiefern im kritischen Posthumanismus die jeweilige Unabgeschlossenheit eigener disziplinärer Methoden und Theorien anerkannt wird.

da sie ein bestimmtes Menschenbild deutlich machen, das in der Abgrenzung des Menschen zum Tier im Singular besteht. Solch eine eindeutige Grenzziehung zum in sich abgeschlossenen Bereich des Menschlichen ist demnach nicht haltbar.

Auch Matthew Calarco (2009a, 76–77) stimmt in zentralen Punkten mit Derrida überein, denn der Rechtsdiskurs und seine Axiome seien metaphysisch geprägt, weshalb generell die Frage nach dem „moralischen Status“ eines Wesens zu problematisieren sei. Die Aufteilung in eine Gemeinschaft der moralisch zu berücksichtigenden Individuen (solche mit moralischem Status oder z. B. Rechtsstatus) und all jene, die nicht dieser Gemeinschaft angehören, wiederhole die imperialistischen Tendenzen westlichen Denkens sowie eine problematische Logik von Inklusion und Exklusion (ebd., 77). Daher könne es in der Tierethik auch nicht darum gehen, an einem humanistischen Begriff von Subjektivität festzuhalten (Matthew Calarco 2009b, 137–138). Was Calarco hier anspricht, gilt auch für moralische Individualisten wie Singer, Regan, Rollin oder Francione, deren ethische Argumente eben mit festgelegten Kriterien der Inklusion und Exklusion arbeiten. Wenn wir bestimmte Tiere in den sogenannten Kreis der schutzwürdigen Wesen mitaufnehmen, kann dies keine Gewissheit darüber geben, dass wir damit gegenüber jenen Wesen gerecht handeln, welche die für eine moralische Berücksichtigung geforderten Eigenschaften nicht aufweisen.

Cary Wolfe (2009, 124) macht darauf aufmerksam, dass die Bestimmung moralisch relevanter Eigenschaften und die Annahme, dass nicht nur Menschen diese Eigenschaften besitzen, bei analytischen Philosophen wie Singer und Regan als Eckpfeiler der Überwindung des Anthropozentrismus verstanden werden. Wolfe ist allerdings der Ansicht, dass der Verweis auf die relevanten Eigenschaften von Subjektivität den Anthropozentrismus eben gerade nicht überwindet, wenn Menschen diese Eigenschaften in größerem Ausmaß besitzen. Obwohl Rosi Braidotti (2014, 81) im Falle Singers von einem „postanthropozentrische[n] Neohumanisten“ spricht, so legt sie ihren Finger auf das gleiche Problem, weil hier das Menschliche die Kategorie liefert, die beschreibt, was moralisch zu berücksichtigen ist (ebd., 84; siehe Kap 2.3).

Gegen Derridas Zugang zu tierethischen Fragen gibt es auch Einwände. Gary Steiner (2013) wirft Derrida z. B. vor, das Ideal der Wahrheit aufzugeben und nicht in der Lage zu sein, verbindliche Argumente im Namen der Tiere zu formulieren (ebd., 5, 7–10). Wiewohl der Humanismus von seinen traditionellen Vorurteilen befreit werden müsse (Anthropozentrismus), sollten wir ihn nicht zu überwinden versuchen, da er z. B. durch-

aus die Voraussetzung dafür biete, das handlungsleitende Prinzip eines veganen Imperativs zu begründen (ebd., 5). Steiner, der seine Position als nichtanthropozentristischen Kosmopolitismus (engl. *nonanthropocentric cosmopolitanism*) versteht (ebd., 167), betrachtet alle empfindungsfähigen Lebewesen als Teil der moralischen Gemeinschaft (ebd., 195–232). Steiners eigene Position folgt ebenso der Begründungsform des moralischen Individualismus, aber er hebt neben der rationalen Argumentationsform auch eine Verbundenheit mit den Tieren hervor, die er unter dem Begriff des kosmischen Holismus (engl. *cosmic holism*) diskutiert (Gary Steiner 2008). Zu berücksichtigen sei mit der Empfindungsfähigkeit auch das Streben eines Wesens, sein natürliches Potential zu entfalten (Gary Steiner 2013, 195), zu überleben und dem eigenen Leben vor dem Hintergrund des unvermeidlichen Todes einen Sinn zu geben (ebd., 203). Diese Einsicht verlange von uns Menschen ein Opfer (ebd., 227), nämlich auf den Konsum tierischer Produkte zu verzichten. Denn Tiere für menschliche Zwecke zu töten, sei meist unnötig, weil nicht unser Leben davon abhängt, sondern dies lediglich unserem Lustgewinn diene (Gary Steiner 2008, 131). Werner Ingensiep und Heike Baranzke (2008) sprechen ebenfalls davon, dass das neuzeitliche Subjektverständnis die Voraussetzung dafür sei, dass auch Tiere moralisch berücksichtigt werden können. Der Mensch müsse sich als „Verantwortungssubjekt und nicht bloß als ein weiteres Tier unter Tieren“ (ebd., 130) verstehen (vgl. Herwig Grimm et al., 2016).

Ein für die Tierethik relevanter Zugang zum Posthumanismus muss sich nicht als Überwindung aller humanistischen Werte oder des Menschlichen verstehen. Allerdings geht es um eine starke Problematisierung des Begriffs von Subjektivität, sofern dieser von einem hierarchisch geprägten Dualismus (z. B. jenem von dem Selbst und dem Anderen) bzw. einem „metaphysischen Präsenzdenken“ gestützt ist. Derridas (1983, 26) kritische Rede von der „Selbstpräsenz des cogito“, also einem sich seines Seins vergewissernden denkenden Subjekts, ist hier ein wesentlicher – aber sicher nicht der einzige – Bezugspunkt für eine dem Posthumanismus gegenüber offene Tierethik. Der Posthumanismus zeigt: Tierschutzethische oder tierrechtliche Argumente, die zwar sehr wohl positive Auswirkungen auf bestimmte Tiere haben können, erscheinen so gesehen beinahe eigennützig, wenn dadurch primär das eigene Selbstbild bekräftigt wird, z. B. weil letztlich nur jene Tiere Schutz erfahren, die uns in „moralisch relevanten“ Eigenschaften ähnlich sind.



#### 2.4.2.2 Ist das posthumane Subjekt sprachlich strukturiert?

Nach Rosi Braidottis (2014) Vorstellung steht das posthumane Subjekt in komplexen Beziehungen zu verschiedenen anderen Subjekten (oder „Alteritäten“) und ist dabei „verkörpert“, parteilich, begehrend, empathisch und fest verortet. Eine universalistische humanistische Auffassung darüber, was *der* Mensch ist, hat hier keine Gültigkeit mehr. Die Sexualität posthumaner Körper sei in ihrer Heterogenität und Vielschichtigkeit zu denken bzw. lasse sich nicht auf binäre Gegensätze (Geschlechterrollen) reduzieren (ebd., 103–104). Daher erwähnt sie positiv Sigmund Freuds Idee der polymorph perversen – und wie sie sagt „spielerischen“ – menschlichen Sexualität (ebd.).<sup>21</sup> Das posthumane Subjekt sei nicht postmodern oder dekonstruktivistisch und dürfe nicht als sprachlich strukturiert verstanden werden (ebd., 56, 190). Abgesehen davon, dass sie damit auf Derrida Bezug nimmt und Grenzen im sprachlichen Bezugsrahmen der Dekonstruktion sieht (ebd., 36), schwingt auch eine Kritik an bestimmten Ideen der Psychoanalyse Jacques Lacans mit. Tatsächlich erwähnt sie sogar dessen Begriff des Symbolischen, den sie in Übereinstimmung mit Gilles Deleuze und Félix Guattari als überholt bezeichnet, weil er ein veraltetes Bild von Familie wiedergebe (ebd., 192). Das posthumane Subjekt sei nicht als etwas anzusehen, das durch Signifikanten bestimmt ist oder von einem Herrensignifikanten beherrscht wird, der es zur Ohnmacht verdamme oder jede Emanzipation verhindere (ebd., 191–192). Dass das Subjekt von Wünschen getrieben ist, ist für Braidotti kein Hinweis auf einen Mangel, den das Subjekt erst zu füllen sucht, da sie das Begehren im Unterschied zu Lacan als Fülle deutet (ebd., 191). Das Subjekt sei nicht das Resultat eines ursprünglichen Verlustes, sondern ein Effekt vielfältiger Begegnungen und Begierden, die nicht der eigenen Kontrolle unterliegen (ebd., 104). Diese Entität sei eine „Nicht-Einheit“ (ebd.).

Ohne zu viel über die in den folgenden Kapiteln dargestellten Theorien von Lacan vorwegzunehmen, sei bereits an dieser Stelle gesagt, dass diese Annahmen relativiert werden müssen. Laut Calum Neill (2018, 219–221) glaubt Braidotti fälschlicherweise, dass Lacan das Symbolische generell als etwas Primäres auffasse und sich dabei auf eine starre Vorstellung von Familie stütze, die ihr zufolge aber nur eine (veraltete) Form von intersubjektiver Beziehung sei. Es stimmt zwar, dass Lacan in seinen früheren Arbeiten ein traditionelles (ödipales) Familienbild bekräftigt, aber wie Colet-

---

21 Sigmund Freud (2000 I, 97) sagt, dass ein Kind die Anlage mitbringe, polymorph pervers zu werden, also zu allen denkbaren Überschreitungen fähig zu sein.



te Soler (2019, 114–125) klarstellt, ändert Lacan seine Perspektive später deutlich. Von einer uneingeschränkten Herrschaft väterlicher Normen, die dem Subjekt jede Selbstbestimmung rauben, kann keine Rede sein. Auch Sexualität lässt sich nicht aus einer „gelungenen“ Einbettung in eine vermeintlich normale oder natürliche Familienstruktur (Vater, Mutter, Kind) ableiten. Allerdings bezeichnet Freuds Rede von einer polymorph perversen Sexualität keine Wahrheit des Subjekts, die durch Normen unkenntlich gemacht oder verfälscht wird, da sie bereits den Umgang mit einer grundlegenden „Unmöglichkeit“ beschreibt (Slavoj Žižek 2000b, 160–161; siehe Kap. 3.3.2 und 3.3.5.3). Es gibt keine unmittelbare Verbindung zum Gegenüber, die aus beiden eine homogene Einheit macht und das Subjekt komplettiert. Die von Braidotti angesprochene Vielfalt in der Sexualität ist nicht als Bestätigung einer Art von ursprünglicher Fülle anzusehen.

Diese Überlegungen sind für die Debatte über das posthumane Subjekt gerade deshalb relevant, weil es dabei um die Frage der Rolle des Symbolischen und der Sprache geht. Laut Cary Wolfe (2010) ist der Mensch ein prothetisches Wesen. Auch bei Lacan findet sich diese Idee, denn das sprachlich strukturierte Unbewusste ist „künstlich“ und damit in gewisser Hinsicht posthuman (Slavoj Žižek 2001, 91; Martin Kurthen 2011, 23–28). Das bedeutet einerseits, dass die Beziehungen des Subjekts über das Symbolische geregelt sind, weil es keine instinktive Anpassung an eine „natürliche“ Umwelt gibt (Michael Lewis 2008, 54–57). Beim Symbolischen bzw. der Sprache handelt es sich um eine Prothese, was auch impliziert, dass das vermeintlich Eigene oder Eigentliche des Menschen ein Fremdkörper ist. Andererseits ist es das „Versagen“ des Symbolischen, das eine Prothese überhaupt erst notwendig macht (vgl. Slavoj Žižek 2018, 57–58). Das Subjekt ist irreduzibel und lässt sich nicht zur Gänze (er-)fassen, denn es bleibt (sich selbst) entzogen oder ist insofern „real“, als hier die Grenzen der Bedeutungsgenerierung spürbar werden. Die Grundlage der Sprache beruht auf einer „Materialität“, in der Sinn und Bedeutung sekundär sind. Diejenigen Dinge, die dem Subjekt „Halt geben“, so wird noch gezeigt, sind die Phantasie, das Genießen oder das Symptom – auch wenn diese Begriffe gleichzeitig auf eine Ambivalenz im eigenen Sein hinweisen.

Im Folgenden geht es daher nicht um die genaue Verortung von Lacans Theorien innerhalb des (kritischen) Posthumanismus, sondern um die Frage, was in der Mensch-Tier-Beziehung in Bezug auf das menschliche Selbstverständnis nicht ins Bild zu passen scheint. Die Liebe zum Heimtier, die Instrumentalisierung des Nutztieres und die Faszination vor dem Wildtier drücken zwar vielleicht aus, dass unser Umgang mit den

Tieren inkonsistent oder ambivalent ist – darauf weist besonders der „traditionelle“ moralische Individualismus in der Tierethik hin –, wesentlich ist aber, dass bereits die „Bausteine“ des Unbewussten selbst mehrdeutig, widersprüchlich, fremd oder widerständig sind und das Subjekt seinem Genießen häufig keinen eindeutigen Sinn geben kann. Wie in den vorangehenden Abschnitten gezeigt wurde, betrifft die Kritik am Anthropozentrismus im Kontext des Posthumanismus nicht nur den moralischen Anthropozentrismus, sondern sie beinhaltet u. a. auch einen dekonstruktiven Gestus gegenüber der Idee des menschlichen Subjekts als einem „Zentrum“ z. B. der Erkenntnis. Das nachfolgende Kapitel wird das Thema des Anthropozentrismus aufgreifen und den detaillierteren Darstellungen zu Lacans Theorien einleitend voranstellen (Kap. 3.1). Der Fokus liegt dabei nicht darauf, Lacan als einen Theoretiker posthumaner Subjektivität zu präsentieren, sondern darauf, mögliche Anknüpfungspunkte zwischen Tierethik und Psychoanalyse sichtbar zu machen. Dabei werden bereits einige von Lacans Theorien erläutert, welche die Relevanz einer Lacan'schen Perspektive auf das Thema des Anthropozentrismus unterstreichen. Um diese Relevanz nicht aus dem Blick zu verlieren, erfolgen genauere Darstellungen zu seinen Theorien erst im Anschluss (Kap. 3.2 und 3.3).

## 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 <sup>4</sup>1996c, 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. Wievohl 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 <sup>2</sup>1990a, 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; <sup>2</sup>1991b). 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 <sup>4</sup>1996c, 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; <sup>4</sup>1996c, 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.<sup>22</sup> 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>3</sup>1997, 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.<sup>23</sup> In der Mathematik geht es um eine „*Schrift*“, die keine Deutungen zulässt (Jacques Lacan 2022, 113).

---

23 Das Wort „*Mathem*“ 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 <sup>2</sup>1991a, 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 <sup>2</sup>1991b, 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-

rung 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 <sup>2</sup>1991b, 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, <sup>2</sup>1991b). 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 (<sup>2</sup>1991b, 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 <sup>3</sup>1997, 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 (<sup>2</sup>1995, 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; <sup>2</sup>1991b, 35; <sup>4</sup>1996c, 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>3</sup>1997, 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.<sup>24</sup> 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 <sup>3</sup>1997, 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 <sup>4</sup>1996c) 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 <sup>2</sup>1991b) 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.

### 3.2 Das Subjekt des Unbewussten

#### 3.2.1 Signifikant und Signifikat: Definition

Nach Lacan sind Menschen grundsätzlich Sprach- und Sprechwesen. Die Wirklichkeit des Subjekts ist eine Sprech-Wirklichkeit, eine Sprechwirkung (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 156). Er prägt für das Sprechwesen den Neologismus *parlêtre*, wobei *parler* für „sprechen“ und *être* für „sein“ oder „Wesen“ steht (Jacques Lacan 1990b, 133). Mit diesem Fokus auf Sprechen und Sprache stellt er allerdings nicht unsere sozialen und kommunikativen Kompetenzen in den Mittelpunkt unseres Selbstbildes. Das Verhältnis zur Sprache besteht zunächst nicht darin, dass diese ein soziales Phänomen sei (Jacques Lacan 2015c, 197). Ein neugeborenes Kind ist zwar zunächst mit sprechenden Anderen konfrontiert (Mutter, Vater etc.), mit denen es in der Regel in einem kommunikativen Austausch steht, doch worauf ein Kind im Sprechen in erster Linie trifft, sind nicht die Bedeutungen, die dabei kommuniziert werden, oder die bereits erkennbaren Absichten und Ansprüche, die Eltern vermittelt der Sprache (franz. *la langage*) an das Kind herantragen. Viel grundsätzlicher geht es um das vom Kind vernommene „Material“ der Sprache und des Sprechens, also der Grundlage der *Signifikanten* (z. B. ein Phonem, ein Wort oder ein Satz), die das Pendant zu den *Signifikaten* bilden, den Bedeutungen (Jacques Lacan 1997, 41–42). Genau genommen sind Buchstaben die materiellen Träger der Sprache (Jacques Lacan 2016g, 584). Dieser materielle Aspekt sowie das produktive Moment der Signifikanten sind deren wesentliches Charakteristikum, nicht deren Bedeutung. Was Menschen vernehmen, ist der Signifikant, nicht das Signifikat, da das Signifikat vom Signifikanten (als dessen Effekt) erzeugt wird (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 38).

Lacans frühe theoretische Ausarbeitung zu Signifikant und Signifikat beruht auf der entsprechenden Unterscheidung durch Ferdinand de Saussure (<sup>2</sup>1967, 76–82, 132–146), der im sprachlichen Zeichen ein psychisches Konstrukt sieht, das aus einer Verbindung von Vorstellung (Bezeichnetes bzw. Bedeutung oder Signifikat) und Lautbild (Bezeichnendes bzw. Signifikant als inneres Bild des Lautes) besteht. Die Verknüpfung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnung ist Saussure zufolge etwas Beliebiges, was sich bereits durch die Tatsache zeige, dass die Vorstellung einer bestimmten Sache in unterschiedlichen Sprachen durch andere Lautfolgen dargestellt wird (ebd., 79–82). Ein Beispiel: Was im Deutschen mit „Baum“ bezeichnet wird, lautet im Englischen *tree*. Ist sie einmal hergestellt, scheint die Verbindung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnung relativ

fest zu sein (wenn auch nicht gänzlich unveränderlich), vor allem was den Gebrauch des Zeichens in einer gegebenen Sprachgemeinschaft betrifft (ebd., 83–93). Im Unterschied zu Saussure betont Lacan klarer, dass die Signifikanten die entscheidendere Rolle spielen (Jacques Lacan 2016a, 33–35) und dass die Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat noch weniger fest ist, als von Saussure angenommen (Jacques Lacan 2003, 53). Dienen Signifikanten nur zur Bezeichnung der Vorstellung oder der Sache, käme Letzterer das Primat zu, doch Signifikanten repräsentieren nicht ein bereits vorweg existierendes, klar umgrenztes Signifikat (Jacques Lacan 2016g, 588; Bruce Fink 2016, 132) bzw. bilden nicht einfach passiv eine bereits gegebene Fülle an Bedeutung und Sinn ab (Nina Ort 2014, 31). Lacan betont so die produktive Eigenschaft der Signifikanten, denn die Signifikate werden dadurch gebildet, dass sich Signifikanten artikulieren (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 21). Diese Artikulation verunmöglicht es, Signifikant und Signifikat als abgeschlossene Einheit zu verstehen, weil jede Bedeutung auf der Artikulation einer bestimmten Menge an Signifikanten beruht. Zudem gilt: Jeder Signifikant, der etwas bedeutet, kann stets zum Signifikanten einer anderen Sache werden (Jacques Lacan 2003, 53). Es geht also nicht nur um die Arbitrarität der Verbindung von Signifikanten und Signifikaten (Jacques Lacan 2016g, 587): Lacan interessiert die Produktivität und die „Beweglichkeit“ der Signifikanten.

Menschen sind permanent mit Signifikanten konfrontiert (bzw. mit sprachlichen Elementen, die zu Signifikanten werden), die wir von Geburt an hören oder sehen, noch bevor wir erfassen, worin deren Bedeutung besteht. Körperliche Empfindungen, z. B. die dem Hungergefühl folgende Sättigung beim Stillen, sind aufs Engste mit dem Hören, Sehen oder Spüren und z. B. den beruhigenden Worten der Mutter oder des Vaters verbunden. Die Assoziation zwischen der Wirkung auf den Körper und dem Wahrnehmen der sprachlichen Elemente geht dem Verständnis der Situation bzw. der kognitiven Erfassung von Bedeutungen voraus. Doch noch entscheidender ist eben die Artikulation der Signifikanten selbst, ihr gegenseitiger Verweis, der differenzierbare Bedeutungen ermöglicht. Die Konfrontation mit den Signifikanten bzw. den Buchstaben, dem „materiellen“ Aspekt der Sprache, liegt jedem kommunikativen Austausch zugrunde. Daher bildet sich der Diskurs ausgehend von der Gesamtheit des sprachlichen Materials (Jacques Lacan 1997, 66). Die Sprechwirkungen, welche die Wirklichkeit des Subjekts schaffen, sind grundsätzlich Wirkungen der Signifikanten.

Mit „Gesamtheit“ ist zunächst auch gemeint, dass jedes Sprachsystem alle möglichen Bedeutungen abdeckt, was aber nicht heißt, dass diese Mög-

lichkeiten je völlig ausgeschöpft werden (ebd., 220). Gibt es eine einzelne durch Signifikanten produzierte Bedeutung, gibt es innerhalb des Sprachsystems zugleich eine Gesamtheit – oder besser: eine bestimmte Menge – von Bedeutungen. Aber diese Vorstellung einer Gesamtheit wird zugleich von folgender Annahme relativiert: Die Ordnung der Signifikanten ist „unvollständig“ (vgl. dazu Alenka Zupančič 2020, 94–106), und zwar auch, weil die potentiellen Möglichkeiten dieser Ordnung, wie Lacan feststellt, eben nie vollständig genutzt werden. Wichtig ist hier der Zusammenhang des Symbolischen (soziale bzw. kulturelle Normen, Traditionen etc.) und der Signifikanten, weil die Signifikanten und deren Funktion die Grundlage des Symbolischen sind (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 25). Das Symbolische bzw. die symbolische Funktion wird von den Signifikanten begründet, die somit eine „Welt“ schaffen. Ein „Symbol“ steht nie allein da, sondern ist Teil einer Welt bzw. eines Systems von Symbolen (Jacques Lacan 2008b, 60).

Die konstituierende Funktion der Signifikanten wirft die Frage des Seins auf, wobei dieses Sein letztlich unfassbar ist (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 289). Der Signifikant hat gemäß Lacan insofern kein Sein, weil er stets auf einen anderen Signifikanten verweist: Der Signifikant „ist“ Verweisung und Differenz (Hans-Dieter Gondek 2001, 155). Ein Signifikant definiert sich durch seine Abgrenzung zu all den anderen Signifikanten; ein Signifikant „ist“ nur insofern, als er auf andere Signifikanten verweist. Einzelne Wörter haben an sich keine Bedeutung, was sich gut anhand des Lexikons illustrieren lässt, wo jeder Eintrag und jedes Wort auf weitere Wörter referenziert (Matthias Waltz 2001, 101) – eine potentiell endlose Bewegung innerhalb eines differenziellen Systems. Da sich bei einem Signifikanten jede Rede von Präsenz oder Identität verbietet, ist dieser eigentlich nicht dadurch zu definieren, was er ist, sondern dadurch, was er nicht ist. Lacan weist darauf hin, dass ein Signifikant seine Gültigkeit nicht durch den Bezug auf die bezeichnete Sache erhält, sondern durch den Bezug auf einen anderen Signifikanten: Ein bestimmter Signifikant ist nicht dieser andere Signifikant (Jacques Lacan 2020, 20). Auch Ferdinand de Saussure (<sup>2</sup>1967, 139–140) ist der Ansicht, dass die Glieder eines sprachlichen Systems (deren Werte) negativ durch die Beziehungen zu den anderen Gliedern bestimmt werden. Dies lässt sich vereinfacht bereits anhand von Buchstaben zeigen: Ein A ist kein B ist kein C. Jede vermeintlich positive Bestimmung eines Signifikanten und seines Signifikats beruht auf dieser Differenz. Nur weil dieser Signifikant nicht jener Signifikant ist, kann Bedeutung generiert werden. Aus diesem Grund spricht Lacan von einem Mangel an Sein.



Jacques Derridas Kritik am metaphysischen Präsenzdenken bzw. an der Idee des mit sich selbst unmittelbar identischen Seins geht – trotz bestehender Unterschiede zwischen Derrida und Lacan – in eine ähnliche Richtung (siehe Kap. 2.4.2.1). Ein Unterschied besteht z. B. laut Slavoj Žižek (1996, 111) darin, dass Lacans und Derridas jeweilige Vorstellungen über die Rolle der Stimme divergieren: Während Derrida von einer – dem Phono- und Logozentrismus geschuldeten – trügerischen Selbstbestätigung im Vernehmen der eigenen Stimme spricht, zeigt Lacan zusätzlich auf, dass die Stimme ein Partialobjekt ist und als solches auch als Fremdkörper erfahren werden kann, der diese Selbstvergewisserung ja gerade untergräbt (siehe Kap. 3.2.6).

Signifikanten sind aufgrund ihres differenziellen und jeder Bedeutung vorausgehenden Charakters nicht mit Zeichen identisch, da ein Zeichen per Definition etwas für jemanden repräsentiert. Mit dem Zeichen wird ein Jemand unterstellt, also eine Person, für die das Zeichen etwas bedeutet (Jacques Lacan 1988a, 8; 2015f, 382–383). Allerdings können aus Signifikanten Zeichen werden (oder umgekehrt). Lacan betont sogar, dass Zeichen eine wesentliche Angelegenheit der Psychoanalyse sind (Jacques Lacan 1988a, 16–17). Dieser Jemand kann als bewusstes Ich oder als Erkenntnissubjekt verstanden werden, das eben Zeichen (oder Sprache) verwendet, um seine vorhergehenden Gedanken bzw. eine Bedeutung zum Ausdruck zu bringen. Denkt man Sprache auf diese Weise als bloßes Zeichensystem, wird sie auf den Status eines Werkzeuges, auf ein Mittel zur Kommunikation reduziert (vgl. ebd., 8). Das Unbewusste beherbergt aber keinen sich seiner selbst bewussten Jemand, keine graue Eminenz im Hintergrund.

#### 3.2.2 Das unbewusste Denken und die signifikante Batterie

Sprache ist Lacan zufolge nicht bloß ein Werkzeug, anhand dessen die eigentlich sprachlosen Gedanken bezeichnet und vermittelt werden (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 21–22). Die Gedanken (bzw. die Bedeutungen oder Signifikate) folgen umgekehrt den Signifikanten bzw. werden erst durch diese definiert und strukturiert. Die Signifikanten konstituieren das Unbewusste, das bei Lacan zum Sitz des Denkens wird und dadurch das philosophische Subjekt der Erkenntnis in Frage stellt (siehe Kap. 3.2.4). Das unbewusste Denken resultiert laut Lacan aus der Verkettung der Signifikanten, die bestimmten Regeln und einer Logik folgen, über welche das bewusste Ich keine (oder nur bedingte) Kontrolle hat. Im Unbewussten



laufen wiederholt und beständig signifikante Prozesse ab (Jacques Lacan 2006b, 18). Entsprechend ist dieses Denken nicht als ein schließendes, selbsttransparentes Denken aufzufassen (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 141). Lacan behauptet stattdessen ein Subjekt des Unbewussten, das selbst ein Effekt der Signifikanten im Unbewussten ist – es ist *durch* den Signifikanten repräsentiert. Dieses Subjekt ist vom Unbewussten einerseits und dem bewussten Ich andererseits zu unterscheiden. Es handelt sich nicht um ein Subjekt, das sich erkennend auf sich und seine Umwelt bezieht, denn es gibt hier keine Selbsterkenntnis und kein Selbst (Bruce Fink 2016, 171).

Freud folgend, geht Lacan davon aus, dass das Unbewusste – z. B. in Form von Symptomen – „übersetzbar“ bzw. „entzifferbar“ ist (Jacques Lacan 2006b, 18). Doch übersetzt kann laut Lacan nur das werden, was durch Signifikanten artikuliert ist. Zum Verständnis bietet sich ein Blick auf eine Annahme von Saussure an, auf die Lacans Theorien Bezug nehmen. Saussure meint, unser Denken und unsere Vorstellungen wären ohne Worte oder Zeichen „nur eine gestaltlose und unbestimmte Masse“ (Ferdinand de Saussure <sup>2</sup>1967, 133). Er spricht von einer „Nebelwolke“, in der nichts klar auseinandergehalten und begrenzt ist. Entsprechendes trifft ihm zufolge auch auf den Bereich der Laute (nicht Lautbilder) zu, die ebenfalls eine undefinierte Masse sind. Die Masse der Laute und die Masse der Vorstellungen werden über die Sprache zu abgrenzbaren Einheiten verbunden und gegliedert (ebd., 133–134). Diese differenzierten Einheiten bestehen jeweils aus Bezeichnetem (Bedeutung, Signifikat) und Bezeichnendem (Signifikant).

Lacan hebt hervor: Es sind die Signifikanten, die aus dieser Masse klar abgegrenzte Signifikate erzeugen. Die Menge an Signifikanten, die das Unbewusste strukturiert, bezeichnet er als Batterie (Jacques Lacan 2006b, 18) oder Reserve (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 74). Die diachronische oder horizontale Aneinanderreihung von Signifikanten erfolgt vor dem Hintergrund eines synchronischen oder vertikalen Übereinanders von Signifikanten innerhalb dieser Reserve oder Batterie (Jacques Lacan 2006b, 18; 2016g, 592–594). Sofern das Unbewusste sprachlich strukturiert ist, besteht es darin, Reihen aus Signifikanten in zeitlichen Abfolgen zu bilden, deren angefügte Elemente sich mit den jeweils vorangehenden Elementen artikulieren (Alain Juranville 2014, 105). Lacan spricht dabei von *signifikanten Ketten*, die den strukturellen Bedingungen der Grammatik und der Lexik folgen (Jacques Lacan 2016g, 592–593). Die Mechanismen, die das Unbewusste bestimmen, basieren dabei auf der Differenz der Signifikanten zueinander und der Möglichkeit der Wiederholung, also der „repetitiven Artikulation“ (Jacques Lacan 2022, 234; siehe Kap. 3.2.3). Wie in einem Satz artikuliert

das Unbewusste Signifikanten nach grammatischen Regeln im Kontext einer unbewussten Lexik. Das Unbewusste ist gemäß einem signifikanten bzw. symbolischen „Gesetz“ strukturiert (Jacques Lacan 2003, 275–283). Im gleichen Sinne, wie Menschen während des Sprechens meist nicht bewusst über die Regeln der Wort- oder Satzbildung nachdenken müssen (es sei denn, es handelt sich um eine Fremdsprache), erfolgt die Bildung von signifikanten Ketten im Unbewussten auch ohne bewusstes Zutun, ähnlich, wie uns z. B. auch die Worte während der Kommunikation vielmehr einfach über die Lippen kommen. Das sich seiner selbst gewisse Ich, das denkende Bewusstsein, wähnt sich hier nur als der Schöpfer und Herr seiner Gedanken.

Lacan greift in seinen Theorien also nicht nur auf das Feld der Psychoanalyse zurück, sondern stützt sich eben teilweise auch auf die Linguistik. Er benennt zwei Effekte, welche die Logik und Funktionsweise des sprachlich bzw. symbolisch strukturierten Unbewussten betreffen, *Metonymie* und *Metapher*, und assoziiert sie mit den Begriffen der *Verschiebung* und *Verdichtung* (vgl. Jacques Lacan 2016g, 604–605; 1997, 253–273). Lacans Überlegungen basieren einerseits auf Sigmund Freuds (2000c, 282–308) Beschreibung der unbewussten Primärvorgänge bzw. der Traumarbeit anhand der Verschiebung und der Verdichtung. Andererseits stützt er sich auf eine Arbeit von Roman Jakobson (1979, 133–141) zur Aphasie, in der die Funktion von Metonymie und Metapher beschrieben und u. a. auf Freud Bezug genommen wird.

Die Metonymie baut laut Lacan auf der Kombinatorik einer signifikanten Kette auf und beschreibt ein „Verweisungsgefüge, das Bestehendes aneinanderreicht“ (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 75). Diese Aneinanderreihung von Signifikanten ist definiert als ein „Wort für Wort“ (Jacques Lacan 2016g, 598), wobei die Metonymie da entsteht, wo bestimmte Signifikanten in z. B. syntaktischer bzw. lexikalischer Kontiguität stehen (Jacques Lacan 1997, 259). Es geht um die diachronische bzw. horizontale Verbindung von Signifikanten, z. B. in Form einer Assoziation, die gemäß den bestehenden Möglichkeiten ein Wort an die vorhergehenden Wörter in einem Satz hängt (Jacques Lacan 2003, 374). In einer Folge von Signifikanten wird der jeweils nächste mögliche Signifikant ausgewählt (Jacques Lacan 1988a, 19). Die Metonymie wäre demnach als *Syntagma* zu verstehen (Nina Ort 2014, 156), als strukturierte Folge von z. B. Wörtern oder Sätzen (Hadumod Bußmann 2008, 709). Doch dieser Vorgang einer regelgeleiteten Verkettung der Signifikanten besagt für Lacan auch, dass die Bedeutung nie „ganz da ist“, weil jeder Signifikant wieder auf einen anderen verweist. Jede Hinzufügung eines weiteren Wortes kann z. B. einem voraus-

gehenden Satz rückwirkend völlig neue Bedeutung verleihen, wobei sich dieser Prozess in der Metonymie permanent wiederholt und zu keinem endgültigen Abschluss kommt. Wie Nina Ort (2014, 168) anmerkt, entspricht diese von Lacan behauptete Nachträglichkeit von Bedeutung bzw. Sinn der dekonstruktivistischen Vorstellung über den Aufschub. Auch Derrida problematisiert die Idee des ganz im Hier und Jetzt Präsenten (siehe Kap. 2.4.2.1). Außerdem ist zu berücksichtigen, dass Signifikanten an sich nicht bedeutungstragend sind, also bereits eine klare Vorstellung davon vermitteln, was genau mit ihnen gemeint ist, sondern dass sie zunächst eine strukturierende, bedeutungsunterscheidende Funktion haben (Nina Ort 2014, 165). Einfach gesagt: „Dieses“ ist nicht „jenes“.

Für die Theorie eines durch Signifikanten strukturierten Unbewussten ist die Assoziation von Freuds Terminus der Verschiebung mit dem Begriff der Metonymie relevant (Jacques Lacan 2016g, 605). Sigmund Freud (2000c, 305–308) beschreibt die Verschiebung als ein Mittel der Zensur, bei dem z. B. ein bestimmter Traumgedanke oder Traumwunsch entstellt wird und daher im manifesten Trauminhalt in anderer Form erscheint. Bei Lacan kann diese Verschiebung eben als Aufschub oder Unabgeschlossenheit verstanden werden (Nina Ort 2014, 161–162). Die Metonymie ist im Grunde nichts als die Bewegung der Signifikanten (Samuel Weber 2000, 81). Es wird nichts Neues bzw. kein neuer Sinn erzeugt (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 75). Es geht um die An- und Umordnung des bestehenden Materials – daher auch die Rede Freuds von der „Entstellung“ der Traumgedanken. Um ein Beispiel zu geben, verweist Lacan auf die literarische Kunst: Die Metonymie offenbare sich im realistischen Roman als „Aneinanderreihung von Klischees“ (Jacques Lacan 2003, 291). Doch diese Klischees würden dabei etwas anderes meinen, nämlich etwas, das im Jenseits des Gesagten liegt. Den Klischees fehlt zudem die „Substanz“, denn der Signifikant ist an sich „leer“. Diese Leerstelle, die mit den Signifikanten und ihrer Artikulation ins Spiel kommt, entspricht im Hinblick auf das sprachlich strukturierte Unbewusste dem „Seinsmangel“ (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 75; siehe Kap. 3.2.4).

Die Vergleichbarkeit zwischen Satzbildung und unbewusstem Denken (und Wissen) ist insofern begrenzt, als das Unbewusste nicht einfach aus einer konkreten Sprache (z. B. dem Deutschen oder Englischen) besteht, sondern *wie* eine Sprache strukturiert ist. Wie dem auch sei, die Logik der Signifikanten zeigt: Das Unbewusste ist Denken ohne Sein oder Präsenz, denn jeder Signifikant „ruft“ nach anderen Signifikanten, die ihm z. B. im Redefluss des Sprechens erst eine Bedeutung geben (Jean-Gérard Bursztein 2012, 27). Die Bedeutung eines Signifikanten ergibt sich also nicht aus

ihm selbst heraus, sondern nur insofern, als er Teil eines Netzwerkes an Signifikanten ist. Die Bedeutung hängt von dem „Ruf“ jedes Signifikanten nach anderen Signifikanten ab und bleibt daher stets in Bewegung, stets in der Schwebe. Darüber hinaus kann jeder Signifikant, der für etwas steht, stets zum Signifikanten einer anderen Sache werden (Jacques Lacan 2003, 53). Daher auch Lacans Bestehen auf einem metonymischen Gleiten der Signifikate unter den Signifikanten bzw. der Signifikanten über den Signifikanten (Jacques Lacan 2016g, 604–605; 2003, 53).

Es muss also einen Moment geben, in dem eine Interpunktion bzw. ein „Steuerelement“ (franz. *point de capiton*) gesetzt wird, um dem Gleiten der möglichen Bedeutung ein Ende zu bereiten (Jacques Lacan 1997, 316; 2016g, 594–595). Bestimmte Bindungspunkte zwischen Signifikanten und Signifikaten sind nötig, damit das menschliche Sprachsein keine psychotischen Maßstäbe annimmt (Jacques Lacan 1997, 317). Das Realitätserleben „zerfließt“ ohne Ankerpunkte. Doch diese Bindungspunkte stützen zugleich die Illusion, es gäbe feste, endgültige Bedeutungen hinter der Sprache (Dylan Evans 2002, 153). Außerdem ist kein Signifikant auf „natürliche“ oder unveränderliche Weise mit dem Signifikat verbunden. Ein Signifikant ist kein Zeichen, so wie im Falle von Rauch, der jemandem als Zeichen für Feuer erscheint (Jacques Lacan 1988a, 20). Die Steuerelemente verschleiern die Tatsache, dass die Signifikanten (und damit die Bedeutungen) letztlich zu keiner endgültigen Vollendung, zu keiner Schließung gelangen. An jede signifikante Kette lässt sich stets noch ein weiterer Signifikant anhängen (Dylan Evans 2002, 271). Zudem kann sich jeder Signifikant an ein anderes Signifikat heften.

Der „Signifikatseffekt“ bzw. „Sinneffekt“ tritt ein, wenn das Signifikante in das Signifikat übergeht (Jacques Lacan 2016g, 596, 610; Nina Ort 2014, 157; Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 75). Das „Übergehen“ bezieht sich u. a. darauf, dass das Signifikat bzw. die Bedeutung einer Sache erst durch Signifikanten definiert und strukturiert wird. Ohne die Signifikanten und die Steuerelemente verblieben die potentiell erfassbaren Bedeutungen im Feld einer „schwebenden Masse“ (Jacques Lacan 1997, 316), also in dem, was Ferdinand de Saussure (<sup>2</sup>1967, 133) als „Nebelwolke“ oder „unbestimmte Masse“ der Vorstellungen bezeichnet. Lacan spricht in seinen späteren Überlegungen (hier in *Radiophonie*, einem 1970 aufgezeichnetem Interview, das auch als Text veröffentlicht wurde) davon, dass der Signifikant „wie ein Stein im Tümpel des Signifikats einschlägt“ (Jacques Lacan 1988a, 20). Die klar artikulierten Signifikanten differenzieren diese Masse im Rahmen der Versteppung zu unterscheidbaren Bedeutungen (Nina Ort 2014, 159–160).

Um in Lacans bildlicher Sprache zu bleiben: Der Signifikant „schlägt Wellen“ und hat eine erkennbare (Sinn-)Wirkung, zumindest für einen gewissen Augenblick, bevor er versinkt. Die sinn- oder bedeutungsstiftende Funktion des Signifikanten hat demnach keinen festen Boden unter den Füßen. Es gibt auch noch eine andere, ergänzende Interpretation: Am Boden des Tümpels – der hier als Unbewusstes zu verstehen ist – sammeln sich die Steine/Signifikanten an und bilden die Ablagerungen der einstigen Sinneffekte. Dazu passt Lacans Bemerkung über das Unbewusste in *Radiophonie*, das eine „Ablage, Anschwemmung der Sprache“ (Jacques Lacan 1988a, 21) sei. Schon in Seminar III heißt es, dass der Signifikant die Bedeutungen „zu Bündeln vereinigt“ (Jacques Lacan 1997, 344) und „das Feld der Bedeutungen schafft“ (ebd.), und zwar in Form „von Anschwemmungen, von Sedimenten“ (ebd.). Auch Nina Ort (2014, 176–178) hebt Lacans Rede von einer Anschwemmung der Sprache im Unbewussten hervor und meint, dass die Signifikanten in diesen Sedimentierungsprozessen zu Signifikaten bzw. zu unterdrückten Sinnschichten werden, die jedoch wieder als Signifikanten produktiv werden können. Die Ablagerungen bilden „Anlässe für neue Signifikantenprozesse“ (ebd., 178). Aus diesem Grund verweist Ort auf eine Aussage Lacans, der zufolge sich das Unbewusste „im Wartestand [...] des *Ungeborenen* aufhält“ (Jacques Lacan 1996c, 29; Hervorhebung im Original). Genauer gesagt führt Lacan an, dass es hinsichtlich des Unbewussten weder um ein Sein noch um ein „Nicht-Sein“ gehe, sondern um ein präontologisches „Nicht-Realisiertes“ (ebd., 36). Sofern die Signifikanten aus ihrem „Wartestand“ heraus „produktiv“ werden, können sie neue Sinneffekte erzeugen – die allerdings wiederum eine Form von Unterdrückung oder Ablagerung implizieren.

Die Bedingung für einen neuen Sinn und für Sinneffekte ist laut Lacan die Metapher, die das Prinzip des Steppunktes verdeutlicht bzw. dessen Wirksamkeit „garantiert“. Grundsätzlich ist die Metapher laut Lacan eine „Assoziation, die auf ein Wort mit einem anderen antwortet, das ihm selbst substituiert werden kann“ (Jacques Lacan 2003, 374). Dabei bringt die Metapher eine neue Bedeutung bzw. einen neuen Sinn durch eine Ersetzung hervor: „Ein Wort für ein anderes“ (Jacques Lacan 2016g, 599–600). Wortwörtlich genommen ergibt eine Metapher zunächst keinen Sinn, weil sie, anders als die Metonymie, aller „lexikalischen Verbindungen“ (Jacques Lacan 1997, 258) entbehrt: Ein Wörterbuch hilft uns nicht, die Bedeutung einer neu geschaffenen Metapher zu verstehen (ebd., 258). Aus diesem Grund sieht Lacan in der Dichtung bzw. Poesie (franz. *poésie*) die Funktion der Metapher am Werk (Jacques Lacan 2016g, 604–605). Die „dichterische Freiheit“ erlaubt poetische Neuschöpfungen. Mit anderen

Worten: Am Beginn der Metapher steht, zumindest wenn das gängige Lexikon als Referenz dient, der Nicht-Sinn, denn der Sinn kommt über den Nicht-Sinn zustande, entsteht im Nicht-Sinn (ebd., 601). Dennoch kann eine Metapher freilich Teil des Sprachgebrauchs einer bestimmten Gemeinschaft werden. In Seminar II heißt es, dass Wortverwendungen und Redensarten in einem Diktionär versammelt werden können (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 354).

In Seminar VI findet sich ein Beispiel über den Gebrauch von Metaphern bei Kindern (Jacques Lacan 2020, 213–218). Außerdem erwähnt Lacan hier den Wert und die Wirkung des Spiels mit dem Nicht-Sinn (engl. *nonsense*), das letztlich gar nicht so sinnlos ist (ebd., 218). Konkret berichtet er von einem Kind, das einen Hund „Wauwau“ nennt. Das Kind nehme in diesem Beispiel ein einzelnes Merkmal bzw. einen ausgewählten Zug des Hundes und „ersetze“ damit den Hund (bzw. die Bezeichnung „Hund“), was auf eine erste Metaphernbildung hinweise. Entscheidend ist Lacan zufolge, dass hier ein Zeichen für den Hund in einen Signifikanten verwandelt wird, weil es darum geht, dass das Kind, sobald es in der Lage ist, einen Hund „Wauwau“ zu nennen, alle möglichen Dinge „Wauwau“ nennen kann, die gar kein Hund sind (ebd., 215). Auch die zwei signifikanten Ketten „Der Hund macht wauwau“ und „Die Katze macht miau“ können sich daher überschneiden, wenn das Kind z. B. „miau“ für „wauwau“ oder „wauwau“ für „miau“ einsetzt. Obwohl anzunehmen ist, dass ein Kind bereits eine Vorstellung davon hat, welches Tier welchen Laut macht, so kann es sagen: „Der Hund macht *miau*“ und „Die Katze macht *wauwau*“ (ebd., 215–216; Hervorhebungen im Original). Das Signifikat der Katze wird mit dem Signifikanten des Hundes („wauwau“) verknüpft und das Signifikat des Hundes mit dem Signifikanten der Katze („miau“). Doch dies unterstellt zugleich, so Lacan, dass das Kind auf darunterliegender Ebene die Katze bereits durchaus mit dem „Miau“ und den Hund mit dem „Wauwau“ verbindet (ebd., 216), denn laut Lacan handelt es sich hier nicht nur um eine simple Blödelei des Kindes, sondern das Beispiel zeigt, dass das Kind weiß, wie man Metaphern bildet und dass es somit ein Prinzip der Vertikalität gibt (ebd., 216–217). Das Sprechen des Kindes beschreibt nicht nur eine „monolineare Kette“ (ebd., 215), sondern zeugt von einem Übereinander mehrerer Ketten und damit der Möglichkeit eines metaphorischen Sinneffektes.

Während die Metonymie in einer Aneinanderreihung von Signifikanten besteht (Diachronie), erfolgt in der Metapher über die vertikale Ebene (Synchronie) eine Ersetzung eines Elementes einer signifikanten Kette durch ein passendes Element aus einer anderen signifikanten Kette (z. B.

„wauwau“ für „miau“ oder umgekehrt). Der ersetzte Signifikant wird vom neuen Signifikanten verdrängt bzw. unterdrückt (Jacques Lacan 1996c, 262). Das ersetzte Element geht aber nicht verloren, sondern bleibt auf anderer Ebene bestehen (Jacques Lacan 2003, 445). Die Metapher bringt also laut Lacan nicht nur einen neuen Sinn (aus dem Nicht-Sinn) hervor, sondern beinhaltet auch einen verborgenen Sinn. Daher bezeichnet er die Metapher in Anlehnung an Freud als Verdichtung, d. h. als eine Übereinanderlagerung mehrerer Signifikanten (Jacques Lacan 2016g, 604–605). Die Verdichtung besteht z. B. darin, dass ein manifestes Element (etwa der berichtete Inhalt eines Traumes) mehrere latente Elemente (verschiedene verborgene Traumgedanken) in sich vereinigen kann (Sigmund Freud 2000a, 180–181). Die Funktion der Vertikalität in der Metapher, die die Verdrängung mit sich bringt, findet eine Entsprechung in dem, was Lacan als Ablagerungen oder Anschwemmungen der Sprache im Unbewussten bezeichnet. Die Verdrängung bezeugt somit prinzipiell die Existenz des Unbewussten sowie die Tatsache, dass das Subjekt die Signifikanten als sinn- und bedeutungsstiftende Elemente annimmt bzw. anerkennt.

Die Art und Weise, wie Lacan zwischen Metonymie und Metapher unterscheidet bzw. wie er Metonymie definiert (als „Wort für Wort“), ist aber nicht ganz unproblematisch (Samuel Weber 2000, 81–82, 89–90), denn auch bei der Metonymie kann es eine Ersetzung geben. Lacan selbst nennt zwei Beispiele dafür, was er als metonymische Substitutionen versteht: Das Wort „Dachstroh“ für „Hütte“ (Jacques Lacan 1997, 261) sowie „30 Segel“ für „30 Schiffe“ (Jacques Lacan 2016g, 597–598). „Dachstroh“ und „Hütte“ bzw. „Segel“ und „Schiff“ stehen insofern in Verbindung, als das erste Wort vom Bedeutungsrahmen her jeweils mit dem zweiten assoziierbar ist. Dachstroh kann Teil einer Hütte sein und ein Segel Teil eines Schiffes. Wenn man von 30 Segeln spricht, ist damit eigentlich eine Flotte von 30 Schiffen gemeint. Lacans Beispiele beschreiben eine *Synekdoche* (Samuel Weber 2000, 81–82, 89–90). Eine *Synekdoche* ist ein besonderer Fall der Metonymie, in dem ein Ausdruck durch einen anderen Ausdruck innerhalb des gleichen Bedeutungsfeldes ersetzt wird, wobei z. B. das Ganze durch einen Teil (*Pars pro toto*) oder ein Teil durch das Ganze bezeichnet werden kann (Hadumod Bußmann 2008, 707). In der Metonymie wird kein neuer Sinn erzeugt. Dazu braucht es die Metapher und den Steppunkt, den Lacan auch mit dem „Herrensignifikanten“ verbindet.



### 3.2.3 Der Herrensifikant und der binäre Signifikant

Wenn ein menschliches Wesen den eigenen Platz in der sprachlich vermittelten Welt und in der Beziehung zu den wichtigsten Bezugspersonen finden soll, stellen sich aus Lacan'scher Sicht einige Fragen zur Signifikanten-Ordnung: Wie wirken sich Signifikanten auf körperliche Empfindungen und Lustbefriedigung aus? Welcher Signifikant erfasst das Begehren der Mutter oder des Vaters (ist für ein Kind benennbar, was andere wollen bzw. welche Wünsche sie haben)? Welche Signifikanten strukturieren das Verhältnis zu anderen Menschen bzw. zum symbolischen Anderen, z. B. im Hinblick auf die eigene Identität, den Namen und bestimmte Rollen?

Die ersten Ansätze der symbolischen Funktion bzw. der Signifikanten sind „Markierungen“, die sich in den Körper einschreiben und die Subjektwerdung bestimmen (Jacques Lacan 2007, 177; 1988a, 13). Lacan assoziiert die Markierungen mit dem, was Freud „einen einzigen Zug“ (bei Lacan *trait unaire*) nennt – etwa ein partielles Merkmal an einer Objektperson, mit dem sich ein Kind identifiziert, und sei es z. B. auch nur das Husten eines Elternteils (Sigmund Freud 2000p, 99–100; 2000m, 151–152). Die Markierungen des einzigen Zugs beschreiben „Urformen des Symbolischen“ (Peter Widmer 2010, 182). Sie sind der Ursprung der (Wirkung oder Funktion des) Signifikanten (Jacques Lacan 2007, 46). Der einzige Zug steht nicht von jeher in Beziehung zu einer bereits „funktionierenden“ signifikanten Batterie, sondern ist eher deren Grundlage, denn die Bezugnahme auf den (symbolischen) Anderen hat in dieser Identifizierung einen punktuellen Charakter (Jacques Lacan 2008a, 434). Lacan verwendet sogar die Wörter „mono-formal, mono-semantisch“ (ebd.). Es ist eine „Eins der reinen Differenz“ (Bruce Fink 2006, 216), eine Eins „eines noch undifferenzierten Zeichens“ (ebd.). Als Beispiel für diese Markierungen nennt Lacan auf urzeitlichen Knochen entdeckte Kerben, die Jäger machten, wenn sie ein Tier erlegt hatten (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 269). Jeder Strich bzw. jede Kerbe im Knochen steht für ein getötetes Tier – jede Markierung in der Reihe macht also ein Eines, das sich zählen lässt (ebd., 147–148). Die Bedingung des Symbolischen ist das Zählen (Jacques Lacan 2022, 355), das auch auf die Wiederholung verweist (ebd., 143). Der einzige oder einzelne Zug beschreibt das Zählen einer Eins, auf dessen Basis Reihen oder Folgen gebildet werden können, wobei die Wiederholung des gleichen einzelnen Zugs zugleich die Differenz deutlich macht, weil sich nur das Getrennte zählen lässt (Timo Storck 2020, 119–120). Die Markierungen bringen auch eine Art von „Reduktionismus“ mit sich. Slavoj Žižek (2014b, 574) zufolge bezeichnet der einzige Zug nämlich die Reduzierung



der vielfältigen Eigenschaften einer Sache auf ein einziges Merkmal. Ein Objekt wird im Rahmen seiner „symbolischen Registrierung“ (ebd., 1083) auf ein „Eines“ reduziert.

Aus diesen Markierungen, die eine Reihenbildung erlauben, geht die „eigentliche“ Funktion oder Wirkweise der Signifikanten hervor, denn die Basis der Funktion der Signifikanten – die das Unbewusste strukturieren und das Subjekt erzeugen – sind die differenzielle Beziehung eines Signifikanten zu anderen Signifikanten und die Wiederholung in Form einer „repetitiven Artikulation“ (Jacques Lacan 2022, 234). Bei der Bildung des Unbewussten und des Subjekts des Unbewussten spielen bestimmte Signifikanten eine besondere Rolle. Das Subjekt entsteht nämlich mit dem Auftauchen eines „ersten“ Signifikanten (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 208–209, 229). Dabei handelt es sich jedoch nicht um dasjenige sprachliche Element, das ein Kind in seinem Leben als Erstes vernimmt. Was den ersten Signifikanten auszeichnet, ist seine bestimmte privilegierte Funktion, die er aber – wie jeder andere Signifikant – eben nur erfüllen kann, wenn er mit einem weiteren Signifikanten verknüpft ist. Ein einfaches Beispiel: Der Signifikant „Vater“ hat z. B. nur insofern eine identitätsstiftende Funktion, als er auf einen anderen Signifikanten (z.B. „Sohn“) verweist (Slavoj Žižek <sup>2</sup>1995, 110–111). Ein Vater ist nur ein Vater, wenn er dies *für* sein Kind ist. Die von Lacan angesprochene „Mortifizierung“ des Körpers (Jacques Lacan 2007, 177) kann daher z. B. so verstanden werden, dass das lebendige Individuum, das zu einem von Signifikanten repräsentierten Subjekt wird, in der symbolischen Ordnung nicht nur eine Identität erhält, sondern auch „verschwindet“ bzw. symbolisch „geteilt“ und „getötet“ wird. Es wird auf das reduziert, was es im Netz symbolischer Repräsentationen ist (Slavoj Žižek 2014b, 130). Dokumente wie Staatsbürgerschaftsnachweise, Geburtsurkunden oder Reisepässe nehmen z. B. nicht Bezug auf unsere Persönlichkeitseigenschaften, Hobbys, Einstellungen und Wünsche, bezeugen aber die Abhängigkeit von einer symbolischen Erfassung und Registrierung, ohne die uns der Zugang zu vielen Bereichen des öffentlichen Lebens verwehrt wäre.

Wie es in Seminar XI heißt, sind der erste und der zweite Signifikant das „Ursprungspaar der signifikanten Artikulation“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 230). Sie werden mit „S<sub>1</sub>“ und „S<sub>2</sub>“ abgekürzt (ebd., 208), wobei Letzterer der „binäre Signifikant“ ist (ebd., 229).<sup>25</sup> Dieses Ursprungspaar zeichnet sich dadurch aus, dass einer der beiden Signifikanten im Bewussten

---

25 Lacan macht diese Zuordnung der Kürzel zu den Begriffen hier nicht explizit, aber sie ergibt sich aus dem Kontext.

„fehlt“, wobei dieses Fehlen auch konstitutiv für das Unbewusste ist. Lacan referenziert an diesem Punkt auf Freuds Begriff der *Urverdrängung*: Die Urverdrängung des binären Signifikanten determiniert die Konstituierung des Unbewussten (ebd., 229–230). Lacan orientiert sich am Begründer der Psychoanalyse, der davon spricht, „daß der psychischen (Vorstellungs-)Repräsentanz des Triebes die Übernahme ins Bewußte versagt wird“ (Sigmund Freud 2000g, 109; zum Trieb siehe Kap. 3.2.6). Lacan greift auch diesen Begriff der *Vorstellungsrepräsentanz* auf und identifiziert ihn mit dem binären Signifikanten. Was urverdrängt ist, ist der Signifikant (Jacques Lacan 1996c, 229–230).

Eine Schwierigkeit besteht allerdings darin, dass Lacan die Kürzel für das Signifikanten-Paar  $S_1 - S_2$  im Laufe der Zeit anscheinend unterschiedlich definiert. Während er  $S_2$  zum Teil als den Signifikanten bestimmt, der das Begehren der Mutter repräsentiert – den Namen-des-Vaters –, bringt er letztere Funktion in späteren Arbeiten eher mit  $S_1$  in Verbindung (vgl. Bruce Fink 2006, 103–107).  $S_1$  ist nämlich in Seminar XVII, in dem Lacan seine Theorie der vier Diskurse entwickelt, das Kürzel für den *Herrens signifikanten* (franz. *signifiant maître*).<sup>26</sup> Zunächst gibt es keine Herrens signifikanten, da alle Signifikanten darin äquivalent sind, dass jeder Signifikant nicht das ist, was die anderen Signifikanten sind (Jacques Lacan 2007, 89). Doch potentiell jeder Signifikant kann zu einem Herrens signifikanten werden – zu einem Signifikanten, der das Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert (ebd.).  $S_2$  bezeichnet hier die signifikante Batterie oder das Wissen (ebd., 13). Das Kürzel  $S_2$  hat also ebenfalls nicht nur eine einzelne Bedeutung, weil es für den binären Signifikanten, die signifikante Kette bzw. die signifikante Batterie sowie das Wissen steht. Lacan bezeichnet das Urverdrängte auch als „kopfloses“ Wissen, d. h. als etwas, das je schon verdrängt ist bzw. nie im Bewusstsein war und daher gar nicht aus diesem verdrängt werden könnte (ebd., 90).

Die Konstituierung des Unbewussten und des Subjekts ist also durch die Emergenz von  $S_1$  (als Herrens signifikant) in dessen Beziehung zu  $S_2$

---

26 Die in Seminar XVII beschriebenen vier Diskurse sind: *Diskurs des Herrn*, *Diskurs der Universität*, *Diskurs der Hysterikerin* bzw. des *Hysterikers*, *Diskurs des Analytikers* (Jacques Lacan 2007). Der Diskurs des Herrn stellt hier den wichtigsten Diskurs dar, weil er nicht nur die grundlegende Funktionsweise von Signifikanten darstellt, sondern weil er dabei zugleich zeigt, wie das Subjekt innerhalb der Signifikantenordnung entsteht (Bruce Fink 2006, 170). Lacan spricht auch von einem fünften Diskurs, welcher eine modifizierte Variante des Diskurses des Herrn darstellt, dem *Diskurs des Kapitalisten* bzw. des *Kapitalismus* (vgl. Jacques Lacan 2007, 168; 2013, 63).

(als binärer Signifikant oder als signifikante Kette bzw. Wissen) definiert. Es gibt aber zwei unterschiedliche Perspektiven dazu, ob  $S_1$  oder  $S_2$  in der Konstituierung des Unbewussten „zuerst da ist“ und wie sich dieses Ursprungspaar etabliert. Dies legt Žižek dar: In einer Version gibt es zuerst  $S_1$ , also einen Herrenschriftlichen in Form einer Eins – einer Markierung, die kein differenzielles Gegenstück besitzt (Slavoj Žižek 2020a, 56–58). Der binäre Signifikant fehlt am Platz dieses Gegenstücks und der Herrenschriftliche markiert zugleich dieses Fehlen. Žižek veranschaulicht dies anhand der Annahme, dass es in der symbolischen Ordnung keine in sich geschlossene harmonische Präsenz symmetrischer Prinzipien wie Yin und Yang gibt (ebd., 57). In der Ordnung der Signifikanten zu sein, impliziert (im Hinblick auf die Konstituierung des Unbewussten) Mangel und Unvollständigkeit. Da dieses einzelne Komplement, das eine Vollständigkeit versprechen würde, fehlt, entsteht stattdessen die Vielheit bzw. die Kette von  $S_2$  (ebd., 58). Einfach gesagt: In dem Moment, in dem sich das werdende Subjekt an einem ersten Signifikanten orientiert (oder von diesem gezeichnet wird), tritt das Prinzip des differenziellen Verweises (in seiner symbolischen Wirksamkeit) in Kraft. Der Signifikant verlangt nach einem anderen Signifikanten, um Bedeutung erzeugen zu können („Vater“ braucht z. B. „Kind“). Doch mit einem Paar zweier einzelner Signifikanten ist die Sache nicht erledigt, denn es gibt immer wieder neue assoziative Verbindungen verschiedener Signifikanten. Jede Definition eines Signifikanten erfordert den Verweis auf wieder neue Signifikanten.  $S_2$  beschreibt so ein „Wissen“, das nicht einholbar oder „totalisierbar“ ist.

Laut Žižek ist bei der anderen Version der Etablierung des signifikanten Ursprungspaares zuerst die unvollständige signifikante Kette gegeben, während  $S_1$  auftaucht, um diesen Mangel zu füllen (ebd.). Hier scheint  $S_1$  ein Prinzip zu bezeichnen, das Bedeutung garantiert (bzw. eine Gesamtheit möglicher Bedeutungen). Die Darstellungen in Seminar XVII folgen einerseits dieser zweiten Version, da die Batterie an Signifikanten ( $S_2$ ) schon da ist, bevor  $S_1$  interveniert (Jacques Lacan 2007, 13). Verstanden als Steppunkt beendet der Herrenschriftliche das Gleiten der (möglichen) Bedeutung innerhalb des Netzes der Signifikanten (ebd., 189). Andererseits deutet Lacan an, dass das Wissen ( $S_2$ ) erst dann als bereits etabliertes Feld auftaucht, wenn  $S_1$  beginnt, etwas zu repräsentieren (ebd., 13). Die Frage des Wissens – das offenbar rückwirkend als bereits existent angenommen wird – stellt sich hier erst, wenn  $S_1$  schon eine repräsentierende Funktion übernommen hat. Sobald das Subjekt durch einen  $S_1$  repräsentiert ist, geht es um die Frage, wo in  $S_2$  das Pendant zu  $S_1$  liegt, das genau definieren könnte, wer oder was das Subjekt konkret ist. Daher besitzt das Subjekt

kein „volles Sein“. Von einem Subjekt zu sprechen, kommt einer Hypothese gleich (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 155).

Insgesamt lässt sich dies auch so erklären: Im Netz differenziell operierender und aufeinander verweisender Signifikanten hat der Herrensignifikant die Funktion des letzten Wortes – gleich einer übergeordneten Machtfigur oder einem klischeebehafteten „starken Mann“, der Ordnung stiftet (was freilich nicht ausschließt, dass es auch weibliche Machtfiguren gibt). Doch die „Akzeptanz“ von  $S_1$  bedeutet, dass das Subjekt gleichzeitig den Mangel (der symbolischen Ordnung, des Anderen) auf sich nimmt und „internalisiert“, was durch den Begriff der *symbolischen Kastration* zum Ausdruck gebracht wird (Alenka Zupančič 2020, 105). Mit der Möglichkeit der Anwesenheit der Signifikanten in Form des Benennbaren geht die Abwesenheit anderer bzw. eines anderen Signifikanten ( $S_2$ ) einher (ebd., 95). Der Gewinn in Form einer symbolischen Identität wird von einem Verlust getragen. Man kann auch sagen: Es gibt ein Wissen, das sich dem Bewusstsein bzw. der Macht des vom Herrensignifikanten repräsentierten Subjekts entzieht. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, dass sich die Macht des Herrensignifikanten letztlich in nichts anderem als einer performativen Setzung gründet – er ist im Grunde „leer“ bzw. hat für sich genommen keinen Sinn, weil sich dieser nur in Bezug auf andere Signifikanten herstellen lässt. Der Herrensignifikant ist aber auch in anderer Hinsicht „unsinnig“: Er muss sich nicht an bestehende Regeln halten, weil er Widersprüche vereint. Wenn er dies so bestimmt, kann er das eine und das andere gleichzeitig behaupten (Robert Pfaller 2012, 283). Anders formuliert: Die Macht von  $S_1$  wird nicht zuerst durch begründete Argumente gerechtfertigt, sondern sie ist einfach als gesetzt anzusehen (Bruce Fink 2006, 170; Slavoj Žižek 2011, 60).

Besonders auffällig ist die Nähe des Herrensignifikanten zur Funktion des Namens, vor allem des Namens-des-Vaters. Allerdings gilt es hier zu berücksichtigen, dass Lacan seine Perspektive auf den Namen-des-Vaters im Laufe der Zeit modifiziert und eben auch vom Herrensignifikanten spricht (Paul Verhaeghe 2007, 30) sowie auf die Pluralität der Namen des Vaters verweist (Peter Widmer 2010, 201–203). Entscheidend ist, dass es nicht je schon einen festgelegten privilegierten Signifikanten gibt, weil im Prinzip jeder Signifikant in die Position des Herrensignifikanten gelangen kann (Jacques Lacan 2007, 89). Lacan (1997, 317) bezieht sich früher, z. B. in Seminar III, auf die Funktion des Vaters, um an dieser die strukturierende Wirkung des Steppunktes zu veranschaulichen. Im Ödipuskomplex steht das väterliche Wort für das Gesetz, das dem Kind den Besitz der Mutter verbietet, die Mutter dabei aber überhaupt erst als begehrenswertes

Objekt konstituiert (Jacques Lacan 2010, 136–137; siehe Kap. 3.2.5). Der Name-des-Vaters ist auch ein exemplarisches Beispiel für eine Art Garant, eine Beedigung, ein Gesetz oder ein Verbot, das in der symbolischen Welt der Menschen für Ordnung sorgt, aber auch auf das Entzogene, Verbote, nicht Vorstellbare hindeutet. Der Anklang zum christlichen Gebet, zu Gott, ist nicht zufällig, weil die religiöse Anrufung dieses Namens bezeugt, inwiefern das Subjekt ein Effekt des Signifikanten ist (Jacques Lacan 2015a, 39). Im Namen-des-Vaters werden die Dinge nach bestimmten symbolischen Gesetzen geregelt (vgl. Jacques Lacan 2016e, 328) bzw. erhält das Subjekt seinen Status als Mitglied der Gemeinschaft. Der Name-des-Vaters unterstellt, dass es Gott gibt (Jacques Lacan 2017, 151). Gott ist aber empirisch nicht fassbar und sein Name unaussprechlich, was etwa am jüdischen Gott ersichtlich ist, dessen Name keine Vokale hat, wie Peter Widmer (2010, 142, 211) hervorhebt: YHWH. Dies bedeutet v. a. im Hinblick auf die späteren Theorien Lacans: Gott ist unbekannt, daher gibt es keinen Namen des Namens, sondern eine Vielzahl an Namen oder Masken für ihn (ebd., 204; siehe Kap. 3.3.4). Dementsprechend muss im Plural von den Namen des Vaters gesprochen werden (Jacques Lacan 2006a). „Gott“ steht eigentlich für jene fragliche Instanz, die Sprache und Sprechen begründet, sich aber auf ewig entzieht. Gott ist seit jeher „tot“, weiß dies aber sozusagen nicht, was bedeutet, dass er dennoch eine Wirkung auf das Unbewusste hat (Jacques Lacan 1996b, 223; 2006b, 30–31). Die Frage Gottes ist auch eine Frage des Ursprungs der Sprache. Gott ist unbewusst („tot“), weil niemals herauszufinden ist, wer die Sprache erfunden hat (Peter Widmer 2010, 102).

### 3.2.4 Ich und geteiltes Subjekt: Das Verschwinden des epistemischen „Zentrums“

Ein grundsätzlicher Standpunkt Lacans ist: Das sich seiner eigenen Identität gewisse Individuum verbirgt ein „Es spricht“ des Unbewussten dahinter. Das Sprechen speist sich aus dem Unbewussten (vgl. Dylan Evans 2002, 284). Diese Annahme hat auch entscheidende Auswirkungen auf die Frage, wie das Subjekt selbst zu definieren ist. Das Subjekt ist durch eine „Spaltung“ oder „Teilung“ bestimmt (Jacques Lacan 2015f, 383). Einerseits sind unbewusstes Denken und bewusstes Ich zu unterscheiden, andererseits ist die Teilung anhand der Funktionsweise des durch die Signifikanten strukturierten Unbewussten zu charakterisieren. Spricht man von Sein und Identität des Subjekts, meint man eigentlich das Verhältnis

der Signifikanten zueinander. Ein besonderer Herrensifikant ( $S_1$ ) erzeugt erst die „Bedeutung“ des Subjekts, seine Identität, doch das Netz der Signifikanten bzw. die signifikante Batterie ( $S_2$ ) ist hierfür die Grundlage. Daher ist das Subjekt nichts „Substanzielles“. Die kryptische Definition des Subjekts lautet, „dass ein Signifikant ein Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert“ (Jacques Lacan 2015f, 383). Das Subjekt ist so das „erste Signifikat“ (Walter Seitter 2013, 127), die erste Bedeutung, die ein Signifikant ( $S_1$ ) für andere Signifikanten ( $S_2$ ) erzeugt.

In Seminar XI gibt es ein anschauliches Beispiel über den Status des Subjekts in Zusammenhang mit dem Begriff des Signifikanten als Repräsentanz (Jacques Lacan 1996c, 231–232). Bei Diplomaten, die im Rahmen ihrer beruflichen Tätigkeit auf andere Diplomaten treffen, geht es in erster Linie um ihre Funktion als Repräsentanten ihres jeweiligen Landes, d. h. um eine „Bedeutung jenseits ihrer Person“ (ebd., 232). Der Privatmensch bzw. das Individuum verschwindet hinter dieser offiziellen Funktion bzw. geht in ihr auf. Alles, was diese Person sagt oder tut, wird von der anderen Person als Teil ihrer Funktion registriert. Obwohl dieses Individuum vielleicht bestimmte einzigartige Verhaltensweisen und Eigenheiten erkennen lässt, so stechen diese hier vor allem deshalb hervor, weil sie zugleich mit der offiziellen Rolle verbunden sind: Die von den Diplomaten formulierten Interessen stehen beispielsweise für die Interessen ihrer Länder; ein nicht dem Protokoll entsprechendes oder unangemessenes Verhalten ist nicht deshalb unerwünscht, weil sich die Person lächerlich macht, sondern weil dies ein schlechtes Licht auf das von dieser Person vertretene Land wirft. Auch wenn Diplomaten charismatische Persönlichkeiten sein können, so ist viel wichtiger, dass sie eine bestimmte offizielle Position bekleiden, die nicht an einen einzelnen Menschen gebunden ist. Was die Person *hinter* ihrer offiziellen Funktion ist, ist weniger wichtig als das, was sie *in* ihrer Funktion ist. Etwas Ähnliches gilt für die Definition des Subjekts: Wichtig ist die Funktion des Signifikanten, der dieses Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert und überhaupt erst als Subjekt erzeugt. Sofern dieses Subjekt nicht die Person ist, ist es „leer“, weil dessen Bedeutung ein Produkt der Signifikanten ist.

Dies lässt sich auch anders erklären. Mit den Signifikanten steht am Ursprung des Subjekts etwas, das dieses „teilt“. Wenn das Subjekt ein Subjekt des Unbewussten und des Signifikanten ist, bedeutet das Lacan zufolge auch, dass es keine konkret fassbare Instanz darstellt, sondern als solche zwischen den Signifikanten „verschwindet“. Hier ist von einem *fading* des Subjekts die Rede (Jacques Lacan 2008a, 440; 2006b, 48). An anderer Stelle sagt er, dass das Subjekt durch die Signifikantenordnung von seinen

Eigenschaften getrennt ist (Jacques Lacan 1997, 258). Der Signifikant „Ich“ sagt nichts über das Subjekt aus, außer in seiner Verbindung mit anderen Signifikanten. Unter Berufung auf die Linguisten Roman Jakobson (1974, 35–54) und Otto Jespersen (1969, 123–124) spricht Lacan vom „Ich“ (franz. *je*) als einem *shifter*, einem indexikalischen Ausdruck, der sich neben Wörtern wie „du“, „hier“ oder „jetzt“ reiht (z. B. Jacques Lacan 2015a, 14; 2015b, 166; 2015e, 333; 2008c, 95–96). Alle diese hinweisenden oder anzeigenden Wörter haben u. a. gemeinsam, dass sie von weiteren Signifikanten bzw. kontextuellen Angaben abhängen, damit man deren Bedeutung festlegen oder erkennen kann. Roman Jakobson (1974, 37) meint aber, dass *shifter* eine allgemeine Bedeutung haben: z. B. meint „ich“ immer die Person, die es ausspricht. Jakobson unterscheidet zudem zwischen dem berichteten Geschehen in einer Äußerung bzw. dem Prozess der Aussage (franz. *procès de l'énoncé*) und dem Sprechakt (franz. *procès de l'énonciation*; ebd., 39).

Daher sagt Lacan: Das Ich (*je*) entspricht einerseits dem *Subjekt der Aussage* bzw. *Äußerung* (franz. *sujet de l'énoncé*), das hier den *shifter* meint (Jacques Lacan 2015b, 166; 2015e, 333; 1996c, 145). Andererseits gibt es ein *Subjekt des Aussagens* (franz. *sujet de l'énonciation*), das im Akt oder Vorgang des Aussagens begründet ist (Jacques Lacan 2020, 98–99). Es ist „das wahre Subjekt des Sprechaktes“ (Jacques Lacan 2020, 46). Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Ichs bzw. Subjekten weist auf eine Teilung hin, die wiederum an den Unterschied zwischen Bewusstem und Unbewusstem erinnert (wobei dies nicht als strikter Gegensatz zu denken ist). Das Subjekt verfügt hinsichtlich seiner selbst über keinerlei Transparenz und es besitzt keine Einheitlichkeit – es ist kein sich seiner selbst gewisses Subjekt der Erkenntnis (Jacques Lacan 2015e, 334).

Die Teilung des Subjekts betrifft laut Lacan das Verhältnis von Denken und Sein, daher ist für ihn das cartesianische „Ich denke, also bin ich“ ein wichtiger Bezugspunkt. Das *cogito* nimmt auf der Ebene des Aussagens Platz, wie er es formuliert, und ist dabei etwas Punktuelleres (Jacques Lacan 1996c, 146). Das Sein des Subjekts ist nicht auf Dauer greifbar, wenn man „ich denke“ sagt, sondern ist flüchtig, weil es an den Vorgang des Aussagens gebunden ist (vgl. Bruce Fink 2006, 67). Aus diesem Grund weist Fink darauf hin, dass das cartesianische Subjekt die Worte „Ich denke“ stets wiederholen muss – oder wie bei Descartes einen Garanten in Form von Gott braucht –, um sich der eigenen Existenz zu vergewissern, da die Überzeugung ansonsten dahin ist (ebd.). Den Zweifel am eigenen Sein bewältigt das Subjekt offenbar nur, indem es sich denkend Gewissheit verschafft. Laut Lacan bedarf das cartesianische Diktum vor dem Hintergrund der Annahme des sprachlich strukturierten Unbewussten einer umfassenden



den Modifikation. Wo sich das Subjekt als Sein wahrnimmt (bewusstes Ich, Ego), denkt es nicht, da das denkende Subjekt jenes des sprachlich strukturierten Unbewussten ist. Die Unterscheidung zwischen Subjekt der Aussage und Subjekt des Aussagens einerseits und die Assoziation des Subjekts des Aussagens mit einem unbewussten Denken andererseits erklärt, warum Lacan auch von einem geteilten Subjekt des Unbewussten spricht. Er weist diesem den durchgestrichenen Buchstaben S zu:  $\bar{S}$  (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 147–148; Slavoj Žižek 1998, 36).

Lacan setzt der nur vermeintlichen Einheit des Subjekts in Anschluss an Freud also ein geteiltes oder dezentriertes Subjekt gegenüber. Das Sein ist flüchtig oder illusionär, und das Denken ist kein schließendes, weil es an die Signifikanten gebunden ist. Das Subjekt charakterisiert sich daher nicht durch seine Selbstaffirmation und auch nicht (nur) durch bewusstes Erkennen, durch Kognition (lat. *cognoscere*: erkennen). Denken und Wissen entsprechen bei Lacan nicht dem, was in der kognitiven Psychologie und der vergleichenden Kognitionsforschung unter kognitiven Zuständen und Prozessen verstanden wird, da diese in explizites, bewusstes Wissen münden (z. B. Mauricio R. Papini <sup>2</sup>2008, 410, 453; Judith Benz-Schwarzburg 2012, 25). Ebenso bezeichnet der Terminus „Subjekt“ nicht bloß das Subjektive im Sinne des subjektiv Erfahrenen (Jacques Lacan 2016e, 311–312). Individuum und Subjekt sind nicht identisch, schon allein deshalb nicht, weil das sprachlich strukturierte Unbewusste nicht individuell, sondern diskursiv und überindividuell ist (ebd., 304–305, 319). Das Unbewusste ist aufgrund seiner signifikanten Struktur „unvollständig“, daher definiert sich dessen präontologischer Status durch „die strukturierende Funktion eines Fehlens“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 35–36). Der Punkt ist aber auch, dass dem Ich hier die Transparenz fehlt: Es hat keinen umfassenden Zugang zu seinem „Inneren“, denn dem Ich bzw. dem Individuum bleibt das eigene Unbewusste fremd (man kann sagen: äußerlich). Dies erinnert an Sigmund Freuds (2000b, 496) Bezeichnung des Verdrängten (und damit des Unbewussten) als „Ich-Ausland, inneres Ausland“. Das vermeintlich selbstmächtige bewusste Ich erlebt z. B. hinsichtlich seiner eigenen Aussagen, Intentionen und Handlungen Momente der Überraschung oder des Misslingens, die auf einen unbewussten Diskurs hinweisen (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 31–32).

Der Unterschied von Lacans Subjektverständnis zum Menschenbild vieler philosophischer (z. B. tierethischer) Positionen wird angesichts des angenommenen Primats der Signifikanten besonders deutlich, denn dem Subjekt der Signifikanten bzw. des Unbewussten ( $\bar{S}$ ) fehlt die Erkenn- und Bestimmbarkeit als ein „Jemand“, als ein „totales“ Zentrum der Informa-



tion (Jacques Lacan 2015f, 383). Der Verweis auf eine epistemisch-anthropozentrische Perspektive setzt aber gerade ein „Jemand“ im Sinne eines solchen Zentrums voraus, denn er impliziert ein potentiell erkennendes Subjekt-Selbst, das sich – sofern kognitiv dazu in der Lage – z. B. anhand seiner Eigenschaften als Mitglied der biologischen Spezies Mensch identifizieren kann (für diese Überzeugung haben wir offensichtlich gute Gründe). Es geht hier aber nicht darum, einfach nur eine mögliche Fehlbarkeit, Unangemessenheit oder Unvollständigkeit des menschlichen Erkennens einzuräumen. In der Theoretisierung des Subjekts zielt die Psychoanalyse auf eine Infragestellung einer angenommenen Erkenntnisbeziehung ab, der zufolge das (erkennende) Subjekt das Korrelat des (zu erkennenden) Objekts wäre (Jacques Lacan 2020, 114).

Sofern man von einem menschlichen Blick auf die Welt ausgeht – der epistemisch-anthropozentrischen Bedingung jeder möglichen Erkenntnis –, muss man auf subjektiver Ebene zuerst das Erblicktwerden thematisieren. Die Frage der Erkenntnis oder des Denkens kann in Begriffen des Sehens oder Schauens formuliert werden, wie Lacans Ausführungen zum Blick in Seminar XI nahelegen. Lacan steht der Idee kritisch gegenüber, dass sich das Subjekt beim Sehen (zu-)sehen könne, was der Annahme eines selbsttransparenten „denkenden Bewusstseins“ gleichkäme (vgl. Jacques Lacan 1996c, 86). Die grundlegende Erfahrung der Subjektwerdung liegt nicht darin, dass man sich selbst als sehendes Individuum erlebt (August Ruhs 2010, 110). Zuerst ist das werdende Subjekt im Zentrum der Aufmerksamkeit des symbolischen Anderen (z. B. repräsentiert durch die Eltern), der einerseits den Rahmen vorgibt, in dem sich das Individuum selbst „erkennen“ kann, und der auch eine strukturierende Funktion auf das Unbewusste des Subjekts und dessen Begehren hat (zum Begehren siehe Kap. 3.2.5). Nina Ort (2014, 171–172) macht dementsprechend darauf aufmerksam, dass Erkenntnis im Sinne Lacans eigentlich vom großen Anderen ausgeht, also jener (symbolischen) Instanz, die eine bestätigende und strukturierende Funktion in der Konstituierung des Subjekts innehat. Auch das Begehren des Subjekts ist ein Begehren des Anderen – und dieses Begehren „beseelt [...] die Funktion der Erkenntnis“ (Jacques Lacan 2010, 272). In der Frage der Erkenntnis geht es um die unbewusste Ursache des Begehrens und die Frage des eigenen Seins. Der Punkt ist aber, dass sich der durch das Symbolische erfassten Welt etwas zu entziehen scheint, daher kennt das Subjekt den symbolischen Anderen nie ganz und ist mit einer Ungewissheit darüber konfrontiert, was wichtige Bezugspersonen und geliebte Menschen wollen bzw. was sie im Subjekt sehen (vgl. Slavoj Žižek 2014b, 957). Was sich uns im Blick eines anderen Men-

schen nicht unmittelbar erschließt, regt aber die Vorstellungskraft an und bestimmt unser unbewusstes Begehren. Dem, was man unter „Ich“ oder „Selbstbewusstsein“ versteht und vielleicht mit einem „Erkenntnissubjekt“ assoziiert, steht Lacans Verständnis eines Subjekts (des Unbewussten) gegenüber, das durch ein „Aufbrechen der Innen-Außen-Relation“ (Peter Widmer 1994, 17) charakterisiert ist.

Die Entstehung des – durch den Narzissmus charakterisierten – Ichs und des *Ideal-Ichs* wird anhand des *Spiegelstadiums* erklärt (Jacques Lacan 2016b, 2008b, <sup>2</sup>1991a). Grundsätzlich besagt das Spiegelstadium: Die perceptiven Fähigkeiten des menschlichen Babys sind in einer bestimmten Phase der kindlichen Entwicklung weiter gediehen als die körperliche Koordination. Ein Baby schafft sich im Alter zwischen 6 und 18 Monaten ein „ideales“ externes Bild, das ihm im Gegensatz zu seinen „fragmentierten“ Körperwahrnehmungen, seinen motorischen Unzulänglichkeiten und seiner Hilflosigkeit (die Illusion von) Ganzheit, Einheit, Identität, Kontrolle und Herrschaft verleiht (Jacques Lacan 2016b, 109–117; 2008b, 38; <sup>2</sup>1991a, 212–214).<sup>27</sup> Diese vermeintliche „Selbsterkenntnis“ ist vergnüglich und von Jubel begleitet (Jacques Lacan 2016b, 110). Doch Lacan betrachtet den Jubel als voreilig. Er sagt, dass das Spiegelstadium den „überstürzten“ Schritt von einem Ungenügen hin zu einer Vorwegnahme beschreibt (ebd., 114). Ein Kleinkind nimmt demnach z. B. die Herrschaft über den Körper auf der bildlichen Ebene vorweg, während es von einer tatsächlichen Autonomie (noch) weit entfernt ist. Der lustvolle oder jubelatorische Bezug zum Körper ist so gesehen stets voreilig; die konkreten Befriedigungen im eigenen Körpererleben werden deshalb letztlich niemals den erwarteten hinterherkommen.

Wie Walter Seitter (2009, 338) ausführt, ist der von Lacan bereits in den 1930er und 1940er Jahren entwickelte Bild-Begriff auf die psychische Realität bezogen: auf die Wirkung oder den Eindruck, den die menschliche Gestalt auf ein neugeborenes Kind macht. Dabei gibt es eigentlich zwei unterschiedliche Bilder bzw. Menschentypen: die große, warme und weiche Gestalt der Mutter sowie das Bild eines anderen, ähnlichen Kleinkindes – bzw. das Spiegelbild (ebd.). Allerdings hebt Seitter hervor, dass die Bildgebung nur dann zustande kommt, wenn es auch eine räumliche Dis-

---

27 Wie Peter Widmer (<sup>3</sup>1997, 27) anmerkt, stammt die Entdeckung, dass Kinder in diesem Alter eine jubelatorische Reaktion gegenüber ihrem Spiegelbild zeigen, von dem Psychologen James Baldwin. Walter Seitter (2009, 339, Anm. 5) weist darauf hin, dass Henri Wallon vieles von Lacans Theorie des Spiegelstadiums vorwegnimmt.

tanz gibt. Die Mutter kann nur dann einen Eindruck als Bild machen oder in Blickkontakt treten, wenn sie ihr Kind nicht permanent eng umarmt, sondern wenn immer wieder zumindest ein paar Zentimeter oder Meter Abstand zwischen beiden bestehen (ebd.). Die zärtliche, von Nähe, Schutz und Wärme geprägte Beziehung zur wichtigsten Bezugsperson erfordert in räumlicher Hinsicht ein Loslassen, damit das Kind die nötige Distanz gewinnt, um wiederum den bestätigenden Blick der Mutter zu finden. Auch zum kleinen anderen oder zum Spiegelbild besteht ein gewisser Abstand. Die Bilder und die sich daraus ergebende „räumliche Konfiguration“ (ebd., 339) begründen somit einen wichtigen Teil der psychischen Realität. Wiewohl diese Form der Räumlichkeit stark mit Lacans Begriff des Imaginären verbunden ist, so beschäftigt sich Lacan doch später auch in deutlich anderer Form mit dem Raum oder mit räumlichen Verhältnissen: mit der mathematischen Topologie – inklusive der Knotentheorie (siehe Kap. 3.3.4).

Der Spiegel, in dem sich das Kind im Außen in Form eines Körperbildes als vollständig erblickt, dient als beispielhaftes Instrument der illusorischen Identitätsstiftung im Imaginären. Nicht nur reflektierende Oberflächen aus Glas haben einen Spiegeleffekt, denn andere Menschen fungieren ebenso als Spiegel des kindlichen Verhaltens oder seiner Empfindungen, indem sie wiederholen oder kommentieren, was das Kind tut oder äußert (wobei dies die symbolische Dimension offenbart, in deren Kontext die Spiegelerfahrung steht). Auch Kinder, die sich in ihrer körperlichen Erscheinung ähneln, „spiegeln“ sich gegenseitig als Ebenbildliche. Im Spiegel sieht das Kind eine Gestalt, deren augenscheinliche Ganzheit im Widerspruch zu den eigenen körperlichen Beschränkungen steht; dieser Körper – in Form eines Bildes des (kleinen) anderen – wird in der Dualität der Spiegelsituation zum Objekt der Faszination. Nur im Spiegel bzw. im Imaginären scheint die Synthese der fragmentierten körperlichen Sensationen und Erfahrungen zu einer Einheit bzw. Ganzheit des Ichs möglich. Das Imaginäre ist somit zentral für unser Wirklichkeitserleben. Das Spiegelbild ist ein Objekt für das Ich, in dem es sich auf befriedigende Weise im Schein einer „guten Gestalt“ erkennt, d. h. in der Form einer einheitlichen oder ganzheitlichen Gestalt (Jacques Lacan 2010, 315–316; 2016b, 111). Das, was sich als bewusstes Ich (im Gegensatz zum Subjekt des Unbewussten) erweisen wird, erlangt also nur über die imaginäre „Außenperspektive“ Konsistenz. Das Ich ist ein anderer.<sup>28</sup> Das Ich

---

28 Lacans Theorien zu Freuds „Entdeckung des Unbewussten“ sind hier auch in Bezug auf die Entstehung der literarischen Moderne um Rimbaud, Baudelaire

entspringt dem Verhältnis des Kindes zum Bild oder Bildhaften (Jacques Lacan 2016c, 133).

Mit der Funktion des Imaginären ist daher auch eine Entfremdung verbunden, die aus der vergnüglichen Spiegelerfahrung zugleich etwas potentiell Unangenehmes macht. Darüber hinaus ist die Vollkommenheit im Spiegel ständig mit Auflösung konfrontiert. Ein Schritt zum Spiegel hin: Das Ich erscheint im Außen als anderer. Ein Schritt vom Spiegel weg: Die ideale Gestalt verschwindet. Was die Entfremdung betrifft, so ist das Bild im Spiegel wie ein Rivale oder Doppelgänger (vgl. Jacques Lacan 2010, 115). Während sich das werdende Subjekt im spiegelbildlichen oder ebenbildlichen anderen erkennt und dabei über das Außen eine Ich-Identität entwickelt, so wirkt der andere doch zugleich vollkommener und weiter entwickelt (Jacques Lacan 2008b, 38), denn das Kind erfasst die ganzheitliche Gestalt des anderen – als (Körper-)Bild – bereits zu einem Zeitpunkt, an dem es diese Ganzheitlichkeit aufgrund des eigenen motorischen und affektiven „Durcheinanders“ noch gar nicht selbst empfindet (ebd.). Nachträglich gesehen scheint der andere – das Alter Ego – dem Ego stets einen Schritt voraus zu sein. Außerdem ist das, was zum Eigenen wird, zugleich etwas Fremdes. Das faszinierende Bild des anderen beschert dem Ich eine schmerzliche Erfahrung, weil die Vereinheitlichung stets unvollständig ist und über ein fremdes Bild erfolgt (Jacques Lacan 1997, 114). Neben der Faszination besteht zum Spiegelbild daher auch eine „aggressive Spannung“ (ebd.), die sich in einem „*ich oder der andere*“ (ebd.; Hervorhebung im Original) ausdrückt. Um zu sich selbst zu finden, muss das Ich das Alter Ego loswerden (Jacques Lacan 2006a, 35). Das narzisstische Verhältnis zum Bild, zum „kleinen anderen“, besteht also in einer Ambivalenz von Anziehung und Aggressivität: Sich mit dem Bild vereinen, das Bild zerstören. Dass sich die ideale Gestalt auflöst, sobald ein Kind vom Spiegel weggeht (oder von den Eltern nicht mehr „gespiegelt“ wird), ist nicht das Ende der Geschichte, da ein Kind mit der Zeit lernt, dass es diesen Körper auch hat, wenn es gerade nicht in den Spiegel blickt (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 27–28). Doch auf Basis der vereinheitlichenden Spiegelerfahrung entsteht rückwirkend zugleich ein Phantasma der drohenden Auflösung des vollständigen Körpers in seine Einzelteile (August Ruhs 2010, 25–26).

---

und Lautréamont zu sehen (Elisabeth Roudinesco 2011, 261). Er bezieht mit dem Satz „*Ich ist ein anderer*“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 14; Hervorhebung im Original) direkte Inspiration von Rimbauds gleich lautender Formulierung.

Lacan zeigt mit der Spiegelthematik auf, dass Narzissmus und „Egozentrismus“ integrativer Bestandteil der Subjektwerdung sind – hier v. a. bezogen auf den objekthaften Charakter des Ichs. Allerdings ist der Begriff des Egozentrismus mit Vorsicht zu verwenden, da sich Lacan kritisch auf das bezieht, was Jean Piaget (<sup>3</sup>1976, 21–22) in Abgrenzung zu einer „sozialisierten Sprache“ (franz. *langage socialisé*) als „egozentrische Sprache“ (franz. *langage égocentrique*) bezeichnet. Es handelt sich um ein Sprechen, bei dem sich das Kind (noch) an niemanden richtet bzw. kein Interesse am Standpunkt des Gegenübers hat; das Kind findet stattdessen Vergnügen an der noch nicht am Sinn ausgerichteten Wiederholung von Silben und Wörtern. Zunächst gilt aus Lacan'scher Sicht: Das werdende Subjekt wird in eine Welt geboren, in der das symbolische Gesetz von Beginn an existiert (Jacques Lacan 1997, 101). Lacan betrachtet das kindliche Monologisieren zwar als „syntaktische Spiele“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 74), was auf eine sozial sinnvolle Funktion hinzudeuten scheint bzw. die Wirkung des Symbolischen und der Sprache auf das Subjekt anzeigt. Was Lacan aber im Speziellen kritisiert, ist z. B. die laut ihm mit dem Begriff der egozentrischen Sprache verbundene Unterstellung, dass die wesentliche oder eigentliche Funktion der Sprache in der Kommunikation liege. Stattdessen hebt er hier die Wirkung der Signifikanten als konstituierende Elemente des Unbewussten hervor, die darin bestehe, Signifikate zu produzieren (Jacques Lacan 2010, 358–359). Darüber hinaus erwähnt Lacan die „hypnopompe[n] Monolog[e]“ (Jacques Lacan 2010, 343) von Säuglingen, die das Lallen oder das Wiederholen sprachlicher Elemente bezeichnen, während die Säuglinge alleine sind und sich am „Rand des Schlafzustandes“ (Mai Wegener 2020, 184) befinden. Diese Monologe beschreiben das Echo der vom Anderen vernommenen Stimme, daher finden sie sozusagen im Feld des Anderen statt (ebd., 184–185). Der Begriff des Egozentrismus von Piaget beinhaltet zudem die für Lacan problematische Idee von einem Stadium in der kindlichen Entwicklung, das bloß zu überwinden wäre, so als gäbe es hier eine Reifung im Sinne einer instinktiven oder schrittweisen Aneignung der Signifikanten (vgl. Dylan Evans 2002, 97–91). Kommt es zu qualitativen Änderungen im Denken des Kindes, die mit einer Überwindung des Egozentrismus einhergehen (vgl. Jean Piagets <sup>5</sup>1997, 207, 217)? Lacan merkt an, dass die Idee einer solchen Überwindung der Vorstellung entspreche, dass das Kind zu einer Art „kopernikanischen Weltansicht gelangt“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 67). Die von Lacan mit dem Spiegelstadium beschriebenen Phänomene rund um das Ich, die man mit Narzissmus und Egozentrismus assoziieren kann, sind – auch wenn der

Begriff „Stadium“ anderes suggeriert – überdauernd, weil sie Teil der Funktion des Imaginären sind.

Allerdings steht die Funktion des Imaginären – hier gemeint: die Herstellung einer illusorischen Einheit oder Ganzheit anhand des Körperbildes – eben auch im Kontext des Symbolischen bzw. der Sprache. Die vereinheitlichende Funktion des Imaginären ist dem differenziellen Prinzip der Signifikanten gegenübergestellt, das jeder Präsenz entbehrt und durch ein „Gleiten“ der Bedeutung charakterisiert ist. Da ein Kind lernen muss, die eigenen körperlichen Bedürfnisse als sprachlich formulierte Ansprüche an den Anderen zu richten, wird zudem jede „ganzheitliche“ körperliche Erfahrung zu etwas Partialem (Geoff Boucher 2016, 175). Die Sprache unterscheidet Dinge, trennt sie (vgl. Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 37). Bei der Einbindung des Körpers in die Ordnung der Signifikanten scheint geradezu etwas „abgetrennt“ oder geopfert zu werden (Jacques Lacan 2010, 275). Sprache hat also eine Wirkung auf das Imaginäre sowie auf die Art, wie wir unseren Körper und unsere vitalen Bedürfnisse erleben, und erzeugt dabei den Trieb (nicht Instinkt) und das Begehren. Lacan spricht etwa von den Partialobjekten des Triebes, die, kurz gesagt, zeigen, dass Lustbefriedigung auf bestimmte Körperteile oder „Randzonen“ des Körpers bezogen ist und nicht zur Gänze in einer biologisch zweckmäßigen Funktion wie der Fortpflanzung aufgeht (z. B. Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 186–188; zum Trieb siehe Kap. 3.2.6). Im Vergleich zu der Annahme, dass unsere vitalen Bedürfnisse einem übergeordneten Gesamtzweck folgen, sind die Dinge, die ein Subjekt begehren kann, eine „zusammenhanglose Ansammlung“ (Jacques Lacan 1997, 50).

Die vereinheitlichende und gleichzeitig illusorische Funktion des Imaginären lässt Rückschlüsse über das Wesen von „Erkenntnis“ zu, sofern diese das eigene Sein und die eigene Phantasie betrifft: Erkenntnis ist mit einer auf der Rivalität gegenüber dem spiegelbildlichen „kleinen anderen“ beruhenden Paranoia sowie mit Verkennung assoziiert (Jacques Lacan 1997, 49–51, 210–211, 323; 2016b). Hier verweist Lacan auf den Begriff des *Transitivismus*: Eine eigene Handlung wird etwa als Handlung einer anderen Person gesehen (Jacques Lacan 1997, 49; <sup>2</sup>1990a, 217). Lacan nennt ein Beispiel, in dem ein Kind, das ein anderes Kind geschlagen hat, zur Überzeugung gelangt, das andere Kind habe es geschlagen. Obwohl das Kind hier nicht lüge, so verweise das Beispiel auf den paranoischen Charakter der Erkenntnis. Hierbei geht es laut ihm u. a. um die Schwierigkeit der Entmischung der Identität des (sich selbst erkennenden) Ich mit der Identität des ebenbildlichen, imaginären anderen (Jacques Lacan 2010, 118). Das über die äußeren Spiegelungen konstituierte Ich bezieht alles auf sich,

betrachtet sich im Spiegel in seiner vermeintlichen Ganzheit bzw. Totalität (ebd.). Die Paranoia betrifft aber erstens nicht nur das spiegelbildliche Gegenüber und bezieht sich zweitens auch auf das, was vom Subjekt nicht erfasst werden kann – auf das, was im Bild, das es sich von sich und seiner Welt macht, fehlt. Das Subjekt fühlt sich von überall her angeblickt – selbst dann, wenn gar niemand präsent ist (Peter Widmer 1994, 18). Das Subjekt endet nicht an seinen Körpergrenzen, sondern definiert sich auch durch das Imaginäre und das, was über das Sichtbare hinausgeht (ebd.).

Wie bereits gesagt wurde, beinhaltet die Einbindung des Körpers in die Welt der Signifikanten den Eindruck, dass etwas „abgetrennt“ wurde (Jacques Lacan 2010, 274–275). Der vom symbolischen Anderen vermittelte Spiegel bietet also nicht nur jene jubulatorische Erfahrung, die ein Kind zunächst im Spiegelstadium macht (ebd., 286). Die narzisstische und libidinöse Besetzung des eigenen Spiegelbildes durch das (paranoische) Ego hat eigentlich eine Grenze, denn im Imaginären bzw. im Bild des Körpers scheint etwas nicht repräsentiert zu sein (ebd., 54–55). Es wirkt so, als wäre geradezu etwas aus dem Spiegelbild herausgeschnitten worden (ebd., 55). Dieses Fehlen wird einerseits vom *imaginären Phallus* angezeigt, also dem, was Lacan den „Platz des Mangels“ (ebd., 63) nennt und den er als *Minus-phi* ( $-\phi$ ) schreibt (ebd., 57). Man kann bei diesem über den Spiegel erfahrenden Mangel auch von einer *imaginären Kastration* sprechen (ebd., 64), wobei die Kastration eigentlich auf einem symbolischen Mangel beruht (ebd., 171). Andererseits beschreibt Lacan das, was bei der Teilung des Subjekts durch die Signifikanten übrigbleibt, als einen „Rest“ (ebd., 276). Dabei bezieht er sich auf das *Objekt a*, ein „abgefallenes“, aber dennoch dem Subjekt zugehöriges Element, welches das Begehren und den Trieb strukturiert (siehe Kap. 3.2.6). Auf den komplexen Begriff des Phallus wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch häufiger verwiesen. Es sei an dieser Stelle nur so viel gesagt: „Phallus“ bezeichnet nicht nur den Penis als Organ bzw. etwas „Reales“, sondern der Begriff beschreibt im Wesentlichen eine imaginäre und symbolische Funktion (siehe Kap. 3.3.5.3).

In der Frage der Ich-Konstituierung geht Sigmund Freud (2000f, 44; 2000q, 198–201) davon aus, dass das Ich-Gefühl eines erwachsenen Menschen von einer Grenzziehung zwischen dem Ich und der Außenwelt abhängt, die z. B. bei einem Säugling noch nicht gegeben ist. Während sich das Ich bildet, entsteht zugleich der Narzissmus – ein Vorgang, den Lacan eben mit dem Spiegelstadium beschreibt (Dylan Evans 2002, 198). Freud spricht von einem primären Narzissmus, der u. a. mit Vorstellungen von Allmacht einhergeht (Sigmund Freud 2000f, 43), von dem sich das Ich



aber im Rahmen seiner Entwicklung entfernt (ebd., 66). Der sekundäre Narzissmus besteht darin, dass das Ich der Außenwelt bzw. den Objekten die Libido entzieht (ebd., 42–43). Das narzisstische Ich ist „sein eigenes Ideal“ (ebd., 61), das jede (auch körperliche) Quelle potentieller Unlust einem fremden Außen zuordnet und ein „reines Lust-Ich“ (Sigmund Freud 2000q, 200) formt. Das narzisstische paranoische Ich zweifelt nicht an der eigenen Vollkommenheit bzw. ist sein eigenes Ideal, wie Robert Pfaller (2013, 143–144) unter Rekurs auf Freud meint, und strebt daher keinem äußeren Ideal nach. Alles Fremde und Andere erscheint hier potentiell als etwas Unlustvolles oder Bedrohliches, das von außen kommt – gleich einem Verfolger, den es loszuwerden gilt (vgl. Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 129–131).

Das Symbolische bezeichnet demgegenüber ein äußeres „Gesetz“ oder etwas „Größeres“, das duale Beziehungen transzendiert. Der Narzissmus ist dennoch durch die Eltern und deren Liebe getragen, indem sie ihrem Kind z. B. Vollkommenheit zusprechen (Sigmund Freud 2000f, 57–58). Die duale spiegelbildliche Beziehung steht also unter der Bedingung des Blicks einer dritten Instanz (vgl. Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 30–31). Abgesehen davon, dass die Eltern hier ihren eigenen Narzissmus wieder aufleben lassen (Sigmund Freud 2000f, 57), scheint ein Kind die Illusion der eigenen Vollkommenheit unbewusst aus dem Verhalten der Eltern ableiten zu können. So wird diese Illusion etwa von der Vorstellung oder dem Wunsch einer Mutter gestützt, das schönste und intelligenteste Kind zu haben (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 31). Ein Kind lernt sich selbst und seinen Zugang zur Welt über die elterlichen Bestätigungen kennen. Die wichtigsten Bezugspersonen geben z. B. ein Gefühl der Sicherheit, wenn sie ihrem Kind, das sich gerade vergnügt im Spiegel betrachtet, bestätigen, dass es sich bei dem Bild im Spiegel um das Kind handelt (ebd., 28). Zudem taucht ein Kind in eine Welt sprachlich vermittelter Bedeutungen ein, die es sich nicht selbst aussucht. Die Wörter, die es zu verwenden lernt, werden ihm sozusagen in den Mund gelegt. Auch den Namen wählt ein Mensch am Beginn seines Lebens nicht selbst. Sowohl das Unbewusste als auch das eigene Selbstbild und die eigene Identität liegen so gesehen im „Außen“, also auch in der Art und Weise, wie Eltern ihren Sprössling sehen – und in der Art und Weise, wie sich das Kind auf den Blick des (symbolischen) Anderen bezieht. Was den epistemischen Anthropozentrismus bzw. die Anthropozentrik betrifft, ist also aus psychoanalytischer Sicht zu beachten, dass das vermeintliche Erkenntnissubjekt primär ein angeblicktes – d. h. vom symbolischen Anderen erfasstes und von den Signifikanten gezeichnetes – Wesen im Kontext des elterlichen Begehrens



ist. Im folgenden Abschnitt wird erläutert, inwiefern dieses Begehren auch das kindliche Begehren weckt und inwiefern nicht nur das Subjekt, sondern auch der symbolische Andere von einem Mangel betroffen ist.

### 3.2.5 Signifikant, Begehren, Mangel

Lacan koppelt die epistemologische Frage des Denkens und Erkennens an die Annahme vom menschlichen „Seinsverfehlen“. Zudem bringt er beides mit der „Funktion des Begehrens“ (Jacques Lacan 1996c, 35) in Zusammenhang. Die Konfrontation des Subjekts mit den Signifikanten stellt nämlich nicht nur den Ursprung des unbewussten Denkens dar, sondern auch den Ursprung des subjektiven Begehrens. Mehr noch: Das unbewusste Denken ist ein Denken des Begehrens (Ellie Ragland-Sullivan 1986, xvi). Das Begehren hat dabei ebenso wenig mit den vitalen Bedürfnissen z. B. des Hungers oder Dursts zu tun wie das Denken mit den kognitiven bzw. rationalen Fähigkeiten eines vermeintlichen Erkenntnissubjekts, das sich im erkennenden Bezug zum Objekt selbst thematisiert und sich dabei in seiner eigenen „Ganzheit“ erfasst. Beim Begehren (oder besser: der Grundlage des Begehrens) handelt es sich nicht um einen intentionalen Zustand im Sinne eines bewussten Wollens, da das Subjekt hier keine Selbsttransparenz bzw. Selbsterkenntnis besitzt: „Das Subjekt erfasst sich nicht als begehrend“ (Jacques Lacan 2008a, 440).

Das Begehren entspricht daher auch nicht dem, was im Kontext der tierethischen Kritik am moralischen Anthropozentrismus mit egoistischen Neigungen oder eigennützigen Impulsen identifiziert werden könnte – also jenen bloß subjektiven Interessen, die einem vermeintlich unvoreingenommenen und auf Reflexion beruhenden ethischen Argument im Wege stehen. Stattdessen wird das Subjekt von einer assoziativen Logik innerhalb der signifikanten Batterie im Unbewussten angetrieben, die sich bis zu einem gewissen Punkt dem sozialen Diskurs verdankt. Aus diesem Grund kann das unbewusste Denken des Begehrens als ein Unterscheidungsmerkmal zu Tieren betrachtet werden. Denn wenn Tiere kein durch Sprache strukturiertes Unbewusstes haben (siehe Kap. 4.1), werden sie auch nicht durch das von der Sprache getragene Begehren bestimmt. Bei Mensch und Tier lässt sich so zwar eine Kontinuität in bestimmten kognitiven Fähigkeiten sowie eine Ähnlichkeit in ihren Bedürfnissen und Empfindungen feststellen (auch viele Tiere haben z. B. Bewusstsein oder fühlen Schmerz). Doch dieser Vergleich – so wichtig er aus ethologischer

oder evolutionsbiologischer Sicht auch sein mag – ist für das Verständnis des Lacan'schen Unbewussten und des Begehrens wenig brauchbar.

Das Subjekt lernt regelrecht durch den Anderen zu begehren, und das, ohne eine bewusste Kenntnis von der Ursache seines Begehrens zu besitzen. Die Worte anderer Menschen sind hierbei genauso relevant für das Subjekt wie deren zunächst unergründliche Absichten und Wünsche: Was will das Gegenüber? Wieso tut die Mutter, was sie tut? Wieso sagt der Vater, was er sagt? Das Unbewusste ist geprägt von den sprachlich vermittelten Zielen, Ansichten und Phantasmen anderer Menschen (Bruce Fink 2006, 28). Die bewusst als einem zugehörig erlebten, eigenen Interessen oder Dispositionen stehen in Kontrast zu einem fremden und unbewussten Begehren, das unserem Denken und unseren Handlungen zugrunde liegt. Bewusstes Wollen speist sich aus einem unbewussten Begehren, das zugleich das Begehren des Anderen betrifft. Mit der Formulierung „*Das Unbewusste ist der Diskurs des Anderen*“ (Jacques Lacan 2016a, 18; Hervorhebung im Original) wird die Annahme eines autonomen, mit sich selbst identischen, klar bestimmbar Subjekts der Erkenntnis zurückgewiesen. Lacan spricht von der *Alienation* (Entfremdung) und der *Separation*, wobei Ersteres – grob gesagt – für die Unterwerfung unter die Sprache steht und Letzteres für die Konfrontation mit dem Begehren des Anderen (Bruce Fink 2006, 74–76; Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 213–226).

Ein anderes, einfaches Beispiel für die Relevanz von Mitmenschen für ein Kind, das weniger direkt oder offensichtlich die Frage nach deren Begehren betrifft, bezieht sich auf die Art und Weise, wie es sich „die Welt erklärt“ und inwiefern Eltern oder andere wichtige Bezugspersonen dazu fähig sind, befriedigende Antworten darauf zu geben, warum manche Dinge sind, wie sie sind. Im Hinblick auf die Annahme einer Unabgeschlossenheit signifikanter Ketten (die auf der Wiederholung und dem Bilden von Reihen beruhen; siehe Kap. 3.2.3) ergibt sich dabei folgende Überlegung: Ein Kind lernt in der Orientierung am Anderen (bewusst und unbewusst) etwas Entscheidendes über das Symbolische und dessen Vertreter, etwa die Eltern. Im Sprechen des Anderen bleiben potentiell immer Fragen offen, kann die Adäquatheit einer Erklärung stets bezweifelt werden, sind immer Täuschungen möglich, kann man immer auf Lügen treffen, gibt es immer die Gefahr des sich Versprechens, des Misslingens, des Verfehlens. Die Signifikanten des Anderen gelangen zu keiner endgültigen Schließung, denn stets fehlt etwas im Gesagten, das nicht einholbar scheint. Als ein Beispiel hierfür dient z. B. die Annahme, dass Kinder teilweise merken, wie ihre Eltern gegenüber ihren Fragen an Grenzen stoßen – dass sie nicht etwa allwissend, sondern manchmal überfragt sind

oder sogar das eigene Handeln nicht genau begründen können. Eltern bleiben so gesehen potentiell immer auch Erklärungen schuldig, und zwar nicht zuletzt auch dafür, warum sie tun, was sie tun – was ihr eigenes Begehren antreibt. Der durch die Eltern repräsentierte symbolische Andere ist also selbst nicht vollkommen oder unfehlbar, obwohl er anscheinend ein „totalisiertes“ Universum der Worte und Symbole schafft (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 42, 364). Daher schreibt Lacan das Kürzel für den Anderen – ähnlich zum Subjekt ( $\$$ ) – als durchgestrichenen Buchstaben ( $\bar{A}$ ), was auch bedeutet, dass jeder Signifikant auf einen Mangel im Anderen verweist:  $S(\bar{A})$  (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 88).

Das unbewusste Begehren, das zugleich unser Denken bestimmt, wird von diesem, dem Symbolischen inhärenten Mangel angetrieben, der sich aus der Logik der Signifikanten ergibt: Ein Signifikant ist nicht mit sich selbst ident, hat in sich keine Fülle, denn er ist nur insofern, als er nicht das ist, was andere Signifikanten sind. So wie der Signifikant nach anderen Signifikanten ruft, um ihm eine Bedeutung zu verleihen (Jean-Gérard Bursztein 2012, 27), ruft auch das Begehren stets nach etwas anderem. Im Unterschied zum Bedürfnis ist das menschliche Begehren daher grundsätzlich unbefriedigt: Es ist ein Begehren nach Begehren; ein Begehren (nach dem Begehren) des Anderen (Jacques Lacan 1996b, 22).<sup>29</sup> Auf eine ähnliche Weise, wie eine signifikante Kette nicht zwangsläufig bei der von ihr produzierten Bedeutung stehen bleibt (sondern neue Bedeutungen generiert), können auch konkrete empirische Objekte das Begehren nicht stillen. Das Begehren ist dynamisch, bewegt sich, denn es ist das „Intervall, das die Signifikanten verbindet“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 248). Es entspricht dem „Gesetz“ der Signifikanten.

Das Gesetz der Signifikanten folgt einer Logik, die ein werdendes Subjekt anhand der Art und Weise seiner Beziehung zu den Eltern (den primären Bezugspersonen) einrichtet. Wie sich die Signifikanten in einem bestimmten Unbewussten assoziieren, hängt mit der individuellen Ant-

---

29 Lacans Annahmen stützen sich auf Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1986, 137–155) *Phänomenologie des Geistes* und die von ihm beschriebene Herr-Knecht-Dialektik. Genauer gesagt folgt Lacan hier der Hegel-Interpretation Alexandre Kojévés, der Vorlesungen zum Thema abhielt und die Lacan in den 1930er Jahren besuchte (Elisabeth Roudinesco 2011, 91–112; Dylan Evans 2002, 76). Der Kampf zwischen den „Selbstbewusstseinen“ gründe sich in einem Begehren (Hegel spricht von Begierde) nach Anerkennung, das für Kojève und damit für Lacan ein Begehren danach darstellt, vom Anderen begehrt zu werden, aber z. B. auch darauf hinweist, dass das Subjekt nur über den Anderen zu begehren lernt (Dylan Evans 2002, 56–57).

wort auf die Frage zusammen, was der (symbolische) Andere mutmaßlich will. Vereinfacht gesagt: Es geht um das, was die Eltern wollen bzw. das Wohlwollen der Eltern. Indem ein Subjekt z. B. unbewusst den sprachlichen Gewohnheiten und den Normen seiner Eltern folgt, folgt es immer zugleich deren Erwartungen, ihren Ansprüchen und ihrem Begehren. Bestimmte Leistungen oder Erfolge des Kindes haben insbesondere dann einen Wert, wenn die Eltern diese Erfolge positiv kommentieren, also ihre Freude, ihren Stolz oder ihre Anerkennung zum Ausdruck bringen. Dass es für ein Kind z. B. erstrebenswert sei, brav aufzuessen, oder schon – wie ein Erwachsener – allein auf die Toilette zu gehen, lässt sich für ein Kind nicht an der Sache selbst ablesen, sondern wird vielmehr durch die elterlichen Ansprüche und ihr mutmaßliches Begehren angezeigt.

Hier ist insbesondere das Begehren der primären Bezugsperson, „des ersten Andern“ (Jacques Lacan 1996c, 230), von größter Relevanz für das werdende Subjekt. Diese Rolle wird meist von der Mutter eingenommen, also derjenigen Person, die das Kind nährt und den häufigsten oder intensivsten Kontakt zu ihm hat (dies kann theoretisch auch ein Mann sein, da es bei den Begriffen von „Mutter“ und „Vater“ eigentlich weniger um biologische Konzepte geht). Das Kind ist zunächst selbst ein Objekt, und zwar ein Objekt der mütterlichen Liebe, wobei es auch hofft, der Mutter zu gefallen bzw. ihr Lust zu bereiten (Jacques Lacan 2003, 265, 287). Während das Kind darum bemüht ist, herauszufinden, welches Objekt es für die Mutter darstellt, will es zugleich Quell ihrer Zufriedenheit sein. Doch diese Hoffnung findet in der Phantasie (im Imaginären) des Kindes keine letztgültige Bestätigung, weil die Frage nicht gänzlich zu beantworten ist, was die Mutter genau will, was sie erwartet oder glücklich macht. Die Bedeutung des mütterlichen Begehrens ist dem werdenden Subjekt unbekannt, sie ist abwesend, eine „Fehlstelle“ (Jacques Lacan 1996c, 230), weil sie nicht direkt benannt werden kann. Lacan assoziiert diese Fehlstelle zwar auch mit dem „urverdrängten“ binären Signifikanten ( $S_2$ ), doch für das Subjekt zeigt sich die Fehlstelle eigentlich im Imaginären.

Die Frage des mütterlichen Begehrens kreist nämlich zunächst um den Phallus (Jacques Lacan 2003, 266) – ein Begriff, der mehr bezeichnet als nur den Penis als Organ, weil er zugleich eine imaginäre und eine symbolische Dimension beinhaltet (siehe Kap. 3.2.4 und 3.3.5.3). Auf der imaginären Ebene „fehlt“ der Mutter etwas, das auch das Kind nicht bieten kann, sondern in dessen Besitz aus kindlicher Sicht vielleicht jemand anderes ist. Zwischen bzw. über der Mutter, dem Kind und dem (nicht fassbaren) imaginären phallischen Objekt stehen z. B. andere Personen, gesellschaftliche Konventionen, Traditionen, Erwartungen oder alltägliche

Aufgaben, die diese „Dreiecksbeziehung“ transzendieren. Für die Mutter gibt es offensichtlich mehr als nur die Beziehung zum Kind. Lacan beruft sich v. a. in seinen früheren Arbeiten und Seminaren auf die klassische familiäre Struktur des Ödipuskomplexes, wobei er das präödipale Dreieck manchmal durch Phallus, Mutter und Kind definiert, während der Vater in der ödipalen Struktur als viertes Element hinzukommt (Jacques Lacan 1997, 376; 2003, 31–32). Die Mutter handelt und spricht demnach selbst im Namen einer übergeordneten Instanz – im Namen-des-Vaters. Lacan liefert eine bündige Definition der Grundkoordinaten des Ödipuskomplexes: In einem bestimmten Moment sieht und erlebt ein Kind die Mutter als abhängig vom Vater (Jacques Lacan 2003, 467). Der Vater hat eine „kastrierende“ Funktion, da er als Repräsentant der symbolischen Ordnung „verbotend“ in die Beziehung von Mutter und Kind eingreift; dem Kind wird jede Kontrolle über die Situation entzogen, weil die Frage des mütterlichen Begehrens anscheinend bereits nach einem väterlichen Gesetz geregelt wird – der Vater nimmt dem Kind „die Angelegenheit aus den Händen“ (Jacques Lacan 2003, 269).

Indem ein Kind das väterliche Gesetz anerkennt, akzeptiert es zugleich, dass es nicht der (imaginäre) Phallus der – selbst von einem Mangel gezeichneten – Mutter ist. Das Subjekt nimmt dabei gleichzeitig den Mangel des Anderen auf sich, denn es „legt sein Schicksal in die Hände des Signifikanten“ (Alenka Zupančič 2020, 105). In Bezug auf das Imaginäre oder den imaginären Phallus wird dieses Aufsichnehmen der Kastration durch das klein geschriebene Minus-*phi* ( $-\varphi$ ) gekennzeichnet (Jacques Lacan 2020, 453; siehe Kap. 3.2.4). Doch in seiner wesentlichen Funktion ist der Phallus keine Phantasievorstellung und kein Objekt (bzw. kein Organ), sondern ein Signifikant, der für die Gesamtheit der Signifikatseffekte steht (Jacques Lacan 2015c, 197–198). Einfach gesagt: Dass ein Subjekt im Imaginären die Kastration auf sich nimmt, heißt auch, dass es auf der Ebene des Unbewussten eine symbolische – d. h. hier: phallische – Funktion „verinnerlicht“ hat. Lacan schreibt diesen symbolischen Phallus, der eigentlich eine Funktion darstellt, als Groß-*Phi* ( $\Phi$ ) (Jacques Lacan 2008a, 293–298). Eine strikte Unterscheidung zwischen imaginärem und symbolischem Phallus ist daher eigentlich wenig zielführend, weil beide Begriffe die Kastration betreffen, die am Grunde des Begehrens steht (vgl. ebd.).

Die „klassische“ Sichtweise auf die ödipale Struktur – die Lacan, wie noch gezeigt wird, später auch selbst kritisch betrachtet – besagt somit: Die Verbindung des mütterlichen Begehrens mit dem väterlichen Gesetz begründet auch das Begehren des Kindes selbst. Entscheidend ist nämlich,

dass das Begehren des Kindes nach der Mutter dem väterlichen Gesetz nicht vorausgeht, sondern durch dieses erst erschaffen wird (Jacques Lacan 2010, 136–137, 188). Mutter und Vater stehen dabei im Verhältnis gleich einer signifikanten Assoziation zueinander, was Lacan (2015a, 40–41) anhand der metaphorischen Substitution des mütterlichen Begehrens durch den Namen-des-Vaters demonstriert. Der Name-des-Vaters „ersetzt“ das fragliche Begehren der Mutter, macht es zu einem Signifikanten und symbolisiert es dadurch (Bruce Fink 2006, 83–85). Als Signifikant ist der Name-des-Vaters aber nur ein Name unter vielen. Die Besonderheit dieses Signifikanten liegt darin, der erste Signifikant zu sein, der das Begehren der Mutter symbolisiert, nicht aber zugleich auch der einzige und letzte. Er bringt eine dialektische Bewegung innerhalb des Systems der Signifikanten in Gang bzw. ist Teil dieser Bewegung, daher kann seine Position von anderen Signifikanten eingenommen werden, was in Folge zu weiteren Symbolisierungen des Begehrens des Anderen führt (ebd., 84–85).<sup>30</sup> Die väterliche Metapher installiert dadurch den Mangel und das Gesetz des Begehrens im Kind und ist damit die Bedingung der „Subjektivierung“, also der Entstehung des geteilten Subjekts des Unbewussten – und des Objekts bzw. der Ursache des Begehrens.

### 3.2.6 Das Objekt *a*: Ursache des Begehrens, Objekt des Triebes, Mehr-Genießen

Sigmund Freud (2000f, I) unterscheidet zwischen *Ichlibido* und *Objektlibido*. Der Begriff „Libido“ lässt sich zwar auch mit „Lust“ übersetzen, ist für ihn aber nicht in jeder Hinsicht gleichbedeutend mit dieser, da Lust sowohl ein Bedürfnis („Lust auf etwas“) als auch eine konkrete Befriedigung („Lust an etwas“) bezeichnet (Sigmund Freud 2000I, 117, Anm. 1). Freud spricht bei der Libido von einer Form von sexueller „Energie“ bzw. einer „quantitativ veränderlichen Kraft“ (ebd., 121), die sich im Streben nach Lustbefriedigung zeigt. Während Freud die Ichlibido als narzisstische Libido definiert, weil sie auf das eigene Ich gerichtet ist (und dahingehend

---

30 Fink hält sich an dieser Stelle in seiner Interpretation Lacans eher an dessen frühere Arbeiten. So beschreibt er den Namen-des-Vaters als binären Signifikanten  $S_2$ , und nicht als Herrensignifikanten  $S_1$  (Bruce Fink 2006, 83, 85, 103–105). Er räumt aber ein, dass der spätere Lacan den Namen-des-Vaters mit dem Herrensignifikanten identifiziert (ebd., 105–106).

primär ist), richtet sich ihm zufolge die Objektlibido eben auf bestimmte Objekte (ebd., 121–122).

Abgesehen davon, dass aus Lacan'scher Sicht auch das Ich ein Objekt ist (vgl. Bruce Fink 2006, 113), bewirkt die symbolische „Vermittlung“ des Imaginären (etwa des Körperbildes), dass libidinös besetzte Objekte keine Objekte eines natürlichen Bedürfnisses sind (vgl. Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 64). Die Beziehung des werdenden Subjekts zu diesen Objekten beschreibt keine „prästabilisierte Harmonie“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 266) im Sinne einer Befriedigung z. B. vitaler Bedürfnisse. Während sich das menschliche Sprechwesen dem symbolischen Anderen hin öffnet, konstituiert sich das von den Signifikanten strukturierte Unbewusste und damit das geteilte und begehrende Subjekt (daher sind hier das Innere und das Äußere keine strikten Gegensätze). Grundlage des Symbolischen ist die Möglichkeit, Folgen bzw. Ketten aus Signifikanten zu bilden (siehe Kap. 3.2.3). Die Verweisstruktur der Signifikanten generiert einen – an Derridas Begriff der *différance* erinnernden – Entzug, der nicht einholbar ist (Andreas Cremonini 2007, 109). Dieser Entzug betrifft das Begehren und damit die Frage, wie der mit den Signifikanten einhergehende Mangel an Sein zu füllen wäre. Hier entwickelt Lacan einen Begriff des Objekts, den er als Ursache des Begehrens konzipiert, denn das Objekt ist korrelativ zum geteilten Subjekt, das nicht als Erkenntnissubjekt zu verstehen ist (Jacques Lacan 2008a, 440).

Lacan bezeichnet dieses vielschichtige Objekt als *Objekt a*. Das kleine *a* steht ursprünglich für den imaginären, spiegelbildlichen (kleinen) anderen des bewussten Ichs, der vom großen Anderen, der das Symbolische repräsentiert, zu unterscheiden ist (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 407–414). Die Klein- oder Großschreibung zeigt an, ob der spiegelbildliche andere oder der symbolische Andere (bzw. das radikal Andere, die Andersheit) gemeint ist. Dennoch gilt es hervorzuheben, dass der spiegelbildliche andere in der Andersheit eines symbolischen Mediums entsteht, also immer zugleich fremd ist. Um die imaginäre und narzisstische Beziehung zum Bild hervorzuheben, verwendet Lacan das Kürzel *i(a)* für den spiegelbildlichen anderen (z. B. Jacques Lacan 2010, 47; 2008a, 454). Allerdings ist das werdende Subjekt eben auf den symbolischen Anderen angewiesen und ist in dieser Abhängigkeit mit einem Mangel (auch des Anderen) konfrontiert (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 24). Lacan nennt diesen Mangel „Kastration“, die er mit dem Zeichen des negatierten imaginären Phallus ( $-\phi$ ) formalisiert, der einen „Platz“ im Spiegelbild bezeichnet, an dem offenbar etwas fehlt (siehe Kap. 3.2.4). Es gibt libidinös besetzte Objekte, die für das Subjekt nicht im Spiegel fassbar sind, die sich entziehen oder von der eigenen



idealen Gestalt losgelöst bzw. abgetrennt sind. Lacan spricht von einem „Schnitt“, der z. B. durch körperliche Randzonen (Lippen, Anus, Penisfurche, Vagina, Lidspalte, Ohrmuschel) angezeigt wird (Jacques Lacan 2015e, 356). Die Objekte, die an diesen Randzonen erscheinen oder von diesen Randzonen umschlossen werden, sind mit körperlichen Empfindungen oder Wahrnehmungen verbunden, besitzen aber keine dauerhafte Präsenz im oder am eigenen Körper. So gesehen haben die mütterliche Brustwarze, der Kot, der Phallus (als imaginäres Objekt), der Urinfluss, das Phonem, der Blick und die Stimme kein Spiegelbild (ebd.). Darüber hinaus bezieht sich Lacan hierbei auf einen „Rest“, der bei der symbolischen Teilung übrigbleibt (Jacques Lacan 2010, 276).

In Seminar X lenkt Lacan das Augenmerk darauf, dass der Signifikant ins Reale eintritt (Jacques Lacan 2010, 114). Der Signifikant wirkt sich auf das Reale aus bzw. hat eine reale Wirkung, wobei mit dem Realen hier wohl der Körper gemeint ist. Ersichtlich macht Lacan seine Annahme anhand der rituellen Beschneidung (Penisvorhaut). Dieser Schnitt demonstriert ihm zufolge beispielhaft, dass die Unterordnung unter das symbolische Gesetz bzw. der Bund mit Gott ein kleines „Opfer“ im Realen des lebendigen Körpers erfordert (ebd., 105–107). Das abgetrennte Stückchen Vorhaut – als realer „Rest“ – bestätigt in diesem Fall die Einordnung unter ein symbolisches Gesetz und die Aufnahme in eine bestimmte Gemeinschaft. Zu beachten ist, dass die Beschneidung laut Lacan wohl nicht unmittelbar mit der Kastration oder der Kastrationsangst assoziiert werden darf. Hier findet keine Kastration an den Geschlechtsorganen statt und es geht auch nicht um die Provokation der Angst, den Penis tatsächlich zu verlieren. Die Kastration erfolgt letztlich über das Symbolische bzw. betrifft die Konfrontation mit der Sprache und den Signifikanten. Das Annehmen der imaginären Kastration (nicht das zu sein, was die Mutter oder die Beziehung zu dieser „vollständig“ machen würde) geht mit dem Wirksamwerden der Signifikanten im Unbewussten einher und beschreibt somit im Grunde eine symbolische Funktion, die Lacan „phallisch“ nennt. Das kleine Minus-*phi* ( $-\phi$ ) der imaginären Kastration muss daher in seiner Verbindung zur phallischen Funktion, zu Groß-*Phi* ( $\Phi$ ) bzw. zur symbolischen Kastration gedacht werden (vgl. Jacques Lacan 2008a, 293–298).

Nicht nur ist das Kind nicht das, was der wichtigsten Bezugsperson zu fehlen scheint, sondern ein Kind erlebt die mit lustvollen Erfahrungen verbundenen Objekte (z. B. Brust, Kot) gleichzeitig als etwas ihm Zugehöriges und von ihm Abgetrenntes (vgl. Jacques Lacan 1996c, 68). Das Objekt *a* situiert sich genau auf diesem Platz des Mangels, der als abwesender imaginärer Phallus ( $-\phi$ ) formalisiert ist (Jacques Lacan 2008c, 64). Das

Annehmen der Kastration bedeutet, dass das Subjekt fortan insofern ein begehrendes Subjekt ist, als das Objekt „abgetrennt“ und nicht unmittelbar zugänglich ist. Gerade weil das Objekt *a* fehlt und abgelöst ist, kann das Subjekt begehren. Daher ist das Objekt *a* als „Externalisierung“ des mangelnden Objekts die *Ursache* des subjektiven Begehrens – es ist nicht direkt mit irgendeinem empirischen Objekt identisch.

Der dem Symbolischen und den Signifikanten geschuldete Mangel inkarniert sich dennoch in den Merkmalen und Eigenschaften jener positiv fassbaren Dinge, die auf das Subjekt anziehend wirken, weil sie seinen Mangel scheinbar kompensieren. Das Objekt *a* materialisiert sich etwa in faszinierenden Personen, wertvollen Gegenständen oder wichtigen politischen Zielen, die für das Begehren des Subjekts „mehr“ sind als nur gewöhnlich. All diese Dinge haben für das Subjekt das „gewisse Etwas“ (Slavoj Žižek 2014b, 906), das sie von weniger bemerkenswerten Personen, Gegenständen oder Zielen unterscheidet. In den Dingen steckt vielleicht mehr als nur das, was sich empirisch beschreiben oder anderen Personen in Worten vermitteln ließe. Dadurch wird das Objekt *a* aber auch zu einem Maßstab für alles, was potentiell begehrenswert ist; nimmt etwas nicht den Status des Objekts *a* an, kann es nicht begehrt werden. Das Objekt *a* ist also der „Goldstandard“, an dem alles gemessen wird, wie Bruce Fink (2006, 128) sagt, denn: „Für das Subjekt ist es der Wert, den es in all seinen Aktivitäten und Beziehungen sucht“ (ebd.).

Das Objekt *a* weckt das Begehren oder hält es aufrecht – es lässt das Subjekt (etwas) wollen. In der unmittelbaren wunschlosen Erfüllung könnte man eben nicht(s) mehr wollen. Lacan begriff dieses Subjekt-Objekt-Verhältnis als unbewusstes Phantasma oder als Phantasievorstellung und formalisiert dies so:  $\$ \diamond a$  (Jacques Lacan 2020, 128). Das schräggestrichene, d. h., von den Signifikanten geteilte und begehrende Subjekt findet seine Stütze im Objekt *a* (dafür steht die „Punze“ in der Mitte der Formel). Es verspricht, den Mangel des geteilten und dezentrierten Subjekts ( $\$$ ) zu füllen, und bringt die Möglichkeit einer Orientierung und „Zentrierung“ (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 183). Unser vom Symbolischen strukturierter Wirklichkeitsbezug bedarf der Stütze der Phantasie (vgl. Slavoj Žižek 2014a, 32). Was man an anderen oder durch andere Menschen begehrt, wird maßgeblich durch die (unbewusste) Phantasie getragen. Das Gleiche gilt für die Frage, was man für andere Menschen ist, welchen Stellenwert man in deren Begehren einnimmt. So ist ein Kind z. B. ein Objekt *a* für die Eltern (Jean-Gérard Bursztein 2012, 29–41). Das Kind ist ihr „kleiner Schatz“. Was dies für ein Kind genau bedeutet, erschließt sich diesem nicht durch Faktenwissen, sondern involviert auch die Phantasie, die zu

verstehen hilft, was die Eltern wollen oder warum sie tun, was sie tun. Ohne Phantasie – oder dem Objekt *a* als dem „Schein von Sein“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 102) – verlieren wir in unserem von Symbolischem und Diskurs strukturierten Wirklichkeitserleben die Orientierung. Daher kann das Objekt der Phantasie als „Prothese“ bezeichnet werden, die das Subjekt braucht, weil die symbolische Vermittlung alleine ungenügend ist (vgl. Slavoj Žižek 2018, 57–58; siehe Kap. 3.1.1). Der symbolische Andere ist durch einen Mangel gezeichnet ( $\bar{A}$ ).

Was die epistemisch-anthropozentrische Perspektive betrifft, so liegt das „Zentrum“ des Denkens nicht „im“ menschlichen Subjekt selbst, wenn dieses Innen in strikter Opposition zu einem Außen gedacht wird. Mit dem Begriff der „Extimität“ (Jacques Lacan 1996b, 171) will Lacan stattdessen deutlich machen, dass das „Innere“ des Subjekts – als Ursache des Begehrens – „draußen“ liegt (siehe Kap. 3.3.4).<sup>31</sup> Das Subjekt „denkt“ laut Lacan „mit seinem Objekt“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 68). Das bedeutet in dem Fall, dass das Subjekt und seine Objekte insofern korrelativ sind, als sich das (begehrende) Subjekt über diese Objekte konstituiert und die Objekte seiner Umwelt durch das eigene Begehren konstituiert werden (Nina Ort 2014, 253). Unter Berücksichtigung der Lacan'schen Theorien kann man deshalb nicht von einem Erkenntnissubjekt sprechen, dessen Blick sich auf die objektiven Fakten einer externen (vom Subjekt unabhängigen) Wirklichkeit richtet – und über die das Subjekt vielleicht auch falsche Überzeugungen bildet. Das Verkennen betrifft die Existenz des Subjekts, dessen Denken in den Bahnen des Begehrens erfolgt. Das Denken ist jedoch nicht selbsttransparent; es erfasst sich nicht selbst als denkend (Jacques Lacan 2008a, 440; 2008c, 13–14, 116). Der Selbstaffirmation des cartesianischen Subjekts der Erkenntnis steht das „Verschwinden“ des Subjekts (oder des Objekts *a*) gegenüber. Das Verkennen besitzt allerdings laut Žižek ein produktives Moment, weil das, was das Subjekt (in Bezug auf sich selbst) nicht sieht, jeder (Suche nach) Wahrheit vorausgeht (Slavoj Žižek 1991, 11–17).

Bedeutet das, dass das Subjekt unbewusst stets danach strebt, mehr über sich und die Welt zu erfahren? Streben Menschen nach Wissen? Sigmund Freud (2000l, 100) spricht vom „Wißtrieb“. Ihm zufolge rätseln kleine Kinder z. B. bereits früh darüber, woher Kinder kommen, was bei ihnen eine Art von Forschungsdrang auslöse. Lacan sagt im Vorwort zur ersten

---

31 Der Begriff der Extimität (franz. *extimité*) ergibt sich aus einer Zusammenfügung der Begriffe des Äußeren oder des Außens (franz. *extérieur*) und des Intimen, Privaten (franz. *intimité*; vgl. Dylan Evans 2002, 97–98).

deutschen Ausgabe seiner Schriften (Schriften 2) etwas anderes. Ihm zufolge gibt es keinen Wissenstrieb bzw. kein Begehren zu wissen, sondern eine „Leidenschaft der Ignoranz“ (Jacques Lacan 1986, 13). In Seminar V merkt er an, dass das Subjekt „sein Begehren genießt“ bzw. dass „es genießt zu begehren“ (Jacques Lacan 2006c, 371). Laut Nina Ort (2014, 120) ist ein Genießen, das nicht von einem Begehren bzw. einem Wunsch oder einem Sehnen getragen ist, „idiotisch“ und „stumpf“. Führt zu viel Wissen zu einem unlustvollen Genießen? In Seminar XX heißt es, dass das sprechende Sein genießt, aber nicht mehr darüber wissen will (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 114). Das Sprechwesen genießt das Sprechen selbst, will aber vom Wissen in der *lalangue* nichts wissen (Claus-Dieter Rath 2013, 26; zum Sprech-Genießen bzw. der *lalangue* siehe Kap. 3.3.3). Slavoj Žižek (2003, 49) meint, dass Wissen letztlich unglücklich mache und dass Menschen im Grunde einen Widerwillen dagegen haben, zu viel zu wissen.

Lacan lehnt zwar die Idee des Wissenstriebs ab, nicht aber jene des Triebes. In Seminar XI beschreibt er den Trieb sogar als einen Grundbegriff der Psychoanalyse (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c). Der Trieb ist mit dem Begehren verwoben, doch im Unterschied zum Begehren, das im Prinzip nicht gestillt werden kann, weil es ein Begehren nach Begehren ist, ist der Trieb immer befriedigt (Andreas Cremonini 2007). Das Begehren, das sich im Intervall der Signifikanten produziert (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 248), zeigt einerseits den Verlust eines Genießens an, steht aber andererseits dem Trieb gegenüber, der eine unvermeidliche Wiederholung des Genießens beschreibt (Slavoj Žižek 2014b, 524). Was ist also der Trieb? Während die kindlichen Bedürfnisse in der Interaktion mit anderen Menschen zu Ansprüchen werden, die sprachlich vermittelt sind und daher demonstrieren, dass das werdende Subjekt ein soziales Wesen ist, werden diese Bedürfnisse im Rahmen der Artikulierung der Signifikanten zugleich auch in Triebe umgewandelt, die über das Diskursive und Soziale hinausgehen (Colette Soler 2016, 55). Die Triebe beschreiben eine „reale“ Seite des Subjekts. Alenka Zupančič (2020, 82–83) weist dementsprechend darauf hin, dass Signifikanten nicht nur die symbolische Wirklichkeit erzeugen, sondern auch das Reale produzieren, das sich im Trieb bzw. in der Libido und im Genießen inkarniert und als Widerspruch oder Verzerrung symbolischer Gesetzmäßigkeiten erscheint (zum Realen siehe Kap. 3.3.2). Das Reale ist das „Unmögliche“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 175) und im Trieb wiederholt sich die „Begegnung mit dem Realen“ (Andreas Cremonini 2007, 116). Der Trieb ist daher charakterisiert durch ein „Hin-und-Zurück“ bzw. ein „kreisläufige[s] Wiederkehren“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 186), das besagt, dass sich der Trieb befriedigt, ohne dass er eine biologische Funktion, z. B.

die Reproduktion, erfüllt hat (ebd., 188). Die Aktivität des Triebes – sein Kreisen um das Objekt *a* – ist sein „eigentlicher“ Zweck. Ein einfaches Beispiel bezieht sich auf den „Oraltrieb“, bei dem nicht die Nahrung das Wesentliche ist (ebd., 176). Das Subjekt findet demnach über den Mund als der Quelle des Triebes im Vorgang des Saugens an der mütterlichen Brust selbst Befriedigung, nicht nur in der Stillung des Hungers als vitalem Bedürfnis. Der Trieb ist in dieser Hinsicht nicht „zweckdienlich“, sondern befriedigt sich dadurch, dass er „aktiv“ ist, d. h. an seiner eigenen kreisförmigen Bewegung bzw. an seinem eigenen Drang.

Wie das Beispiel der Brust bereits andeutet, sind Triebe Partialtriebe, da sie bestimmte „erogene Zonen“ des Körpers betreffen (August Ruhs 2010, 45). Dies bedeutet laut Lacan nicht nur, dass dem Trieb eine körperlich ganzheitliche Befriedigung verwehrt ist und er sich stattdessen mit einzelnen Körperpartien zufriedengeben muss. Die Partialobjekte – in „Subversion des Subjekts“ werden Brustwarze, Kot, Phallus (als imaginäres Objekt), Urin, Phonem, Blick und Stimme angeführt – zeigen, dass eine bestimmte Funktion beim Subjekt nur partiell repräsentiert ist (Jacques Lacan 2015e, 356). Die Partialobjekte sind Inkarnationen des Objekts *a*. Der Trieb repräsentiert die Sexualität nur partiell (Jacques Lacan 1996c, 185), und zwar im Hinblick auf den Lustaspekt, nicht auf den vermeintlich übergeordneten biologischen Zweck der Fortpflanzung (vgl. Dylan Evans 2002, 313). Allerdings überschreitet der Trieb das Lustprinzip, weil er über die Schmerzgrenze hinausgehen kann (Andreas Cremonini 2007, 116) und dem Ich in seinem bewussten Erleben nicht nur Lust verschafft, sondern befremdlich wirkt (ebd., 124). Dies entspricht dem „Wiederholungszwang“, der im Trieb erkennbar ist (Slavoj Žižek 1991, 102). Sigmund Freud (2000h, 228–233) beschreibt den Wiederholungszwang – die (schmerzliche) Wiederholung von etwas Verdrängtem im gegenwärtigen Erleben – als ein für das Ich unlustvolles Phänomen, das das Lustprinzip überschreitet, aber dennoch mit Triebbefriedigung verbunden ist. Aus Lacans Sicht sind die Signifikanten (bzw. zählbare Markierungen/Züge) die Grundlage dieses Prinzips der Wiederholung (siehe Kap. 3.2.3), in das auch der Trieb verwickelt ist. Der Wiederholungszwang verdankt sich der „Insistenz der signifikanten Kette“ (Jacques Lacan 2016a, 12; Hervorhebung im Original; vgl. Nina Ort 2014, 220).

Dadurch wird ersichtlich, dass Triebe weder Instinkte noch rein biologische Phänomene sind, sondern eine Begegnung von körperlichen Funktionen mit der Sprache und den Signifikanten beschreiben – die Triebe kreisen um die bereits erwähnten „Randzonen“ des Körpers, die aber nicht nur ins Symbolische eingeschrieben sind, sondern auch einen realen Rest

hervorbringen bzw. auf das „abgetrennte“ Objekt *a* verweisen. In Seminar XXIII heißt es, „dass Triebe das Echo der Tatsache im Körper sind, dass es ein Sagen gibt“ (Jacques Lacan 2017, 17), wobei Lacan hier speziell auf die Stimme und das Ohr (als Körperöffnung) Bezug nimmt. Beim Sagen geht es nicht um die Sprache im Sinne einer Sprachstruktur, sondern um Worte, die tatsächlich wahrgenommen und gesprochen werden (Mai Wegener 2020, 182). Das Sagen ist „keine Bedeutungsoperation“ (Jacques Lacan 2022, 103). Die Stimme – als Objekt *a* – muss dabei als ein Fremdkörper verstanden werden, der vom Anderen kommt (Mai Wegener 2020, 185). Daher kann die Stimme auch nicht der Selbstvergewisserung dienen, wenn sich das Subjekt (das Ich) selbst sprechen hört, weil die Stimme gleichzeitig wie ein Parasit ist (Slavoj Žižek 1996, 111). Die Befriedigung des Triebes ist insofern befremdlich, als sie von einem „realen Außen“ (Andreas Cremonini 2007, 117) stammt.

In den Seminaren XVI und XVII – in Letzterem steht die Theorie der vier Diskurse im Mittelpunkt – ist das Objekt *a* mit einem Überschuss an Genießen assoziiert, dem Mehr-Genießen (franz. *plus-de-jour*) des Subjekts, das sich im Verlust eines vermeintlich vollständigen Genießens gründet (Jacques Lacan 2022, 2007).<sup>32</sup> Lacan identifiziert dieses Plus mit dem Marx'schen Begriff des Mehrwerts.<sup>33</sup> Doch wie entsteht hier zunächst ein Verlust? Wenn ein menschliches Wesen seine Erlebnisse und Eindrücke

---

32 Die vier bzw. fünf Diskurse sind: Diskurs des Herrn, Diskurs des Hysterikers/der Hysterikerin, Diskurs der Universität und Diskurs des Analytikers (Jacques Lacan 2007) sowie Diskurs des Kapitalismus (vgl. Jacques Lacan 2013, 63). Was das Mehr-Genießen betrifft, so verwendet Lacan den Begriff bereits in Seminar XVI (Jacques Lacan 2022). Er übersetzt ihn ins Deutsche mit „Mehrlust“ (ebd., 32). Peter Widmer (<sup>3</sup>1997, 143) meint demgegenüber, dass „Mehrlust“ keine optimale Übersetzung für *plus-de-jour* ist und hält etwa „Mehrgenuß“ für passender.

33 Neben seinem Verweis auf Marx assoziiert Lacan die Produktion des Mehr-Genießens auch mit der Hegel'schen Dialektik von Herr und Knecht (Jacques Lacan 2007). Lacan beruft sich im Vergleich von Mehrwert und Mehr-Genießen auf den Unterschied zwischen dem Herrn (bzw. dem Reichen oder dem Kapitalisten) auf der einen und den Arbeitern auf der anderen Seite: Der Herr ( $S_1$ ) bekommt seine Ausgaben (Lohn, Produktionsmittel) anhand der Erzeugung des Mehrwerts durch die Arbeiter nicht nur rückvergütet, sondern es entsteht ein Plus für ihn – der Profit (Objekt *a*). Die Arbeitenden profitieren demgegenüber nicht davon, sondern müssen auf dieses Plus verzichten. Dies entspricht der Konstituierung des von den Signifikanten ( $S_1, S_2$ ) geteilten Subjekts ( $\$$ ). Dennoch erzeugt gerade die Unterordnung unter die Signifikanten, die den Verlust bringt, die Idee bzw. das Phantasma, dass sich diese verlorene Lust irgendwo „ansammelt“ (Noah Holtwiesche 2013, 63). Das Subjekt verzichtet in seinem Verlust so gesehen nicht völlig auf das Genießen.

symbolisiert und sprachlich strukturiert, wird zugleich ein Verfehlen erzeugt, wie Nina Ort (2014, 221–222) unter Bezugnahme auf eine Annahme Lacans anmerkt, die besagt, dass das Symbol der „Mord an der Sache“ (Jacques Lacan 2016e, 377) ist. Die Benennung ist eine „Zerstörung der Sache“ (Jacques Lacan 2<sup>1990a</sup>, 276), denn „[d]er Buchstabe tötet“ (Jacques Lacan 2015f, 393). Die Unmittelbarkeit bestehender Eindrücke steht der Tatsache gegenüber, dass Signifikanten im Symbolischen endlos zirkulieren und iterative Strukturen bilden, die keiner linearen zeitlichen Abfolge entsprechen (Nina Ort 2014, 222). Der Anschein des Verlorenen ist also ein Resultat der differenziellen Funktion der Signifikanten, die auf einer Aneinanderreihung zählbarer Markierungen und einer „Wiederkehr der Zeichen“ (Jacques Lacan 4<sup>1996c</sup>, 60) beruht. Das Prinzip der Wiederkehr konstituiert dabei das Feld des Unbewussten (ebd., 54). Dass der Verlust – bzw. die symbolische Kastration – mit dem Wirksamwerden eines Herrensingifikanten ( $S_1$ ) besiegelt wird (siehe Kap. 3.2.3), heißt hier übrigens nicht, dass sich hinter väterlichen Verboten ein wahrhaft erfüllendes Genießen verbirgt. Ein vermeintlich ursprüngliches oder „vorsymbolisches“ Genießen ist nichts, das ohne väterliches Verbot zugänglich wäre, sondern es ist strukturell betrachtet unmöglich (Paul Verhaeghe 2017). Solch ein Genießen, das der Teilung des Subjekts vorausgeht, gibt es nicht. Das Wissen im Unbewussten dient von diesem Standpunkt aus gesehen nur insofern einem Genießen, als bereits eine Konfrontation mit den Signifikanten erfolgt ist. Der Signifikant –  $S_2$  als Batterie der Signifikanten und als Wissen im Unbewussten – ist ein „Apparat“ des Genießens (Jacques Lacan 2007, 49).

Eine Folge dieses wiederkehrenden „Insistierens der Zeichen“ (Jacques Lacan 4<sup>1996c</sup>, 60) kann so beschrieben werden: Während das geteilte Subjekt versucht, ein bestimmtes Genießen wiederzufinden, kommt es zunächst zu einer Reduktion im Genießen (Jacques Lacan 2007, 46; 2022, 143). Diese Annahme erinnert an Überlegungen von Freud, denn ihm zufolge ist „die Neuheit die Bedingung des Genusses“ (Sigmund Freud 2000h, 245). Das wiederholte Hören eines Witzes, der neuerliche Besuch einer bereits bekannten Theateraufführung und das nochmalige Lesen eines Buches seien Beispiele dafür, dass eine Sache beim zweiten Mal nicht die gleiche Wirkkraft auf Erwachsene habe (ebd.). Allerdings sagt Freud auch, dass Kinder im Gegensatz dazu häufig wollen, dass (z. B. beim Spielen oder beim Erzählen von Geschichten) Neues vermieden wird, weil sie auf der „Identität der Wiederholung“ (ebd.) bestehen. Freud hält es für möglich, dass Kinder bestimmte – auch unlustvolle – Eindrücke besser verarbeiten können, wenn sie diese wiederholen und sich dabei „zu Her-



ren der Situation machen“ (ebd., 226), was hier aber auch so verstanden werden kann, dass die Kinder ihre unangenehme und passive Situation aktiv im Spiel wiederholen, um dabei eine andere Art von Lust zu finden (ebd., 226–227). Als Beispiel nennt Freud einen Eineinhalbjährigen, der sein Spielzeug, eine an einer Schnur befestigte Holzspule, wegwirft und wieder zu sich zieht (ebd., 224–226). Die Spule verschwindet und ist dann wieder da, wobei das Spielen hier laut Freud auch als Trotzreaktion oder Racheimpuls gegenüber der Mutter gedeutet werden kann, weil diese zuvor vom Kind fortgegangen ist. Das Kind bringt sich nunmehr selbst (aktiv) in eine passive Situation, indem es die „Mutter“ (Spule) mit eigenen Händen wegschickt. Auch Lacan bezieht sich auf dieses Beispiel und betont, dass es hier nicht darum geht, dass die Wiederholung im Spiel das Bedürfnis nach einer Rückkehr der Mutter zum Ausdruck bringt, sondern dass das Kind das Fortgehen der Mutter wiederholt (Jacques Lacan 1996c, 68–69). Die Wiederholung dieses Fortgehens verweist darauf, dass sich das Subjekt bereits auf eine bestimmte Weise zu seiner eigenen „gespaltenen“ Existenz verhält, die sich dadurch definiert, dass etwas „verlorengeht“ – das Objekt *a*. Weil das Subjekt diesen Riss nicht schließen kann, „bleibt die Wiederholung seines Aufklaffens die einzige Möglichkeit, sich dazu zu verhalten“ (Nina Ort 2014, 222).

Der Verlust, der dem Begehren (nach Begehren) zugrunde liegt, verdankt sich also dem Symbolischen bzw. den Signifikanten. Nur auf Basis der symbolischen Ordnung kann etwas fehlen, wobei das Objekt *a* für dieses Fehlen steht (ebd., 247). Dadurch, dass das Objekt *a* fehlt, hat es aber zugleich Effekte bzw. eine Wirkung auf das Subjekt – es wird zu einem Mehr, einem Rest (ebd., 248). Dies bedeutet im Sinne des Mehr-Genießens: Das Genießen ist einerseits unmöglich und verloren, doch andererseits kehrt es immer wieder zurück und lässt sich – als etwas Reales – nicht loswerden (Slavoj Žižek 2014b, 524). In *plus-de-jour* kommt zugleich ein „Kein-Genießen-mehr“ zum Ausdruck (Ernst Kerstan 2013, 26). Das Mehr an Genießen ist, dieser Interpretation zufolge, ein Überschuss, den das Subjekt nicht immer als bloß lustvoll empfindet; es ist ein Genießen, das die Unlust beinhalten kann. Es handelt sich um ein Zuviel, das auftaucht, während wir nach einer gemäßigten Befriedigung streben oder sogar auf das Genießen verzichten wollen (Slavoj Žižek 2000, 13). Dem Wiederkehren der Zeichen bzw. der Signifikanten im Symbolischen steht der Wiederholungszwang im Realen gegenüber (vgl. Nina Ort 2014). Folgt man Žižek, geht es hier auch um eine paradoxe Umkehrung: Die Tatsache, dass das Genießen nie komplett erreicht wird, wird gleichzeitig zu einem Genießen, das man nie ganz loswird; ein Verzicht auf ein Genießen kehrt

sich zu einem Genießen des Verzichts um; aus Schmerz wird Lust im Schmerz (Slavoj Žižek 2014b, 423). Das Genießen lebt so gesehen von den mit dem Symbolischen einhergehenden Verboten, Beschränkungen und Mängeln (die von den Signifikanten erzeugt werden), „verkehrt“ sie aber zu seinen Bedingungen und „positiviert“ sie – aus einem Zuwenig kann sogar ein Zuviel werden. Alenka Zupančič (2020, 119) beschreibt diesen (aus dem Mangel hervorgehenden) Überschuss so, dass das Subjekt *mit* dem ist, was ihm fehlt. Das Fehlen ist ein wichtiger Bezugspunkt der eigenen Existenz, denn das „Ohne“ wird zum „Mit“.

#### 3.3 Das Subjekt des Genießens

##### 3.3.1 Eine Neuformulierung des Unbewussten?

Das menschliche Subjekt ist ein Sprach- und Sprechwesen, das aus dem Symbolischen hervorgeht – dies scheint im Hinblick auf die Lacan'sche Theorie auf der Hand zu liegen. Doch im Zusammenhang mit der Sprache gibt es in Lacans späteren Überlegungen eine Verlagerung des Schwerpunkts vom Symbolischen zum Realen, vom Begehren zum Genießen sowie vom unbewussten Denken zum unbewussten Wissen (vgl. Jacques Lacan 2022, 320). Dies verwundert vielleicht, betrachtet man Lacans berühmte Prämisse vom Begehren als einem dem Symbolischen und der Sprache geschuldeten Grundmoment der menschlichen Wirklichkeit und des unbewussten Denkens (siehe Kap. 3.2.5). Dennoch sollte man sich stets vor Augen halten, dass Lacans Interesse am Genießen letztlich mit seiner Theorie des Begehrens verbunden ist, denn nicht umsonst ist z. B. sein Begriff des Mehr-Genießens ein anderer Name für das Objekt *a* als Ursache des Begehrens. Auch der Begriff des Realen taucht nicht erst in Lacans Spätwerk auf, sondern ist bereits in seinen ersten Seminaren präsent. Die Annahme eines weniger dominanten Symbolischen und die Entwicklung des Begriffs vom Objekt *a* weisen schon in der Zeit rund um die Seminare VII bis XI darauf hin, dass Lacan eine „Neubestimmung seiner Lehre“ (Andreas Cremonini 2007, 105) ansteuert. Generell ist bei der Behauptung klar abgrenzbarer Phasen oder Theoriekonstrukte in Lacans Denken Vorsicht angebracht (siehe Kap. 3.1.3). Darüber hinaus gilt für Lacans Theoretisierung des Genießens und des Realen, dass es sich um ein komplexes, aber in sich offenbar nicht abgeschlossenes Feld handelt, da ihm z. B. der Anschein eines sprachlich schwer vermittelbaren Wissens zu eigen ist. Das demonstriert v. a. seine Beschäftigung mit der Konstruktion bzw. dem

Zeichnen topologischer Verflechtungen (Borromäischer Knoten). Michael Turnheim (2009, 102) stellt fest, dass das spätere Werk Lacans z. B. als eine Zerstörung von früheren Prinzipien bzw. als Demonstration einer eigenartigen Beweglichkeit seiner Theorie angesehen werden kann. Lacan kritisiert nun gewisse Grundlagen der Psychoanalyse Freuds – wie dessen Ödipus-Theorie (Andreas Cremonini 2007, 105; vgl. Alain Lemosof 2012). Besonders Lacans leidenschaftlicher Fokus auf die Topologie der Knoten in den 1970er Jahren sowie seine häufigen Wortschöpfungen und Sprachspiele weisen nicht nur darauf hin, dass die mündliche Weitergabe seiner Theorien mehr und mehr durch ein Zeigen ersetzt wird, sondern dass in Bezug auf seine Theorien und seine Lehre vielleicht bereits ein „Auflösungsprozess“ (Elisabeth Roudinesco 2011, 366) einsetzt.<sup>34</sup>

Wie lässt sich das Reale dieser Auflösung thematisieren oder demonstrieren? Sigmund Freud (2000e) geht von „unbewußten Gedanken“ (ebd., 31) bzw. „unbewußten Vorstellungen“ (ebd.), d. h. von unbewussten Erinnerungen bzw. Ideen aus, die im Seelenleben wirksam sind und z. B. Anteil an der Bildung von Symptomen haben. Symptome haben einen versteckten Sinn, den es zu entschlüsseln gilt. Doch Lacan hebt hervor, dass bestimmte Bildungen des Unbewussten von einem Realen als Sinnaußerhalb zeugen und dass das Unbewusste etwas Fremdes, Anderes ist, das der Deutbarkeit Grenzen setzt. Es gibt ein Reales im Unbewussten bzw. ein reales Unbewusstes, wie Colette Soler (2018, 54) betont, das z. B. im Lapsus zum Vorschein kommt, in dem sich das Subjekt aber nicht selbst erkennt. Das unbewusste Wissen, das sich hier „realisiert“, sagt uns nicht immer etwas. Fraglich ist daher, wie man sich auf dieses Wissen (z. B. im Rahmen der psychoanalytischen Kur oder in der Theoriebildung) beziehen kann, wenn man es nicht sagen, nicht aussprechen kann. Lacans Angewohnheit, seine Theorien auch als Formeln und Buchstaben – als „Matheme“ – niederzuschreiben, bezeichnet einen Weg, das Nichtsagbare oder Nichtgesagte weiterzugeben und dabei zugleich zu zeigen, dass die Formalisierung nie vollständig gelingt (Elisabeth Roudinesco 2011, 352–353). Das Denken in Formeln (Jacques Lacan 1997, 218–219), in dem das „mathematische Unverstehen“ (Jacques Lacan 2013, 41–72) zur Wirkung kommt, hebt die Vorstellungskraft aus und fokussiert sich auf das, was sich mittels Mathemen vermitteln lässt (siehe Kap. 3.1.1). Doch neben dem Mathem, das eher in das (vom Realen begrenzte) Symbolische einge-

---

34 Parallel zu dieser inhaltlichen Entwicklung wurde Lacan zuletzt auch selbst „aphasisch“ und zeichnete seine Überlegungen, anstatt zu sprechen oder zu schreiben (Elisabeth Roudinesco 2011, 359).

schrieben ist, gibt es für Lacan eine Möglichkeit, das Reale noch direkter zu zeigen: den Borromäischen Knoten (Elisabeth Roudinesco 2011, 351).

Vor allem die Verbindung von Realem und Genießen in der Theoretisierung des Unbewussten ist beim späten Lacan entscheidend: Es gibt im Hinblick auf dieses Reale kein denkendes Subjekt, schon gar nicht als Agens oder Urheber des Denkens. Denn „*das Unbewusste, das ist nicht, daß das Sein dächte*“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 114; Hervorhebung im Original), sondern „*das Unbewusste, das ist, daß das Sein, indem es spricht, genießen soll*“ (ebd.; Hervorhebung im Original). Das Unbewusste sei „umso eher denkbar“, wie er sagt, desto weniger es mit dem Denken und Kalkulieren verbunden wird (Jacques Lacan 1988b, 94). Es geht beim Unbewussten um die Basis eines in das Sprechen verwickelten Genießens, nicht (nur) um das Denken und Vermitteln von versteckten Botschaften. Das Unbewusste offenbart sich z. B. in seinen Fehlleistungen, aber was dabei ebenso entscheidend ist: Der Sinn wird aus dem Nicht-Sinn geboren, während das Sprechen zugleich ein Genießen ist – eine Verbindung, die allerdings rätselhaft für das Subjekt ist.

Wo Lacan zuvor das cartesianische *Cogito* ins Unbewusste „verlagert“ hat (siehe Kap. 3.2.4), problematisiert er nun also anscheinend diesen Schritt (vgl. Jean-Claude Milner 2014b, 190–192; Jean-Gérard Bursztein 2012, 21–22). Mitte der 1950er Jahre spricht Lacan (2015a, 61) vom Unbewussten als einem Gedächtnis, das zugleich Ort des symbolischen Anderen ist. Beim Lacan der 1970er Jahre geht das denkende Subjekt des Unbewussten aber offenkundig im sprechenden und genießenden Sprechwesen auf (vgl. Jean-Claude Milner 2014b, 190–193). Statt eines denkenden Subjekts des Unbewussten ist nunmehr viel mehr die Rede von einem Sprechwesen, welches zuallererst in und durch *lalangue* genießt. Man kann dies auch anders formulieren: Es gibt zwei verschiedene Seiten des Subjekts, ein Subjekt des Signifikanten und ein Subjekt des Genießens (Jacques-Alain Miller 1993–1994, zitiert nach Bruce Fink 2016, 217; vgl. Jacques Lacan 2022, 167–168). Colette Soler (2018) verweist auf Lacans Weiterentwicklung seiner Überlegungen zum Unbewussten – es handelt sich um ein reales Unbewusstes, in dem das Symbolische z. B. nicht die Funktion der Metapher umfasst. Während Lacan bekanntermaßen behauptet, das Unbewusste sei durch bedeutungsgenerierende Signifikantenketten strukturiert, überrascht er nun mit der Annahme, dass das Unbewusste zuerst eine Frage der mehrdeutigen und nicht „verstepten“ *lalangue* sei. In Seminar XXII (*R.S.I.*) bezeichnet er das Unbewusste als das Reale (Jacques Lacan 2012, 66).

Dieser Fokus auf das Reale betont die Unmöglichkeit einer totalisierenden Perspektive auf das Subjekt (oder besser: Sprechwesen; vgl. Walter Seitter 2009, 355–356). Das Subjekt ist nicht als ein Ganzes erfassbar (etwa in Bezug auf das Wissen und das „Loch“ im Unbewussten), und zwar nicht nur, weil Lacans Überlegungen hier zu keinem fruchtbaren Ende, zu keinem Gesamtbild zu gelangen scheinen. Er gesteht etwa in Seminar XXIII, dass er früher Picassos Behauptung, er suche nicht, sondern finde, auch für sich geltend gemacht hatte, dies aber nun nicht mehr so leicht „herumposaunen“ könne, weil er Mühe habe, seinen Weg zu finden (Jacques Lacan 2017, 97).

Diese Mühe zeigt sich besonders bei Lacans Hingabe zu den topologischen Windungen und Verknotungen, die den Verweis auf verschiedene Modalitäten des Genießens beinhalten. Seine Version des Borromäischen Knotens steht für die Wirklichkeit des Subjekts und setzt sich aus den Ringen des Realen, des Symbolischen und des Imaginären zusammen. Lacan formuliert damit kein abgeschlossenes Modell der menschlichen Subjektivität (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 158). Das Verhältnis der drei Dimensionen der subjektiven Wirklichkeit wird mit der Knotentheorie also nicht erschöpfend abgehandelt. Doch auch wenn Lacans Theorie des Borromäischen Knotens von einem gewissen Standpunkt aus vielleicht sogar als gescheitert betrachtet werden kann (Slavoj Žižek 2014b, 1086–1088), so bietet dieser doch zugleich die Möglichkeit, dem Begriff des Realen auf die Spur zu kommen, mit dem sich Lacan nunmehr von einer anderen Seite her auseinandersetzt. Lacans „Unfähigkeit“, seine Subjekttheorie im Kontext des Knotens befriedigend abzuschließen, wäre somit im gleichen Augenblick die Demonstration der Unmöglichkeit, eine totalisierende Perspektive auf die menschliche Subjektivität abzuliefern und damit doch etwas auf den Punkt zu bringen. Diese Unmöglichkeit trägt eben durch den Begriff des Realen einen Namen.

### 3.3.2 Das Reale, das Symbolische und das Imaginäre

Die drei Dimensionen (bzw. „Ordnungen“ oder „Register“) menschlicher Wirklichkeit – das Reale, das Symbolische und das Imaginäre – sind ein entscheidender Teil des Lacan'schen Werks, inklusive seiner späteren theoretischen Ausarbeitungen. Diese Trias spielt in der Konstituierung des menschlichen Subjekts eine zentrale Rolle und bestimmt jeden Wirklichkeitsbezug (vgl. August Ruhs 2010, 12; Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 153–154). Grundsätzlich ist das Symbolische der Ort der vom Anderen getragenen

Sprache, der Normen, Gesetze und Regeln, während das Imaginäre den Bereich des (körperlich) Bildhaften, der Phantasie, der Idealisierung und Verknennung bezeichnet (siehe Kap. 3.1.1). Das Reale gilt als der schwierigste Begriff der Trias, wird aber häufig negativ als etwas Unerkennbares bestimmt – doch beim späten Lacan verändert sich die Perspektive teilweise. Laut Colette Soler (2018, 7) definiert Lacan in seinen früheren Arbeiten das Symbolische als eine bestimmte Art der Organisation des Signifikanten: Die signifikante Kette ist z. B. von einer Synchronizität charakterisiert, die die Metapher erlaubt (siehe Kap. 3.2.2). Die Ordnung des Symbolischen ist Hintergrund der Subjektwerdung und des Subjekts des Unbewussten. Doch Lacans Knotentheorie betont viel stärker, dass das Unbewusste ebenso das Reale beschreibt, das „ungeordnet“ ist, aber gleichzeitig das Symbolische und Imaginäre zusammenhält. Überhaupt zeigt Lacans Beschäftigung mit den Verschlingungen der Knoten, dass man das Reale, Symbolische und Imaginäre nicht nur als klar abgrenzbare Kategorien betrachten darf, da sie in der Verschlingung ineinander übergehen (Nina Ort 2014, 243) bzw. aneinanderstoßen (siehe Kap. 3.3.4). Während jede der drei Dimensionen eine distinkte, eigenständige Funktion in der Wirklichkeit des Subjekts hat, hängen sie doch zusammen und lassen sich (sofern borromäisch miteinander verknüpft) z. B. als Grundlage auch des bewussten Erlebens eines Menschen schwerlich voneinander trennen.

In Seminar I, das in den Jahren 1953 und 1954 stattfindet, steht das Reale offenbar zunächst für die wirklichen Dinge, über die sich das Netz der Sprache legt, wobei das Sprechen hier auch die Wahrheit in das Reale einführt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 328–329) und das Symbolische damit eine entscheidende Wirkung auf das Reale und das menschliche Leben hat (ebd., 332). Es ist ein vorsymbolisches Reales, das vom Sprechen durchlöchert wird (ebd., 340). Die von uns wahrgenommene reale Welt bzw. Außenwelt ist zwar als symbolisierte Welt aufzufassen (ebd., 115), doch gleichzeitig widersteht das Reale der Symbolisierung (ebd., 89). Die Symbolisierung des Realen, d. h. die Ausbreitung des Netzes der Sprache über das Reale, erzeugt demzufolge die menschliche Realität, hinterlässt aber einen Bereich, der nicht zu symbolisieren ist. Vom Standpunkt der erfahrbaren menschlichen Realität aus ist das Reale widerständig: Es ist „ausgeschlossen“ (ebd., 261). Das Reale ist hier somit gleichzeitig das, was symbolisiert wird oder das man zu symbolisieren sucht, und das, was widerständig ist und sich nicht symbolisieren lässt.

Im darauffolgenden Seminar II heißt es einerseits, dass das Reale „ohne Riss ist“, dass im Realen keine Unterscheidung zwischen Äußerlichkeit und Innerlichkeit bzw. zwischen Umwelt und Innenwelt getroffen werden

kann (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 128–129), und andererseits, dass das Reale immer am selben Platz ist oder an denselben Platz zurückkehrt (ebd., 376–381). Gleichzeitig lässt sich das Reale weder imaginär noch symbolisch vermitteln (ebd., 225). Dies bestärkt die Idee, dass das Reale – obwohl Ziel der Symbolisierung – etwas von unserer bedeutungsvoll wahrgenommenen Realität Ausgeschlossenes ist. Doch damit ist hier nicht gemeint, dass dem vermeintlichen Erkenntnissubjekt einfach die „reale Welt“ als etwas nicht Erkennbares gegenübersteht bzw. dass das Reale das objektive Pendant des Subjekts in einem dualistischen Erkenntnisverhältnis ist – das Reale betrifft das Subjekt selbst.

In Seminar III erwähnt Lacan dementsprechend, dass das Reale nicht im Sinne von Objektivität zu verstehen sei. Stattdessen trete im Realen gerade das Subjektive in Erscheinung, und zwar dergestalt, dass sich ein Subjekt (hier auch gemeint: in der psychoanalytischen Sitzung) der Signifikanten bedienen kann, ohne damit etwas zu signifizieren (Jacques Lacan 1997, 221). Das Reale beschreibt also den Umstand, dass ein Signifikant an sich nichts bedeutet und der Produktion von Unsinn und Täuschungen dienen kann (ebd., 220–221). Hier assoziiert Lacan seinen Subjektbegriff mit der modernen Physik, in der die Freilegung bestimmter Naturgesetze zuallererst einer Freilegung bedeutungsloser Formeln entspreche (ebd., 218–219). Gemeint ist wohl die mathematische oder formalisierte Erfassung physikalischer Gesetze, die sich vom Alltagsverständnis beobachtbarer physikalischer Phänomene unterscheidet (vgl. Slavoj Žižek 2018, 37; siehe Kap. 3.1.1). Der Signifikant, das symbolische und intersubjektive Medium der Bedeutung, ist im Grunde (als Buchstabe) real, d. h. bedeutungslos. Sofern es vom Signifikanten konstituiert ist, widersetzt sich im Subjekt etwas der Symbolisierung, der die Signifikanten zugleich dienen. Insofern ist das Reale zwar außerhalb der symbolisierten und bedeutungsvoll wahrgenommenen Realität, aber nicht vom Subjekt unabhängig.

Auch in Lacans späteren Seminaren, z. B. im Kontext der Knotentheorie, haben die Definitionen der früheren Seminare immer noch Gültigkeit, wiewohl neue Blickwinkel auf das Reale und das Unbewusste bestehen. In Seminar XXII spricht er von einem realen, durch die Signifikanten durchlöcherten bzw. gelochten Unbewussten (Jacques Lacan 2012, 66). In Seminar XXIII, heißt es u. a., dass „das Reale ohne Sinn ist“ (Jacques Lacan 2017, 150); es ist das Außerhalb vom „Feld des Sinns“ (ebd., 149) bzw. „aus ihm ausgeschlossen“ (ebd., 67). Mit Sinn ist hier ein Bereich zwischen dem Symbolischem und Imaginärem gemeint, der dafür steht, dass wir Dingen einen Sinn geben können. Dies lässt sich anhand des traditionellen psychoanalytischen Verständnisses der Deutung von Symptomen



veranschaulichen, die laut Sigmund Freud (2000a, 258–272) zunächst unsinnig erscheinen, aber eben durchaus Sinn ergeben und im Rahmen der Psychoanalyse gedeutet werden sollen. Doch das Reale lässt sich letztlich eigentlich nicht einordnen: „Das Reale hat keine Ordnung“ (Jacques Lacan 2017, 153). Das Reale ist das Unmögliche (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 175–176; 2007, 103, 123, 165). Damit ist auch gemeint, dass sich im Rahmen der vom Symbolischen getragenen Suche nach Wahrheit etwas nicht sagen oder beweisen lässt (ebd., 163–179). In psychoanalytischen Sitzungen gibt es so z. B. Grenzen des Deutbaren, etwa über die Wahrheit des (unbewussten) subjektiven Begehrens. Dieses irreduzible, nicht sagbare, deutbare oder beweisbare Etwas ist das Sinn-außerhalb, von dem Lacan spricht. Er hält in Seminar XXIII fest, dass das unmögliche Reale durchaus seine „Nasenspitze“ zeige, dabei aber – wie der Tod – nicht gedacht werden könne (Jacques Lacan 2017, 136–137). Wir können also durchaus auf das Reale stoßen, aber es ist „unmöglich“, weil es sich unserem Denken als etwas Undenkbares oder Unvorstellbares präsentiert.

Mit dem Realen meint Lacan darüber hinaus das Reale des Körpers (vgl. Véronique Voruz/Bogdan Wolf 2007, xi; Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 58–60, 189). Das Sprechwesen hat einen realen Körper (Colette Soler 2018, 96), aber es gibt ebenso einen imaginären Körper, d. h. das Bild oder die (anatomische) Form des Körpers (ebd., 3, 11, 126; vgl. Peter Widmer 2010, 116), wobei im Zusammenhang mit dem Körper neben dem Realen und Imaginären auch das Symbolische zu nennen ist, da diesem eine für das Subjekt konstitutive Funktion zukommt. Lacan (1988a, 12–13) spricht 1970 in *Radiophonie* von zwei Körpern: einem ersten Körper, dem „Körper des Symbolischen“, und einem zweiten Körper. Wie er hier sagt, „macht“ der erste Körper den zweiten, inkorporiert sich in diesem, der sodann die „Marke“ des Symbolischen trägt. Der erste Körper bezeichnet also den „Sprachkörper“, die Markierungen oder Züge, die die Basis zur Bildung einer „Folge von Signifikanten“ (ebd., 13) sind. Mit dem zweiten Körper meint Lacan anscheinend den lebendigen Körper, hier auch gedacht als Individuum, das eben diese „Marke“ trägt (ebd.). Unter der Wirkung der Signifikanten entsteht das geteilte Subjekt. In Seminar XX assoziiert er ebenfalls sprechendes Individuum und Subjekt miteinander: Das Individuum wird von seinem Unbewussten (bzw. der *lalangue*) affiziert, aber genau dadurch kann es das Subjekt des Signifikanten zum Erscheinen bringen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 154–155, zur *lalangue* siehe Kap. 3.3.3). Damit bezieht sich Lacan auch auf den Kontext der psychoanalytischen Sitzung, in der das sprechende Individuum die Zeichen seines Unbewussten deutet und so das Subjekt des Signifikanten hervorbringt (vgl. Jean-Claude

Milner 2014b, 188–189). Individuum und Subjekt sind zwar heterogen, aber sie überlagern sich (ebd., 190; vgl. Colette Soler 2018, 13). Sofern die Bildung des Unbewussten auf einer Begegnung mit der *lalangue* beruht (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 155), kann auch diese als Körper des Symbolischen verstanden werden (Rolf Nemitz 2020, 106).

In den späteren Theorien Lacans bekommt die Untersuchung des Verhältnisses von Realem, Symbolischem und Imaginärem einen besonderen Stellenwert (Jean-Claude Milner 2014b, 187). Das Symbolische strukturiert das Unbewusste, doch es wirkt auch auf den lebenden Körper sowie unser (imaginäres) Körperbild und unsere Identifikationen ein. Von einem gewissen Standpunkt aus gesehen scheint es keinen Körper vor der Sprache zu geben; Sprache schreibt sich nicht nur in den Körper ein, sondern „schreibt ihn“, macht ihn erst zu einem Körper, den wir als unseren eigenen erfassen und benennen können. Benennungen haben etwa eine strukturierende Funktion für das Körperempfinden von Kleinkindern, die in der Interaktion mit anderen Personen erfahren, dass sie einen Körper haben und dass jedes Körperteil einen Namen besitzt (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 30). Hat das Symbolische damit wiederum das Primat? Nicht zwingend, weil sich die Annahme dieser „Einschreibung“ mit dem Borromäischen Knoten etwas anders verstehen lässt. „Schrift“ ist real, auch, weil sie sich hier auf etwas „Blödes“ bezieht (Jacques Lacan 2012, 11–12; zur „Blödheit“ siehe Kap. 4.3). Das Symbolische ist offenbar nicht auf der „Höhe“ einer „sozial verbindlichen“ und mit klaren Bedeutungen assoziierten Form. Nicht das Symbolische erzeugt das Subjekt bzw. Sprechwesen, sondern der Vorgang des Verknotens des Realen, des Symbolischen und des Imaginären (siehe Kap. 3.3.4).

Der reale Körper, der symbolische Körper (Sprachkörper) und der imaginäre Körper (Körperbild) müssen hier also einerseits als gleichwertig und ineinander verschlungen gedacht werden, aber andererseits besitzt jeder Körper seine eigenständige Charakteristik. Das Reale bezieht sich offenbar auf den lebendigen Körper. Sobald ein Wesen in der Sprache ist und unter der Wirkung der Signifikanten steht, stellen sich auch Fragen über das Reale des Körpers, das sich nicht mit dem eigenen Körperbild deckt, weil hier etwas ausgeschlossen bleibt. Eine Frage ist, ob „das Leben“ in einem „reinen Zustand“ – wie jenem von Pflanzen – ein Genießen in sich selbst erlebt (Colette Soler 2016, 52). In Seminar XX finden sich Hinweise über den Zusammenhang von Signifikanten und Körper: Erstens, der Signifikant „sitiert [sich] auf der Ebene der genießenden Substanz“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 28). Zweitens, wir wissen nicht, was es bedeutet, „lebend zu sein“ (ebd., 27), außer dass sich ein Körper genießt. Drittens, das Genießen

wird „verkörpert in signifikanter Weise“ (ebd.). Das (körperliche) Genießen wird beim Sprechwesen in Sprache umgewandelt (Colette Soler 2016, 52–53). Dabei finden Menschen im Sprechen selbst Lust, und zwar jenseits der Frage, ob sie damit etwas Bedeutsames vermitteln wollen (Claus-Dieter Rath 2013, 26). Die Substanz des Körpers bzw. die Idee dieser Substanz, so scheint es, können Menschen nur im Sprechen erfahren oder errahnen, und zwar ohne konzeptuellen Überbau oder eine genaue Vorstellung darüber, was im Inneren des Körpers wirklich passiert. Für das Sprechwesen gilt, dass es im Sprechen genießt, und zwar ohne etwas darüber zu wissen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 124). Lacan erwähnt z. B. das Nervensystem (ebd.), die Funktion der Reproduktion oder die Molekularchemie (ebd., 155). Slavoj Žižek (1996, 98) drückt dies etwas anders aus, zielt aber auf einen ähnlichen Punkt ab: Die Wirksamkeit der symbolischen Ordnung beruht im Alltag darauf, dass wir bestimmte ekelhafte oder unheimliche Dinge ausblenden, die sich unter der Haut bzw. unter der Oberfläche befinden. Die Vorstellung eines gehäuteten Körpers, der das nackte Fleisch und die pulsierende „Lebenssubstanz“ des Realen zum Vorschein bringt, so Žižek, ist irritierend (ebd., 98–99). In dieser Hinsicht will man diese Dinge gar nicht wissen. Sobald man spricht, kann oder will man über manches nicht sprechen. Das Reale ist diese Grenze des Sagbaren, auch in Bezug auf den lebendigen Körper.

Lacan spricht beim Realen von „Ex-sistenz“, denn es *sistiert* „außerhalb des Imaginären und des Symbolischen“ (Jacques Lacan 2017, 53; siehe Kap. 3.3.4). Er bezieht diesen Begriff von Martin Heidegger (<sup>10</sup>2000, 17), demzufolge das Wesen des Menschen in der „Ek-sistenz“ beruhe und „ekstatisch“ sei. Der Mensch stehe „in die Offenheit des Seins hinaus“ (ebd., 42). Wie Bruce Fink (2006, 47) meint, will Lacan zu verstehen geben, dass das Reale der Sprache vorausgehe bzw. sich außerhalb unserer Realität befinde – zumindest bis zu dem Punkt, an dem das Reale benannt oder symbolisiert werde. Alenka Zupančič (2020, 87–88) vertritt die Ansicht, dass das Reale kein Sein ist, aber auch nicht außerhalb des Seins liegt, sondern als eine Art innerer Widerspruch auftaucht, wenn im Symbolischen ein Sein behauptet wird. Diese Auffassung spricht jedoch gegen die Vorstellung eines gänzlich eigenständigen Realen in Form einer nicht bereits vom Symbolischen affizierten, genießenden Substanz.

Lacan führt eine Unterscheidung von Realität und Realem ins Treffen: Die Realität „funktioniert“, aber damit ist nicht das Reale gemeint (Jacques Lacan 2017, 146). Das Reale ist zudem vom Wahren zu unterscheiden (ebd., 82), denn Wahrheit impliziert die Existenz von Sinn (ebd., 126). Das Reale steht laut Jean-Claude Milner (2014a) für die Behauptung

„es gibt“ (ebd., 7; Hervorhebung im Original) und vermittelt daher offenbar keinen Inhalt und keine Eigenschaften – außer der Setzung dieser Behauptung selbst. Es äußert sich nur in einem unbestimmten und unvergleichbaren „Dieses“ (ebd., 29–31). Das menschliche Sein (hier gedacht als Borromäischer Knoten) hängt davon ab, dass etwas (Reales) als gesetzt gilt (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 153). Das Reale behauptet eine Seiendheit (ebd., 189), die vielleicht so zu verstehen ist, dass ein Subjekt nur darauf zeigen und es als „dieses“ ausweisen kann (ähnlich zum Genießen des Körpers, über das man sonst nichts weiß). Aufgrund der konzeptuellen Unbestimmtheit gibt es aber keine Möglichkeit, etwas Wahres oder Verallgemeinerbares darüber zu formulieren – wobei sich dennoch zumindest ein Wahres darüber sagen lässt, nämlich „dass das Reale [...] keinerlei Sinn hat“ (Jacques Lacan 2017, 126). Das Reale ist durchaus erfassbar, aber nur als das, bei dem der Sinn aufhört, gleich eines unlösbaren Widerspruchs. Auch Alenka Zupančič (2020, 248) ist der Meinung, dass unser Denken Zugang zum Realen hat, z. B. in Form logischer Paradoxien. So gesehen ist das Reale nicht nur etwas Konkretes, sondern die Wahrheit und das Reale hängen zusammen. Allerdings geht es dabei wahrscheinlich nicht nur um die Frage, ob es etwas Wahres über das Reale zu artikulieren gibt, sondern auch darum, dass sich die Wahrheit des Subjekts nur „halb sagen“ lässt (Jacques Lacan 2017, 23). Sofern das Sprechen (etwa im Kontext psychoanalytischer Sitzungen) auf Wahrheit abzielt, kann der Sinn an seine Grenzen – den Nicht-Sinn oder Unsinn – stoßen. Anders formuliert: Das Reale ist wie ein „Zungenbrecher“ im Sprechen, ein Widerspruch, so Alenka Zupančič (2020, 140). Aber auch beim Genießen als etwas Realem zeigen sich Abweichungen, z. B. indem etwas über das vermeintlich Natürliche und Normale hinausgeht (ebd., 181). Das Reale ist hier als die Grenze dessen zu verstehen, was im sozialen Kontext bedeutsam und erlaubt ist. Das, was funktioniert (Realität), definiert sich durch seine äußere Grenze, also durch das, was nicht funktioniert, was nicht geht (Reales).

Wie funktioniert das Symbolische bzw. worauf beruht die Funktion des Symbolischen laut Lacan? In seinen früheren Überlegungen bringt er u. a. die Künstlichkeit des Symbolischen zum Ausdruck. So sagt er in Seminar II, dass die Welt des Menschen bzw. des dezentrierten Subjekts eine symbolische ist und mit einer Maschine zu vergleichen sei (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 64). Lacan bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Kybernetik (ebd., 373–390). Doch die Schwerpunktsetzung in der Frage, was das Symbolische bewirkt, ändert sich. In Seminar XXII meint er z. B., dass das Symbolische bzw. der Signifikant (ein) Loch macht (Jacques Lacan 2012, 66). Beim Unbewussten stehe das Urverdrängte für dieses Loch (ebd.,

19), das auf eine Leere im Inneren des Subjekts verweist, die z. B. auch über den Bezug auf Körperöffnungen relevant wird (Walter Seitter 2009, 355). Das Symbolische macht die Leere und das Fehlende zum zentralen Moment der Subjektivität. Es ist das Trennende, das im Rahmen einer Benennungs- und Vermittlungsfunktion Abstand zur Außenwelt schafft sowie eine signifikante Struktur der An- und Abwesenheit hervorbringt (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 188–189). Das Symbolische bringt mit den Signifikanten das Unterscheidbare, das man aber gerade in Bezug auf Lacans spätere Theorien zunächst mit der *lalangue* assoziieren kann (Jean-Claude Milner 2014a, 29). Jeder Signifikant steht für ein von den anderen Signifikanten zu unterscheidendes „Eines“ (ebd.). Dieser Sprachkörper, der aus differenziellen Elementen besteht, strukturiert das Unbewusste nicht von vornherein in Form diachronisch und zugleich synchronisch organisierter Signifikantenketten. Die Sprache schafft auch nicht sofort eine Vertrautheit. Worte sind den Menschen aufgezwungen, wie Parasiten, obwohl wir durchaus von ihnen abhängig sind (Jacques Lacan 2017, 101–102). Wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird, ist das Symbolische zuallererst nicht Sprache (franz. *langage*), sondern das, was Lacan eben die *lalangue* nennt (Colette Soler 2018, 3). „Verbindliche“ Bedeutungen erhält die Sprache erst in einem jeweiligen Diskurs, einem sozialen Band (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 22, 60, 89). Dazu ist auch das Imaginäre nötig.

Das Imaginäre entspricht dem Körper, und zwar dem Körper als einer „Konsistenz“, einer Form, der das Individuum im Bild begegnet (vgl. Colette Soler 2018, 11). Einer Bemerkung in Seminar XXII zufolge entspricht diese Konsistenz daher z. B. auch nicht der Widerspruchslosigkeit (Jacques Lacan 2012, 17), sondern es geht um die Konsistenz bzw. den Halt des (Borromäischen) Knotens der Subjektivität (ebd., 12). Beim Imaginären handelt es sich auch nicht einfach bloß um ein Synonym für Imagination (ebd., 31). Lacan macht mit dem Begriff bestimmte Funktionen deutlich, auch wenn die Vorstellungskraft hier sicherlich eine wichtige Rolle spielt. Das Bild beinhaltet z. B. den Körper als vermeintliche Einheit. Das Körperbild ist daher der zentrale Bezugspunkt des narzisstischen Egos, das sich als vollständig imaginiert (vgl. Jacques Lacan 2017, 167). Das Imaginäre geht von der Annahme aus, dass es Ähnliches gibt, so Jean-Claude Milner (2014a, 7–8). Auf imaginärer Ebene werden Eigenschaften verortet, zugeordnet und verglichen sowie eine Idee von Einheit, Ganzheit und Zusammengehörigkeit gebildet. Insgesamt gilt daher: Das Symbolische unterscheidet und das Imaginäre bindet bzw. bildet ein Band (ebd., 10; vgl. Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 188). Das Imaginäre ist hier also mehr als nur die Bedeutungen (Signifikate), die sich erst im Gefolge der Artikulation

der Signifikanten herstellen (vgl. Colette Soler 2018, 3; siehe Kap. 3.2.1). Das Imaginäre ist eine Bedingung dafür, dass Dinge einen Sinn für das Sprechwesen ergeben und es sich ein Bild von ihnen machen kann.

So gesehen wären das Imaginäre und das Symbolische etwas, das beim Sprechwesen funktioniert und aus diesem zugleich ein soziales Wesen macht. Doch im Realen gibt es keine Ordnung (Jacques Lacan 2017, 153) und es bindet sich auch an nichts (ebd., 134). Das Reale verkörpert sich zwar im Genießen des Individuums als lebendiges Wesen, aber in der Beziehung zum Anderen (im Diskurs) ist dem Genießen gleichzeitig eine unüberschreitbare Grenze gesetzt. Es gibt keine vollständige Kenntnis über das Genießen des Anderen (Alain Lemosof 2012, 98). Das Reale zeigt sich daher nicht nur im Genießen, sondern es steht ihm vom Standpunkt dessen, was innerhalb des sozialen Bandes mutmaßlich Sinn stiftet, sogar auch im Weg. Das Reale ist eine Grenze, ein Hindernis des Genießens, weil es anscheinend keine Rücksicht auf die Ordnungen oder Anordnungen des Symbolischen und die imaginären Ideale nimmt, die z. B. darin bestehen, die Sexualität zu normieren, zu normalisieren oder zu naturalisieren. Das Reale erfüllt etwa nicht die Erwartung heterosexueller Normen, die in der natürlichen Fortpflanzungsfunktion ihren vermeintlich höchsten Sinn verwirklicht sehen. Es hält sich nicht an die Vorstellung davon, was zusammengehört. Das Ideal zweier zu einer imaginären Einheit verschmolzener Körper ist illusionär, vor allem da, wo man es an eine vermeintliche Natürlichkeit koppelt. Die Vorstellung, dass sich in der Kopulation ein totales Genießen herstelle, sei ein menschlicher Irrglauben (Jacques Lacan 2013, 69–70). Dieser Andere, mit dem die Vereinigung gelingen soll, existiert nicht. Es gibt das konkrete Gegenüber, aber dahinter ist nichts – lediglich ein Loch an der Stelle, wo das Subjekt einen Anderen des Anderen erwartet (Jacques Lacan 2017, 149). Mit anderen Worten: Nichts im Realen bestätigt z. B. die gesellschaftlich vermittelte Idee, dass Mann und Frau eine harmonische Einheit bilden. Hier existiert kein Garant von Sinn oder Wahrheit über das Symbolische hinaus.

„Mann“ und „Frau“ sind dabei in erster Linie Signifikanten innerhalb einer diskursiven Realität, kein prädiskursives natürliches Faktum (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 37). Bei Männlichkeit und Weiblichkeit handelt es sich um keine Konzepte, die automatisch im Psychischen gegeben sind (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 93). Mann und Frau sind sprachliche Konstruktionen, Signifikanten – und zwar solche, die im Angesicht des Realen scheitern (siehe Kap. 3.3.5.3). Die Sprache, die den Körper bewohnt, kann ihre symbolische Funktion nie vollständig erfüllen. Das von der Sprache gezeichnete Reale ist daher im bewussten Erleben nichts, das Lust bereitet (Jacques

Lacan 2017, 82), auch weil es von jeder Erwartung eines Eins-Seins (imaginärer Vollständigkeit) abweicht. Das Reale zieht der Illusion eines ewig währenden, erfüllenden und natürlichen Bandes zwischen Mann und Frau einen Strich durch die Rechnung. Dieser Sinn, der ein „sexueller Sinn“ ist, erfüllt sich nicht. Das Genießen dient insofern zu nichts, weil sich damit entgegen jeder möglichen Erwartung kein komplementäres Verhältnis zum (gegengeschlechtlichen) anderen Körper herstellen lässt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 78). Anhand der Orientierung am vermeintlich Normalen oder Natürlichen erlangt das Subjekt nicht die Fülle, die damit suggeriert wird.<sup>35</sup> In diesem Sinne formuliert Lacan seine berühmte provokante These, dass es kein Geschlechtsverhältnis gibt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b). Innerhalb der Rahmenbedingungen der Signifikanten ist kein Geschlechtsverhältnis formulierbar (Jacques Lacan 1988a, 17).

#### 3.3.3 Die *lalangue*

Lacan ergänzt in seinen späteren Überlegungen seine berühmte Aussage, dass das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist. Er schreibt die Sprache (franz. *la langue*) ab den frühen 1970er Jahren auch als *lalangue* (Jacques Lacan 2013, 18–19). Der Klang der ausgesprochenen Worte „die Sprache“ (franz. *la langue*) entspricht im Französischen dem Klang des Neologismus *lalangue*, also der Zusammensetzung des Artikels mit dem Substantiv. Die Worte sind homophon. Das Wort erinnert auch an die lustvolle Wiederholung sprachlicher Elemente im kindlichen Lallen oder an das Singen der Laute „la la“ (Colette Soler 2018, 25). Zudem führt Lacan den Begriff *lalangue* anscheinend zum Spaß in Anlehnung an den Namen von André Lalande ein, der ein bekanntes Wörterbuch der Philosophie verfasst hatte (Elisabeth Roudinesco 2011, 353; Jacques Lacan 2013, 17–18).

Das Unbewusste ist wie eine Sprache strukturiert, doch diese Struktur impliziert „ein Wissen, ein *savoir-faire* mit *lalangue*“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 151). *Savoir-faire* heißt übersetzt „Können“ oder „Know-how“. Es geht also beim sprachlich strukturierten Unbewussten bzw. beim unbewussten Wissen anscheinend zunächst um ein Wissen-wie bzw. Ge-

---

35 Lacan scheint damit eine Anmerkung von Freud über Heterosexualität zu bestätigen: „Im Sinne der Psychoanalyse ist also auch das ausschließliche sexuelle Interesse des Mannes für das Weib ein der Aufklärung bedürftiges Problem und keine Selbstverständlichkeit“ (Sigmund Freud 2000I, 56, Anm.).



wusst-wie im Umgang mit der *lalangue*.<sup>36</sup> Wissen ist hier nicht in einem klassischen epistemologischen Sinne z. B. als gerechtfertigte wahre Überzeugung zu verstehen. Grundsätzlich kann man das Unbewusste als unbekanntes Wissen ansehen, das kein sich seiner selbst transparentes Bewusstsein erfordert, sondern sich aus der Artikulation und Verbindung von Signifikanten ergibt (Bruce Fink 2006, 45). Doch das Wissen, von dem Lacan beim Umgang mit der *lalangue* spricht, ist nicht durch eine übergeordnete, intersubjektive Struktur anerkannter Bedeutungen oder einen symbolischen großen Anderen gestützt, denn das Wissen im Umgang mit der *lalangue* impliziert nicht, dass man Rechenschaft darüber abgeben kann (Jacques Lacan 21991b, 151). Keine Rechenschaft abgeben zu können, bedeutet auch, dass hier keine Kenntnis von Gründen bzw. kein „Wissen, warum“, vorliegt.

Die *lalangue* affiziert uns. Sie hat laut Lacan Effekte auf uns, die sich als Affekte äußern, doch diese Affekte sind zugleich rätselhaft (ebd.). Dass die *lalangue* Affekte bewirkt, wie es in Seminar XX heißt, erinnert an die in *Radiophonie* formulierte Annahme, die inkorporierte Struktur erzeuge den Affekt (Jacques Lacan 1988a, 12). Mit der Struktur bezeichnet Lacan hier den „Körper des Symbolischen“ (ebd.). In diesem Sinne wäre die *lalangue* die Grundlage des symbolischen Körpers bzw. Sprachkörpers oder wäre selbst als Sprachkörper zu verstehen. Lacan bestätigt dies in Seminar XXIV: Die *lalangue* ist der Körper des Symbolischen (Jacques Lacan 2009, 4; Rolf Nemitz 2020, 106). Die Effekte des Sprachkörpers sind Affekte, die dem menschlichen Subjekt Rätsel aufgeben und zu einer Ambivalenz gegenüber dem von der Sprache geprägten Genießen führen, das sich im lebendigen (realen) Körper manifestiert.

Die *lalangue* ist zunächst das, was ein Kind bei seinen wichtigsten Bezugspersonen vernimmt. Das Unbewusste wird auf Basis des Umgangs mit der undurchsichtigen mütterlichen Sprache bzw. der Muttersprache gemacht, der „*lalangue* maternelle“ (Jacques Lacan 21991b, 150). Als Muttersprache steht die *lalangue* für das erste, noch nicht in seiner Bedeutung erfasste Sprechen, das ein Kind hört (Colette Soler 2018, 25; 2016, 109). Es ist das vom Kind vernommene „Sprachgeräusch“ (Eric Laurent 2013, 90). Sprachliche Laute oder Zeichen sind zunächst befremdlich, erzeugen keine Vertrautheit, weil das werdende Subjekt ihren Sinn erst „heraushö-

---

36 Bevor Lacan den Begriff der *lalangue* verwendet, erwähnt er im Hinblick auf das Feld des Wissens auch ein „Wissen [...], was darin zu tun ist“ (Jacques Lacan 2022, 246; Hervorhebung im Original; franz. *savoir-y-faire*) und ein „Wissen, wie man darin sein kann“ (ebd., 247; Hervorhebung im Original; franz. *savoir-y-être*).

ren“ muss (siehe Kap. 3.3.5.2). Michael Turnheim (2009, 65–66, 86) macht darauf aufmerksam, dass die mütterliche *lalangue* und die Mutter bei Lacan ein abgründiges und ungeheuerliches Moment verkörpern, das auf eine traumatische Wirkung hinweist. Die Mutter ist ein paradigmatisches Beispiel dafür, welche Wirkung die äquivoke Sprache zuallererst auf ein Subjekt ausübt. Denn all das, was sie ihrem Kind über ihr Sprechen, ihre Sprache – die Muttersprache – zu vermitteln versucht, erzeugt nicht von vornherein (oder ausschließlich) ein Gefühl der Vertrautheit, aus der heraus die vermittelten Bedeutungen wie selbstverständlich anerkannt werden. Was die Mutter sagt und tut bzw. die Tatsache, dass sie manches nicht sagt oder nicht tut, ist alles andere als selbstverständlich für das Kind. Daher ist sie ein Ort der Sehnsucht und der bedrohlichen Ungewissheit gleichermaßen. Die Mutter wärmt und nährt das Kind, kann aber auch Dinge verweigern und abwesend sein. Die liebevollen Worte, die sie ausspricht, sowie das tröstende Lächeln, das sie ihrem Kind spendet, sind ambig. Im freundlichen Lächeln zeigt die Mutter auch die Zähne, ein Werkzeug der Zerstörung (Ulrike Kadi 2010). Das Bild der Mutter als einem hungrigen Krokodil mit riesigen Zähnen weist auf die Bedrohlichkeit ihres für das Kind rätselhaften Begehrens hin (Jacques Lacan 2007, 112). Intensive Gesten mütterlicher Zärtlichkeit mögen so z. B. für ein Kind nicht nur wohltuend, sondern zuweilen auch erschreckend oder erdrückend sein: Was will die primäre Bezugsperson?

Was in dieser mehrdeutigen, bedrohlichen Situation noch nicht etabliert ist, sind Ankerpunkte, die dem Subjekt „endgültige“ Sicherheit und Halt geben, die Ordnung stiften und greifbare Bedeutungen fixieren. Die zunächst formlose Sprache wird für das Subjekt also nicht unmittelbar zum intersubjektiv gültigen Werkzeug der symbolischen Ordnung bzw. des Diskurses (etwa der sinnvollen Kommunikation oder höflichen Floskeln und Benimmregeln). Das heißt, die Bedeutungszuschreibungen, Gewohnheiten und Gesetze, die sich hinter dem mütterlichen Sprechen abzuzeichnen beginnen, hat das Kind nicht je schon als seine eigenen Gesetze internalisiert, auch wenn es bereits spricht. Was im Kontext der symbolischen Ordnung Bedeutung hat, was erlaubt, gesollt, geduldet oder verboten ist, wird eben überlagert vom „Sprachgeräusch“ (Eric Laurent 2013, 90) und der „Rolle des Gleichklangs und der Mehrdeutigkeit“ (Claus-Dieter Rath 2013, 25).<sup>37</sup>

---

37 Obwohl hier nicht näher darauf eingegangen wird, so haben freilich auch gehörlose Menschen Zugang zur Sprache, wie Colette Soler (2018, 32) anmerkt, allerdings werde hier das Geräusch durch etwas anderes ersetzt. Auch Lacan

Dass keine Ankerpunkte vorhanden sind, bedeutet auch, dass die *lalangue* nicht das ist, was im Diktionär steht (Jacques Lacan 2013, 18). Schon in Seminar II ist zu erfahren, dass ein Diktionär Worte, Wortverwendungen und Redensarten beinhaltet, aber keine Sätze (Jacques Lacan 2019a, 354).<sup>38</sup> Anders gesagt: Die Art und Weise, wie Worte und Redensarten verwendet werden, zeigt, dass es hier schon Steppunkte sowie eine funktionierende Synchronie auf der Ebene der Signifikanten gibt. Bei der *lalangue* ist das nicht der Fall. Colette Soler (2018, 26–27) drückt dies so aus, dass in der *lalangue* Wörter nicht an vereinbarte Bedeutungen gebunden sind, also an spezifische Bedeutungen, die Teil des konkreten Sprachgebrauchs im sozialen Band sind; *lalangue* ist stattdessen Sprache als Menge möglicher Äquivokationen, denn jedes Wort kann im Sprachgebrauch verschiedenste Bedeutungen erhalten. Daher kann die *lalangue* mit Michael Turnheim (2009, 64–65) als „Sprachsuppe“ bezeichnet werden, die fremd, ungezähmt und voller Zweideutigkeiten ist.

Obwohl sie dem Symbolischen entstammt, ist die *lalangue* somit auch im Realen. Die Wirkung des Gehörten bzw. der Signifikanten setzt zusätzlich auf einer anderen Ebene ein als jener des (künftigen) geteilten Subjekts: in der „genießenden Substanz“ (Jacques Lacan 2019b, 28). Die Wörter besitzen dabei ein „Gewicht“, eine „Materialität“ jenseits von Bedeutung und Sinn, die sich im Begriff *matérialité*, der sich aus „Wort“ (franz. *mot*) und „Materialität“ (franz. *matérialité*) zusammensetzt, verdichtet (Colette Soler 2016, 43). Der Klang der Worte, ihre Materialität, hat Auswirkungen auf uns, auch weil es über das hinaus geht, was im gesellschaftlich Anerkannten Sinn ergibt (Bruce Fink 2006, 52). Eltern binden ihr Kind z. B. in die „kulturelle Ordnung“ (Claus-Dieter Rath 2013, 68) ein, indem sie die kindlichen Bedürfnisschreie in Form einer Babysprache wiederholen und letztlich „in Worte übersetzen“ (ebd.). Doch abgesehen davon, dass damit aus dem kindlichen Bedürfnis ein Anspruch sowie ein von den Signifikanten getragenes Begehren wird, zeigt diese vereinfachte „Babysprache“ auch den materiellen Aspekt der Sprache auf: Die Eltern betonen etwa bestimmte Vokale und Konsonanten, reden langsam oder wiederholen das Gesagte mehrfach. Die sprachlichen Geräusche haben eine gewisse „Melodie“ (Colette Soler 2018, 32). Gehört wird dabei der Signifikant, nicht das, was in symbolischer bzw. metaphorischer Hinsicht

---

macht darauf aufmerksam. Sprache meint nicht die Vokalisierung, wie er ausführt (Jacques Lacan 2010, 344).

38 Man kann in einem Wörterbuch nicht alle in einer Sprache potentiell denkbaren Sätze und Bedeutungen aufschreiben.

„zwischen den Zeilen“ liegt (ebd., 33). Das „Zwischen-den-Zeilen-Hören“ ist bereits eine Frage von Sinn und Bedeutung und weist auf die Synchronie verschiedener Signifikantenketten hin.

Die das Unbewusste strukturierende Sprache ist zunächst ein „Apparat des Genießens“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 61). Damit ist auch das Sprechen etwas Körperliches (ebd., 128) und insofern real, als es sich als „das Geheimnis des Unbewußten“ (ebd., 141) darstellt. Das Sprechwesen genießt das Sprechen, auch wenn es keine Rechtfertigung dafür abgeben kann bzw. nicht weiß, warum (ebd., 124). Man kann das Sprechen in der *lalangue* als „Protosprechen“ bezeichnen, bei dem es noch keine Steppunkte gibt (Sebastian Kirsch 2013, 226; siehe Kap. 3.2.3). Die sprachlichen Elemente und das Symbolische erzeugen demnach eine Wirkung – auch im Körper –, obwohl sie ihre „eigentliche“, d. h. metaphorisch-sinnstiftende oder kommunikative Funktion gar nicht erfüllen. Doch als welche körperliche Empfindung äußert sich das Genießen? Das Genießen besteht in der Herstellung einer Spannung, nicht in einem Zustand lustvoller Entspannung (Jacques Lacan 2013, 28). Wenn es als Gefühl der Spannung verstanden wird, kann es bis ins Unlustvolle reichen. Das Reale macht keine Lust (Jacques Lacan 2017, 82). Sprache ist und bleibt so gesehen ein Fremdkörper für ein Kind (vgl. Claus-Dieter Rath 2013, 15). Die Frage ist: Was macht man mit dieser mütterlichen *lalangue* bzw. wie geht man damit um (Michael Turnheim 2009, 86)?

Die Fremdheit der *lalangue* scheint nicht nur eine negative oder unangenehme Wirkung zu haben, sondern ein Kind findet auch einen spielerischen oder lustvollen Zugang zu Sprache und Sprechen. Kleine Kinder richten ihre Äußerungen laut Peter Widmer (<sup>3</sup>1997, 56) oft noch nicht am Sinn aus, sondern kombinieren die Phoneme z. B. beim Lallen aus Vergnügen, weshalb der Nicht-Sinn hier Priorität hat. Dass das Unbewusste sprachlich strukturiert ist, bedeutet also auch, dass ein Subjekt in diesem „Blabla“ Befriedigung finden kann (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 62). Diese Befriedigung kann als eine Reaktion auf das Genießen der *lalangue* verstanden werden (Colette Soler 2018, 29).

Dies bringt weitere Überlegungen darüber mit sich, was Sprache tun kann und „darf“. Die Verwendung der Sprache beugt sich z. B. vielleicht nicht immer einer kommunikativen Sparsamkeit und Effizienz, sondern Sprache lädt zum Spiel mit ihr ein. Sie provoziert geradezu poetische Neuschöpfungen. Schon in früheren Arbeiten merkt Lacan an, dass der Sinneffekt der Metapher dem Nicht-Sinn entspringt (siehe Kap. 3.2.2). Doch nun kommt dem Nicht-Sinn offenbar die größere Aufmerksamkeit zu, zumal es gilt, die Wirksamkeit der Sprache zunächst mit der *lalangue*

in Verbindung zu bringen. Stets kann mit der Sprache noch mehr gesagt werden, häufig kann es anders gesagt werden und manchmal bleibt die Sprache rätselhaft und kryptisch. Neologismen, Homophonien, Wortspiele und Wiederholungen führen uns somit den Kern der menschlichen Erfahrung mit der Sprache vor Augen. Zudem hat die Sprache eine „Materialität“, einen „Klang“. Der Begriff der *lalangue* verweist auf den privaten Bezug des Subjekts zur öffentlichen Sprache und zum vernommenen „Sprachgeräusch“ (Eric Laurent 2013, 90). In *lalangue* ist die Sprache mit einem „illegalen“ Genießen verbunden, das über das normativ Geregelte hinausgeht (Slavoj Žižek 2008, 97). Die *lalangue* kann dahingehend mit dem Illegitimen, Irregulären oder Verbotenen assoziiert werden.

Lacan scheint also davon auszugehen, dass die Sprache als *lalangue* die Basis der Einbindung des Subjekts in die Sprache als bedeutungsgenerierendes System ist. Doch Žižek ist skeptisch gegenüber dieser Sichtweise auf das Verhältnis von Sprache und *lalangue*, denn die *lalangue* setze die Sprache voraus bzw. müsse eher als deren Zusatz verstanden werden, der deshalb existiere, weil die Sprache (im Rahmen der signifikanten Differenzbeziehungen) voller Lücken und Inkonsistenzen sei und dadurch ein Unbehagen produziere (Slavoj Žižek 2020b, 498–511, 2020a, 81). Žižek ist der Ansicht, dass die *lalangue* eher eine Abwehr gegen den Einschnitt der Sprache selbst (die symbolische Kastration) ist und sie erst zu etwas Lustvollem macht. Anders gesagt: Die *lalangue* erzeugt da Lust, wo die Sprache und das Symbolische zunächst ein potentiell unangenehmes Gefühl des Verlustes wachrufen. Ein wesentlicher Aspekt des Sprech-Genießens muss demnach darin liegen, den Mangel und die Inkonsistenzen der Sprache (Homophonie, Mehrdeutigkeiten etc.) spielerisch zu etwas Lustvollem zu verkehren.

Ein strukturierendes letztes Wort, ein „Machtwort“, muss erst gesprochen werden, um der *lalangue* einen (eindeutigen) Sinn und verbindliche Bedeutungen abzurufen. Lacan betont beispielsweise die Funktion des Vaters, den er als wichtige Instanz begreift, um dem Abgrund des mütterlichen Begehrens und der Isolation der Mutter-Kind-Dyade zu entkommen. Die „klassische“ psychoanalytische Sichtweise ist hier jene des Ödipuskomplexes, der besagt, dass die Mutter aus Sicht des Kindes als vom Vater abhängig gesehen wird (Jacques Lacan 2003, 467). Die vermittelten Bedeutungen hätten ohne Steppunkt oder Machtwort keine nachhaltige Gültigkeit, das Subjekt wäre in einer Sprache jenseits ihrer auch kommunikativen Funktion verloren. Die kindliche *lalangue* würde womöglich zur psychotischen „Privatsprache“, in der es ständig zu delirierenden Bedeutungsschöpfungen kommen kann. Innerhalb von Lacans Knotentheorie,

vor allem in Seminar XXIII, stellt sich der Sachverhalt bezüglich der strukturierenden Funktion der väterlichen Metapher allerdings etwas anders dar. Wie im folgenden Kapitel dargelegt wird, hält der Borromäische Knoten der subjektiven Wirklichkeit auch ohne einem abstrakten symbolischen Namen-des-Vaters zusammen. Das Subjekt wird ohne die väterliche Metapher nicht automatisch psychotisch, denn der Name-des-Vaters sei etwas Verzichtbares (Jacques Lacan 2017, 151).

#### 3.3.4 Der Borromäische Knoten

Seine Inspiration aus der Mathematik beziehend, beschäftigt sich Lacan in seinem letzten Lebensjahrzehnt häufig mit dem Borromäischen Knoten bzw. der Borromäischen Kette. Doch schon in den 1950er und 1960er Jahren stützt er sich in seinen Überlegungen z. B. auf die Topologie von Oberflächen, die ihm jenseits der Theoretisierung unbewusster Grammatik die Möglichkeit geben, Strukturen und Paradoxien der menschlichen Psyche aufzuzeigen (Ellie Ragland/Dragan Milovanovic 2004, xii-xiv; vgl. Jacques-Alain Miller 2004). Sein Interesse an der Knotentheorie ist also – beinahe buchstäblich – eine Anknüpfung an vorausgehende Überlegungen, z. B. über das Möbiusband (z. B. Jacques Lacan 2010, 125–128).<sup>39</sup>

Beim Möbiusband handelt sich um einen flachen, geschlossenen Streifen bzw. eine Schleife, in der Innenseite und Außenseite ineinander übergehen. Die Oberfläche besitzt daher eigentlich nur eine Seite.<sup>40</sup> Das Außen wird zum Innen, was z. B. an Lacans berühmte Annahme erinnert, dass das Unbewusste des Subjekts der Diskurs des Anderen ist. Gleiches gilt für die Unterscheidung des Unbewussten vom Bewussten: Obwohl der Begriff des Unbewussten ein „Fehlen“ in Bezug auf das Bewusstsein deutlich macht (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 32), so ist das Unbewusste nicht einfach etwas, das dem Bewusstsein vorausginge (ebd., 30) oder dessen Negativ wäre (Jacques Lacan 2008c, 17–18). Das Unbewusste bezeichnet ein Fehlen,

---

39 Weitere Beispiele sind die Kreuzkappe (*cross-cap*; ebd.) und die Klein'sche Flasche (z. B. Jacques Lacan 2013, 92–93), die hier nicht näher erläutert werden.

40 Zur Veranschaulichung des Möbiusbandes: Man nimmt einen Papierstreifen, hält ihn an beiden Enden und verdreht ihn an einem Ende zur Hälfte, sodass bei diesem Ende die Vorderseite nach hinten gerichtet ist. Jetzt verklebt man die beiden Enden, um eine geschlossene Form zu erhalten. Setzt man den Finger an irgendeiner beliebigen Stelle an und bewegt ihn der Länge nach entlang einer Seite, gelangt man schließlich auf die andere Seite, und zwar ohne den Finger abzusetzen.

etwas Entzogenes, aber dennoch gibt es hier keinen dichotomen Gegensatz zwischen dem Außen und dem Innen. Bildlich gesprochen: Geht man am Möbiusband entlang, kann man sich an jeder Stelle des Bandes fragen, was auf der anderen Seite ist; die andere Seite bleibt also von dem Punkt aus gesehen, an dem man sich gerade befindet, immer fremd (Alenka Zupančič 2014, 65–66; Jacques Lacan 2010, 171). Damit ist zugleich die „intime Exteriorität“ oder „Extimität“ (Jacques Lacan 1996b, 171) bzw. das „ausgeschlossene Innere“ (ebd., 126) gemeint, also das, womit der oder das Nächste als *Ding* bezeichnet wird (vgl. Jacques Lacan 2022, 266–267; siehe Kap. 4.4).

Lacan argumentiert schon in seinen früheren Seminaren gegen ein kugelförmig („sphärisch“) gedachtes Subjekt, das in sich abgeschlossen ist (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 307). Der Torus ist ein weiteres Beispiel für ein Neudenken des – auf das Subjekt bezogenen – Verhältnisses von innen und außen. Es handelt sich um einen dreidimensionalen Ring bzw. einen Schlauch, dessen Enden miteinander verbunden sind (Jacques Lacan 2010, 167–168). Man kann es auch als Reifen beschreiben. Der Ring ist durch das Loch charakterisiert, d. h. es ist ein „Körper mit viel Nichts“ (Walter Seitter 2009, 355). Wird der Ring wie beim Torus zu einem Schlauch „[z]erdehnt“ (ebd.), vergrößert sich nicht nur der Körper, sondern das Nichts im Inneren nimmt auch zu, wie Seitter anmerkt. Hier gibt es demnach einen Hohlraum bzw. eine Leere im Inneren des Schlauches sowie ein Loch außerhalb desselben, das zugleich in seiner Mitte liegt (wie bei einem Reifen). Der Schwerpunkt bzw. das Zentrum des Torus befindet sich außerhalb von ihm, was in dem Fall wiederum auf das Subjekt hinweist, dessen Zentrum ebenfalls außerhalb liegt und zugleich zu ihm gehört (Dylan Evans 2002, 310). Dabei besitzt der Torus eine „periphere Exteriorität“ und eine „zentrale Exteriorität“ (Jacques Lacan 2016e, 379), die aber nur einen einzelnen Bereich bzw. eine einzelne Region darstellen. Die Thematisierung des Loches spiegelt auch einen Bezug zum biologischen Körper wider, hier etwa zu den durch einen Rand markierten Körperöffnungen (siehe Kap. 3.2.6).<sup>41</sup> Walter Seitter (2009, 355–356) zufolge sind es die von Lacan untersuchten Merkmale des Ringkörpers, die ihn geradezu dazu prädestiniert haben, sich dem Borromäischen Knoten, also einer Verkettung mindestens dreier Ringe, zuzuwenden.

---

41 Die Topologie als Mittel der Formalisierung und als „Schrift“ – hier in Zusammenhang mit dem Körper – wirft so auch die Frage auf, ob sie mit einer Topographie des Körpers assoziiert werden kann (Ulrike Kadi/Gerhard Unterthurner [Hg.] 2020).



Die erste Erwähnung des Borromäischen Knotens gibt es in Seminar XIX (Jacques Lacan 2018, 75–76). Die komplexen Knotenformationen dienen ihm als Mittel zur Erfassung der Wirklichkeit des Subjekts, die sich aus drei heterogenen, aber äquivalenten Elementen zusammensetzt: dem Realen, dem Symbolischen und dem Imaginären. Das Subjekt „ist“ die Verknötung der drei Dimensionen bzw. Ordnungen der menschlichen Wirklichkeit (Ellie Ragland 2000, 252). Relevant ist der Borromäische Knoten u. a. deshalb, weil Lacan damit konkret über den Modus spricht, in dem die drei Dimensionen bzw. Ordnungen der menschlichen Wirklichkeit miteinander bestehen (Jean-Claude Milner 2014b, 187). Er beschreibt u. a. das Verhältnis der drei Dimensionen zueinander – oder besser gesagt, deren Nichtverhältnis, da sie paarweise betrachtet nicht miteinander zusammenhängen (Jacques Lacan 2017, 52–53). Es ist immer ein drittes Element nötig, damit die Zweierpaare überhaupt halten.

Im Folgenden sollen einige topologische Implikationen von Lacans Überlegungen dargestellt werden, auch wenn dies nur unter sehr oberflächlicher Berücksichtigung mathematischer Theorien erfolgt und mögliche Kritikpunkte an Lacans Bezugnahme auf die Mathematik und der mathematischen Topologie im Rahmen dieser Arbeit unkommentiert bleiben müssen (für einen Überblick über Lacans Verwendung der Mathematik siehe z. B. Timo Storck 2020). So wird Lacan z. B. eine missbräuchliche Verwendung der Mathematik vorgeworfen, die den Anschein erzeuge, er habe eigentlich nur eine vage Vorstellung dessen, wovon er spricht (Alan Sokal/Jean Bricmont 1999). Darüber hinaus sei auch darauf hingewiesen, dass hier nicht alle Aussagen Lacans zum Borromäischen Knoten und zu dessen Abwandlungen wiedergegeben oder kritisch diskutiert werden können.

Das Sprechwesen definiert sich durch einen Umgang mit der *lalangue* und den Effekten, die sie bewirkt. Das Symbolische bzw. der Signifikant erzeugt ein Loch, aber dadurch wird das Unbewusste real (Jacques Lacan 2012, 66). Nun ist das Reale mit dem Symbolischen und dem Imaginären verbunden. Man kann also bis zu einem bestimmten Punkt über das Subjekt sprechen und Vorstellungen darüber bilden, aber es gibt Grenzen des sprachlich Darstellbaren (bzw. Grenzen im Wissen). In der Definition des menschlichen Subjekts versteht sich bei Lacan nichts von selbst. Dafür spricht insbesondere sein Hantieren mit dem Borromäischen Knoten, wie er selbst in Seminar XXIII sagt. Da ihn Schwierigkeiten provozieren würden, zerbreche er sich laut eigenen Angaben an all seinen Wochenenden verbissen den Kopf über etwas, das sich nicht von selbst verstehe (Jacques Lacan 2017, 159). Folgende Erläuterungen sind von der Überle-

gung geprägt, dass der Borromäische Knoten insofern eine konsequente Weiterentwicklung der Subjekttheorie Lacans darstellt, als er eine andere Weise ist, die Schwierigkeit einer anschaulichen Erklärung des Subjekts (Sprechwesens) in einer bestimmten Figur festzuhalten, die er als „Stütze für das Denken“ (Jacques Lacan 2017, 160) und als „Schrift“ (ebd., 161) bezeichnet. Die Topologie dient Lacan dazu, das zu zeigen, was nicht gesagt werden kann – das Reale der Struktur (Ellie Ragland/Dragan Milovanovic 2004, xvi). Lacan will mit dem Knoten einen direkteren Zugang zum Begriff des Realen schaffen, der in dem Fall über das Zeigen verschiedener Verknotungen erfolgt und nicht mehr nur in Worten stattfindet (Geneviève Morel 2017, 85). Es handelt sich um einen Übergang von einem Sagen zu einem Zeigen (Elisabeth Roudinesco 2011, 355).

Zur Betrachtung des Hintergrundes von Lacans eigener Knotentheorie ist ein Blick auf einführende oder überblicksartige Texte zur mathematischen Theorie der Knoten möglich (z. B. Charles Livingston 1995; Meike Akveld/Otto Neumaier 2014; Inga Johnson/Allison Henrich 2017). Einige für Lacans Theorie relevante Grundlagen lassen sich dementsprechend wie folgt beschreiben: Die mathematische Theorie der Knoten untersucht die Eigenschaften von Knoten in einem dreidimensionalen Raum, die zur Veranschaulichung als zweidimensionale Diagramme bzw. Schemata dargestellt werden. Um einen Knoten zu erhalten, wird ein Faden bzw. eine Schnur beliebig verschlungen und dessen Enden werden miteinander verbunden, und zwar so, dass die Unterbrechung der Schnur nicht mehr zu erkennen ist (Meike Akveld/Otto Neumaier 2014, 59). Die Bezeichnung „Knoten“ hebt sich in der Mathematik daher vom alltäglichen oder einfachen Gebrauch des Wortes ab, weil er keine offenen Enden hat, wie es etwa bei verknüpften Schuhbändern der Fall ist. Die einfachste Form eines Knotens ist der ringförmige Kreis bzw. die „o-förmige Schlinge“ (ebd., Anm. 7), die auch als Unknoten oder trivialer Knoten bezeichnet wird.<sup>42</sup>

---

42 In einem nichttrivialen Knoten ist der Faden dagegen so verschlungen, dass sich mehrere Schlaufen und dadurch Kreuzungspunkte bilden. Der sogenannte Kleeblattknoten ist der kleinste und einfachste nichttriviale Knoten und weist ein Minimum von nur drei Kreuzungspunkten auf. Der Unknoten und der Kleeblattknoten verfügen zwar beide über nur eine Komponente (einen Faden), besitzen aber jeweils andere Eigenschaften und gleichen sich daher nicht. Zwei Knoten sind nämlich nur dann äquivalent, wenn sie durch bestimmte Fadenbewegungen in den jeweils anderen Knoten umzuformen sind, was hier nicht möglich ist (vgl. z. B. Charles Livingston 1995; Meike Akveld/Otto Neumaier 2014; Inga Johnson/Allison Henrich 2017). Auch wenn Lacan in seinen späteren Seminaren auf den Kleeblattknoten Bezug nimmt und verschiedene Varianten

Werden mehrere einzelne Knoten miteinander verknüpft, so spricht man von einer Verschlingung bzw. einer Verkettung. Bei der Borromäischen Verschlingung (den Borromäischen Ringen) handelt es sich um ein aus mehreren Komponenten zusammengesetztes Objekt, in dem es zu keiner direkten Verbindung jeweils nur zweier Komponenten kommt (siehe Abb. 2). Diese Art Verschlingung verdankt ihren Namen der italienischen Adelsfamilie Borromeo, welche die Figur in ihrem Wappen verwendet (vgl. Jacques Lacan 2017, 19). Die Borromäische Verschlingung wird auch *Brunn'sche Verschlingung* genannt, benannt nach dem Mathematiker Hermann Brunn, der sich bereits im späten 19. Jahrhundert mit der Thematik beschäftigte (vgl. Charles Livingston 1995, 9–10). Das Außergewöhnliche an diesen Verschlingungen ist, wie gesagt, die Tatsache, dass sich alle Komponenten (Ringe) voneinander lösen, sobald nur eine Komponente zerschnitten wird; zwei Ringe sind also nie direkt verbunden, sondern immer nur über den dritten Ring.

Lacan bezeichnet die zusammengefügte Borromäischen Ringe häufig als einen Knoten, wobei es sich eigentlich um eine Verkettung bzw. Verschlingung dreier Knoten handelt. Er verwendet das zweidimensionale Schema für seine eigene Theorie des Sprechwesens; es handelt sich dabei um den Knoten (bzw. die Verschlingung mehrerer Knoten) in Form einer „Plättung“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 132; franz. *mise à plat*), wie er sagt. Obwohl der dreidimensionale Raum zu einem zweidimensionalen Schema „geplättet“ wird, bleiben die räumlichen Eigenschaften durch die Überschneidungspunkte an den Linien ersichtlich, denn um zu zeigen, welcher Ring jeweils über oder unter dem anderen liegt, müssen manche Linien unterbrochen dargestellt werden. Dadurch, dass man beim Zeichnen der Linien Lücken lässt, kommt es zu keinem Informationsverlust über die räumlichen Eigenschaften des Knotens (Charles Livingston 1995, 19–20).

---

von Verschlingungen aufzeichnet, so besitzt dies für vorliegende Arbeit keine nennenswerte Relevanz und wird auch nicht näher ausgeführt.

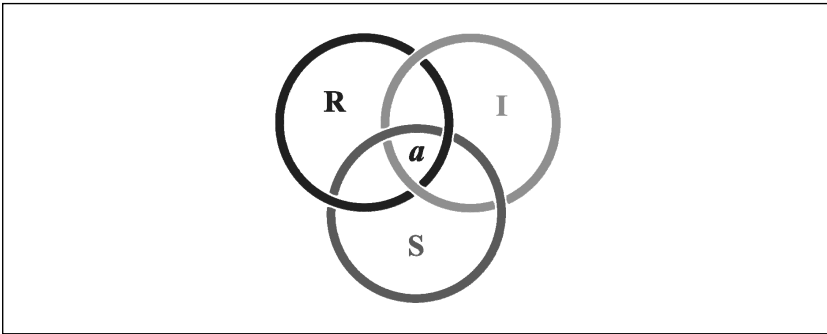


Abb. 2: Borromäische Ringe bzw. Borromäischer Knoten. Dargestellt als Verknüpfung der Dimensionen des Realen (R), Symbolischen (S) und Imaginären (I; eigene Darstellung nach Jacques Lacan 2017, 20, 76). Wird ein einzelner Ring durchtrennt, lösen sich damit auch die anderen beiden Ringe voneinander. In der Mitte befindet sich das Objekt *a* bzw. Mehr-Genießen.

Durch diese mehrfachen Kreuzungspunkte zwischen unterbrochenen und nichtunterbrochenen Linien werden räumliche Eigenschaften beschrieben, doch im Unterschied zum dreidimensionalen Knoten lassen sich in diesem zweidimensionalen Schema vier Überlappungsbereiche ausmachen (zwischen Realem und Imaginärem, Imaginärem und Symbolischem, Symbolischem und Realem sowie zwischen Realem, Symbolischem und Imaginärem). Diese Überlappungsbereiche werden jeweils durch drei Schnittpunkte definiert (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 142). Wie noch gezeigt wird, trägt Lacan verschiedene Formen des Genießens in diese durch die „Plättung“ entstandenen Bereiche ein (siehe Kap. 3.3.5).

Die Topologie der Knoten bringt aus Lacans Sicht etwas auf den Punkt, nämlich dass der (topologische) Raum mathematisch ist und sich der Anschaulichkeit entzieht (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 146). Mit „nicht anschaulich“ ist u. a. gemeint, dass man sich den topologischen Raum der verschlungenen Knoten nicht oder nur sehr schwer vorstellen kann. Die Verschlingungen und Kreuzungspunkte der Ringe sind so komplex, dass man permanent Gefahr läuft, in der bildlichen Vorstellung des Knotens fehlzugehen. Mit geschlossenen Augen an den Knoten zu denken, ist ihm zufolge sehr schwierig (Jacques Lacan 2017, 28). Das verweist auf einen Umgang mit dem Realen. Der Borromäische Knoten müsse daher als Schrift gesehen werden, was darauf hinweise, dass die Figur auf „blöde“ Weise zu gebrauchen sei (Jacques Lacan 2012, 11). Man ist an die

Verwendung von Formeln und Buchstaben in der Mathematik erinnert, die an sich keine Bedeutung haben. Es hat aber auch Implikationen für die Theorie des Subjekts. Der Borromäische Knoten macht u. a. das Reale des Sprechwesens deutlich, nämlich dass man hier etwas nicht (er-)kennt bzw. dass etwas der imaginären Vereinnahmung entgeht. Daher betrachtet Lacan den Knoten auch nicht als Modell, da ihm zufolge ein Modell eben eine Art von imaginärer Kontrolle impliziert (Jacques Lacan 2017, 44). Zudem spiegelt dies das Selbstverständnis der Lacan'schen Theorie über das menschliche Subjekt selbst auf eindringliche Weise wider: Der Borromäische Knoten will oder kann kein letztes Wort über das Subjekt oder *den* Menschen sein (vgl. Walter Seitter 2009, 356). Ein letztes Wort schiene auch ganz der Wahrheit verpflichtet zu sein. Doch die Wahrheit und das Reale müssen eben unterschieden werden: Während die subjektive Wahrheit dem Symbolischen verschrieben und bis zu einem gewissen Grad sag- und erkennbar ist, kann man das Reale nicht auf die gleiche Weise kennen (Geneviève Morel 2017, 85). Damit ist auch das Reale des Wissens gemeint.

Die Rolle des Realen lässt sich hier demnach am besten nachvollziehen, wenn man es nicht nur im Hinblick auf den im Knoten dargestellten Inhalt definiert, also als eines von drei Elementen mit jeweils bestimmten Eigenschaften. Das Reale bezeichnet zugleich die Charakterisierung des Knotens insgesamt. Ähnliches gilt auch für das Imaginäre und das Symbolische: Sofern der Knoten ein dargestellter ist, ist er im Imaginären; sofern er in sich unterschieden ist (indem z. B. über verschiedene Elemente gesprochen wird), ist er im Symbolischen (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 154; vgl. dazu Jean-Claude Milner 2014a, 12). Das Reale kann auch noch in der Hinsicht thematisiert werden, dass beim Knoten der gleichzeitige Verweis auf Verknüpfung und Auflösung relevant ist, denn nur, wenn man einen Ring durchtrennt und sich dadurch der Knoten als Ganzer auflöst, weiß man, dass es sich um eine Borromäische Verknüpfung gehandelt hat. Die Idee der Verknüpfung der drei Ordnungen zu einem homogenen Gesamtbild der Subjektivität wird also gleichzeitig durch die Idee der Auflösung gestützt. Peter Widmer (<sup>3</sup>1997, 155) erwähnt, dass das „Auflösen“ von etwas Fixiertem auch Bezüge zu „realisieren“ und „analysieren“ hat.

Was kann die Praxis der Psychoanalyse beim Subjekt bewirken? Wie bereits gesagt wurde, definiert Lacan das Reale mitunter als das Unmögliche, weil es sich z. B. im Kontext der psychoanalytischen Kur als Grenze des Deutbaren zeigt. Daher bietet es sich an, das Reale mit Auflösung zu assoziieren, weil es demonstriert, dass sich festgefahrene Vorstellungen und bestehende „Denkmuster“ auch wieder lösen können bzw. dass sich

ihr Sinn im Nicht-Sinn auflöst und man in einer bestimmten Sache keine Erklärungen mehr hat. Eine Grenze des Deutbaren. Es geht dabei auch insofern um eine Öffnung der Ringe, als die psychoanalytische Praxis darin besteht, der Analysantin oder dem Analysanten<sup>43</sup> dabei zu helfen, Dinge anders zu sehen, z. B. im Hinblick auf ein bestehendes Phantasma (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 164). Was uns „im Innersten“ zusammenhält, ist zugleich das, was sich der vom Symbolischen getragenen Suche nach Wahrheit entziehen kann. Die Annahme, dass man Wahrheit nur halb sagen kann (Jacques Lacan 2017, 23), lässt sich daher auch so interpretieren, dass der Knoten – aufgrund der mit dem Realen verbundenen Idee der Auflösung – nicht „die ganze Wahrheit“ über das Subjekt darstellt oder nicht als festgefahrene Struktur anzusehen ist. Das unbekannte (reale) Wissen im Unbewussten, das sich etwa in Versprechern oder Symptomen äußert, stößt anscheinend die Suche nach der Wahrheit an. Die Pointe des Borromäischen Knotens liegt darin, die Idee der Verknüpfung mit jener der Auflösung zu verbinden – dem einzelnen Schnitt, der die Formation der drei Ringe insgesamt zerstört. Verschiedene Lacan-Interpreten heben in diesem Zusammenhang jeweils die mit der „Konsistenz“ des Knotens einhergehende „Inkonsistenz“ hervor, denn das Zuschnüren und das Aufknüpfen sind hier gleichzeitig zu denken (Alain Badiou/Elisabeth Roudinesco 2013, 73; Jean-Claude Milner 2014a, 14; Walter Seitter 2009, 355).

Lacan beschreibt das Reale als „Ex-sistenz“, das Symbolische als „Loch“ und das Imaginäre als „Konsistenz“ (z. B. Jacques Lacan 2017, 52; siehe Kap. 3.3.2). Wie Rolf Nemitz (2020, 99–100) ausführt, besitzt aber auch jeder einzelne Ring im Borromäischen Knoten diese Merkmale – Konsistenz, weil er in sich zusammenhält, ein Loch, weil man eine andere Schnur durchfädeln kann, und Ex-sistenz, weil er gegen andere Ringe stößt, ohne direkt mit ihnen verbunden zu sein. Peter Widmer (<sup>3</sup>1997,

---

43 Lacan spricht nicht nur vom „Subjekt“ oder von der „Patientin“ und dem „Patienten“, sondern er führt 1967 den französischen Begriff des (*psych*)*analysant* ein, der wiederum auf dem englischen (*psych*)*analysand* basiert (Dylan Evans 2002, 37–38). Abgesehen davon, dass früher das generische Maskulinum gebräuchlich war (oder noch ist), verwendeten und verwenden viele deutschsprachige Autorinnen und Autoren in Übereinstimmung mit dem französischen Wort meist auch den Begriff der Analysantin bzw. des Analysanten, (z. B. Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 20; August Ruhs 2010, 62–63; Claus-Dieter Rath 2013, 7). Das Wort wird also im Kontext der Lacan'schen Psychoanalyse meist nicht mit einem „d“ geschrieben („Analysandin“ bzw. „Analysand“). Peter Widmer (<sup>3</sup>1997, 20) sieht darin eine Anlehnung an den Begriff „Signifikant“.

154) weist auf andere Merkmale hin, die zeigen, dass jedes Element durch alle drei Dimensionen bestimmt ist: Jeder Ring ist real, weil er unreduzierbar ist, symbolisch, weil er als ein Eines benennbar ist, und imaginär, weil er als bestimmte Form vorgestellt wird. Zum Realen ist zu sagen, dass Lacan z. B. schon in Seminar XI auf das Moment des Anstoßens hinweist: „Das Reale ist das, was anstoßen läßt“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 175), es ist das „Unmögliche“ (ebd.). Die Rede von der Ex-sistenz deutet in diesem Zusammenhang darauf hin, dass kein Ring im Borromäischen Knoten durch einen anderen Ring verläuft, weil zwei Ringe nicht direkt miteinander verbunden sind. Erst der dritte Ring verbindet die anderen beiden Ringe. Daher ist das Reale (auch als Merkmal jedes einzelnen Ringes) ein maßgeblicher Faktor im Zusammenhalt des „gelungenen“ Borromäischen Knotens – es ist so gesehen eine „äußere“ („ex-sistierende“) Grenze, an die die anderen beiden Ringe „anstoßen“ müssen, um überhaupt verbunden werden zu können. Werden das Reale, das Symbolische und das Imaginäre jeweils einem bestimmten Ring zugeordnet, bedeutet das, dass das Symbolische und das Imaginäre nur Sinn erzeugen können, wenn sie zugleich an das Reale als das Sinn-außerhalb stoßen.

In Seminar I – also knapp 20 Jahre vor der Formulierung der Borromäischen Knotentheorie – ist der Ödipuskomplex als symbolische Situation dargestellt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 114–116). Den Ödipuskomplex beschreibt laut Lacan als etwas, das Ordnung schafft, also eine wesentliche Rolle bei der Organisation und Strukturierung des Unbewussten spielt (ebd., 87–89). Dies hat eine klinische Relevanz, betrifft also die psychoanalytische Praxis. Es sind nämlich der symbolische Name-des-Vaters und die Bejahung des Symbolischen, die in diesem Fall die Ordnung des Unbewussten herstellen; eine Verwerfung des Namens-des-Vaters mündet in die Psychose (Jacques Lacan 2015a). Der Name-des-Vaters ist dabei weniger als Eigenname einer bestimmten Person zu verstehen, sondern eher als etwas, das bestätigt, dass das Subjekt von den Signifikanten repräsentiert und vermittelt wird (Peter Widmer 2010, 188; siehe Kap. 3.2.5).

In seiner Knotentheorie modifiziert Lacan seine Ansichten darüber, inwiefern das strukturierende Wort des Vaters – die metaphorische Wirkung des Namens-des-Vaters – nötig ist, damit es z. B. zu keiner Psychose kommt. Statt die Subjektwerdung anhand der metaphorischen Funktion zu erklären, denkt sie Lacan nun als Verknotung; die Funktion des Namens-des-Vaters ist mit dem Knoten bzw. dem Vorgang der Verknotung identisch und beschreibt nicht zwangsläufig eine symbolische bzw. metaphorische Funktion (Colette Soler 2018, 9–11). Peter Widmer (2010, 201–203) weist dementsprechend darauf hin, dass der Borromäische Knoten



zur Veranschaulichung der prinzipiellen Gleichwertigkeit der drei Ordnungen des Realen, Symbolischen und Imaginären dient: Dies äußert sich etwa darin, dass zwar der Name-des-Vaters weiterhin von Bedeutung ist, Lacan aber von drei Namen-des-Vaters im Plural spricht. Einfach gesagt: Das Symbolische hat vom Prinzip her keine Priorität gegenüber den anderen beiden Ordnungen und der Name-des-Vaters definiert sich nicht allein durch das Symbolische, sondern durch die Verbindung des Realen, Symbolischen und Imaginären. Doch sofern der mit der Vatermetapher verknüpfte Ödipuskomplex noch eine Rolle in der Theorie der Subjektwerdung spielt, muss auch dessen Rolle neu beleuchtet werden. Der dreigliedrige Borromäische Knoten allein reicht dafür nicht aus. Weil sich bei der Relativierung des Vorrangs des Symbolischen die Frage stellt, wo im Knoten der Ödipuskomplex zu verorten wäre, fügt Lacan ein viertes Element hinzu (Peter Widmer 2010, 206–209).

Wo setzt Lacan also in seinen späteren Überlegungen den Akzent in der Definition des Ödipuskomplexes? Er ist ein Symptom (Jacques Lacan 2017, 22). Dass eine Unterdrückung innerhalb der Familie für das Unmögliche im Sexuellen verantwortlich sei, könne als Mythos verstanden werden, als Rationalisierung (Jacques Lacan 1988b, 83; vgl. Claus-Dieter Rath 2013, 130). Neben dem kritischen Unterton, der sich hier auf das Freud'sche Konstrukt des Ödipuskomplexes selbst richtet, wird die haltgebende Funktion, für die der Ödipuskomplex und der Vater stehen, zugleich neu gedacht. Eine psychotische Dekompensation des Subjekts kann auch durch das sogenannte *sinthome* verhindert werden, wie Lacan in seinem Seminar XXIII anhand der Ausführungen des – angeblich durch eine latente psychotische Struktur charakterisierten – Autors James Joyce zu zeigen versucht (Jacques Lacan 2017, 78–79; Michael Turnheim 2009, 55–75; Peter Widmer 2010, 206–215). Der Dreierknoten stellt also kein finales Wort Lacans über das Subjekt dar. Lacan verwendet den Begriff des *sinthome* gleichermaßen in Bezug auf wie in Abgrenzung zu dem Begriff des Symptoms und korreliert ihn mit der *lalangue*. Sigmund Freud (2000a, 258–272) spricht beim Symptom von etwas, dessen Entstehung sich unbewussten Vorgängen verdankt und das einem betroffenen Menschen selbst unsinnig und fremd erscheint (z. B. eine Zwangshandlung oder Zwangsvorstellung), das aber letztlich einen Sinn hat und gedeutet werden kann. Außerdem nimmt Freud an, dass (neurotische) Symptome Ersatzbefriedigungen in Folge bestimmter (sexueller) Entbehrungen und Versagungen sind (ebd., 295–299). Allerdings macht er auch klar, dass diese Befriedigungen erstens zugleich als etwas Befremdendes oder Leidvolles erfahren werden und dass sie sich zweitens an die Vorstellung

befriedigender Erlebnisse der eigenen Vergangenheit heften, die so gar nicht zwingend stattgefunden haben (ebd., 356–359). In dem Wort *sinthome* schwingen dagegen sowohl der Verweis auf die Sünde (engl. *sin*) als auch auf den Heiligen Thomas von Aquin bzw. den heiligen Mann mit, dessen Name verschiedene homophone Anklänge dazu besitzt (engl. *Saint Thomas*, franz. *saint homme*; Jacques Lacan 2017, 9–14). Im Folgenden wird noch auf die Bedeutung des Begriffs eingegangen.

Lacan ergänzt damit auf alle Fälle die ursprüngliche Beschreibung des Borromäischen Knotens als dreigliedrige Figur. Er meint, dass ein vierter Ring – das *sinthome* ( $\Sigma$ ) – nötig ist oder nötig sein kann, damit die Struktur des Subjekts hält (Jacques Lacan 2017, 19–21, 43, 53–55, 60, 66, 93, 98). Ohne dem vierten Element würden sich alle anderen Elemente voneinander befreien.<sup>44</sup> Seinen borromäischen Charakter erhält das Konstrukt erst durch das *sinthome*. Indem dieses nun zum verknüpfenden vierten Element wird, wird noch deutlicher ersichtlich, dass beim Borromäischen Knoten eigentlich nicht von einem Knoten zu sprechen ist, sondern von einer Kette (Jacques Lacan 2017, 43, 143–144; Walter Seitter 2009, 355). Die Bezeichnung „Knoten“ deutet an, dieser bestünde aus einem einzigen Strang, wobei eine Kette stattdessen unbegrenzt viele Elemente aufweisen und dennoch borromäisch verknüpft sein kann (Dylan Evans 2002, 64).

Doch was genau ist das *sinthome*? Es gibt unterschiedliche Erklärungszugänge. Das *sinthome* kann als ein „Kern des Genießens“ (Slavoj Žižek <sup>3</sup>2000, 47) verstanden werden, welcher der Wirkweise des Symbolischen im Diskurs entgeht und der sich nicht einfach interpretieren oder auflösen lässt (ebd., 46–47). Das *sinthome* ist nicht analysierbar (Jacques Lacan 2017, 137). Man denkt hier fast zwangsläufig an das Reale. Was die Definition des *sinthome* anbelangt, ist also der Unterschied zum Symptom – das laut Freud ja deutbar ist – entscheidend, obwohl Lacan selbst die Begriffe manchmal synonym zu verwenden scheint. Das Symptom kann (in der Praxis der Psychoanalyse) nämlich durch Deutung aufgelöst werden, während sich das *sinthome* als Knoten des Genießens der Deutung widersetzt (Slavoj Žižek 2014b, 1313–1314). Žižek betont, dass das Ziel der Analyse laut Lacans späteren Ansichten nicht in der Auflösung des *sinthome*, sondern in der Identifikation des Subjekts mit diesem liegt. Das Subjekt soll mit seinem *sinthome* umzugehen lernen und es „benutzen“ (ebd., 1314). Das *sinthome* beschreibt demnach etwas, das offensichtlich nicht nur als

---

44 Es kann aber auch „fehlerhafte“ Verknüpfungen geben, in denen zwei Ordnungen direkt miteinander verbunden sind, während sich eine dritte von den anderen löst (vgl. Jacques Lacan 2017, 168–170).

Störelement zu betrachten ist – im Unterschied zum Symptom, so wie es üblicherweise verstanden wird (vgl. Colette Soler 2019, 10–13; 2018, 131–133). Doch das *sinthome* ist zugleich dadurch definiert, dass es die Dimensionen des Realen, Symbolischen und Imaginären als viertes Element miteinander verbindet. So gesehen geht es in seiner „borromäischen Funktion“ über das Reale oder ein Genießen im Realen hinaus (es ist nicht mit dem Realen identisch). Colette Soler (2018, 132–133) unterscheidet dahingehend „autistische Symptome“, die den Effekt der *lalangue* auf das Genießen beschreiben (das Genießen sprachlicher Elemente in ihrer Materialität), von „borromäischen Symptomen“, die das Reale mit dem Imaginären und Symbolischen verknüpfen und daher ein soziales Band bzw. die Ausrichtung auf einen Partner implizieren. Im Unbewussten, so Soler, wird die Partnerin oder der Partner zum individuellen und singulären Symptom (ebd., 133). Soler zielt damit auf eine Annahme Lacans ab, dass die Frau ein Symptom des Mannes sei und dieser daher eigentlich mit seinem Unbewussten Liebe mache (Jacques Lacan 2017, 139). Das Sprechwesen genießt demnach sein Symptom bzw. *sinthome*, also das, was ihm (im Unbewussten) zugleich Halt gibt.

Auch der Name-des-Vaters (und mit ihm der Ödipuskomplex) kann als *sinthome* gedacht werden (Jacques Lacan 2017). Lacan assoziiert das *sinthome* mit der Funktion des Namens bzw. des Namengebens, die den Vorgang der Verknotung der drei Ordnungen des Realen, Symbolischen und Imaginären beschreibt, aber keine rein symbolische bzw. metaphorische Funktion hat (vgl. Colette Soler 2018, 2019; Peter Widmer 2010; Michael Turnheim 2009). Das *sinthome* hat eine orientierende, haltgebende Funktion. Doch es geht hier nicht bloß um einen Signifikanten bzw. einen Namen, an dem man sich festhalten kann, sondern auch darum, dass es zugleich einen „Vater des Namens“ (Jacques Lacan 2017, 22) gibt, also eine annehmbare Instanz, die einen Namen gibt. Diese Funktion der Benennung ist offenbar nicht an das Symbolische gebunden (Jacques Lacan 2012, 70–71). Es muss auch nicht der leibliche Vater sein, der benennt. Als Beispiel dient Lacan Joyce, dessen auffälliger Sprachstil ins Auge sticht. Die späteren Werke von Joyce können als „sprachliche Radikalisierung“ (Michael Turnheim 2009, 62) im Sinne einer „Regellosigkeit“ (ebd., 64) verstanden werden; zwischen den übermäßigen Wortspielen verbirgt sich keine erkennbare Botschaft (ebd., 63). Joyce habe damit willentlich die Erzeugung einer großen Menge an Sekundärliteratur provoziert, die sich mit seinem Werk auseinandersetzt (Jacques Lacan 2017, 81), und kompensiere durch sein Begehren danach, Künstler zu sein, die Tatsache, dass sein Vater kein richtiger Vater für ihn war (ebd., 95). Nicht der Vater,

sondern sein eigenes Ego ist ein Ankerpunkt für Joyce, auf Basis dessen er sich durch seine „buchstäblich unerhörte Schreibweise [...] einen Namen macht“ (Michael Turnheim 2009, 68; Jacques Lacan 2017, 169–171). Das eigene Ego verschafft hier dem Eigennamen seine Gültigkeit, während sich die *lalangue* bei ihm nicht zur *langage* wandelt, sondern vieldeutig bleibt (Michael Turnheim 2009, 71–72).

Das Beispiel Joyce zeigt: Wo das Subjekt zuvor über den durch das Symbolische verliehenen Namen als Metapher oder als Effekt der Signifikanten gedacht wird – ein Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen anderen Signifikanten –, kann sich das werdende Subjekt nun laut Lacan selbst „einen Namen machen“. Auch der Erhalt eines Namens erzielt keine Wirkung, wenn der Name nicht angenommen wird, daher hat die oder der Benannte Anteil an der Benennung (Colette Soler 2019, 122). Lacan bezeichnet zudem die Vorstellung, dass eine Unterdrückung innerhalb der Familie die sexuelle Ausweglosigkeit bedinge, als Mythos (Jacques Lacan 1988b, 83). Aus diesem Grund trifft hier Rosi Braidottis (2014, 190–192) Kritik auch nicht zu, dass Lacans Annahmen auf einem überholten Bild von Familie beruhen und seine Theorie des Symbolischen ein veraltetes Herrinnarrativ stützt bzw. nicht zu posthumanistischen Überlegungen passt.

Das *sinthome* ist offenbar etwas sehr Greifbares und Individuelles. Peter Widmer (2010, 211–212) formuliert die Idee, dass der Borromäische Viererknoten eine „Empirisierung“ des Dreierknotens darstellt, und zwar dergestalt, dass der unergründliche, abstrakte und rätselhafte Name-des-Vaters nunmehr als *sinthome* bzw. Eigennamen zu etwas Konkretem und Menschlichem wird. Die Assoziation von Subjekt und Individuum in Seminar XX weist vielleicht auch bereits in diese Richtung (Jacques Lacan 2019b, 154–155). Colette Soler (2018) macht aber z. B. auf Folgendes aufmerksam: Sich einen Namen zu machen, impliziert zugleich ein soziales Band, denn sogar der Status von Joyce als Künstler muss von einem Publikum bestätigt werden (ebd., 89–90). Das Sprechwesen, wie es sich im Viererknoten darstellt, partizipiert demnach in seinem Genießen durchaus auch am Raum geteilter Bedeutungen und spricht nicht bloß eine „private“ Sprache.

Lacan recurriert auch mit Einführung des Begriffs des *sinthome* wiederholt auf die von ihm zuvor als dreigliedrigen Knoten präsentierte Form. Dies tut er z. B. im Hinblick auf Varianten des Genießens und den Sinn, die er an verschiedenen Stellen in den dreigliedrigen Knoten einträgt (Jacques Lacan 2017, 51, 59, 76, 149). Im weiteren Verlauf vorliegender Arbeit wird primär auf diesen Dreierknoten Bezug genommen, denn das *sinthome* kann einerseits als Form des Genießens verstanden werden, die

ein nicht zu deutendes Symptom beschreibt und daher ohnehin in einem vom Symbolischen geprägten Realen zu verorten ist (wobei das Symbolische hier zunächst den „materiellen“ Aspekt bedeutungsloser sprachlicher Elemente in ihrer Wirkung auf das Reale beschreibt). Andererseits lässt sich das *sinthome* als Funktion der Verknötung denken. Somit ist es als viertes Element gar kein eigenständiges Genießen, sondern etwas, das verschiedene Formen des Genießens miteinander verknüpft. Welche Formen des Genießens dies sind, wird im nächsten Abschnitt behandelt.

### 3.3.5 Am Grunde der Ambivalenz: Die Formen des Genießens

Der Borromäische Knoten – dargestellt in der zweidimensionalen Form einer „Plättung“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 132) – demonstriert die Komplexität eines Genießens, das in unterschiedlichen Formen in die reale, symbolische und imaginäre Wirklichkeit des Subjekts eingeflochten ist (Jacques Lacan 2017, 51, 59–60, 76–77, 149; siehe Abb. 3). Wie anhand der bisherigen Ausführungen schon deutlich geworden sein sollte, lässt sich das Genießen nicht bloß als eine angenehme oder erstrebenswerte Empfindung auffassen, so wie es der alltägliche Gebrauch des Wortes vielleicht suggeriert, z. B. wenn man ein gutes Essen genießt. Schon die Übersetzung des französischen Begriffs *jouissance* in „Genießen“ oder „Genuss“ ist daher mit einigen Problemen verknüpft, so Claus-Dieter Rath (2013, 134–138), da dem deutschen Wort z. B. die sexuelle Note in *jourir* entgeht. Lacans Begriff der *jouissance* beinhaltet – unter Berücksichtigung der Überlegungen von Freud zum Begriff der Lust – den Bezug auf das Verlangen (Lust *auf* etwas), die Befriedigung (Lust *an* etwas) und das Begehren (ebd., 136). Sexualität steht bei Lacan nicht für die natürliche Reproduktionsfunktion, sondern u. a. für das unbewusste Begehren des durch die Signifikanten geteilten Subjekts nach Eins-Sein (hier gedacht als imaginäre Vollständigkeit oder Ganzheit) und Sinn, das mit den realen Grenzen des Symbolisierbaren oder Normierbaren konfrontiert ist.<sup>45</sup>

In seinem Grunde betrifft das Genießen nicht nur die Phantasie und die Suche nach einem Sinn, sondern auch ein körperliches Empfinden, das sich mit einem mehrdeutigen oder normüberschreitenden Sprechen verbindet (so in der *lalangue*). Das Genießen im Realen beschreibt damit

---

45 Denn z. B. „Mann“ und „Frau“ sind in erster Linie Signifikanten, keine einfachen biologischen Fakten, die z. B. für ein Kind selbsterklärend wären (vgl. Jacques Lacan 1991b).

zugleich etwas dem Sinnerleben Fremdes. Manchmal genießt man, ohne es zur Kenntnis zu nehmen, da es zuweilen als sein augenscheinliches Gegenteil wahrgenommen wird: als etwas, das gerade keine Lust macht, das unangenehm und störend ist, ein Zuviel, wobei sich das Genießen in Form von Unlust (franz. *déplaisir*) ausdrücken kann (Jacques Lacan 2010, 158). Im Genießen vereinen sich Lust und Unlust. Bruce Fink (2006, 10) meint dementsprechend, dass sich die Entstehung des Subjekts durch ein gleichzeitiges Fasziniertsein und Angewidertsein von der Erfahrung des Genießens definiert. Laut Lacan ist das Genießen als Produktion einer Spannung zu verstehen (Jacques Lacan 2013, 28).

Ambivalenz lässt sich auch anders beschreiben: Freud vertritt die Annahme, dass Menschen gegenüber derselben Person gegensätzliche bzw. ambivalente Gefühlseinstellungen besitzen können, diese aber im Kindesalter nebeneinander bestehen, ohne einen Konflikt auszulösen – etwa zärtliche und feindselige Gefühle gegenüber dem Vater oder der Mutter (Sigmund Freud 2000a, 327; vgl. Stephanie Swales/Carol Owens 2020).<sup>46</sup> Das Wort „Konflikt“ besagt, dass man eigentlich nur eines dieser beiden Gefühle gegenüber der Person empfinden kann oder darf (etwa, weil sie „inkonsistent“ sind). Obwohl die Ambivalenz laut Freud erst bei Erwachsenen zum Konflikt führt, so ist doch die Koexistenz dieser ambivalenten Gefühle auch im Unbewussten Erwachsener möglich (Sigmund Freud 2000a, 327). Selbst dann, wenn wir jemanden lieben, können wir (unbewusst) Wut und feindselige Tendenzen verspüren, die wir (als Erwachsene) vielleicht verdrängen oder verleugnen wollen, wobei Freud diesen Gedanken noch verschärft. Er merkt an, dass starke Liebe und „Aggressionsneigung“ zusammenhängen, denn je größer die Liebe eines Kindes zum Objekt ist, desto empfindlicher und feindseliger reagiert das Kind, wenn es hier zu einer Enttäuschung oder Versagung kommt (Sigmund Freud 2000b, 554–555). Liebe und Hass sind so gesehen eng miteinander verwoben.

Doch wie thematisiert Lacan die Ambivalenz? Stephanie Swales und Carol Owens (2020) widmen sich dem Thema der Ambivalenz bei Freud und Lacan, machen dabei aber auch auf Lacans zurückweisende Haltung gegenüber dem Begriff aufmerksam. In Seminar XX merkt er an, stattdessen den Neologismus *Hainamoration* („Hassliebe“) zu bevorzugen (Jacques

---

46 Den Begriff der Ambivalenz bezieht Freud nach eigenen Angaben von Eugen Bleuler (Sigmund Freud 2000l, 104).

Lacan <sup>2</sup>1991b, 98; vgl. Stephanie Swales/Carol Owens 2020, xiv-xv).<sup>47</sup> Die Hassliebe beschreibt den Hass, der in der Liebe vorkommt, und ist Teil der Funktion des Imaginären (Olivia Dauverchain 2015, 55). Hassliebe betrifft somit auch den Narzissmus (Slavoj Žižek 2014b, 117). Würde man den Hass nicht kennen, so Lacan, wüsste man auch nichts von der Liebe (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 96). Liebe richtet sich auf die Ursache des Begehrens (Objekt *a*) und damit auf den „Schein von Sein“ (ebd., 100), deshalb gibt es in der Liebe den „Schein von Gelingen“ (Jacques Lacan 2013, 31). Liebe besitzt einen illusorischen und trügerischen Charakter (Colette Soler 2016, 151). Hinter dem Schein gibt es kein Harmonieverhältnis, kein vollendetes Genießen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 158–159), denn das erhaltene Genießen entspricht nicht dem erwarteten (ebd., 121). Das „Extrem der Liebe“ (ebd., 159) mündet laut Lacan in den Hass. Der Hass richtet sich auf das Sein des Anderen und damit auf die Frage des Genießens (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 107), sei es in der Hassliebe oder im „richtigen“ Hass (Colette Soler 2016, 86). Das Wort *jalouissance* bringt diesen Gedanken auf den Punkt, da in ihm die Eifersucht bzw. der Neid (franz. *jalousie*) auf das Genießen (franz. *jouissance*) zum Ausdruck kommt, welches das Gegenüber vermeintlich erlebt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 107–108). Lacan spricht davon, dass die „haine jalouse“ (ebd., 107) der *jalouissance* entspringt. Auch Freud bezieht sich auf diesen „eifersüchtigen Haß“ (Sigmund Freud 2000b, 554), den ein Kind z. B. auf ein Geschwisterchen richtet, das die Aufmerksamkeit und Fürsorge der gemeinsamen Mutter bekommt. In diesen Liebesansprüchen an die Mutter, deren Zuneigung das Kind nicht mit der Schwester oder dem Bruder teilen will, entwickelt es zugleich einen Groll auf die Mutter (ebd.). Das Genießen anderer erweist sich zudem als „schädlich“ oder „böse“, wie Lacan sagt, weil hier etwas unnennbar und fremd bleibt, daher erschwert dieses Genießen die „Nächstenliebe“ – auch im Sinne des christlichen Gebots (Jacques Lacan 1996b, 227). Neid gegenüber Menschen anderer Kulturen besteht z. B. darin, dass man ihnen eine größere Fähigkeit zu genießen zuschreibt, denn während es dem Subjekt ständig an etwas mangelt, scheinen fremde und andersartige Menschen das Objekt ihres Begehrens zu besitzen und zu genießen (Claus-Dieter Rath 2013, 90–91). Die Fremden haben offenbar einen innigen und befriedigenden

---

47 Als weiterführende oder ergänzende Literatur zum Thema „Ambivalenz“ empfiehlt sich daher das Buch *Psychoanalysing Ambivalence with Freud and Lacan* (Stephanie Swales/Carol Owens 2020), das beim Erstellen der Erstfassung dieser Arbeit noch nicht zur Verfügung stand. Die Autorinnen interpretieren Ambivalenz ebenfalls als etwas, das mit dem eigenen Genießen zu tun hat.



Bezug zu ihren kulturellen Wurzeln, den das Subjekt nicht nachvollziehen kann, aber eben deswegen gleichermaßen als faszinierend wie störend empfindet.

Die mit dem Imaginären assoziierte Hassliebe, aber auch die Mehrdeutigkeit der Sprache (*lalangue*) und das gleichzeitig anziehend und abstoßend wirkende – reale – Genießen zeigen, dass die Ambivalenz in die Konstituierung des Subjekts eingeschrieben ist. Stephanie Swales und Carol Owens (2020, 9) machen unter Bezugnahme auf Freud zurecht darauf aufmerksam, dass es sich bei der für die Psychoanalyse relevanten Ambivalenz nicht nur um gemischte Gefühle oder eine kognitive Dissonanz im Sinne Leon Festingers handelt. Dagegen spricht schon die Unterscheidung von Bewusstem und Unbewusstem. Sigmund Freud (2000g) vertritt etwa die Ansicht, dass die späteren Ausdrucksformen einer ursprünglich ins Unbewusste verdrängten Triebrepräsenz – also das, was mit einer bestimmten Befriedigungslust assoziiert ist – einer betroffenen Person selbst fremd erscheinen können und daher im Bewussten als unlustvoll erlebt werden.<sup>48</sup> Was an einer Stelle Lust erzeugt, verursacht an anderer Stelle Unlust, z. B. in der Hinsicht, dass eine Triebbefriedigung bestimmten Ansprüchen oder Vorsätzen widersprechen kann (ebd., 108). Die Ambivalenz, so kann man mit Lacan sagen, ist Teil der „Konsistenz“ der subjektiven Wirklichkeit, was in dem Fall auch das (symbolische und reale) Unbewusste betrifft – ein Unbewusstes, das Gegensätze und Spannungen nicht ausschließt.<sup>49</sup> Der Borromäische Knoten veranschaulicht dieses „spannungsreiche“ und mit Ambivalenz assoziierte Werden des Subjekts und des Unbewussten im Verhältnis zum Anderen, schon alleine deshalb, weil hier die Verbindung (Verknüpfung) stets auf die Idee der Auflösung verweist (und darauf, dass der Sinn auf das Sinn-außerhalb des Realen stößt). Der Knoten beschreibt auch, wie sich in der Verknüpfung des Realen, Symbolischen und Imaginären (RSI) verschiedene Formen und Vorstellungen des Genießens bilden bzw. miteinander verbinden. Das von Lacan in Seminar XXIII beschriebene *sinthome* kann einerseits als ein nicht zu deutendes Symptom und ein Genießen aufgefasst werden (das somit im Realen an der Grenze zum Symbolischen liegt). Andererseits lässt es sich als etwas verstehen, das die drei Ordnungen (RSI) und die verschiedenen Formen des Genießens verknüpft (siehe Kap. 3.3.4). Diese Formen trägt Lacan in den dreigliedri-

---

48 Lacan deutet die Triebrepräsenz als Signifikanten (siehe Kap. 3.2.3).

49 Der Begriff der „Konsistenz“ verweist prinzipiell auf eine Funktion des Imaginären (Jacques Lacan 2017, 60).

gen Knoten ein: *Mehr-Genießen* ( $a$ ), *Genießen des Sinns*, *Phallisches Genießen* ( $\Phi G$ ), *Genießen des Anderen* ( $G\text{Å}$ ) (siehe Abb. 3).

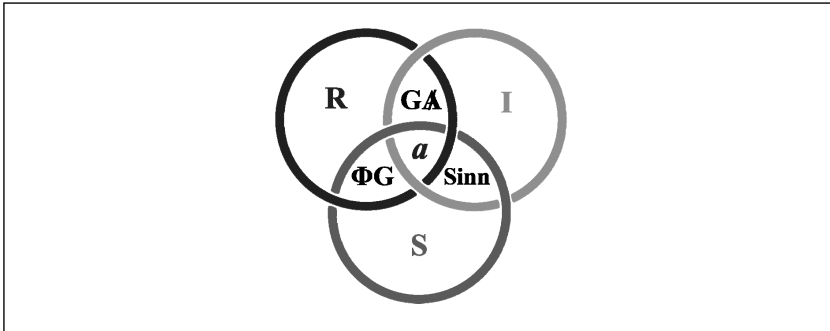


Abb. 3: Der Borromäische Knoten und verschiedene Formen des Genießens (eigene Darstellung nach Jacques Lacan 2017, 76). In den Schnittfeldern von jeweils zwei der drei Dimensionen des Symbolischen (S), Imaginären (I) und Realen (R) liegen: Sinn bzw. Genießen des Sinns (S/I); phallisches Genießen ( $\Phi G$ , R/S); Genießen des Anderen ( $G\text{Å}$ , R/I). Im zentralen Schnittfeld aller dreier Dimensionen befindet sich das Objekt  $a$  bzw. Mehr-Genießen.

### 3.3.5.1 Das Objekt $a$ im Borromäischen Knoten

In der Mitte des Knotens, d. h. im Schnittbereich des Realen, des Symbolischen und des Imaginären, befindet sich das Objekt  $a$ . Lacan definiert das Objekt  $a$  als Objekt bzw. Ursache des Begehrens; es ist eine Inkarnation des Mangels und das, was den Mangel gleichzeitig zu füllen scheint (siehe Kap. 3.2.6). Außerdem verweist es auf eine Art Überbleibsel, das sich im Prozess der Subjektwerdung nicht symbolisieren lässt. Die Teilung des Subjekts erzeugt einen „Rest“ (Jacques Lacan 2010, 40), doch das Objekt  $a$  verschafft dem Subjekt auch Halt und bildet dessen Pendant in der Formel des Phantasmas:  $\$ \diamond a$  (Jacques Lacan 2020, 128). Die (unbewusste) Phantasie gibt dem Subjekt Orientierung in einer zunächst rätselhaften (Sprach-)Welt. Lacan bringt das Objekt  $a$  zudem mit den Partialtrieben in Zusammenhang (Jacques Lacan 1996c). Darüber hinaus bezeichnet er es als Mehr-Genießen (franz. *plus-de-jouir*), also ein aus dem Verlust eines vermeintlich umfassenden Genießens hervorgehendes – kompensatorisches, aber auch überschüssiges – Genießen, das zugleich auf das Kein-Genießen-mehr hinweist (Jacques Lacan 2007; vgl. Ernst Kerstan 2013, 26–27).

Dadurch, dass das Objekt *a* (oder Mehr-Genießen) im Zentrum des Borromäischen Knotens platziert ist (Jacques Lacan 2017, 76), hat es einen wesentlichen Zusammenhang mit dem Genießen des Sinns (zwischen Symbolischem und Imaginärem), dem phallischen Genießen (zwischen Symbolischem und Realem) und dem Genießen des Anderen (zwischen Imaginärem und Realem). Das Objekt *a* ist die Bedingung der drei Formen des Genießens (Colette Soler 2016, 29). Peter Widmer (<sup>3</sup>1997, 189–190) geht davon aus, dass jedes der drei Register der subjektiven Wirklichkeit von einem Mangel betroffen ist, wobei er hinzufügt, dass diese Mängel in der Erfahrung kaum voneinander abgrenzbar sind, weil die Register im Borromäischen Knoten verknüpft sind. Im Imaginären beschreibt der Mangel das Uneinholbare, also etwas, das man in der Vorstellung nicht erreicht; der Mangel des Symbolischen bezieht sich auf die Differenz sowie damit verbunden auf die Abwesenheit in der Anwesenheit (ein Signifikant definiert sich nicht durch seine Präsenz); beim Realen betrifft der Mangel eher die Unbestimmtheit in der Behauptung von Seiendheit oder in Bezug auf Körperlichkeit (ebd.).<sup>50</sup> Die Unbestimmtheit verweist z. B. auf die Annahme, dass der eigene Körper für ein Subjekt selbst fremd bleibt oder dass das Innere des Körpers unsichtbar ist (ebd., 58–60). Das Genießen des Sinns, das phallische Genießen und das Genießen des Anderen sind demnach nicht einfach nur jeweils auf das zentrale Objekt *a* hin ausgerichtet, sondern das Objekt *a* bindet den Mangel in jede Form des Genießens ein (Ellie Ragland 2000, 256). Das erreichte Genießen entspricht z. B. nicht dem erwarteten Genießen (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 121, 135–136). Wenn dieses „Mehr“ oder „Kein-mehr“ des Genießens auch die anderen Formen des Genießens im Knoten definiert, kann man ebenso sagen: Genießt das Subjekt, gibt es zugleich ein dem Genießen zugrunde liegendes Fehlen, einen Mangel, ein Loch. Das Subjekt genießt mit dem Objekt *a* den „Schein von Sein“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 100).

Diese Formen des Genießens sind – sofern das Reale, das Symbolische und das Imaginäre borromäisch verknüpft sind – selbst miteinander verbunden. Genau genommen kann dann keine von ihnen ohne den Verweis auf die anderen definiert werden, da sie allesamt im einzelnen borromäischen Subjekt zusammenhängen. Sind die drei Ordnungen und die Formen des Genießens „korrekt“ verbunden, spielen Letztere keine jeweils losgelöste, gänzlich isolierte Rolle im Leben des Subjekts (vgl. dazu Colette Soler 2019, 17). Dies veranschaulicht Lacan auch mit seiner Theorie

---

50 Streng genommen gibt es nur im Symbolischen Mangel, nicht im Realen (Jacques Lacan 2020, 170).

des *sinthome* als verbindendes viertes Element, das „Fehler“ bei der Konstituierung des Subjekts „korrigiert“. Darüber hinaus gibt das *sinthome* Orientierung, z. B. in Form eines Eigennamens oder einer Art Signatur, die sehr greifbar ist bzw. die Identität des Subjekts auf konkrete Weise bestätigt (Peter Widmer 2010, 211–212). So betrachtet hat nicht nur das Objekt *a* eine orientierungsgebende Funktion für das Subjekt.

### 3.3.5.2 Genießen des Sinns

Lacan definiert den Sinn im Kontext der Knotentheorie als „Kopulation der Sprache mit unserem eigenen Körper“ (Jacques Lacan 2017, 132). Mit „Sprache“ meint er hier das Symbolische und mit „Körper“ das Imaginäre, in dem Fall das Körperbild (von diesem Körperbild können der reale Körper und der „Sprachkörper“ unterschieden werden). Das Imaginäre ist charakterisiert als Form und Repräsentation (Colette Soler 2018, 3; 2016, 29). Sinn ist damit das, was sich im „geplätteten“ Borromäischen Knoten des Subjekts im Überschneidungsbereich des Symbolischen und des Imaginären verorten lässt. Zur Veranschaulichung der Funktion des Imaginären dient die durch ein äußeres (symbolisches) Medium gestützte Entdeckung des Sprechwesens, dass es einen Körper hat. Ein Kind erlebt z. B. lust- und unlustvolle Momente, kann diese Erfahrungen aber zunächst nicht sprachlich-konzeptuell erfassen. Die einzelnen Körperteile und Empfindungen, die für das werdende Subjekt ungeordnet und unzusammenhängend sind, versammeln sich aber im Imaginären zu einem „Ganzen“. Das Gefühl der Identität bzw. eine Repräsentation des eigenen Selbst entsteht, ebenso wie die Illusion von Kontrolle oder Herrschaft. Lacans früherer Begriff des Spiegelstadiums beschreibt eine narzisstische Grundsituation des Egos, in der sich das motorisch noch unbeholfene Kind im Spiegel als vollständig erblickt (Jacques Lacan 2016b; siehe Kap. 3.2.4).

Diese über das Medium des Anderen vermittelte körperliche Erfahrung gibt den Maßstab für das Sinnerleben des Subjekts ab. Doch Lacan räumt dem Objekt *a* eine vorrangige Stellung gegenüber dem Sinn ein. Er bezeichnet den Sinn als eine auf das Objekt *a* „draufgesetzte Kleckserie“ (Jacques Lacan 2013, 86). Um zu verdeutlichen, worum es beim Sinn bzw. beim Genießen des Sinns in der Knotentheorie geht, ist es hilfreich, gewisse theoretische Annahmen zu berücksichtigen, die Lacan bereits in früheren Seminaren vorlegt. Dies betrifft eben z. B. das Objekt *a* und dessen Relation zum Spiegel und dem Körperbild. Während das Subjekt innerhalb der „vereinheitlichenden“ Funktion des Imaginären ein narziss-

tisches Verhältnis zu seinem Spiegelbild unterhält, gibt es einen „Rest“, der sich nicht auf die gleiche Weise über das Spiegelbild libidinös besetzen lässt (Jacques Lacan 2010, 54). Für das Subjekt ist es so, als wäre etwas im Bild des Körpers nicht repräsentiert bzw. als ob etwas aus dem Spiegelbild „herausgeschnitten“ wurde (ebd., 55). Lacan spricht in Seminar X von einem über das Imaginäre erfassten „Platz des Mangels“ (ebd., 63), den er als imaginäre Kastration und als negativen Phallus ( $-\varphi$ ) bezeichnet, der aber zugleich eine *symbolische* Kastration impliziert (siehe Kap. 3.2.4, 3.2.5 und 3.2.6). Strukturell betrachtet resultiert der Mangel nämlich aus der Einbindung in die symbolische Ordnung (Jacques Lacan 2010, 170).

Das Objekt *a* ist das Korrelat zum geteilten Subjekt und ist insofern ein „Überbleibsel“ oder „Rest“, als bei der Erfassung des Sprechwesens durch die Signifikanten und bei dessen Eingliederung in ein symbolisches Bedeutungsuniversum anscheinend etwas erzeugt wird, das von der Symbolisierung ausgeschlossen ist. Dies trifft etwa auf die Partialobjekte zu, die dem Subjekt einerseits zugehörig erscheinen, die aber andererseits von ihm „abgetrennt“ sind, so wie die mütterliche Brust oder Kot (siehe Kap. 3.2.6). Dafür steht das Objekt *a*. Obwohl dem Subjekt zugehörig, ist das Objekt *a* „außerhalb“ desselben und fällt so gesehen aus der Symbolisierung heraus. Das Objekt *a* ist ein „Abfall“, der sich der „Signifikantisierung“ widersetzt und mit dem daher nicht „gearbeitet“ werden kann, der aber das Begehren in Gang hält (Jacques Lacan 2010, 218).

Das Objekt *a* ist bekanntermaßen die Ursache des Begehrens und definiert das unbewusste Phantasma bzw. die Phantasievorstellungen des Subjekts ( $\$ \diamond a$ ). Es inkarniert sich z. B. in allem, was dem Subjekt begehrenswert erscheint. Doch alles, was sich im Imaginären als Objekt der Fülle und des Habens bzw. der wunschlosen Erfüllung und des vollen Genießens präsentiert, ist „aufgesetzt“ und verschleiert den Umstand, dass das Begehren durch einen strukturellen Mangel bestimmt ist (ein Begehren nach Begehren, nicht nach einer Erfüllung oder einem Stillstand des Begehrens). Bildlich gesprochen ist der imaginäre Phallus ( $\varphi$ ) etwas, das abgeschraubt, demontiert oder ersetzt werden kann (Jacques Lacan 2010, 364). So ist z. B. die Vorstellung über die mit dem Besitz des Penis einhergehende Potenz trügerisch und eher mit der Gefahr eines drohenden Verlustes oder Versagens verbunden. Lacan stellt nicht umsonst ein Minus vor das Klein-*phi* und definiert es zugleich als ein Fehlen, als einen Platz, der den Mangel und die Kastration anzeigt ( $-\varphi$ ). Hinter diesem im Imaginären erahnten Mangel (der imaginären Kastration) steht der Phallus als symbolische Funktion (Groß-*Phi*:  $\Phi$ ), die das „Funktionieren“ des sprachlich strukturierten Unbewussten beschreibt (Jacques Lacan 2008a,

313–318). Lacans Begriff des Phallus ist also stets auch auf Signifikanten und deren Wirkung auf das Unbewusste bezogen. Genauer gesagt ist der Phallus nicht nur ein Objekt oder ein Organ, sondern auch ein Signifikant bzw. etwas, das für die Wirksamkeit der Signifikanten steht. Daher: „Im Herzen der Funktion klein *a* [...] gibt es den Phallus“ (Jacques Lacan 2008a, 461).

Die kastrierende phallische Funktion liegt laut Lacan anscheinend darin, dass alles, was den Status von Objekt *a* annimmt (wertvolle Gegenstände, Personen oder Ziele), letztlich ein Partialobjekt ist bzw. das Charakteristikum von etwas „Partialem“ in sich trägt. Es ist „mehr“, als sich in Worten ausdrücken oder in einem Bild festhalten ließe. Das Objekt des Begehrens ist damit zugleich etwas Losgelöstes, ein Einzelteil (Jacques Lacan 2010, 62). Es ist ein Überschuss, der aus dem Rahmen der illusorischen Einheit fällt, die im Spiegel des (vom symbolischen Anderen vermittelten) Imaginären gebildet wird. Es ist für das Subjekt nicht „sichtbar“. Die Annahme, dass mit dem Objekt *a* nicht gearbeitet werden kann bzw. dass es nicht in Worten fassbar ist, formuliert Lacan an einer Stelle z. B. so, dass es nichts mit dem Sinn zu tun hat, weil dieser erst auf das Objekt *a* „draufgesetzt“ wird (Jacques Lacan 2013, 86). Das, was das Begehren des Subjekts antreibt und diesem in seiner Phantasie Halt gibt, *hat* also nicht je schon Sinn, sondern das Subjekt *gibt* dieser Sache erst einen Sinn, muss ihn „draufsetzen“.

Dies zeigt wiederum, dass das Objekt *a* einen Aspekt des Realen verdeutlicht. In Seminar XXIII heißt es: Das Reale hat keinen Sinn bzw. ist aus ihm ausgeschlossen (Jacques Lacan 2017, 67), es ist ohne Ordnung und Gesetz (ebd., 153) und macht keine Lust (ebd. 82). Nicht nur ist das Objekt *a* in den späteren Theorien Lacans als Mehr-Genießen konzipiert (Jacques Lacan 2007, 2022), sondern das Subjekt des Genießens ist zugleich mehr als ein Mangelwesen, also nicht nur ein von den Signifikanten geteiltes Subjekt, sondern auch ein sprechendes Individuum. Man kann dies einerseits so verstehen, dass das Mehr bzw. der Überschuss des Genießens aus dem Verlust eines vermeintlich erfüllenden Genießens resultiert, das vom Gesetz der Signifikanten „untersagt“ wird. Das Objekt *a* bzw. das Mehr-Genießen ist in dieser Sichtweise etwas, das die Lücken des Symbolischen füllt; das Reale entsteht in der Inkonsistenz, die mit dem Symbolischen selbst ins Spiel kommt (Slavoj Žižek 2014b, 946–947).

Sofern man andererseits – wie der Borromäische Knoten nahelegt – von einem eigenständigen Realen ausgeht, das nicht nur ein Resultat der Konfrontation mit dem (Mangel des) Symbolischen ist, so ist davon auszugehen, dass die Wirkung der Sprache auf das menschliche Wesen auch

die „substanzielle“ Ebene eines mit dem Realen und dem lebendigen Sein verbundenen Genießens betrifft. Gerade auf dieser Ebene wirkt Sprache (*la langue*) auf das Unbewusste als *lalangue* ein (siehe Kap. 3.3.3). Für das Sprechwesen gibt es in der *lalangue* (noch) keine anerkannten oder sozial verbindlichen Bedeutungen. Dieser Blickwinkel verstärkt auch die Idee, dass Sinn aus dem Nicht-Sinn entsteht und dass der den Signifikanten geschuldete Sinneffekt keine sichere Basis in der Sprache des Anderen hat (vgl. Michael Turnheim 2009, 65). Die *lalangue*, verstanden als signifikante Batterie im Unbewussten, ist zwar die Chiffre bzw. die Voraussetzung oder die Bedingung des Sinns, doch dieser ist letztlich heterogen (Jacques Lacan 1988b, 67). Es gibt nicht den einzelnen oder einzigen Sinn, der bereits im Verborgenen existiert und auf seine Entdeckung oder Entzifferung wartet. Diese Überlegung scheint vor allem für die psychoanalytische Praxis ernüchternd zu sein, weil es z. B. keine Garantie dafür gibt, Symptome sinnvoll deuten zu können. In Seminar XXII formuliert Lacan eine dazu passende Überlegung: Der Sinn geht vom Äquivok aus (Jacques Lacan 2012, 3–4).

Da sich Lacans Theorien trotz ihrer disziplinenüberschreitenden Implikationen meist auf die Psychoanalyse beziehen, stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie sich dieses „Scheitern“ zum Selbstverständnis des psychoanalytischen Berufs verhält. In „Die endliche und die unendliche Analyse“ erwähnt Sigmund Freud (2000r, 388) drei „unmögliche Berufe“: das Erziehen, Regieren und Analysieren, wobei er sich dabei fragt, ob jemand überhaupt den Anforderungen dieser Aufgaben völlig gewachsen sein kann und ob die Erfolgsaussichten nicht letztlich begrenzt sind. Lacan äußert sich auch zu diesem Thema. Er meint, dass man z. B. nicht genau weiß, was Erziehen eigentlich bedeutet und inwiefern Menschen erst durch die Erziehung zu Menschen werden, die sich gegenseitig ertragen (Jacques Lacan 2006b, 61–63). Er spricht zusätzlich von der unmöglichen Position in der Wissenschaft, hier in Bezug auf die nicht absehbaren Auswirkungen oder Einsatzmöglichkeiten gewonnener Erkenntnisse, interessiert sich aber insbesondere dafür, in welcher Hinsicht der psychoanalytische Beruf unmöglich ist (ebd., 65–68). Lacan scheint mit Freuds Pessimismus übereinzustimmen und nimmt offenbar an, dass es für einen Erfolg in der Suche nach der vermeintlich heilsamen Wahrheit hinter den psychischen Leiden eines Menschen eben keine Garantie gibt. In der Praxis der Psychoanalyse entspricht das Reale dieser Grenze des Sag- oder Deutbaren (siehe Kap. 3.3.2). Mit dem Realen laufen die Dinge nicht wie geschmiert, fällt etwas aus dem Rahmen wohlgeordneter Abläufe und wird das Vertraute von einem Fremden oder Unsinnigen unterwandert, das noch dazu manchmal



dem eigenen Unbewussten entstammt (wie Versprecher oder Symptome). Während sich die Welt (franz. *monde*) des Subjekts anscheinend „rund dreht“, wird sie durch das Reale unweltlich, widerwärtig (franz. *immonde*; Jacques Lacan 2006b, 67), denn: „Das Reale ist das, was nicht geht“ (ebd.). Das Reale funktioniert nicht (Jacques Lacan 2017, 146).

Die Annahme, dass sich die Welt des Subjekts „rund dreht“, geordnet ist und Sinn ergibt, kann daher als Teil einer imaginär-symbolischen Funktion verstanden werden, die aber im Borromäischen Knoten mit dem realen Sinn-außerhalb verbunden ist. Die Frage des „Rund-Drehens“ ist dabei für die Unterscheidung der Begriffe des Sinns und der Bedeutung relevant. Lacan (2018, 42) orientiert sich bei seiner Unterscheidung nach eigenen Angaben an Gottlob Frege. Lacans Auffassung lässt sich anhand einer Überlegung in Seminar XX veranschaulichen. Er deutet an, dass die kopernikanische Revolution keine richtige Revolution war, weil in der Frage nach dem Zentrum der Welt lediglich ein Zentrum (Erde) durch ein anderes (Sonne) ersetzt worden sei (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 46–49; siehe Kap. 3.1.1). Das Signifikat des Signifikanten „Zentrum“ habe in beiden Fällen den gleichen Sinn, der hier auf eine „sphärische“ menschliche Weltauffassung bezogen ist (ebd., 47). Dem steht gegenüber, dass die Bahnbewegungen der Planeten elliptisch und „dezentriert“ sind, d. h. sich nicht um ein ideales Zentrum in der Mitte einer harmonisch geordneten Welt drehen. Schon der Torus dient Lacan als Referenz dafür, dass die „Mitte“ der subjektiven Existenz ein Loch ist (siehe Kap. 3.3.4). Obwohl im Weltverständnis der Menschen vor und nach dieser angeblichen Revolution die *Bedeutung* des Signifikanten „Zentrum“ eine andere sein mag (Erde oder Sonne), so bleibt doch der *Sinn* aus Lacans Sicht der gleiche, nämlich dass Menschen ihr Leben an einem Zentrum bzw. an einer sphärischen Form ausrichten. Dies soll besagen, dass sich die Dinge sprichwörtlich rund drehen und funktionieren. Wenn etwas Sinn für uns ergibt, dann durch das Imaginäre und das Symbolische. Der Sinn verweist dabei auf das Wahre (Jacques Lacan 2017, 126). Die Wahrheit des Unbewussten, auf die die psychoanalytische Praxis abzielt, bezieht sich nicht darauf, ob eine Aussage faktisch wahr oder falsch ist („Die Erde ist im Zentrum des Universums“), sondern welchen Sinn ihr das Subjekt verleihen kann, während es zugleich mit dem Realen seines Unbewussten konfrontiert ist.

Auch Slavoj Žižek (2014b, 949–950) trifft eine Unterscheidung zwischen Bedeutung und Sinn, die dem Lacan'schen Verständnis nahe ist. Die Dinge, die eine Bedeutung haben, sind ihm zufolge Teil eines vom großen Anderen festgelegten Bedeutungsuniversum. Doch Sinn ist demgegenüber nichts, das je schon da ist, sondern der Sinn wohnt dem Unsinn inne

und entsteht sozusagen erst aus dem „Nichts“ heraus, ähnlich zu einer neuen Metapher (ebd., 949). Während es bei der Bedeutung um das Verstehen geht – etwas hat eine bereits klar festgelegte Bedeutung –, geht es beim Sinn um Deutung bzw. Interpretation, weil sich der Sinn einer Sache erst ergeben muss und daher Momente der Überraschung mit sich bringen kann (ebd.). Die Mehrdeutigkeit der Sprache, die Lacan anhand des Begriffs der *lalangue* hervorhebt, öffnet so gesehen den Raum des Sinns – eines Sinns im Unsinn. Auch die Wahrheit des Subjekts, auf die in der Psychoanalyse abgezielt wird, hängt aus diesem Grund am Realen. Dies ist deshalb entscheidend, weil der Umstand, dass der Sinn und die Wahrheit mit dem Realen verbunden sind und häufig der Eindeutigkeit entbehren, von Menschen oft außer Acht gelassen wird. Menschen neigen zu dem Wunsch, ihre Welt möge sich rund drehen, eindeutigen Gesetzen folgen und einen tieferen Sinn haben (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 47; 2006b, 67).

Die *jouis-sens* (Genießen des Sinns), die in *Radiophonie* erwähnt wird, verdankt sich demzufolge dem Äquivoken (Jacques Lacan 1988b, 68), genau wie der Sinn (Jacques Lacan 2012, 3–4). Die Basis des Genießens des Sinns ist nicht eine bereits präexistente unbewusste Ordnung oder Grammatik, denn der Sinn ist „ohne stabile Grundlage“ (Michael Turnheim 2009, 65). Turnheim formuliert dies so, dass der Produktion von Sinn das illusorische Unterfangen einer Zähmung der Sprache zugrunde liegt, die aber für den einzelnen Menschen ursprünglich eine unbezähmte „Sprachsuppe“ voller Zweideutigkeiten ist (ebd., 64–65). Daher gibt es im Hinblick auf das Unbewusste auch keinen Gemeinsinn, keinen *sensus communis* (Jacques Lacan 2013, 85; 1988b, 65). Lacan schreibt 1973 im Vorwort zur ersten deutschen Übersetzung seiner Schriften (Schriften 2) im Hinblick auf die psychoanalytische Praxis, dass der Sinn flieht bzw. rinnt und seine Wirkungen daher nicht zu berechnen sind, denn: „Die Spitze an Sinn, man spürt es, ist das Rätsel“ (Jacques Lacan 1986, 7). Signifikanten produzieren „unerwartete Bedeutungseffekte“ (Alenka Zupančič 2020, 125), die nicht nur „den Gesetzen der reinen Differentialität“ (ebd., 124) gehorchen, sondern mit einem „überschüssigen Genießen“ (ebd., 126) zusammenhängen. Nichtsdestotrotz: In der Psychoanalyse kann der Sinn als der Sinn eines zu deutenden Symptoms verstanden werden; der Sinn ergibt sich durch die Deutung (Rolf Nemitz 2020, 97).

Ob man nun von einem eigenständigen Realen ausgeht oder dieses als etwas versteht, das je schon an die Grenzen oder Lücken des Symbolischen gebunden ist, so gilt in jedem Fall: Wenn es um die Frage geht, worauf sich der Sinn „draufsetzt“ bzw. woraus er entsteht, müssen das Reale und das Genießen (als etwas Reales) berücksichtigt werden, denn auch das

Genießen ist im Grunde regellos (Michael Turnheim 2009, 63). Damit das Regellose des eigenen Unbewussten Lust erzeugt und ins Imaginäre „inkorporiert“ werden kann, verleiht das Subjekt seinem überschüssigen Genießen (Objekt *a* als Mehr-Genießen) Sinn bzw. erzeugt über die Schaffung von Sinn ein Genießen, das als befriedigend erfahren wird. Das Genießen des Sinns erscheint wie ein kleiner Triumph des Subjekts über den Unsinn oder Nicht-Sinn aus dem er entsteht. Das unlustvolle Moment des Realen wird dabei auf Distanz gehalten und wirkt beinahe kontrollierbar. In Begriffen des Borromäischen Knotens bedeutet dies, dass das Reale als Sinn-außerhalb die Verknüpfung zwischen Symbolischem und Imaginärem ermöglicht; es ist die äußere Grenze, die den Bereich des Sinns definiert.

Mit Verweis darauf, dass der Sinn an der Schnittstelle zwischen Imaginärem und Symbolischem im „geplätteten“ Knoten liegt, wird in Seminar XXIII angedeutet, dass beim Sinn eine Verbindung zwischen dem Denken und dem Imaginieren besteht (vgl. Jacques Lacan 2017, 98). In eine ähnliche Richtung schlägt eine Bemerkung von Colette Soler (2016, 29), die das Genießen des Sinns als die „intellektuellste“ Form des Genießens bezeichnet. Ein weiteres Wortspiel von Lacan – *j'ouïs sens* – scheint dies zu bestätigen: Das französische Wort für Genießen, *jouissance*, und die Formulierung *j'ouïs sens*, was sich mit „Ich höre Sinn“ übersetzen lässt, sind homophon (Jacques Lacan 2017, 76). Diese Schreibweise hebt offenbar hervor, dass der Sinn etwas Konstruiertes ist, etwas, das man in das (mehrdeutige) Gesagte „hineinhört“. Es scheint etwas Bedeutsames bzw. einen Sinn hinter den gesprochenen oder geschriebenen Worten zu geben (Ellie Ragland 2000, 258). Das „Sinnverstehen“, so Rolf Nemitz (2020, 97), geht mit Lust einher.

Zieht Lacan hier eine Verbindung zwischen dem Genießen und dem Hören von Sinn in Bezug auf den Kontext sprachlicher Elemente, ihre differenzielle Verweisstruktur, ihre Mehrdeutigkeit oder ihre Materialität bzw. ihren Klang? Schon bevor er seine Knotentheorie formuliert, meint er, dass das Genießen nur „zwischen den Zeilen“ des Gesetzes der Signifikanten gesagt werden könne, denn das Genießen ist dem von den Signifikanten geteilten Subjekt untersagt (Jacques Lacan 2015e, 360). Würde das Genießen direkt von einer Instanz des Gesetzes angeordnet werden, so könnte das Subjekt gar nicht genießen. In Seminar X erwähnt Lacan dabei, dass auf Befehl zu genießen nicht möglich ist; die Antwort des Subjekts auf den Befehl „Genieße!“ (*jouis*) lautet „Ich gehorche!“ (*j'ouïs*; Jacques Lacan 2010, 105). Einfach gesagt: Vergnügen, Freude und Lust zu empfinden ist nichts, das befohlen werden kann. Das Hören oder Horchen meint hier stattdessen ein Gehorchen, also eine Bejahung dessen, dass das

Subjekt dem Gesetz (der Signifikanten) folgt. Auch das im Begriff der *jouissance* steckende „oui“ deutet auf die Bejahung hin, wie Peter Widmer (2010, 205) hervorhebt, wobei in dem Fall eben das Symbolische – und damit die symbolische Kastration – vom Subjekt angenommen und bejaht wird. Dabei verliert das Subjekt mutmaßlich etwas im Hinblick auf das Genießen.

Dem Gesetz der Signifikanten zu folgen, geht z. B. damit einher, die Sprache des Anderen als die eigene anzunehmen und mit Regeln, Gewohnheiten und Praktiken umgehen zu müssen, die man sich nicht selbst ausgesucht hat. Doch man kann auch darauf verweisen, dass wir in unserem Erleben mit einem sprachlichen Material konfrontiert sind, das zunächst mehrdeutig ist und voller Homophonien steckt. Gewisse Bildungen des Unbewussten (z. B. Versprecher, Träume, Symptome) ergeben häufig keinen ersichtlichen Sinn und gehorchen offenbar keiner oder einer fremden Logik. Das Subjekt kann das Unbewusste – vor allem im Hinblick auf das Reale – nicht (er)kennen bzw. besitzt hier keine Selbsttransparenz und keine Herrschaft. Dies alles erscheint wie ein Verlust an Unmittelbarkeit, Kontrolle und Vollständigkeit. Das, was sich in diesem Zusammenhang als vermeintlich verlorenes Genießen bzw. als verlorene Lust interpretieren lässt, muss sich also der Mutmaßung nach auf anderem Wege verwirklichen und sich anderswo ansammeln (vgl. Noah Holtwische 2013, 63). Der Begriff des Objekts *a* bzw. Mehr-Genießens drückt genau das aus. Ausgehend von einem Bezug auf dieses losgelöste reale „Etwas“, das anscheinend außerhalb des eigenen Körperbildes ist, bildet sich im Schnittfeld des Imaginären und Symbolischen der Sinn. Dass das Subjekt den Sinn „zwischen den Zeilen“ hört, legt nahe, dass der Sinn und das Genießen des Sinns an dem Ort entstehen, der in Seminar X als „Platz des Mangels“ (Jacques Lacan 2010, 63) bezeichnet wird und der als negativierter imaginärer Phallus und als imaginäre Kastration ( $-\phi$ ) bekannt ist (vgl. dazu André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 128). Doch dabei darf nicht vergessen werden, dass das Genießen des Sinns letztlich mit der phallischen Funktion ( $\Phi$ ) verbunden ist, die laut Lacan die Grundlage des phallischen Genießens ( $\Phi G$ ) darstellt, das er im Schnittfeld des Symbolischen und Realen verortet (siehe Kap. 3.3.5.3).

Dass das Subjekt die Sprache (*langue, langage*) als Sinn- und Bedeutungstifter genießt, ist mit einem Sprech-Genießen verbunden, dessen reale Wirkung letztlich nicht ganz „überwunden“ wird. Die gezielte Suche nach einem tieferen, verborgenen oder höheren Sinn basiert auf der grundlegenden Erfahrung des Subjekts, dass der Sinn eher plötzlich aus dem Nicht-Sinn oder Unsinn heraus entsteht und genauso schnell wieder darin

verschwinden kann. Die Sprache hat „Löcher“ und im Sprechen kommt es zu Inkonsistenzen (André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129–130). Das Genießen des Sinns bezeichnet daher vielleicht manchmal weniger eine eigenständige Form des Genießens als vielmehr eine Interpretation oder Bewertung des Genießens der *lalangue*: Sollte es so sein? Beim Individuum entstehen Fragen: Was bedeuten die Worte, die ich höre (oder erzeuge)? Passt das, was mir die Eltern sagen, immer zusammen? Gibt es eine Befriedigung, die nicht so flüchtig ist? Die Befriedigung der *jouis-sens* hängt so gesehen vom Erleben zugrunde liegender Formen des Genießens ab (Jean-Gérard Bursztein 2008, 99). Der Sinn wird dabei manchmal zur normativen Forderung an die *lalangue* und an alles, was in Zusammenhang mit der Sprache potentiell Lust erzeugen kann. Die Lust, die das Ich im angestrebten Sinn erfährt, liegt u. a. darin, etwas Wahres, Eindeutiges und universell Gültiges vor dem Hintergrund des Sinnlosen, Fragmentierten oder Mehrdeutigen zu sagen. Der Sinn führt offenbar zur Wahrheit: „Wahr ist nur, was einen Sinn hat“ (Jacques Lacan 2017, 126).

Der Anspruch, einen eindeutigen Sinn zu finden, kommt allerdings dem Versuch gleich, die Sprache zu zähmen, was letztlich ein illusionäres Unterfangen ist (Michael Turnheim 2009, 65). Bezeichnenderweise sagt Lacan, dass der Sinn, den das Objekt *a* einnehmen kann, ein Schein ist: „Der Sinn zeigt die Richtung an, in die er scheitert“ (Jacques Lacan 2019b, 86). Auch wenn das Subjekt vom symbolischen Anderen das Versprechen bzw. das „Wort“ darauf zu bekommen scheint, so gibt es keine Garantie dafür, dass „mehr“ hinter den Worten steckt, z. B. ein bestimmtes An-sich, eine letzte Gewissheit oder ein wirklich erfüllendes Genießen. Dem Subjekt bleibt letztlich nur der Schein einer solch stabilen Grundlage und Fülle (wie in der Beziehung zur Partnerin oder zum Partner). Lacan spricht dem Schein bzw. der Fiktion eine wesentliche Rolle zu. Doch er versteht sie nicht einfach als Form von Täuschung oder Getäuschtwerden, sondern bringt sie mit dem Funktionieren des Symbolischen selbst in Verbindung (Jacques Lacan 1996b, 20–21).<sup>51</sup> Das Symbolische bedarf der

---

51 Lacan sieht die Aufgabe der Psychoanalyse offenbar nicht zwangsläufig darin, jeden Schein aufzulösen. Er betrachtet das Ziel der psychoanalytischen Kur in seinem letzten Lebensjahrzehnt nicht als die interpretative Auflösung des Symptoms oder eine Durchquerung des unbewussten Phantasmas des Subjekts. Aus Slavoj Žižeks (2014b, 701–702) Erläuterungen zu diesem Punkt geht hervor, dass die Zerstörung des Scheins unter Umständen die Wirklichkeit des Subjekts aus den Angeln heben und zu einem größeren Leidensdruck führen kann, weshalb die Position der Analytikerin oder des Analytikers darin besteht, den Schein zwar nicht zu ernst zu nehmen, ihn aber dennoch gleichzeitig zu respektieren.

Fiktion bzw. ist selbst eine Fiktion – ein Umstand, der auf ähnliche Weise in Lacans Formel des Begehrens bzw. Phantasmas ( $\$ \diamond a$ ) Ausdruck findet, denn die Phantasie gibt dem geteilten Subjekt überhaupt erst Halt in der Welt der Signifikanten. Žižek spricht von einem symbolischen Schein (Slavoj Žižek 2014b, 1061–1062). Jeder Diskurs erzeugt einen Schein des Genießens, wobei Žižek betont, dass dies zweierlei bedeutet: Erstens, man genießt nur scheinbar, hat also nicht wirklich ein Genießen; zweitens, man genießt den Schein, der im Diskurs produziert wird (ebd., 66). Dies erinnert wiederum an die Annahme, dass das Subjekt nur „zwischen den Zeilen“ Zugang zum Sinn und zum Genießen des Sinns findet.

Daraus ergeben sich insgesamt zwei Perspektiven auf das Genießen des Sinns: Erstens, im Genießen des Sinns genießt das Subjekt den angenommen tieferen Sinn hinter den sprachlich vermittelten Bedeutungen bzw. das (mutmaßlich) Gemeinte hinter dem Gesagten. Dadurch lebt der Sinn von der „Symbolisierung“ und von der Phantasie, weil hier die Frage beantwortet werden soll, was „dahintersteckt“. Der Sinn verweist auf das vermeintlich Verborgene hinter dem Offensichtlichen. Der Sinn scheint sich aber auch im sozialen Raum teilen und mitteilen zu lassen und wird so vielleicht als eine Art Common Sense verstanden (Colette Soler 2019, 73). Ohne hier genauer auf die möglichen Bedeutungen dieses Begriffs einzugehen (zumal Lacan kritisch gegenüber dem Begriff des Common Sense ist), so stellt sich im Hinblick auf Lacans Theorien die Frage, ob der Sinn eine verbindende Funktion hat, indem er ein soziales Band zwischen den Menschen herstellt, das z. B. einem höheren, gemeinsamen Zweck untergeordnet ist. Zweitens, das Genießen des Sinns kann im Gegenteil als etwas verstanden werden, das nicht Teil des symbolischen Bedeutungsuniversums des Anderen sein „will“. Dem Genießen des Sinns liegt die *lalangue* zugrunde (André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129–130). Als eine Variante der *lalangue* zielt das Genießen des Sinns darauf ab, mit den normüberschreitenden „immanenten Potenzialen“ (Slavoj Žižek 2020a, 83) der Sprache zu spielen, also z. B. Neologismen, Mehrdeutigkeiten und Homonymien zu bilden. Folgt man Žižek, so dient das Genießen des Sinns also nicht der Kommunikation oder der Vermittlung sozial anerkannter und etablierter Bedeutungen (ebd.). Allerdings ist anzunehmen, dass nicht jedes Spiel mit der Sprache, jedes ambige Wort und jede literarische Schöpfung auch gleich gänzlich mit dem gesellschaftlich Etablierten bricht oder jeden kommunikativen Wert verliert. Sind das Reale, das Symbolische und das Imaginäre borromäisch verknüpft, ist die *lalangue* auf die „gelebte“ Sprache und die öffentlich anerkannten Bedeutungen verwiesen, die Teil eines konkreten sozialen Bandes sind.

Das Genießen des Sinns ist im Grunde ein Genießen des Sinns im Unsinn oder Nicht-Sinn. Das mit Lust verbundene Sinnverstehen bezieht sich z. B. auf den Sinneffekt, der in der Deutung von Symptomen zustande kommt (Rolf Nemitz 2020, 97). Aber es lässt sich noch radikaler formulieren: Beinahe jeder Unsinn kann sich in Sinn verwandeln. Und umgekehrt: Hinter allem, was Bedeutsam erscheint, lauert potentiell der Unsinn. Die Lust an der dichterischen Freiheit, an Sprachspielen und Reimen, an der Bildung von Neologismen oder am Hören sprachlicher Missgeschicke (Versprecher) bestätigt dies offenbar: Sinn und Unsinn liegen nahe beieinander. Demgegenüber wird der Sinn aber offenbar häufig zu einer Art Norm der Sprache ausgerufen: Die Sprache selbst soll anhand eines normativen Sinns reguliert werden (vgl. Barbara Cassin 2012, 23). Dies ist insbesondere dort der Fall, wo der Sinn unter dem Anspruch der Eindeutigkeit steht, wo Handlungen oder Aussagen einen nachvollziehbaren Grund haben, einem klar definierten Zweck dienen oder mit einem tatsächlichen (objektiven) Sachverhalt zusammenhängen sollen. In vorliegender Arbeit wird das Genießen des Sinns auf eine Weise interpretiert, die zwei Aspekte hervorhebt: (a) ein Festhalten an Eindeutigkeit bzw. an einem eindeutigen Sinn, was an den narzisstischen Anspruch auf Vollständigkeit und imaginäres Eins-Sein erinnert und mit dem Von-sich-Weisen des Fremden und Mehrdeutigen einhergeht; (b) ein Spiel mit der (mehrdeutigen) Sprache zwischen Sinn und Unsinn, das seine Verbindung zur *lalangue* offenbart, aber nicht zwangsläufig die Frage nach dem gesellschaftlich Anerkannten und Bedeutsamen aufgibt.

### 3.3.5.3 Phallisches Genießen

Das phallische Genießen ( $\Phi G$ ; franz. *jouissance phallique*,  $J\Phi$ ) befindet sich im Überschneidungsbereich zwischen dem Symbolischen und dem Realen des „geplätteten“ Borromäischen Knotens (Jacques Lacan 2017, 59–60). Obwohl es hier um einen Bezug zum Sexuellen geht, lässt sich grundsätzlich sagen, dass es für die Wirksamkeit der Sprache im Unbewussten steht bzw. auf dieser basiert. Zunächst gilt: Das Subjekt ist Teil eines Diskurses, eines sozialen Bandes (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 22, 60), und wird von „symbolischen Gesetzen“ geprägt, die das Genießen regulieren, verbieten, ordnen und anordnen, aber auch damit verbundene Bedeutungen festlegen: das, was in einer Gesellschaft etabliert und „normal“ ist. Doch das Wort „phallisch“ bezieht sich auf die Macht eines Symbolischen, das eigentlich gleichzeitig „kastriert“ ist und nicht zu dem befähigt, was das Wort – in



seinem offenkundig phallogozentrischen Ton – insgeheim zu versprechen scheint: eine Macht und ein unbeschränktes Genießen, das nur Männern zukäme. Lacans Begriff des Phallus zielt nicht bloß auf das Organ ab, den Penis, sondern auch auf eine symbolische und imaginäre Funktion sowie deren Grenzen. Die phallische Funktion ist eine Funktion der Kastration (Jacques Lacan 2018, 22). Bei der Kastration im psychoanalytischen Sinne handelt es sich nicht um einen operativen Eingriff an den Geschlechtsorganen, sondern um ein Prinzip, welches laut Lacan die Wirkung der Sprache auf das Individuum verdeutlicht. Michael Turnheim (2009, 68) zufolge macht der signifikante „phallische Apparat“ das Genießen zu etwas Regelhaftem und fixiert eine bestimmte „Grundbedeutung“ der Stellung des Subjekts im Symbolischen (etwa nicht der imaginäre Phallus der Mutter zu sein). Bedeutungsgenerierung ist demnach phallisch, weil sie die Kastration voraussetzt. Dass das auf dieser Funktion beruhende Genießen den Aspekt des Unbefriedigenden und Fremden beibehält, wird dadurch angezeigt, dass es nicht im Imaginären des Borromäischen Knotens liegt.

In seinen späteren Seminaren spricht Lacan öfters davon, dass das Symbolische bzw. die Signifikanten ein „Loch“ erzeugen (Jacques Lacan 2017, 27–46; 2012, 66). Das Unbewusste definiert sich durch das Urverdrängte, hier verstanden als Loch (Jacques Lacan 2012, 19). Dieses Loch wird offenbar im Imaginären spürbar, weil man z. B. das eigene Körperbild nicht als „vollständig“ erlebt. Für das Subjekt besitzt das Loch bzw. die Leere eine prägende Rolle in der Bezugnahme auf Körper oder Körperöffnungen (Walter Seitter 2009, 355). Alenka Zupančič (2020, 119) erläutert etwas Ähnliches: Die der signifikanten Ordnung inhärente Lücke beschreibt nicht nur, dass das Subjekt einen Mangel hat bzw. ohne dem ist, was ihm fehlt, sondern dass es *mit* diesem Mangel lebt. Das „Ohne“ verkehrt sich zu einem „Mit“. Die in Seminar X beschriebene imaginäre Kastration ( $-\varphi$ ), die den „Platz des Mangels“ (Jacques Lacan 2010, 63) bezeichnet und das begehrende Subjekt charakterisiert, ist bereits ein möglicher Ausdruck dieser Annahme. Der imaginäre Phallus bezeichnet den Platz (an der Mutter, im eigenen Spiegelbild etc.) an dem etwas fehlt – das Objekt  $a$  (ebd., 54–57). Hinter diesem Mangel steht eine symbolische Funktion, denn das Klein- $\varphi$  ( $\varphi$ ) hängt wesentlich mit dem Groß- $\Phi$  ( $\Phi$ ) zusammen, weshalb Lacan (2008a, 314) in Seminar VIII einen gewissen Vorbehalt gegenüber einer allzu strikten begrifflichen Trennung zwischen imaginärem und symbolischem Phallus einräumt.

Die Subjektwerdung basiert auf einem mutmaßlichen Verlust bzw. auf dem, was nachträglich als (drohender) Verlust empfunden wird. Der einzige oder „unäre Zug“ (Jacques Lacan 2010, 56), der das sprechende Subjekt

markiert, liegt der Funktionsweise der Signifikanten im Unbewussten zugrunde, die sich durch Differenz und Wiederholung – ein Prinzip der „repetitiven Artikulation“ (Jacques Lacan 2022, 234) – auszeichnet. Es geht um „[d]ie Tatsache, dass man 1 und 1 und nochmals 1 und nochmals 1 sagen kann“ (Jacques Lacan 2010, 56; siehe Kap. 3.2.3). Wie Lacan bereits Jahre vor seiner Bezugnahme auf den Borromäischen Knoten oder die *lalangue* hervorhebt, bringen die Symbolisierung der unmittelbaren Eindrücke des Subjekts und die insistierende „Wiederkehr der Zeichen“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 60) zugleich das Reale und den Wiederholungszwang auf den Plan, die sich mit dem assoziieren lassen, was Lacan in den Seminaren XVI und XVII als Verlust des Genießens und Produktion eines Mehr-Genießens diskutiert (siehe Kap. 3.2.6). Der Verlust des Objekts *a* im Rahmen der symbolischen Kastration, der das Begehren begründet, wird zu einem Überschuss in Form des Mehr-Genießens. In Seminar XIX, in dem Lacan den Neologismus *lalangue* erwähnt (Jacques Lacan 2018, 96–97) und erstmals über den Borromäischen Knoten spricht (ebd., 75), beschreibt er die phallische Funktion als Kastration bzw. Funktion der Kastration (ebd., 22). Die Kastration besagt, dass man nicht über die Gesamtheit aller Signifikanten verfügen kann (ebd., 23). Die Kastration lässt alles zu wünschen übrig (ebd., 184), daher steht das Subjekt in Beziehung zum Objekt *a* (ebd., 185). Die Unmöglichkeit, alle Signifikanten auf einmal zu versammeln, kann als etwas Reales verstanden werden (Colette Soler 2019, 107).

Das phallische Genießen bezeichnet eine an die Sprache gebundene „Macht“ im Unbewussten, dessen Wirkung bewusst erfahren werden kann, denn es ist das, „was im Bewusstsein des Sprechwesens als Macht bezeichnet wird“ (Jacques Lacan 2017, 60). Es ist aufgrund der Sprache wie eine fremde Macht, eine Art Besatzungsmacht, die man nicht als Teil des eigenen Imaginären bzw. des eigene Körperbildes empfindet. Aus diesem Grund trägt Lacan das phallische Genießen an der Schnittstelle des Realen und Symbolischen im Borromäischen Knoten ein (außerhalb des Imaginären) und bezeichnet dessen sprachlichen Ausgangspunkt als parasitär (ebd., 59–60). Allerdings bleibt die Frage offen, ob das phallische Genießen in jedem Fall als parasitär und aufgezwungen empfunden wird oder ob das Subjekt auch einen Weg finden kann, damit auf eine einigermaßen befriedigende Weise umzugehen.

Lacan orientiert sich in seinen früheren Seminaren beim Verständnis der Etablierung des symbolischen Gesetzes anscheinend an der Freud'schen Auslegung der Ödipus-Geschichte: Die primäre Bezugsperson des Kindes, die Mutter, wird aus Sicht des Kindes im Regelfall auf irgendeine Weise als vom Vater abhängig erlebt, der dem Kind die Mutter „ver-

bietet“, aber dadurch das Begehren über eine symbolisch-metaphorische Funktion im Unbewussten wirksam macht (vgl. Jacques Lacan 2003, 467; siehe Kap. 3.2.5). Ohne väterliches Verbot, so scheint es, wäre ein erfüllendes Genießen möglich. Verbindet man Lacans frühere Ansichten mit einigen seiner späteren Annahmen zum phallischen Genießen, so ergibt sich zunächst folgende Überlegung: Durch die äußere Grenze des Verbots und des Verbotenen gibt es ebenso einen definierten Bereich des Erlaubten, vielleicht auch Gewünschten, Geduldeten und Gesollten. Das phallische Genießen bildet dadurch die festgelegte Menge dessen, was möglich ist. Das phallische Genießen ist ein „erlaubtes“ Genießen (Jean-Gérard Bursztein 2012, 68, Anm. 84). Die phallische Funktion verbietet zuerst (etwas), bevor sie ein phallisches Genießen ( $\Phi G$ ) erlaubt (Raul Moncayo 2017, 107). Dadurch ist es allerdings zugleich ein beschränkter Modus des Genießens, weil dem durch die Signifikanten geteilten Subjekt offenbar etwas entgeht.

Lacan revidiert oder relativiert manches, das die ödipale Konstellation und die traditionelle Familienstruktur betrifft. James Joyce dient als Beispiel dafür, dass es keinen symbolischen Namen-des-Vaters braucht, damit der Borromäische Knoten hält (Jacques Lacan 2017; siehe Kap. 3.3.4). Das bedeutet aber auch: Die Kastration wird nicht bloß durch die väterliche Metapher (etwa die Symbolisierung des mütterlichen Begehrens) bzw. das väterliche Wort verursacht, in dessen Namen sich das Kind an bestimmte Beschränkungen zu halten hat. Das Sprechwesen leidet weniger unter den konkreten (z. B. auch kulturell variierenden) Normen des symbolischen Anderen, sondern mehr unter den realen Beschränkungen der Sprache und ihrer Logik (Colette Soler 2019, 118). Wenn das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist, dann ergibt sich daraus auch die Funktion der Kastration (Jacques Lacan 2018, 179). Sofern der Vater ein sprechendes Wesen ist, ist er daher selbst kastriert (vgl. Jacques Lacan 2017, 168). Die phallische Funktion und die Kastration stehen für den Verlust oder die Unmöglichkeit eines erfüllenden Genießens durch den Eintritt in die symbolische Ordnung (Slavoj Žižek 2014b, 1045–1046). Da das Reale das ist, „was anstoßen läßt“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 175), kann man hier sagen, dass der Sinn des Genießens gegen das Reale stößt. Das Subjekt genießt, aber ohne, dass dieses Genießen eine „sozial verbindliche“ oder „verbindende“ Funktion im Sinne der Herstellung einer Einheit mit dem Anderen erfüllt. Grund dafür ist die Verwicklung des Genießens in die Sprache.

Sofern Lacan von einem realen Unbewussten ausgeht, ist es nicht der Ort bedeutungsgenerierender Ketten, sondern der Ort des Sprechens als

Genießen (Colette Soler 2019, 107–108). Das Unbewusste wird in Seminar XX mit dem Umstand assoziiert, dass das Sein spricht und genießt, ohne etwas darüber zu wissen bzw. wissen zu wollen (Jacques Lacan 21991b, 114). Dass die *lalangue* nicht der Kommunikation oder dem Dialog dient (ebd., 150), weist so bereits in Richtung einer sprachlichen Kastration, die nicht auf dem Eingreifen des Vaters beruht. Im phallischen Genießen, das sich auf Sprache und Signifikanten stützt, erweist sich das Subjekt als kastriert, weil die Signifikanten keine Vollständigkeit erzeugen können – doch genau dies provoziert die Idee, dass die Unmöglichkeit einem Verbot entspringt. Das für ein Kind Unmögliche ist nicht erst das Resultat bestimmter Versagungen seitens der Eltern, wie Claus-Dieter Rath (2013, 130) unter Bezugnahme auf Lacan anmerkt. Die Annahme, dass innerhalb der Familie etwas unterdrückt worden sei – dass etwa der Vater tatsächlich ein erfüllendes Genießen verhindere –, erscheint stattdessen wie die notwendige Erfindung eines (ödipalen) Mythos (Jacques Lacan 1988b, 83). Ein weiterer Mythos betrifft laut Lacan den Freud'schen „Urvater“, also eine fiktive Figur, die aus der Sicht des kastrierten Subjekts ein uneingeschränktes Genießen und eine Ausnahme von der Kastration denkbar macht (siehe Kap. 4.5.3.6 und 4.5.4.2).

Da phallische Macht und Kastration an die Sprache gebunden sind, können auch die Begriffe des Phallus und des Penis (als Organ) nicht in jeder Hinsicht gleichgesetzt werden. Lacan selbst unterscheidet das phallische Genießen vom Genießen des Penis, das im Imaginären stattfindet (Jacques Lacan 2017, 59). Das phallische Genießen kann praktisch in allen Bereichen des menschlichen Lebens auftauchen (vgl. Colette Soler 2019, 109). Das phallische Genießen der Macht inkarniert sich im bewussten Erleben überall dort, wo Sprache eingesetzt wird; das kann z. B. auf der Ebene politischer Macht oder in der Literatur sein (Colette Soler 2019, 106–107; 2018, 123). Definiert man Sexualität bloß als biologisch oder sozial zweckmäßiges Verhalten, das der Fortpflanzung, der Lustgewinnung oder der emotionalen Verbindung zweier Individuen dient, ist das phallische Genießen auf den ersten Blick asexuell (weil es keine Einheit herstellt). In der psychoanalytischen Theorie Lacans geht es bei Sexualität allerdings nicht um einen auf die Fortpflanzung bezogenen körperlichen Inhalt, denn sie kann selbst solche Tätigkeiten betreffen, die im herkömmlichen Sinne gar nicht sexuell sind (Slavoj Žižek 2014b, 1305–1306). Versteht man das phallische Genießen als versuchte Herstellung einer körperlichen Einheit zweier Menschen (Kopulation, Sex), ist es (im Sinne des Mislingens) nicht sexuell, verändert man aber die Definition von Sexualität, erscheint plötzlich potentiell alles sexuell. In dieser Hinsicht ist das phallische Ge-

nießen der Inbegriff des Sexuellen. Aber nicht nur Sex ist sexuell, weil jede Handlung (inklusive der Ausübung von Macht) einen sexuellen Unterton annehmen kann. Carol J. Adams' (2010) feministische Kritik an der männlichen Herrschaftslogik, die die Ausbeutung von Tieren und Frauen auf einen Nenner bringt, geht in diese Richtung (siehe Kap. 4.5.3.6). Vor allem eine mit Besitzanspruch einhergehende Macht ist demnach sexuell – d. h. zugleich phallisch und kastriert –, wo immer sie ausgeübt wird, auch in der Mensch-Tier-Beziehung.

Wiewohl das phallische Genießen ein beschränktes Genießen darstellt, so besteht doch ein Teil der phallischen Macht darin, über bestimmte Objekte verfügen zu wollen, die insgeheim Erfüllung versprechen. Die „Regulierung“, die den Verlust bringt, führt also wiederum zu einem Mehr. In (z. B. politischen) Machtdiskursen gibt es definierte Objekte, deren Konsum geregelt ist (Colette Soler 2018, 123). Es geht mitunter darum, Macht über etwas oder jemanden zu gewinnen bzw. etwas in die eigene Macht zu bekommen, in dessen Besitz dieser Jemand anscheinend ist (z. B. das, was Profit bringt), denn im phallischen Genießen wird der Andere auf eben jenes Objekt *a* reduziert (Slavoj Žižek 2014b, 1046). Will man etwas oder jemanden „besitzen“, geht es nicht um den Anderen „als solchen“, sondern um die besonderen Merkmale, die die Trägerin oder den Träger des Objekts auszeichnen und z. B. die eigene Phantasie anregen (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 87). Ohne Objekt *a*, das „gewisse Etwas“ (Slavoj Žižek 2014b, 906), gibt es nichts zu begehren.

Zur Veranschaulichung der Grenzen des Genießens dient der sexuelle Akt: Im Genießen des anderen Körpers gibt es keine echte Vereinigung, also nichts, das aus Zweien eine Einheit machte. Laut einer ironisch klingenden Anmerkung in Seminar XX kann man nur Teile eines anderen Körpers genießen, denn kein Körper wickelt sich völlig um den anderen Körper, um ihn einzuschließen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 27). Dass menschliche Sexualität „phallisch“ ist, weil sie durch Signifikanten strukturiert ist, bedeutet so gesehen, dass sich Sexualität gerade durch ihre Hindernisse definiert. Das erfüllende sexuelle Genießen ist ein Phantasma, das sich just beim (oder nach dem) sexuellen Akt wieder verflüchtigt: Will man des Sexuellen habhaft werden, geht es verloren und ist nicht mehr sexuell (Jacques Lacan 2013, 33). Dies ist auch der Grund dafür, warum Lacan das Genießen des Anderen (im Unterschied zum phallischen Genießen und zum Genießen des Sinns) mit einem durchgestrichen „A“ schreibt:  $G\bar{A}$  (siehe Kap. 3.3.5.4). Das Genießen des Anderen, das im Schnittbereich des Realen und Imaginären liegt, ist unmöglich.

Lacan entwickelt dazu seine berühmte These: Es gibt kein (in Formeln zu erfassendes) Geschlechtsverhältnis (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b; 2018). Das Gegenüber lässt sich nie zur Gänze vereinnahmen, es gibt nur flüchtige Momente des Zusammenkommens. Versteht man das (soziale) Band zwischen Menschen als versuchte Herstellung einer Einheit, kann das (phallische) Genießen des anderen Körpers daher letztlich nur „asozial“ sein. Das phallische Genießen weicht offenbar von dem ab, was im Interesse der sozialen Gemeinschaft eine Verbindung herstellt, obwohl es doch ein reguliertes Genießen ist. Ähnliches gilt für die Normen der Heterosexualität und der natürlichen Reproduktionsfunktion. Gemessen am normativen Anspruch auf Natürlichkeit oder Heterosexualität ist das Genießen „abnormal“. Das heißt in dem Fall, dass das phallische Genießen (bzw. phallische Bedeutungsgenerierung) die Erwartung an jenes vermeintlich volle Genießen (z. B. zwischen Mann und Frau) niemals erfüllt, die durch symbolische Normen und imaginäre Ideale evoziert wird. Diese Unmöglichkeit im Sexuellen, diese Abwesenheit eines Geschlechtsverhältnisses, ist auch der Grund, warum das phallische Genießen seine Macht auf nichtsexuelle Bereiche verlagert (Colette Soler 2019, 109). Wie Soler anmerkt, kann man Macht daher immer als sexuell ansehen, aber gleichzeitig auch als nie sexuell (ebd.). Der vermeintlich „eigentliche“ Bereich des phallischen Genießens erscheint so wie ein Fehlschlag. Das phallische Gesetz, das Ordnung in das „Sprachsein“ bringen soll, bestätigt ironischerweise bloß den unbefriedigenden Status dieses Sprachseins (vgl. Jacques Lacan 2017, 59–60). Das Normierte verweist auf das nicht Normierbare und das Symbolische erschafft das „Loch“ des Nichtsymbolisierbaren. Es ergibt aus Sicht des Imaginären keinen Sinn, erscheint widersprüchlich und inkonsistent bzw. unbefriedigend.

Diese reale Wirkung der Sprache liegt darin, dass Wörter etwas Aufgezwungenes sind (Jacques Lacan 2017, 101). Das Wort ist Lacan zufolge ein Parasit, eine Verblendung oder eine Art von Krebs, der uns befällt (ebd., 101–102). Statt Ordnung, Erfüllung, Lust und Wahrheit zu bringen, erzeugt das auf die Sprache gestützte phallische Genießen anscheinend letztlich keinen Sinn. Lacan bezeichnet es im Hinblick auf seine Knotentheorie als Gegengewicht zum Sinn (ebd., 60). Für den Sinn wäre die Dimension des Imaginären nötig, doch die bleibt vom phallischen Genießen ausgeschlossen. Lacan bezeichnet das phallische Genießen als masturbatorisch und idiotisch, weil es keine Verbindung zu einem Anderen als solchem herstellt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 88). Dem phallischen Genießen fehlt der (vermeintlich) tiefere Sinn einer wahrhaft erfüllenden Beziehung. Das Reale ergibt keinen „sexuellen Sinn“, also z. B. nicht den vermeintli-

chen Sinn einer heterosexuellen Norm oder Normalität. Sexualität „lebt“ von ihren Hindernissen.

Im Grunde besagt dies: Das Genießen endet in Sackgassen und folgt keinem biologischen oder religiös begründbaren Zweck, der z. B. darin liegt, sich fortzupflanzen (Jacques Lacan 2013, 35). Mann und Frau bilden kein natürliches Ganzes, sind nicht Eines. Nicht die Biologie, sondern die diskursive menschliche Realität (bzw. kulturtypische Zuschreibungen) liefern die Signifikanten „Mann“ und „Frau“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 37, 39). Alles, was wir über Männlichkeit und Weiblichkeit wissen, wird von den Signifikanten bzw. der Sprache getragen bzw. erzeugt (wobei die beiden Signifikanten allein nichts über den Geschlechtsunterschied sagen). Die Verbindung der beiden Signifikanten scheint genauso Sinn zu stiften, wie das Resultat der geschlechtlichen Vereinigung, aus dem ein Kind hervorgeht. Alles klingt natürlich und zweckmäßig. Doch die Sprache ist mangelhaft, erzeugt Löcher und lässt immer wieder Fragen offen, wiewohl sie mit dem Imaginären die Illusion des Eins-Seins aufrechterhält und dem Subjekt suggeriert, mit ihr ließe sich z. B. alles über Mann und Frau sagen. Genau diese trügerische Idee, innerhalb der Sprache vollständige Wahrheiten formulieren zu können – z. B. vom Ganzen oder Einem –, ist ein Schein, der auch am Anfang des sexuellen Genießens steht, nicht etwa die Reifung der Geschlechtsorgane (Jacques Lacan 2013, 61–62). Der Andere lässt sich nicht als Ganzes genießen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 27). Männlichkeit und Weiblichkeit sind in dieser Hinsicht zwei Formen des Fehlschlagens im sexuellen (phallischen) Genießen (Jacques Lacan 2013, 34). Sowohl Männern als auch Frauen wird in der Beziehung zum Anderen immer etwas fehlen; das Subjekt kennt den Anderen nie gänzlich, es besitzt kein gesichertes Wissen über das Genießen des Anderen (Alain Lemosof 2012, 98).

Dass Lacan von „Phallus“ und „phallischem Genießen“ spricht und damit die Konnotation mit dem Penis in Kauf nimmt, obwohl es doch laut ihm anscheinend nicht nur um die Biologie geht, weckt den Verdacht des Phallozentrismus, also der impliziten Privilegierung des Mannes (als habe der Mann, was der Frau fehlt). Der Phallozentrismus lässt sich auch bei Freud problematisieren. Sigmund Freud (2000I, 37–184) behauptet, dass sowohl die männliche als auch die weibliche infantile Sexualität von nur einer, nämlich der männlichen Libido bestimmt sei bzw. Jungen und Mädchen den Penis gleichermaßen wertschätzen. Dieser „sexuelle Monismus“ löst früh Diskussionen aus und findet nicht nur Zustimmung (Elisabeth Roudinesco/Michel Plon 2004, 933–937). Lacan hält dennoch an der besonderen Stellung des Phallus für das (männliche und weibliche) Sub-



jekt fest und wird aus ähnlichen Gründen wie Freud kritisiert, wiewohl er deutlich zwischen Phallus und Penis unterscheidet (vgl. dazu Kareen Ror Malone/Stephen R. Friedlander 2000, 3–4).

Lacan legt es nicht auf einen Phallozentrismus im Sinne einer Privilegierung des Mannes an. Im Gegenteil, denn geht man davon aus, dass weibliche und männliche Subjekte als vom Signifikanten geteilte Wesen gleichermaßen unvollständig und „machtlos“ sind (bzw. von einer fremden Macht besetzt), kann sich jeder Versuch, ein „Haben“ bzw. Fülle, Macht und Identität zu signalisieren, nur als Hochstapelei oder Schein entlarven. Ein Grund, warum Lacan also dennoch vom Phallus spricht und damit die Assoziation mit dem Penis zwangsläufig aufrechterhält, liegt vielleicht darin, dass das Organ Penis verdeutlicht, was der Phallus als Signifikant ist. Der Penis repräsentiert nämlich keine Fülle, sondern ist als anatomisches Merkmal besonders gut dazu geeignet, wie Alenka Zupančič (2014, 236–237) sagt, die Kastration bzw. den Mangel selbst zu repräsentieren. Jeder Mensch, der glaubt „ihn zu haben“, täuscht über einen bestimmten Mangel hinweg. Was wirklich fehlt, ist nämlich der binäre Signifikant ( $S_2$ ), also ein Signifikant, der im Hinblick auf die Konstituierung des Unbewussten Vollständigkeit erzeugen könnte (siehe Kap. 3.2.3). Daher gilt: Niemand hat den fehlenden Signifikanten (Alenka Zupančič 2020, 113). *Ihn* (den Phallus) vermeintlich zu haben, bedeutet eigentlich, dass man *ihn* (den binären Signifikanten) nicht hat (vgl. ebd.). Das sprachlich strukturierte Unbewusste definiert sich durch den Entzug, durch einen Mangel bzw. durch ein Loch.

Der Penis (als eine „sichtbare“ Version des Phallus) erscheint zwar als ein klar lokalisierbares Merkmal der Fülle und Potenz, das mutmaßlich zur Kopula zwischen dem eigenen und dem Körper eines anderen Menschen wird (um eins mit diesem zu werden). Doch diese Macht ist zugleich ein Schauspiel, in dem das zugrunde liegende phallische Genießen eine imaginäre Form annimmt. Sofern der Phallus im Imaginären auftaucht, ist er Teil einer Maskerade bzw. einer karnevalesken Parade (Colette Soler 2019, 119). Es ist eine Inszenierung, die einerseits die Macht des Bildhaften über das Subjekt demonstriert, aber andererseits versucht, die zugrunde liegende Kastration zu verbergen. Lacan assoziiert den Phallus in Seminar VII mit der Komödie. In der Komödie geht es „um das eitle und lächerliche Spiel der Erscheinung“ (Jacques Lacan 1996b, 374). Im Mittelpunkt des Komischen steht dabei der Phallus als verborgener Signifikant (ebd.). Das Bild verbirgt die Wirkung der Signifikanten. Der Phallus ist der Versuch, eine Verbindung zwischen Sprache und Körper herzustellen, doch der Phallus ist nur der Schein einer Verbindung und die Prothese

für einen „Fehler“ im symbolischen System (Patricia Gherovici/Manya Steinkoler 2016, 7–8). Aus diesem Grund stellt Lacan fest: Das Begehren schreibt sich über die Vermittlung eines privilegierten Signifikanten, den Phallus, auf *kontingente* Weise in den Körper ein (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 101). Das komische Schauspiel des Phallus verbirgt, dass es zwischen dem Symbolischen, das unser Leben und auch unsere Sexualität strukturiert, und dem Körperlichen keine natürliche Verbindung gibt (Alenka Zupančič 2014, 243–245).

Das menschliche Bedeutungsuniversum ist durch Signifikanten definiert, die in wechselseitigen Differenzverhältnissen stehen und mit den Dingen, die sie bezeichnen, in keiner fixierten Beziehung stehen. So gesehen haben Signifikanten keine „Substanz“ und sind leer. Dass dem Organ Penis anscheinend so leicht Bedeutung verliehen werden kann, lässt ihn daher gleichzeitig umso „aufgesetzter“ und mangelhafter erscheinen, denn insgeheim geht es hier nicht um ein Zeichen (als stünde der Penis für das biologische Mannsein, so wie Rauch ein Zeichen für Feuer ist), sondern um einen Signifikanten, der das Prinzip der Differenz bestätigt (mit der Konsequenz, dass das *Haben* des Penis die Idee des *Nichthabens* evoziert und dadurch allzu leicht zur Vorstellung führt, biologische Frauen hätten einen Mangel, der Männer nicht beträfe). Als Phallus steht er dafür, *dass* Dingen eine – künstliche – Bedeutung verliehen wird. Diese Überlegungen sind auch für die späteren Theorien Lacans relevant, sofern er hier noch stärker die Mehrdeutigkeit und „Bodenlosigkeit“ der Sprache (*lalangue*) hervorhebt.

Jedes Element, das auf diese Weise privilegiert erscheint, verdeutlicht potentiell die Funktion eines phallischen Signifikanten. Dabei handelt es sich nicht zwangsläufig um den Penis, sondern es können z. B. auch Namen, Berufsbezeichnungen oder politische Mandate sein. Slavoj Žižek (2014b, 814) beschreibt dies: Der Phallus als Signifikant ist ein kontingentes Element, das gewissermaßen künstlich am Subjekt angebracht wird und nie wirklich als zu ihm gehörig bzw. sogar als abgeschnitten empfunden wird. Daher ist die Identifikation mit einem phallischen Signifikanten in Wirklichkeit die unbewusste Identifikation mit einem Mangel, der die Kastration des Subjekts anzeigt (ebd., 806–814). Das Subjekt ist nie ganz das, was die Sprache von ihm behauptet; es entspricht nie ganz seiner symbolischen Identität. Der Phallus ist deshalb wie eine an- und abnehmbare Maske, die einerseits tatsächlich eine gewisse (symbolische) Macht verleiht, so wie das Königszepter oder die Richterrobe (ebd., 814). Andererseits besitzt die Person hinter der Maske diese Macht und Fülle nicht an sich, da z. B. eine politische Funktion nicht an einen einzelnen Menschen

gebunden ist, sondern wie ein Staffelfstab weitergereicht wird. Die gleiche Position kann von unterschiedlichen Personen besetzt werden.

Der Begriff der Prothese eignet sich daher gut zur Beschreibung des Phallus (Patricia Gherovici/Manya Steinkoler 2016, 7–8), wobei die phallische Prothese jedoch manchmal mit dem unbestimmten Gefühl einhergeht, hier mache sich etwas selbstständig und folge nicht der Anleitung des Subjekts selbst. Die Prothese passt nicht immer, fügt sich nicht an den imaginären Körper, sondern ist real. Der Phallus wirkt deplatziert oder aufgesetzt. Sprachliche Zuschreibungen, kategorische Einteilungen und Rollenbilder, anhand derer man von anderen Menschen beurteilt wird, werden vielleicht als aufgezwungen, gewalttätig oder obszön empfunden, da sie für das Subjekt keinen tieferen Sinn herstellen; Worte verletzen, so wie ein beleidigender Spitzname. Offenbar ist der Phallus manchmal weniger ein Mittel zum Zweck für das Individuum, als dass es sich vielmehr selbst vom Phallus oder von phallozentrischen Symbolen der Macht instrumentalisiert fühlt. In gewisser Weise scheint es nur der Phallus selbst zu sein, der sein Glück findet, nicht dessen Träger (Alenka Zupančič 2014, 76–77; Jacques Lacan 2007, 73). Nicht umsonst spricht Lacan bei der Sprache und dem Wort von einem Parasiten, der sich des Sprechwesens bemächtigt. Der Phallus verhindert die imaginäre Vervollkommnung bzw. das begehrte imaginäre Eins-Sein des Subjekts (mit dem Anderen), obwohl er doch zugleich das „vermittelnde“ signifikante Element in Beziehungen ist (Claus-Dieter Rath 2013, 138). Das phallische Genießen steht hier daher für das Unbehagen, das menschliche Individuen gegenüber der Macht der Sprache und dem parasitären Sprachsein empfinden können. Das phallische Genießen und das Genießen des Sinns klaffen in diesen Fällen deutlich auseinander. Das Subjekt kann hier seinem Genießen keinen Sinn verleihen.

Der Phallus birgt laut Lacan auch eine gewisse Komik. Die Komik besteht darin, dass dem Subjekt in seinem phallischen Schauspiel zwangsläufig etwas misslingt, es aber unbeirrt weitermacht, als sei nichts geschehen (Jacques Lacan 1996b, 374). Laut Alenka Zupančič (2014, 140–141, 167) geht es beim Komischen um das Aufzeigen der Spaltung einer vermeintlich selbstverständlichen imaginären Ganzheit oder „Eins“. Das Genre der Komödie verdeutlicht dies, weil sie mit der „inneren Ambiguität der Eins“ (ebd., 141) bzw. der „Inkonsistenz der Eins“ (ebd.) spielt. Die Komödie macht aus der Unmöglichkeit eines imaginären Eins-Seins ein lustiges, von Missgeschicken und Fehlritten geprägtes Schauspiel, das dank seiner unerschütterlichen Protagonisten im Verlauf des Stückes immer wieder für Lacher sorgt. Irgendetwas kommt dem komischen Charakter in seinem

Streben (z. B. das Objekt des eigenen Begehrens zu erreichen) stets in die Quere, und sei es nur die Bananenschale, auf der diese Person beim Versuch ausrutscht, seriös zu erscheinen. Letztlich gibt es in der Komödie aber ein Happy End (Robert Pfaller 2013, 62). Der komische Charakter selbst ist von bemerkenswerter Einfachheit. Sie oder er besitzt keine psychologische Tiefe und keine große Komplexität, sondern lässt sich auf wenige Merkmale – aufgesetzt wirkende Signifikanten – reduzieren, die dafür umso stärker und prägnanter hervortreten (Alenka Zupančič 2014, 206–207). Die signifikanten (phallischen) Merkmale stehen daher nicht für das innere Wesen des Charakters, sondern eher für einen kritischen Punkt, der wieder und wieder zeigt, wie schwierig es ist, ganz selbst zu werden (ebd., 207–208). Die phallische Identität ist nicht nur eine aufgesetzte Maske, sondern hinter ihr gibt es auch nichts Substantielles zu entdecken – keinen eindeutigen Sinn und keine vollständige und tiefgründige Wahrheit des eigenen Selbst.

Die „phallische Komödie“ zeigt, dass das Subjekt im Kontext seines Leidens bzw. Scheiterns dennoch „triumphieren“ kann. Sofern die Komödie eine Botschaft vermittelt, liegt sie darin, den aufgesetzten phallischen Elementen des eigenen Sprachseins mit Humor oder Selbstironie zu begegnen – nicht, sie allesamt zu verwerfen. Möglicherweise muss man nicht immer verbissen daran festhalten, dass hinter der eigenen sprachlichen Identität bzw. hinter der sozialen Maske mehr steckt. Indem ich mich lächerlich finde, betrachte ich mich nicht als ein authentisches, tiefgründiges Selbst (Simon Critchley 2016, 240). Dies hat auch etwas Erleichterndes, weil man niemandem mehr etwas beweisen muss – z. B. ein „echter Mann“ zu sein, der seine phallische Stärke und Macht demonstrieren will (siehe Kap. 4.5.3.6). Ein zumindest halbwegs befriedigender Ausweg aus der eigenen Lage könnte nämlich sein, darüber zu lachen.

Das Stichwort „Männlichkeit“ kommt im Zusammenhang mit dem phallischen Genießen nicht von ungefähr. Für Lacan sind Männlichkeit und Weiblichkeit keine biologischen Konzepte, die an das Vorhandensein des Penis gekoppelt sind, sondern sie beschreiben einen je eigenen Umgang mit der Kastration und dem Genießen. Das biologische Geschlecht definiert nicht automatisch, ob man „männlich“ oder „weiblich“ genießt. Die Verschriftlichung dieser Annahmen ist als „Formeln der Sexuierung“ bekannt (Jacques Lacan 2018, 178–186; <sup>2</sup>1991b, 85–88). Laut Lacan lauten sie für den Mann „ $\forall x \Phi x$ “ und „ $\exists x \overline{\Phi x}$ “, für Frauen „ $\overline{\forall x} \Phi x$ “ und „ $\overline{\exists x} \overline{\Phi x}$ “. Die Formeln für den Mann sind folgendermaßen zu lesen: Alle  $x$  (alle männlichen Subjekte;  $\forall x$ ) unterliegen der phallischen Funktion bzw. der symbolischen Kastration ( $\Phi x$ ); es gibt ein  $x$  (einen Mann;  $\exists x$ ),

bei dem dies nicht zutrifft ( $\overline{\Phi x}$ ). Für weibliche Subjekte gilt: Nicht alle  $x$  (nicht alle Frauen;  $\overline{\forall x}$ ) unterliegen der phallischen Funktion ( $\Phi x$ ); es gibt kein einziges  $x$  (keine einzige Frau;  $\overline{\exists x}$ ), das (die) nicht der phallischen Funktion unterliegt ( $\overline{\Phi x}$ ). Bei der Sexuierung gibt es einerseits die Möglichkeit, die Kastration durch die universalisierende phallische Funktion anzunehmen ( $\forall x \Phi x$ ), indem gleichzeitig eine notwendige Ausnahme von der Kastration gesetzt wird ( $\exists x \overline{\Phi x}$ ). Dies ist die männliche Position. Andererseits ist es auch möglich, die Ausnahme von der Kastration eben nicht anzuerkennen ( $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$ ) und damit der universalisierenden männlichen Funktion zu widersprechen. In der weiblichen Position widersetzt sich so ein unbestimmtes „Nicht-alles“ der Begrenztheit der phallischen Ordnung ( $\overline{\forall x \Phi x}$ ). Einfach formuliert: Männliche Identität behauptet eine Allgemeingültigkeit, die (insgeheim) jedoch nur von einer widersprechenden Ausnahme aus angenommen werden kann – die Ausnahme bestätigt die Regel (oder besser: ermöglicht sie). Weibliche Identität charakterisiert sich demgegenüber durch die Verneinung einer Ausnahme von der Allgemeingültigkeit, was aber gleichzeitig bedeutet, dass es mit der Allgemeingültigkeit hapert – gibt es keine Ausnahme von der Regel, taugt auch die Regel nicht und kann in Frage gestellt werden. Diese Logik veranschaulicht, dass es bei der Sexuierung laut Lacan nicht um die bewusst empfundene Geschlechtsidentität, die sexuelle Neigung oder das biologische Geschlecht geht (vgl. Alexandre Stevens 2007), sondern um eine unbewusste Struktur, die dem subjektiven Umgang mit der sprachlichen Kastration entspricht – und den Weg vorzeichnet, auf welche Weise ein Subjekt genießt.<sup>52</sup>

Männlichkeit impliziert also laut Lacan eine Form der Allgemeingültigkeit, die auf Basis der phallischen Funktion an das phallische Genießen gekoppelt ist. Das phallische Genießen ist ein begrenztes „Alles“ für den Mann (begrenzt, weil alles andere darüber hinaus „verboten“ ist). In der männlichen Position versucht sich das Subjekt z. B. an universell gültigen Prinzipien, Geboten, Verboten, Verhaltenscodizes oder Stereotypen festzuhalten bzw. selbst symbolische Identifikationsräume zu schaffen, in denen neue Grenzen gezogen, neue Regeln aufgestellt und neue Maßstäbe gebildet werden. Der Mann orientiert sich an hervorstechenden phallischen Si-

---

52 Hier ist außerdem zusätzlich Slavoj Žižeks (2014b, 802) Hinweis zu berücksichtigen, dass eine mögliche dekonstruktivistische Kritik über die vermeintliche binäre Logik in Lacans Theorie nicht zutrifft, weil Lacan selbst die Vorstellung des Paares „männlich/weiblich“ untergräbt.

gnifikanten, die Ordnung herstellen und ihm zugleich Grenzen auferlegen – ihm allerdings auch ein klar definiertes Genießen erlauben. Sofern kein „kastrierender“ Vater vorhanden ist, muss ihn das männliche Subjekt deshalb selbst erfinden (Jean-Gérard Bursztein 2008, 24). Das Subjekt leidet weniger unter dem Gesetz als unter der Abwesenheit eines solchen. Das Festhalten am Symbolischen wird aber beim Mann von der unbewussten Phantasie gestützt, vielleicht doch uneingeschränkt genießen zu können und die Grenzen des Erlaubten und Alltäglichen hinter sich zu lassen (Bruce Fink 2006, 148). Der Mann braucht diese Grenzen, um sie gleichzeitig auszuloten und gegebenenfalls erweitern zu können oder um sich sogar darüber hinwegzusetzen.

Phallische Signifikanten haben einerseits eine identitäts- und bedeutungstiftende Funktion und sind daher nicht prinzipiell zu kritisieren. Anders formuliert: Bedeutungsgenerierung ist phallisch. In der Sprache braucht es Signifikanten, die sagen, dass etwas *ist* (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 13). Sie können allerdings andererseits auch übertrieben anmuten. So z. B. dann, wenn es um einen klar definierten – und klischeebehafteten – Bereich dessen geht, was es heißt, ein „ganzer Mann“ zu sein. Dies kann zu einem imaginären Spiel mit der Macht werden, indem etwa festgelegt wird, welche Objekte sich ein Mann aneignen muss, um wahrhaft männlich genannt zu werden. Die Rede ist hier von Statussymbolen der Männlichkeit. Es kann darum gehen, den eigenen Status an ein Haben, einen Besitz zu knüpfen oder sich anhand bestimmter Verhaltensweisen oder Leistungen zu beweisen. Das Gegenüber wird im Rahmen dessen auf ein Objekt *a* reduziert, um den eigenen Narzissmus zu bestätigen. Ein exemplarisches Beispiel ist die Objektifizierung von Frauen. Ein Mann sieht in einer Frau das, was ihn auf narzisstischem Wege stützt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 94). Doch wie Lacan mit seinem Verweis auf die Komik suggeriert, kippt solch ein Verhalten auch schnell in ein lächerliches Schauspiel.

Die vorliegende Arbeit fokussiert sich auf folgende Annahme über das phallische Genießen: Sofern sich die sexuelle phallische Macht ebenso auf nichtsexuelle Bereiche ausdehnen kann (und sie „sexualisiert“), gibt es neben Frauen auch andere „Statussymbole“, die diese trügerische Macht anscheinend bestätigen. In dieser Hinsicht hat der Begriff des phallischen Genießens wichtige Implikationen für die Tierethik. Laut Carol J. Adams (2010) ist das Verspeisen von Tieren ein Analogon zur patriarchalen Dominanz über Frauen bzw. hängt es mit dieser zusammen (siehe Kap. 4.5.3.6). Lacans Theorien bieten in diesem Punkt hilfreiche Einsichten.

## 3.3.5.4 Genießen des Anderen

Im Überschneidungsbereich des Realen und Imaginären innerhalb des „geplätteten“ Borromäischen Knotens ist das Genießen des Anderen ( $G\bar{A}$ ) verzeichnet, das außerhalb des Symbolischen liegt und daher etwas Unbeschreibliches, Unnennbares ist (Jacques Lacan 2017). Das Genießen des Anderen wird als Genießen des Körpers definiert (André Patsalides/Kareem Ror Malone 2000, 129; Bruce Fink 2006, 159) bzw. als eine Lust am Körper des Anderen (des anderen Geschlechts), die eigentlich unzugänglich ist (Rolf Nemitz 2020, 97). Es geht darum, mit dem Körper des Anderen „eins“ zu werden, doch diese Vereinigung ist nicht möglich (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 9–11). Eine sexuelle Beziehung – Lacan beleuchtet hier die scheinbar natürliche Beziehung von Mann und Frau – ist stattdessen „phallisch“ und „kastriert“, da sie durch Signifikanten strukturiert ist (vgl. Claus-Dieter Rath 2013, 138). Folgt man einem traditionellen psychoanalytischen Verständnis, geht es dabei nicht nur um sexuelle Beziehungen, sondern auch um die Mutter, über die das Kind angesichts des väterlichen Verbotes nicht verfügen kann. Das Genießen des Anderen entspricht laut Jean-Gérard Bursztein (2012, 66–68) der Vorstellung einer verlorenen Verschmelzung bzw. eines untersagten Genießens. Doch letztlich streicht Lacan das A in seinem Kürzel durch, was auf die Unmöglichkeit dieses Genießens hinweist ( $G\bar{A}$ ). Der Begriff des Genießens des Anderen beschreibt demnach den Wunsch, imaginär (d. h. gemäß der Funktion des Imaginären) „eins“ mit der Mutter zu werden, wobei der Wunsch zugleich unangenehme Effekte hat, weil das angestrebte Genießen zwangsläufig scheitert (vgl. Raul Moncayo 2017, 53).

Das Genießen des Anderen (des Anderen) existiert nicht (Jacques Lacan 2017, 59). Angelehnt an Lacans Annahmen heißt das, dass man den Anderen nicht „vollständig“ kennt oder besitzt und man z. B. in einer Beziehung nicht „alles“ über eine Partnerin oder einen Partner sagen kann. In der Phantasie über das Genießen des Anderen bleibt etwas unnennbar, da sich der tiefere Sinn der Beziehung den Worten zu entziehen scheint. Dieser Umstand weist auf das „verlorene“ Objekt *a* hin (Ellie Ragland 2000, 256) und beschreibt zugleich die nicht zu füllende Leere im Unbewussten des Sprechwesens, die Lacan als das „wahre Loch“ (Jacques Lacan 2017, 149) bezeichnet. Er bringt den Begriff des Loches mit der Urverdrängung in Verbindung (ebd., 43). Für Lacan bedeutet das auch, „dass es etwas gibt, das wir nicht genießen [...] können“ (ebd., 63), was das Gleiche ist, wie zu sagen: Es gibt kein Geschlechtsverhältnis (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b). Nichts – kein Anderer des (symbolischen) Anderen – kann je bestätigen,



dass das Subjekt den Anderen bzw. dessen Körper vollständig genießt. Der Andere (oder etwas im Anderen) bleibt für das Subjekt immer radikal anders. Daher schreibt Lacan den Anderen oder das Andere auch mit einem Großbuchstaben, um ihn vom spiegelbildlichen Gegenüber zu unterscheiden. Schon in Seminar II spricht er davon, dass „der radikale Andere“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 407) nicht dem „anderen“ entspricht, der mit einem Kleinbuchstaben geschrieben wird. Der oder das „Andere“ ist weder die uns vertraute, „andere“ Person, die wir genau kennen und mit der wir uns verstehen, noch das eigene Spiegelbild, dem das Ich im Außen begegnet. Lacan verdeutlicht, dass der andere (mit einem kleinen „a“) eigentlich „gar kein anderer ist“ (ebd.), weil es sich hier um eine Beziehung zwischen Ego und Alter Ego handelt. Bruce Fink (2006, 159) vermutet, dass das Genießen des Anderen durch die absolute Andersheit des Anderen bestimmt ist, und zwar dergestalt, dass der Andere immer außerhalb jedes möglichen Systems ist. In der Tat erfährt man in Seminar XX, dass es für das Subjekt nur das phallische Genießen gibt (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 66). Das Genießen des Anderen existiert nicht, weil es im Unterschied zum phallischen Genießen außerhalb des „Systems“ des Symbolischen ist. Die Andersheit bzw. Inexistenz des Anderen liegt in dem Fall darin, dass man nichts darüber sagen kann. Inexistent ist die Möglichkeit, dieses Genießen mitzuteilen. Die Frage ist aber aus Sicht des Subjekts dennoch, ob der Andere selbst genießt (ebd., 28). Gibt es Individuen, die in ihrem Genießen radikal anders sind oder ihre Andersheit genießen?

Lacan spricht in diesem Zusammenhang vom weiblichen Genießen (ebd., 79–84). Wie das phallische Genießen auch, ist dieses Genießen kein naturwissenschaftliches Konzept, weil nicht alle biologischen Frauen zwangsläufig auf „weibliche“ Weise genießen.<sup>53</sup> Das weibliche Genießen steht offenbar in Zusammenhang mit dem Genießen des Anderen, wobei Lacans Begriffe nicht immer ganz eindeutig sind. Während das Genießen des Anderen manchmal anscheinend direkt mit dem weiblichen Genießen

---

53 Es ist darauf hinzuweisen, dass die Positionen Mann und Frau als Teile des Unbewussten jedes Subjekts verstanden werden können und dieser Sichtweise zufolge kein Entweder-oder im Hinblick auf das biologische Geschlecht oder das einzelne Individuum darstellen (Jean-Gérard Bursztein 2008). Jedes Subjekt besitzt demnach zwei Seiten bzw. kann eine weibliche oder männliche Position einnehmen. Auch der Begründer der Psychoanalyse spricht bereits in seinen „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ davon, „daß weder im psychologischen noch im biologischen Sinne eine reine Männlichkeit oder Weiblichkeit gefunden wird“ (Sigmund Freud 2000, 123, Anm.). Obwohl implizit berücksichtigt, wird diese Interpretation allerdings im Folgenden nicht näher erläutert.

assoziiert wird (vgl. André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129; Bruce Fink 2006, 158–160; Dylan Evans 2002, 115), besteht auch die Ansicht, dass es sich dabei um unterschiedliche Dinge handelt (vgl. Jean-Gérard Bursztein 2012, 66–69; Raul Moncayo 2017, 49–53). Ziel des Genießens des Anderen (GA) ist eine „unmögliche Verschmelzung“, so Jean-Gérard Bursztein (2012, 68), für die das Subjekt eine Art Ersatz im phallischen Genießen findet, das letztlich die einzig existierende – d. h., durch Signifikanten erfasste – Form des Genießens ist. Wie Bursztein meint, gibt es auch ein „*Anderes Genießen*“ (ebd., 71; Hervorhebung im Original), das als weibliches Genießen zu verstehen ist und welches das Transfinite im – durch die Signifikanten getragenen – Begehren hervorhebt (ebd., 68–69). Damit ergänzt das weibliche Genießen das „männliche“ phallische Genießen, das als ein benennbares, aber beschränktes „Alles“, eine Art Gesetz, definiert ist (und zugleich als aufgezwungen gelten muss und die Unmöglichkeit der Vollständigkeit zum Ausdruck bringt). Beim weiblichen Genießen handelt es sich aber offenbar eher um eine Annahme als um eine Gewissheit, weil auch eine Frau nichts über dieses Genießen wissen kann, außer, dass sie es empfindet (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 81).<sup>54</sup> Lacan (ebd., 82–83) nennt in diesem Punkt die Mystik als Referenz, weil diese auf der Idee eines göttlichen, jenseitigen Genießens beruhe, über das Menschen nicht mehr sagen können, als dass sie es in der mystischen Erfahrung empfinden.<sup>55</sup> Dieses Andere-Genießen ist also nichts, dessen Existenz sich erklären oder in Regeln fassen ließe, stattdessen scheint es wie das Reale als Sinn-außerhalb zu ex-sistieren.

Was die Unterscheidung zwischen dem Genießen des Anderen und dem Anderen-Genießen betrifft, wird in dieser Arbeit daher folgende Unterscheidung verwendet: Das Genießen des Anderen betrifft die (unbewusste) Vorstellung, den Körper des Anderen zu genießen, um eins mit ihm zu werden (GA). Dies ist aber unmöglich und geht daher zugleich mit Unlust und Unbefriedigtheit einher, die das Loch des Unbewussten betrifft (G~~X~~). Darüber hinaus gibt es ein angenommenes weibliches Genießen bzw. Anderes-Genießen, das sich bereits auf eine bestimmte Weise zum phallischen Genießen verhält. Das Andere-Genießen wird großgeschrieben,

---

54 Lacan merkt hier übrigens an, dass er das weibliche Genießen nicht mit einer „vorgeblichen Frigidität“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 81) assoziiert, so wie es zuweilen Mode sei.

55 Die mystische Erfahrung bzw. die (philosophische oder theologische) Reflexion über diese Erfahrung betrifft etwa das „Einswerden“ (Alois Halder 2008, 214) mit dem göttlichen Ursprung.

um die absolute Andersheit zu demonstrieren. Gerade die Erfahrung der Unmöglichkeit des Genießens des Anderen scheint unter der Bedingung des phallischen Genießens in die Vorstellung zu münden, dass es ein unergründliches Anderes-Genießen geben müsse.

Das weibliche und das phallische Genießen bilden aber keine binären Gegenstücke. Das weibliche Genießen ist kein Komplement, sondern ein Supplement des phallischen Genießens (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 80–81). Im weiblichen Genießen wird das phallische Genießen bzw. die phallische Funktion der Kastration ( $\Phi$ ) allerdings zu einem „Nicht-alles“ (ebd., 81, 87–88, 110–111). Lacan drückt damit aus, dass zwar auch eine Frau in ihrem Sprachsein kastriert ist und die phallische Funktion in ihr wirkt, sie aber zusätzliche Möglichkeiten im Umgang mit der Kastration besitzt. Für eine Frau gilt ebenso wie für den Mann: „Sie ist voll dran. Aber es gibt etwas mehr“ (ebd., 81).<sup>56</sup> Die weibliche Position besagt: Das „Gesetz“ der Signifikanten bzw. die signifikante Ordnung generiert ein Nicht-alles, denn es lässt sich nicht auf ein begrenztes Alles, eine definierte Menge an Regeln festlegen – auch nicht in Bezug auf das Genießen. Dies impliziert allerdings kein uneingeschränktes Genießen, denn das weibliche Genießen spiegelt sogar wider, dass das menschliche Sprachsein nur kastriert sein kann. Gäbe es nämlich eine Ausnahme von allgemeingültigen Regeln, würde diese die Regel(n) nicht bestätigen, sondern uns im Gegenteil dazu zwingen, neue Regeln festzulegen (Bruce Fink 2006, 165). Die weibliche Position ist dadurch gekennzeichnet, dass die Unmöglichkeit einer Ausnahme von der Kastration die Allgemeingültigkeit in Zweifel zieht. Da es keine Ausnahme von der Regel gibt, gibt es auch keine Regel, die sich nicht sogleich wieder in Frage stellen ließe. Und selbst wenn es eine Ausnahme gäbe, führte dies nur zu einer Infragestellung der Regel. Die Regel – oder das Vertrauen auf symbolische Macht – taugt also letztlich nicht dazu, den Mangel zu füllen, der sich dem Sprachsein verdankt. Eine Frau idealisiert daher laut Slavoj Žižek (1996, 93) den Phallus nicht, weil sie „weiß“, dass sich hinter phallischen Masken oder symbolischen Titeln kein substantieller Inhalt verbirgt. Es scheint nicht darum zu gehen, sexuelle Macht über einen anderen Körper (oder den Anderen) zu gewinnen bzw. ein definiertes Machtverhältnis aufzubauen (wie jenes zwischen Mann und

---

56 Zur Struktur der Weiblichkeit herrscht bei den Lacan-Interpreten Uneinigkeit: Für Bruce Fink (2006, 148–149) gilt die Annahme, dass keine Frau zur Gänze der phallischen Funktion unterworfen ist, sondern es nur einen Teil in ihr gibt, der dieser ausgesetzt ist. Slavoj Žižek (1996, 84–85) bestreitet diese Lesart, denn eine Frau sei ebenso vollständig kastriert wie der Mann.

Frau), zumindest nicht, wenn man dabei insgeheim hofft oder glaubt, einen Mangel füllen zu können. Eine Frau genießt stattdessen die Evokation des Mangels selbst (Jean-Gérard Bursztein 2008, 35).

Die Frage ist hier allerdings, inwiefern diese Offenheit für das Andere wirklich ein tieferes (aber unbekanntes) Empfinden erlaubt, das sich nicht ins Korsett des Symbolischen zwingen lässt. Auf alle Fälle muss betont werden, dass das weibliche Genießen bzw. das Andere-Genießen nichts ist, das dem Phallischen oder der Kastration vorausginge. Man sollte den Begriff des weiblichen Genießens also nicht als vorsymbolisches Mysterium auffassen (Slavoj Žižek 2014b, 1025–1026). Zudem könnte vielleicht kritisch angemerkt werden, dass nicht klar ist, ob das weibliche Genießen hier etwas ist, das Frauen de facto unterstellt wird (z. B. als kursierendes Klischee), oder ob es schlicht eine Unterstellung innerhalb der Lacan'schen Theorie ist. Die Unbestimmtheit des weiblichen Genießens lässt sich darüber hinaus auch als Bürde, nicht nur als faszinierende Fülle verstehen: Kann sich eine Frau nämlich tatsächlich nicht mit „Gewissheit“ an bestimmten phallischen Signifikanten festhalten, weil für sie alles ein (unbewusstes) Spiel von Schein und Maskerade ist, steht auch die eigene Existenz – viel mehr als beim Mann – ständig in Frage. Eine Frau wüsste so nicht, wer sie hinter der Maske ihrer symbolischen Identität ist, und könnte daher gar nicht anders, als den symbolischen Anderen (die signifikante Ordnung) permanent in Frage zu stellen oder umgekehrt eine Bestätigung bei diesem zu suchen, die sich gar nie einholen lässt. So gesehen ist Weiblichkeit nichts, das sich – genau so wenig wie Männlichkeit – idealisieren ließe. Zu betonen ist daher nochmals, dass auch in diesem Zusammenhang „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ nicht zwangsläufig im Hinblick auf das biologische Geschlecht zu verstehen sind, sondern als zwei Arten, mit der sprachlichen Kastration und dem (phallischen) Genießen umzugehen. Es sind Signifikanten, die zugleich demonstrieren, dass das Symbolische an seine Grenzen gelangt. Damit wird gerade auch jedes normative Verständnis der Geschlechter problematisiert, das primär an biologische Bedingungen geknüpft wird (was ist „natürlich“?) oder die am meisten erfüllende Form des Genießens in der Fortpflanzung und in der Beziehung zwischen Mann und Frau verortet.

## 4 Das Lacan'sche Tier

### 4.1 Zur Grenzziehung zwischen Mensch und Tier

In den bisherigen Ausführungen wurde gezeigt, dass das Unbewusste einerseits das Symbolische bzw. die Sprache strukturiert wird, durch eine bestimmte Grammatik und Lexik von Signifikantenketten bzw. durch Diachronie und Synchronie. Mit den späteren Theorien, inklusive der Knotentheorie und der *lalangue*, kommt andererseits eine zusätzliche Perspektive ins Spiel: diejenige eines mehr (oder zusätzlich) mit dem Realen assoziierten Unbewussten. Diese zwei Blickwinkel auf das Unbewusste spiegeln gleichzeitig unterschiedliche Zugänge zum Bild des Tieres bei Lacan wider. Lacan beschäftigt sich im Hinblick auf die philosophische Frage nach einer menschlichen Sonderstellung im Tierreich häufig mit der Ethologie, die ihm in dieser Hinsicht zusätzliche Einsichten über das Verhältnis von Mensch und Tier liefert. Tiere sind generell ein häufiges und immer wiederkehrendes Thema in Lacans Werk. Wie noch gezeigt wird, finden sich unter den von ihm aus verschiedenen Gründen erwähnten Tieren z. B. Tauben, Enten, Hühner, Hunde, Ratten, Bienen und Elefanten.

Lacan erkennt bei Tieren Ansätze symbolischen Denkens. Doch das Symbolische entfalte bei anderen Tieren keine mit der menschlichen Erfahrung vergleichbare Wirkung (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 301). Er merkt an, dass die symbolische Funktion zwar nicht neu sei, sondern ihre Ansätze außerhalb des menschlichen Bereiches habe, dass sie aber in der menschlichen Ordnung überall und immer interveniere (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 42). Was den Unterschied zwischen Mensch und Tier u. a. ausmacht, ist, dass das sprachlich strukturierte Unbewusste bei allen menschlichen Aktionen in Rechnung zu nehmen ist (Jacques Lacan 2016g, 608). Das Symbolische und die Sprache haben so einen „totalisierenden“ Charakter. Eltern führen ihre Kinder in eine Welt der gemeinsam geteilten Sprache, der Symbole, der sprachlich vermittelten Bedeutungen, Regeln und Normen ein, die nicht auf einzelne Individuen, Gegenstände oder Situationen beschränkt sind, sondern eine Totalität, ein ganzes „Universum“ bilden (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 42). Sobald auch nur eine Sache benannt, ein Name ausgesprochen ist, impliziert dies eine Welt benannter Dinge; sobald nur ein Signifikant existiert, muss es auch ein Universum der Signifikanten geben (ebd., 364). In diesem Universum ist auch das menschliche Subjekt des Unbe-

wussten zu verorten. Diese menschliche Einzigartigkeit betrachtet Lacan allerdings weniger als Privileg denn als Defizit, weil Tieren nichts mangelt, das Menschen besitzen, sondern Tiere etwas haben, das Menschen mangelt (Hub Zwart 2014, 9, 13–14). Das symbolische Tier Mensch ist von einem Mangel gezeichnet, der zugleich dessen Begehren strukturiert. Aufgrund des totalisierenden Charakters des Symbolischen und der Rolle des damit einhergehenden Mangels lässt sich nicht von einer Kontinuität zwischen Mensch und Tier sprechen. Selbst wenn bei Tieren Ansätze des Symbolischen vorhanden sind, so hat es nicht die „totalisierende“ Wirkung, die für Lacan das Um und Auf des menschlichen Subjektseins ist.

Im Hinblick auf das zunächst trivial erscheinende Faktum einer menschlichen Perspektive auf die Welt, bedeutet dies: Wie Menschen die Wirklichkeit erfahren, wie sie „denken“, kann im Kontext der Lacan'schen Theorie nicht als rein naturwissenschaftliche Fragestellung verstanden werden, denn Lacan geht es letztlich nicht um das Tier Mensch (Alenka Zupančič 2009, 11–12). Obwohl Lacan vom Menschen bzw. vom menschlichen Tier spricht, theoretisiert er mit seinem Subjektbegriff streng genommen nicht „den“ Menschen als Ganzen, zumindest nicht verstanden als naturwissenschaftliche Kategorie, als biologische Spezies oder als Produkt evolutionärer Anpassung. Er streitet die Evolution an sich freilich nicht ab, aber er begegnet dem „Evolutionsdenken“ stets skeptisch (z. B. Jacques Lacan 2013, 69–70; 2006b, 34; 2008b, 61; 1996b, 258–259). Das Evolutionsdenken erhebe das menschliche Denken und Bewusstsein zur Blüte der Schöpfung (Jacques Lacan 1996b, 258). Die Rede vom einheitlichen Subjekt bzw. vom evolvierten Menschen hilft nicht bei einer psychoanalytischen Sicht auf den Anthropozentrismus, vor allem wenn damit die Frage gemeint ist, wie wir die Welt als Menschen sehen, während wir uns gleichzeitig als menschliche Sehende, d. h. Erkennende, affirmieren. Erstens hat die Vorstellung des Erkennens etwas von Paranoia und Verkennerung (Jacques Lacan 1997, 49–51, 323; 2016b; siehe Kap. 3.2.4). Dass die Frage des Begehrens des Anderen bzw. die Frage, wie mich der Andere sieht, eine wesentliche Funktion in der Konstituierung des Subjekts hat, bedeutet außerdem auch: Das menschliche Subjekt ist zuerst etwas Gesehenes (August Ruhs 2010, 110). Mit der Funktion der Sprache stehen zweitens nicht die im Vergleich zu anderen Tieren gesteigerten, aber in Kontinuität stehenden, kognitiven Fähigkeiten des Menschen zur Debatte – etwa Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Der Punkt ist nicht, Tieren Bewusstsein oder Selbstbewusstsein abzusprechen, sondern vielmehr, dass Tiere kein Unbewusstes im Lacan'schen Sinne haben, weil es dies nur beim Sprechwesen gibt (Jacques Lacan 1988b, 62; 2015f, 375–377; 2013,

22–23). Es sei evident, „daß die Sprache die Bedingung des Unbewußten ist“ (Jacques Lacan 1988a, 10).

Eine „typisch menschliche“ Art der Wahrnehmung der Welt und des Denkens schöpft seine Besonderheit nicht aus der potentiellen Fähigkeit zur bewussten (Selbst-)Reflexion. Darüber hinaus ist jeder damit verknüpfte epistemologische Dualismus abzulehnen: Das Subjekt ist keine „reine Funktion der Intelligenz [...] korrelativ zum Intelligiblen“ (Jacques Lacan 2006a, 69). Auf der „Stufe des Bewußtseins“ (ebd., 69) und der Intelligenz steht der Mensch zwar tatsächlich in evolutionärer Kontinuität zum Tier. Mit Lacan muss man diese Annahme eines denkenden (wenn auch menschlich voreingenommenen) Zentrums aber problematisieren, das stark mit dem Bewusstsein und seinem intelligiblen Korrelativ assoziiert bleibt. Nicht das Bewusste bzw. das Bewusstsein, sondern das Unbewusste „denkt“ (wobei sich Lacan später auch hier vom Begriff des Denkens als „grammatisch“ organisierte Struktur distanziert und stattdessen das Genießen und die „reale Seite“ der Sprache in Form der *lalangue* hervorhebt; siehe Kap. 3.3.1). Das Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier betrifft nicht das Bewusstsein oder das Denken im Sinne der Kognition, sondern das Unbewusste. Manche Tiere haben vielleicht durchaus eine Form von Selbstbewusstsein, aber kein Unbewusstes (Slavoj Žižek 2014b, 1121).

Während Lacan mit der Behauptung, dass das Unbewusste wie eine Sprache (franz. *langage* bzw. *langue*) strukturiert ist, in seinem späteren Werk zuallererst die *lalangue* als Grundlage der Sprache ins Auge fasst, und so dem Realen bei der Konstituierung des Subjekts einen größeren Stellenwert zuschreibt, zielt der frühe Lacan, z. B. in Seminar I, auf die Sprache als symbolisches Medium der Intersubjektivität ab. Intersubjektivität sei ein Resultat der Möglichkeit, Dinge zu benennen, um über diese symbolische „Zerstörung“ zur eigentlichen Ordnung des Menschlichen zu gelangen (Jacques Lacan 1990a, 276, 282). Das Symbol „macht“ den Menschen (Jacques Lacan 2016e, 325). Das Symbolische und die Sprache definieren auf diese Weise zugleich auf fundamentale Weise unsere Beziehungen zu Tieren, da diese Beziehungen stets durch Benennungen, taxonomische Klassifizierungen, Nummern, Gesetze, Regulierungen etc. vermittelt sind (Hub Zwart 2014, 8). Tiere sind Teil der menschlichen Sprachwelt, mitsamt allen darin anerkannten Bedeutungen. Deshalb kann mit Blick auf den frühen Lacan gesagt werden, dass es beim Verständnis des Menschseins nicht um Biologie oder Soziologie, sondern um Linguistik geht (August Ruhs 2010, 9).



Der spätere Lacan distanziert sich allerdings klar (oder klarer) von der Linguistik, v. a. weil er nicht den kommunikativen Wert der Sprache ins Zentrum stellt und ihre Wirksamkeit als Medium der Intersubjektivität als eingeschränkt auffasst. Dazu meint er in Seminar XX, dass die Annahme, das Unbewusste sei wie eine Sprache strukturiert, nicht dem Bereich der Linguistik entstamme (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 20). Gemäß seinen Aussagen in *Radiophonie* klebe die Linguistik an der Idee, dass mit dem Sprechen Gedanken kommuniziert werden (Jacques Lacan 1988a, 8). Die *lalangue* dient nicht der Kommunikation und setzt das Subjekt nicht per se in ein intersubjektives Verhältnis zu anderen Menschen unter der Führung des symbolischen Anderen.

Was bedeutet diese Perspektivenverschiebung vom Symbolischen zum Realen im Hinblick auf Lacans Auffassung des Tieres? Peter Buse (2017, 133–136) macht darauf aufmerksam, dass sich Lacan häufig mit Tieren beschäftigt, die in seinen (v. a. späteren) Texten und Seminaren aber oft in Form anscheinend nebensächlicher und alberner Wortspiele und Sätze auftauchen. Damit verbundene Probleme sind laut Buse, dass die Frage des Tieres in der Lacan-Rezeption oftmals ausgeblendet wird, dass sich Kritiker Lacans nur auf Sekundärliteratur beziehen (ebd., 133) oder dass man sich eher auf Lacans frühere Ansichten zu dem Thema einschießt, ohne seine späteren – anscheinend albernen – Bemerkungen zu berücksichtigen (ebd., 138–139). Als Beispiel nennt Buse Cary Wolfe (2010, xxvii, 39–44), der manche Ansichten zu Lacan anscheinend über die entsprechenden kritischen Ausführungen Derridas zu Lacans früheren Arbeiten gewinnt. Die Kritik an Lacans Begriff des Tieres bezieht sich eher auf die Texte, Seminare und Vorträge, die Lacan bis in die frühen 1960er Jahre hinein verfasste bzw. abhielt. Während so v. a. seine Schriften Beachtung finden, bleiben dabei seine Seminare aus den späten 1960er und 1970er Jahren oft außen vor. Dies ist auch dem Umstand geschuldet, dass diese Seminartexte lange Zeit nicht erhältlich waren (oder teilweise noch sind), während Lacans Schriftensammlung (franz. *Écrits*) schon 1966 publiziert wurde und große Aufmerksamkeit erhielt. Auch Jacques Derridas (2010, 175–202) Auseinandersetzung mit Lacan bezieht sich auf die zugänglicheren Werke Lacans, auf deren Basis er diesen in eine Reihe mit Descartes stellt. René Descartes (2009, 103–111) behauptet – so wird v. a. in der Tierethik häufig betont –, dass nur der Mensch eine Seele bzw. einen Geist besitze, was ihn vom Tier als einem bloß körperlich-materiellen Automaten unterscheide. Bei Lacan scheint es laut Derrida eine ähnlich eindeutige Grenze zwischen Mensch und Tier zu geben, die sich insbesondere am Symbolischen und der Sprache als dem angeblich typisch Menschlichen festmachen lässt. Es

geht dabei um das angenommene Erbe einer metaphysischen Tradition, die von Lacan weitergetragen werde und die auf das Primat der Vernunft, der Männlichkeit und des Phallus (Phallogozentrismus) bezogen sei (Michael Turnheim 2009). Im Folgenden werden einige Äußerungen des „früheren“ Lacan über Tiere dargestellt, um dieser Annahme nachzugehen.

#### 4.2 Tiere: Gefangene des Imaginären?

Wie Jacques Derrida (2010, 176) u. a. im Hinblick auf „Das Spiegelstadium als Gestalter der Funktion des Ichs“ (Jacques Lacan 2016b, 109–117) aus dem Jahre 1936 bzw. 1949 erläutert, behauptete dieser, das Tier sei im Imaginären gefangen und des Zugangs zum Symbolischen beraubt, dem „eigentlichen“ Bereich des Menschen.<sup>57</sup> Derrida visiert hier u. a. Lacans Bezugnahme auf Taubenexperimente an, die zeigen, dass bei Taubenweibchen nicht nur der Anblick eines Artgenossen, sondern auch des eigenen Spiegelbildes ausreicht, damit es zur Reifung von Keimdrüsen kommt (Jacques Lacan 2016b, 112; 2016d, 222–223). Der entscheidende Punkt, den ethologische Forschungen aus Sicht Lacans in diesem Zusammenhang erbrachten, ist, dass der Geschlechtsmechanismus bei Tieren durch ein Bild, eine imaginäre Beziehung bzw. eine Imago oder *Gestalt* ausgelöst wird (Hub Zwart 2014, 10). Auch in Seminar I erörtert er unter Bezugnahme auf Nikolaas Tinbergen und Konrad Lorenz die Idee, dass der Auslöser der sexuellen Mechanik (bei Tauben und anderen Tieren) in einer „Bilderbeziehung“ gründet (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 158). Die Tiere werden im Sexualverhalten also maßgeblich vom Imaginären determiniert, sind von einer Gestalt gefangen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 177). Ein Bild leitet so bei einem tierlichen Subjekt z. B. einen für die Fortpflanzung notwendigen Mechanismus ein.

Während frei lebende Tiere im Hinblick auf ihr Sexualverhalten auf mehr oder weniger ideale Weise in eine spezifische Umwelt eingefügt seien (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 176), lässt sich anhand von Experimenten mit gefangenen Tieren zeigen, dass dieses Bild auch von illusorischer Natur sein kann: Tiere reagieren nicht nur auf tatsächliche potentielle Sexualpart-

---

57 In der deutschen Neuausgabe von Lacans *Écrits* übersetzt Hans-Dieter Gondek den Text *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* mit „Das Spiegelstadium als Gestalter der Funktion des Ichs“ (Jacques Lacan 2016b, 109–117). In der früheren Übersetzung von Peter Stehlin lautet der Titel „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996a, 61–70).

ner, sondern ebenso auf ein falsches Bild, einen Köder (ebd., 177–178). Auch das menschliche Subjekt wird von einem falschen Bild geködert, einem Ideal-Ich, das eine narzisstische Grundsituation veranschaulicht (ebd., 178). Dieser auf das Körperbild bezogene Narzissmus unterscheidet sich bei Menschen aber von der Funktion des Bildes bei Tieren, u. a. weil das Imaginäre der Tiere an ihre Umwelt angepasst sei (ebd., 162–163). Das menschliche Kind erzeuge auf Basis der Identifikation mit einem Bild dagegen eine ideale Einheit seiner selbst, die eigentlich einer Entfremdung im Angesicht einer grundlegenden Hilflosigkeit entspricht (wie im Spiegel; siehe Kap. 3.2.4). Die Bilder stehen, sofern sie der Identifizierung dienen, in keinem festgelegten Verhältnis zu irgendwelchen (vitalen) Bedürfnissen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 212–213). Es gibt demnach keine natürliche Übereinstimmung zwischen dem, was wir suchen, und dem, was wir finden (Hub Zwart 2014, 12).

Deshalb gibt es zwar sowohl bei Menschen als auch bei Tieren eine Beziehung zur Imago, diese ist aber beim menschlichen Subjekt von einer „spezifischen Vorzeitigkeit der Geburt“ (Jacques Lacan 2016b, 113; Hervorhebung im Original) beeinträchtigt, die sich innerhalb der ersten sechs Lebensmonate als Unbehagen und motorische Unbeholfenheit offenbart. Das menschliche Kleinkind ist demnach im Vergleich zu Tieren viel stärker von der Unterstützung anderer abhängig. Umso mehr zeigt das menschliche – nicht tierliche – Kleinkind ein „von Jubel begleitete[s] Auf-sich-nehmen seines Spiegelbildes“ (ebd., 110), welches zum Ideal der Vollständigkeit wird. Die Imago ist etwas scheinbar Heilsames für das Menschenkind (ebd., 132). Diese Form eines spiegelbildlichen Ideals, das gleichzeitig mit Unbehagen und Hilflosigkeit verbunden ist, gibt es bei anderen Tieren nicht. Nur bei menschlichen Subjekten ist die „imaginäre Regulierung“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 182) nicht vollständig und hängt davon ab, dass eine andere Dimension eingreift (ebd.). Dies lässt sich auch anders formulieren: Nur (freilebende) Tiere sind gänzlich im Imaginären gefangen, während dies bei menschlichen Subjekten aufgrund der anderen Dimension nicht zutrifft (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 114).

Die Identifizierung mit der Imago hängt bei Menschen laut Lacan von einer „kulturellen Vermittlung“ (Jacques Lacan 2016b, 115) ab, wie sie bei Tieren nicht gegeben ist. Das Imaginäre wird vom Symbolischen getragen. Diese Vermittlung entspricht der ödipalen familiären Struktur, in welcher der Name-des-Vaters das Begehren der Mutter substituiert (ebd., 115; siehe Kap. 3.2.5). Statt mit einem rein imaginären Ideal-Ich identifiziert sich das menschliche Kind mit einem symbolischen Ich-Ideal (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 182–183). Lacan sieht darin seine Annahme bestätigt, dass Tiere

vom Imaginären dominiert sind, während bei Menschen auch das Symbolische als strukturierendes Prinzip in die Psyche eingreift. Laut Jacques Derrida (2010, 178) zieht Lacan hier eine Demarkationslinie zwischen Mensch und Tier, die aufgrund ihrer Eindeutigkeit und Klarheit in der Tradition Descartes' stehe.

Neben der anderen Qualität des Umgangs von Menschen mit ihrem Spiegelbild sind es also vor allem das Symbolische und damit die Sprache, die uns laut Lacan von anderen Tieren unterscheiden. Die Ansätze des Symbolischen finden sich zwar bereits bei Tieren (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 42), doch das strukturierende Prinzip des Symbolischen konstituiert das Unbewusste, das zum Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier wird, und nicht etwa das Bewusstsein oder Selbstbewusstsein (Slavoj Žižek 2014b, 1121). In „Position des Unbewussten“ ist zu lesen, dass das menschliche Unbewusste nichts mit Instinkt zu tun hat, sondern mit der Sprache in Zusammenhang steht (Jacques Lacan 2015f, 375).<sup>58</sup> Tiere verwenden im Unterschied zu Menschen höchstens eine Zeichensprache, in der es keine Metapher und keine Metonymie gibt (ebd., 382–383). Daher haben Tiere einen Instinkt, aber kein Unbewusstes, welches sich eben durch die Artikulation von Signifikanten auszeichnet. Das Subjekt des Unbewussten ist allerdings aufgrund dieser signifikanten Artikulation zugleich ein geteiltes Subjekt, kein „Jemand“ (ebd., 383).

Lacan scheint dennoch der Ansicht zu sein, dass manche Tiere in diese Spracheffekte und Mechanismen eingebunden sind, und zwar insofern, als sie in die symbolisch strukturierte menschliche Welt integriert werden. Als Beispiel dienen Heimtiere, insbesondere Hunde, die bis zu einem gewissen Grad an der Sprache teilhaben (Hub Zwart 2014, 11; Jacques Lacan 2007, 167). Dass Menschen und Hunde miteinander interagieren und kommunizieren, ist offensichtlich, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass die Tiere auf spezifische Worte mit einem bestimmten Verhalten reagieren.

Ähnliches gilt im Versuchstierbereich. So verweist Lacan u. a. in Seminar V auf Iwan Pawlows (1849–1936) berühmte Konditionierungsexperimente an Hunden. Die konditionierten Reflexe der Tiere würden auf einem Eingriff der Signifikanten in deren angeborene bzw. instinktive Verhaltensweisen beruhen (Jacques Lacan 2006c, 400–401). Eine dieser angeborenen Verhaltensweisen, auf die sich Lacan bezieht, ist z. B. die gesteigerte Produktion von Speichel bei einem Hund, wenn diesem Futter

---

58 Dieser Titel entspricht der von Hans-Dieter Gondek neu übersetzten Fassung des Textes *Position de l'inconscient*, der zuvor von Norbert Haas mit „Die Stellung des Unbewussten“ übersetzt wurde (Jacques Lacan 1986, 205–230).

dargeboten wird. Pawlows Experimente zeigen, dass die gleichzeitige und wiederholte Setzung eines neutralen Reizes (z. B. das Klingeln mit einer Glocke) während der Präsentation des Futters dazu führt, dass dieser Reiz nach dem Konditionierungsprozess genügt, um den Speichelfluss auszulösen. Lacan meint, dass diese Signale, Glöckchen und Klingeln Signifikanten sind, auf deren „Befehl“ hin die Tiere physiologische Reaktionen zeigen und Magensaft produzieren (ebd., 400). In Folge des Konditionierungsprozesses rufen diese Signale bzw. Signifikanten also bestimmte körperliche Effekte hervor (z. B. die Sekretion von Speichel), die sonst nur bei der Darbietung von Futter ausgelöst werden.

Damit demonstriert Pawlow aus Lacans Sicht etwas über Signifikanten: Ein Signifikant bzw. ein Wort steht mit der von ihm bezeichneten Sache in keiner natürlichen oder fixierten Beziehung und hat an sich keine Bedeutung, kann aber dennoch (z. B. innerhalb eines gesellschaftlichen Rahmens) bedeutsam werden oder (körperliche) Effekte erzeugen. So auch bei den Hunden. Dennoch sind die Hunde nur rudimentär in diese Spracheffekte und die nach bestimmten Regeln organisierte symbolische Umgebung (z. B. des Labors) integriert (Hub Zwart 2018), denn was sich bei Tieren nicht einstellt, ist eine Verkettung der Signifikanten (Jacques Lacan 2006c, 401). Sprache ist für Tiere etwas anderes als für Menschen (ebd., 541). Die Signifikanten verknüpfen und ordnen sich nicht nach einem bestimmten „Regelwerk“, also einem symbolischen Gesetz (eines „großen Anderen“), das in diesem Rahmen auch Neuverknüpfungen bestehender Signifikanten sowie die Schaffung neuer Bedeutungen erlaubt. Obwohl ein Tier mit Menschen kommunizieren kann und es auf bestimmte Signifikanten reagiert, lernt es eigentlich keine Sprache, weil hier jeder Signifikant nur in seiner Assoziation mit einer spezifischen Situation oder Person bedeutsam ist und keiner übergeordneten Regel folgt (Hub Zwart 2018, 78–80).

Dies entspricht der Annahme, dass Tiere kein (sprachlich strukturiertes) Unbewusstes besitzen. Das Unbewusste ist eben nur beim menschlichen Subjekt von einem (durch Metonymie und Metapher geprägten) Gesetz bestimmt, das zugleich das Begehren begründet. Sprache ist nicht nur ein Mittel zum Zweck (z. B. der Kommunikation). Wenn überhaupt, dann scheint ein Unbewusstes, das keine Ansammlung von Instinkten wäre, bei einem Tier nur als Effekt der menschlichen Sprache denkbar zu sein (Jacques Lacan 2015f, 375). Auch hier wird laut Derrida eine problematische kategorische Differenzierung sichtbar. Das Tier hätte keine Sprache, kein Unbewusstes und kein Verhältnis zum (symbolischen) Anderen außer durch einen Effekt der menschlichen Ansteckung, Aneignung oder Do-

mestizierung (Jacques Derrida 2010, 177). Die Betonung der Besonderheit der menschlichen Sprache und ihrer Rolle für das Unbewusste bestätigt hier wieder die Grenzziehung zwischen Mensch und Tier durch Lacan.

Doch inwiefern ist die menschliche Sprache nach Lacan besonders? Lacan erläutert dies bereits einige Jahre vorher. Unter Verweis auf Beobachtungen des Verhaltensforschers Karl von Frisch meint er in seiner Rede „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“, die Codes der Bienen seien keine Sprache im menschlichen Sinne, weil beim Codesystem die Zeichen fest mit der Realität korreliert seien (Jacques Lacan 2016e, 351). Die menschliche Sprache ist demnach wesentlich flexibler als das tierliche Codesystem und definiert in dieser Flexibilität zugleich die Subjektivität (ebd., 351). Darüber hinaus scheint Lacan die Annahme zu vertreten, dass Tiere nicht antworten, sondern nur reagieren. Bei einer Antwort gehe es nicht um den Austausch von Information oder ein bestimmtes Reiz-Reaktions-Muster, sondern um das Begehren des sprechenden Subjekts, das sich an den symbolischen Anderen wendet (ebd., 353–354). Dieser fiktive große Andere hinter der Sprache erzeugt bei Tieren nicht die gleiche Wirkung wie beim menschlichen Subjekt. Ob ihrer Klarheit und anscheinenden Gewissheit problematisiert Derrida Lacans Unterscheidung zwischen Code und Sprache bzw. Reaktion und Antwort (Jacques Derrida 2010, 179–183). Wie sicher kann man sagen, dass Tiere nur über ein starres Codesystem verfügen, das sich kategorisch von der dem Menschen eigenen, flexiblen Sprache unterscheidet? Offenbart sich hier wiederum das Erbe eines philosophischen Logozentrismus?

Auch dem in seinen Schriften abgedruckten Vortrag „Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freud'schen Unbewussten“ von 1960 (Jacques Lacan 2015e) widmet Derrida (2010, 185–202) seine Aufmerksamkeit. Hier heißt es, dass es nur beim menschlichen Subjekt einen symbolischen Anderen gibt, der als Zeuge oder Garant von Wahrheit fungiert (Jacques Lacan 2015e, 342–343). Zunächst ließe sich einräumen: Jedes Sprechen unterliegt einem Mangel, welcher der differenziellen Struktur der Signifikantenkette geschuldet ist. Das Sprechen ist trügerisch, kann täuschen, bringt die Möglichkeit der Lüge mit sich. Aufgrund dieses Mangels muss die Wahrheit bezeugt werden, und zwar im und durch einen symbolischen Namen-des-Vaters (siehe Kap. 3.2.3). Doch gerade deshalb, weil die Wahrheit nur im Sprechen selbst bezeugt werden kann, ist sie mit der Lüge verwandt und weist ferner die Struktur einer Fiktion auf (Jacques Lacan 2015e, 343). Daher sagt Lacan einerseits, dass „es keinen Anderen des Anderen gibt“ (ebd., 350), kein Jenseits des symbolischen Anderen, in dem Wahrheit garantiert wäre. Andererseits sind Wahrheit und Lüge im

Symbolischen, dem „Ort des Anderen“ (Jacques Lacan 1996c, 151); sie sind keine strikten Gegensätze, die sich gegenseitig ausschließen.

Diese Annahme lässt sich anhand von Lacans Bezugnahme auf Tiere veranschaulichen, da sich die Lüge nämlich von der tierlichen Finte unterscheidet (Jacques Lacan 2015e, 342–343). Ein Tier kann etwa von seiner Fährte ablenken und seine Verfolger in die Irre führen. „Doch ein Tier täuscht nicht vor[,] vorzutäuschen“ (ebd., 343). Die Spuren eines Tieres mögen zwar eine falsche Fährte sein, aber sie werden niemals gelegt, um nur so zu tun, als handle es sich um eine falsche Fährte, während es doch in Wahrheit die richtige Fährte ist. Pointiert formuliert: Menschen können im Sprechen sozusagen eine falsche Fährte legen, die das Gegenüber auch für eine falsche Fährte halten kann, obwohl das Gesagte doch zur Wahrheit führt. Lacan bezieht sich hier auf einen von Freud erzählten Witz über zwei jüdische Reisende, die sich im Zug treffen: Der erste Reisende erfährt vom zweiten Reisenden, dass dieser nach Krakau fährt. Aufgebracht bezichtigt er ihn, dass er ein Lügner sei, denn er wisse ja, dass er *wirklich* nach Krakau fährt, ihn aber glauben machen wolle, dass er nach Lemberg unterwegs sei (Sigmund Freud 2000i, 109; Jacques Lacan 1996c, 145). Der zweite Reisende lügt durch das Aussprechen der Wahrheit bzw. sagt die Wahrheit, indem er lügt (Sigmund Freud 2000i, 109). Wichtig für Lacan ist: Im Unbewussten des menschlichen Subjekts zählt die übliche Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ bzw. „Lüge“ nicht. Jedes Sprechen zielt auf (unbewusste) Wahrheit ab, auch beim Lügen (Jacques Lacan 1996c, 139, 144–148). Während Lacan in seiner Erklärung z. B. auf die Funktion des symbolischen Anderen im Sprechen abzielt, merkt Freud auf ähnliche Weise an, dass es bei der Wahrheit auch um die Frage geht, wie das Gesagte von einem Zuhörer aufgefasst wird (Sigmund Freud 2000i, 109). Freud meint darüber hinaus, dass Witze wie diese die Sicherheiten in Bezug auf unsere Erkenntnis angreifen (ebd., 110). Was ist Wahrheit und was Lüge? Lacan zufolge liegen sie auf der gleichen Ebene, dem Ort des symbolischen Anderen und der Sprache, an dem sich das Subjekt konstituiert. Die tierliche Finte unterscheidet sich jedenfalls davon. Ebenso wenig verwischen Tiere ihre Spuren, da dies nur dem „Subjekt des Signifikanten“ (Jacques Lacan 2015e, 343) möglich sei.

Jacques Derrida (2010, 189) hat Vorbehalte gegen diese eindeutige Unterscheidung von Finte und Lüge. Er räumt zwar ein, dass dieser von Lacan gesetzte Schnitt zwischen Mensch und Tier auf der Annahme eines menschlichen, nicht tierlichen Mangels beruht. Das menschliche Subjekt verliert anscheinend seine machtvolle Stellung gegenüber dem Tier. Doch die Behauptung dieses Mangels dient aus der Sicht Derridas nicht dazu,



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 Herrensingifikant ( $S_1$ ), 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 Herrensingifikanten 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,



sagen etwas über das Verhältnis des menschlichen Subjekts zu seinem (unbefriedigenden) Sprachsein, über ein unbekanntes Wissen sowie über die (begrenzte) Vorstellung eines wirklich erfüllenden Genießens aus, sei es nun z. B. über die Form eines naiv anmutenden Bildes zur sexuellen Aufklärung von Kindern (Bienen und Blumen) oder eines wissenschaftlichen Versuchsobjektes (Ratte, Hund). Die von Lacan in den Borromäischen Knoten eingetragenen Formen des Genießens können erklären, wie Menschen sich auf unterschiedliche Weise auf Tiere beziehen, um letztlich mit folgendem Umstand umzugehen: Sprache ist „blöd“ und „real“, weil sie keine vollkommen erfüllende Beziehung herstellt und mehrdeutig ist. Im folgenden Abschnitt wird es um die Frage gehen, inwiefern man diesem Sinn-außerhalb auch mit Humor begegnen kann und ob dies irgendeine Relevanz für eine tierethische Diskussion hat.

#### 4.4 Von halben Hühnchen: Komik und Mensch-Tier-Beziehung

Tiere sind für das Subjekt Teil eines Sprachseins, das nicht erfüllend ist, dies aber über die Dimension des Imaginären immer wieder suggeriert: ein Genießen, das befriedigend wäre. Das Bild der Bienen und Blumen parodiert die Vorstellung dieses gelungenen Genießens und bewirkt vielleicht seinerseits ein Lachen (Jacques Lacan 1991b, 29; siehe Kap. 4.3). Das Unbewusste äußert sich im anscheinend Irrationalen: „Der Traum ist widersinnig, der Lapsus lächerlich und lachhaft der *Witz*\*, der uns man weiß nicht warum lachen macht“ (Jacques Lacan 2008c, 116–117). Auch Tiere bieten ein Potential für Komik, merkt Sigmund Freud (2000j, 176) in „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten“ an, doch um den Grund hierfür zu verstehen, müsse man zuallererst die Bedingungen kennen, unter denen Personen komisch wirken. Für den weiteren Verlauf dieser Arbeit ist dies deshalb relevant, weil sich in der Beziehung zu Tieren, z. B. in der Interaktion zwischen Menschen und ihren Heimtieren, auch komische Situationen ergeben können. Aus tierethischer Sicht stellt sich die Frage, ob das Lustigfinden eines Tieres moralisch problematisch sein kann, z. B. wenn man sich zugleich über das Tier lustig macht. Die Funktion des Komischen ist in dieser Hinsicht von Interesse für die Tierethik, doch die komischen Aspekte, die man vielleicht an Tieren findet, betreffen in all diesen Fällen ebenso das Subjekt selbst, nämlich dessen eigene Komik.

Lacan (2003) stützt sich in seiner Definition des Komischen und des Witzes auf Freud. Letzterer unterscheidet das Komische vom Witz und

vom Humor, schließt aber auf eine Gemeinsamkeit: Die Entwicklung der seelischen Tätigkeit im Menschen führt zu einem Verlust einer kindlichen Stimmung, doch im Witz, in der Komik und im Humor gewinnt dieselbe Tätigkeit die verlorene Lust in anderer Form zurück (Sigmund Freud 2000j, 219). Die Unbeschwertheit des Kindes, die mit einem vergleichsweise geringen psychischen Aufwand verbunden ist, äußert sich nunmehr im befreiten Lachen des Erwachsenen. Das Lachen resultiert aus der Abfuhr bzw. Ersparnis eines psychischen Aufwandes (ebd., 138–139).

Das Komische verdankt sich gemäß Freud einem Vergleich, d. h. der beobachteten Differenz z. B. in der Bewegung oder in der geistigen Leistung von Personen (oder Objekten; ebd.). Dieser Vergleich wird vom Vorbewussten getätigt und ist dem Bewusstsein daher potentiell zugänglich (im Unterschied zu den Mechanismen des Unbewussten). Die wahrgenommene Differenz, die das Lachen bedingt, kann zwischen mir und einer anderen Person liegen oder auch nur diese andere Person oder mich betreffen. Die komische Wirkung besteht bei der Situationskomik z. B. darin, dass eine respektable Person plötzlich ihre geistig anspruchsvolle Aktivität unterbrechen muss, weil ein „exkrementelles Bedürfnis“ (ebd., 183) auftritt. Der hohe geistige Aufwand wird von einem geistig wenig anspruchsvollen Darmproblem konterkariert. Komisch wirken etwa auch körperliche Bewegungen von Personen, die mit einem aus unserer Sicht unzumutbaren und überflüssigen Aufwand einhergehen, wie im Falle von Clowns oder beim Schneiden von Grimassen. Diesem Prinzip folge auch die komische Wirkung von Tieren, deren Bewegungen wir nicht nachvollziehen oder nachmachen können (ebd., 177). Das Komische liegt in der Differenz zwischen der wahrgenommenen und der erwarteten Bewegung. Freud bringt hier zwei Begriffe des Aufwands ein: erstens den wahrgenommenen Bewegungsaufwand (z. B. Grimasse schneiden) und zweitens den psychischen Aufwand des Beobachters, der erforderlich ist, um die Bewegung zu verstehen (ebd., 177–182). Bei einem komplizierten, „großen“ Bewegungsablauf (Grimasse) wäre der Vermutung nach eigentlich ein entsprechend großer psychischer Mehraufwand für das Verständnis der Bewegung erforderlich. Doch im Falle der Komik erspart sich die beobachtende Person den Mehraufwand, weil die Bewegungen (wie in der Grimasse) bereits als überflüssig erkannt wurden (ebd., 181). Diese Ersparnis erzeugt die komische Lust.

Auf ähnliche, allerdings zielgerichtete Weise funktioniert das Komische im Mittel der Parodie, denn diese zerstört z. B. die Einheitlichkeit zwischen dem Charakter uns bekannter Personen und dem, was sie sagen oder tun (ebd., 187). Ähnlich wie in der Situationskomik der ehrwürdige

Denker gleichzeitig zum einfachen „Klogeher“ wird, nimmt die Parodie der parodierten Sache die Einheitlichkeit. Weil die Parodie eine Methode ist, um erhabene, respektable Personen oder Objekte komisch zu machen und herabzusetzen (ebd., 186), befreit sie uns vom „Mehraufwand des feierlichen Zwanges“ (ebd., 187) gegenüber dem Erhabenen.

Im Unterschied zu der Lust am Komischen, die dem Vergleich mit dem beobachteten Aufwand durch das Vorbewusste entstammt, speist sich die Lust am Witz hingegen aus dem Unbewussten (ebd., 193). Die Witzbildung fügt der Komik ein unbewusstes Moment bei: *„Ein vorbereiteter Gedanke wird für einen Moment der unbewussten Bearbeitung überlassen und deren Ergebnis alsbald von der bewussten Wahrnehmung erfasst“* (ebd., 155; Hervorhebung im Original). Der Witz erfordert zudem einen Erzähler, eine zweite Person, die z. B. Ziel des Witzes ist, sowie eine dritte Person als Zuhörer; im Komischen sind hingegen nur zwei Personen notwendig, nämlich der Beobachter und die Person, die eine komische Wirkung hat (wobei auch Objekte komisch sein können; ebd., 169; vgl. Jacques Lacan 2003, 350).

In seiner Schrift über den Humor, die mehr als zwanzig Jahre nach Erscheinen der Arbeit über den Witz verfasst wurde, sagt Sigmund Freud (2000k, 281) unter Berücksichtigung seines zweiten topischen Modells Folgendes: Während der Witz ein Beitrag des Unbewussten zur Komik ist, ist der Humor ein vom Über-Ich vermittelter Beitrag zur Komik. Die strenge Moralinstanz, das Über-Ich, fungiert hier als ein elterngleicher Tröster, der das von der Realität eingeschüchterte Ich vor Leiden bewahren will und dabei Lust erzeugt – wiewohl die humoristische Lust eine weniger intensive Lust als die Komik oder der Witz bereitet (ebd., 281–282). Im Humor nimmt eine Person eine bestimmte ausweglose oder mit Leiden verknüpfte Situation (betreffend die eigene oder eine andere Person) nicht einfach nur resignierend an, sondern sie erhebt sich auf trotzig Weise darüber und gewinnt darin sogar Lust (ebd., 278–279). Das Ich nimmt sich nicht zu ernst. Als größtes Beispiel für den Humor nennt Freud daher den Galgenhumor eines Straftäters, der auf dem Weg zu seiner Hinrichtung an einem Montagmorgen den Satz äußert, dass die Woche ja gut anfangen (ebd., 277).

Lacan versteht Freuds Theorien als Hinweis auf die sprachliche Bedingtheit des Unbewussten. Offenbar führt besonders das Sprechen des Kindes, das sich manchmal im Grenzbereich zwischen dem Komischen und dem Witz befindet, auf spielerische Weise die Zweideutigkeit und den Widersinn vor Augen, zu welchen der Gebrauch der Signifikanten führen kann bzw. aus denen er hervortritt (Jacques Lacan 2003, 348–350). Das

Kind stellt in seinen zuweilen komischen Bemerkungen seine Welt in Frage, und zwar auf eine weniger naive Weise, als Erwachsene vielleicht annehmen. Der kindliche Witz bzw. dessen komische Leistung ist sogar zuweilen von einer tendenziösen, parodistischen Art, weil sich das Kind hier gegen den von ihm implizierten symbolischen Anderen oder seine Vertreter richtet.

Die Annahme eines kindlichen Spiels mit dem Unsinn beinhaltet bei Freud und Lacan immer wieder Verweise auf Tiere. Das Tier zeugt offenbar von der Möglichkeit, im mehrdeutigen oder unsinnigen Sprachsein selbst eine gewisse Lust zu finden. Lacan (2003) hebt in Anschluss an Freud das parodistische Element im Sprechen von Kindern hervor, die mit den Signifikanten der Eltern geradezu spielen. Lacan bezieht sich z. B. auf Sigmund Freuds (2000n) berühmtes Fallbeispiel des kleinen Hans, einer kindlichen Phobie, deren Objekt das u. a. für den Vater stehende Pferd ist. Freuds Analyse stützt sich auf die detaillierten Aufzeichnungen von Hans Vater, der auch die Dialoge mit seinem Sohn schriftlich festhält. Einige Episoden haben den Storch zum Thema – ein Mythos über das Kinderkriegen, den man Hans kurz vor der Geburt seiner Schwester erzählt. Während der Niederkunft seiner Mutter im Nebenraum schließt der dreieinhalbjährige Hans anhand bestimmter Indizien (Stöhnen der Mutter, die Tasche des Arztes im Vorraum, Gefäß voll blutigem Wasser) offenbar auf die Ankunft des Storches, der ihm seine unerwünschte Schwester Hanna bringt (ebd., 16–17). Auch knapp eineinhalb Jahre später ist Hannas Geburt noch ein wichtiges Thema. In Reaktion auf die ausgiebigen Fragen des Vaters fabuliert der knapp fünfjährige Hans über die Umstände ihrer Ankunft mit dem Storch, etwa um welche Uhrzeit der Storch angeklingelt habe, dass er seinen Schlüssel im Schnabel versteckt habe etc. (ebd., 62–71).

Wie sich dabei später zeigt, glaubt Hans gar nicht wirklich an den Storch oder manche andere Dinge, die er gegenüber dem Vater von sich gibt. Laut Freud parodiert Hans mit seinen unsinnigen Geschichten seinen Vater, dessen Märchen über den kinderbringenden Storch er auch nur zum Schein geglaubt hatte (ebd., 64). Dieser Punkt ist im Hinblick auf den „kleinen Spaßvogel“ (Jacques Lacan 2003, 351) wichtig: Hans parodiert in seinen reichhaltig ausgeschmückten, humoristischen Anspielungen auf den Storch den Versuch des Vaters (und Freuds), sein Verhalten zu deuten; der Junge macht sich anscheinend geradezu über die Erwachsenen lustig, während sie versuchen, ihm ihre Deutungen aufzuzwingen (ebd., 340, 354). Der Vater ist in seiner Funktion als Sinnstifter für Hans nicht glaubwürdig genug und ebenso wenig schafft er es, das Kind aus der engen

dualen Beziehung mit der Mutter zu befreien (siehe Kap. 3.2.5). Hans Phobie ist ein Ausdruck dieser mangelnden Fähigkeit des Vaters, „kastrierende“ Grenzen zu setzen („im Namen-des-Vaters“). Das phobische Objekt „Pferd“ symbolisiert daher nicht den Vater, sondern ist ein Signifikant, der als dessen Substitut fungiert (Celeste Pietrusza/Jess Dunn 2018, 47).

Dieses Beispiel gibt Lacan zufolge z. B. einen Hinweis über die Symptombildung innerhalb eines von Signifikanten strukturierten Unbewussten, nämlich dass es hier nicht um eine imaginäre Symbolik geht, in der ein Signifikant einen eindeutigen Sinn hätte oder das Pendant eines einzelnen Signifikats wäre (Jacques Lacan 2003, 338). In der Symptombildung (z. B. Pferdephobie) wie in der kindlichen Rede (z. B. vom Storch) zeigt sich stattdessen ein Spiel mit den Signifikanten, das jeweils mehrere Bedeutungen produzieren kann (ebd., 343). In der intersubjektiven Ordnung des Symbolischen, die auch der Schauplatz des Unbewussten – und somit der Wahrheit – ist, bleibt der eindeutige Sinn aufgeschoben. Die Wahrheit kann nur halb gesagt werden (z. B. Jacques Lacan 2007, 36; 2017, 23). Das scheint auch der kleine Hans zu wissen, denn seine Parodie ist nicht nur von naivem Unsinn geprägt, sondern er spielt vielmehr mit der Spannung von Sinn und Unsinn.

Lacan entwirft bei anderer Gelegenheit ein komisches Bild über das Verhältnis des Subjekts zu seiner Wahrheit, indem er eine Anekdote über ein halbes Hühnchen erzählt. In Seminar XVII erwähnt er einen Text, den er als Kind in einem Lesebuch vorfand und dessen Titel lautet: „Die Geschichte vom halben Hühnchen“ (franz. *Histoire d'une moitié de poulet*; Jacques Lacan 2007, 55–57). Lacan verbindet mit dieser Geschichte ein Sprichwort, das besagt, man fange Vögel, indem man ihnen Salz auf den Schwanz streut. Wie er augenzwinkernd hinzufügt, sind Vögel auf diese Weise nicht leicht zu fangen, und zwar auch dann nicht, wenn es sich nur um halbe Vögel handelt. Er will damit darauf hinaus, dass seine eigene psychoanalytische Lehre eigentlich den Titel tragen müsste: „Die Geschichte vom halben Subjekt“ (ebd., 55), denn die Wahrheit des geteilten Subjekts ( $\$$ ) wird von den Signifikanten getragen und ist nur „halb sagbar“.

In einfachen Worten: Die eigene Wahrheit kann z. B. deshalb nur halb gesagt werden, weil sie im Unbewussten liegt und dem Bewusstsein nicht in ihrer Gänze zur Verfügung steht. Etwas „arbeitet“ im Unbewussten in uns weiter, auch wenn wir uns nicht daran erinnern (Alenka Zupančič 2020, 172). Die Signifikanten, die unsere symbolische Wirklichkeit und unser soziales Leben charakterisieren, bilden auf unbewusster Ebene zugleich ein Netzwerk von Regeln und Bedeutungen (Slavoj Žižek 2008,

19). Manche dieser unbewussten Regeln und Bedeutungen können wir uns teilweise bewusst machen (z. B. Regeln der Grammatik, denen wir beim Reden normalerweise „blind“ folgen), andere bleiben aber gänzlich unbewusst und wieder andere sind so beschaffen, dass wir sie nicht öffentlich mitteilen wollen (ebd.). Denkt man mehr in Richtung eines nicht nach Regeln geordneten, realen Unbewussten, so lässt sich auch sagen: Die Wahrheit wird vom Realen (als Sinn-außerhalb) begrenzt, mit dem sie zusammenhängt: Über das Reale lässt sich kaum Wahres sagen, außer dass es keinen Sinn hat (Jacques Lacan 2017, 125–126).

Das Subjekt ist sozusagen aufgrund der Teilung durch die Signifikanten ein halbes Hühnchen. Doch dieser Vergleich kann auch in eine andere Richtung interpretiert werden, die nicht nur auf die Funktionsweise der differenziellen Struktur der Signifikanten bezogen ist, sondern auch auf die Frage der „Mensch-Tier-Differenz“. Lacans Rede von einem halben Hühnchen ist zugleich ein Hinweis auf die Annahme, dass Menschen Tiere sind, aber eben nur „halbe Tiere“. Die Sprache scheint dem Subjekt die Möglichkeit eines wirklich erfüllenden Genießens zu rauben und erzeugt zugleich die vage Phantasie einer Erfüllung außerhalb der Sprache. Ein Tier scheint nicht unter dem aufgezwungenen phallischen Genießen zu leiden, das die Kastration und den Mangel des menschlichen Subjekts bestätigt, es sei denn, man berücksichtigt dabei die Art und Weise, wie Menschen mit Tieren umgehen. Tiere werden durchaus den Zwängen dessen unterstellt, was für das menschliche Leben „signifikant“ ist, z. B. Erkenntnisse, die aus Tierversuchen gewonnen werden.

Die Rede vom menschlichen Subjekt als einem halben Hühnchen erschöpft sich allerdings nicht in der Vorstellung eines reinen Mangelwesens. Ein wichtiger Punkt, den Alenka Zupančič (2020, 82–86) in einem ähnlichen Kontext hervorhebt, bezieht sich darauf, dass Signifikanten nicht nur einen Mangel (oder den Verlust eines erfüllenden Genießens) erzeugen, sondern dass mit ihnen zugleich das Reale und das Mehr-Genießen auf den Plan treten. Das Reale steht ihr zufolge mit den Widersprüchen und Mehrdeutigkeiten innerhalb der durch die Signifikanten strukturierten symbolischen Ordnung und der Sprache in Zusammenhang. Das Genießen, das zum Realen gehört, hat dementsprechend Einfluss auf die überraschenden und nicht bewusst intendierten Bedeutungseffekte, die Signifikantenketten immer wieder produzieren, wie z. B. im Rahmen von Versprechen, Witzen und Träumen (ebd., 125). Zupančič legt zudem dar, dass sich das Genießen ausgehend von einer natürlichen Bedürfnisbefriedigung zu etwas Eigenständigem formt, das nicht dem vermeintlich Normalen und Natürlichen folgt (ebd., 178–181). Das Genießen muss

nicht zweckmäßig oder nützlich erscheinen, denn es überrascht uns und findet sich mitunter in (un-)lustvollen Spannungszuständen, die bis ins Schmerzhaftre reichen.

Ein überschüssiges Moment zeigt sich ebenso beim Blick in den Spiegel, dem „Ort“, an dem sich das Subjekt als einheitliches Ich und Herr seiner selbst wahrnimmt oder wahrnehmen will (zum Spiegelstadium siehe Kap. 3.2.4). „Spiegeln“ kann sich das Subjekt auf diese Weise nicht nur im Wandspiegel oder anderen reflektierenden Oberflächen, sondern z. B. auch in Personen, die seine Identität durch ihren Zuspruch oder ihre Wertschätzung bestätigen. Der Überschuss (das Objekt *a* oder Mehr-Genießen) ist hier als etwas zu verstehen, das im Spiegelbild fehlt und wie „herausgeschnitten“ anmutet, also von der imaginären Kastration (- $\phi$ ) angezeigt wird (Jacques Lacan 2010, 54–55). Angesichts der Kastration ist das Verhältnis zum Bildhaften von einem gewissen Druck bzw. einem Wunsch oder einer Erwartung gekennzeichnet, die eigene Teilung durch die Signifikanten zu überwinden oder zu verschleiern. Die vom Imaginären bestimmte Logik des Spiegels hat den Sinn, das Ich in diesem vermeintlich ganzheitlichen Bild nicht sehen zu lassen, was es in der signifikanten Teilung verliert (Jacques Lacan 2010, 315).

An dieser Stelle kommt die Komik ins Spiel, denn die komische Wirkung entsteht, wie man in Seminar V erfährt, wenn etwas „vom Zwang des Bildes befreit wird“ (Jacques Lacan 2006c, 153) oder wenn sich „das Bild ganz allein auf Wanderschaft“ (ebd.) begibt. Das „herausgeschnittene“ überschüssige Element fehlt im Bild oder findet darin keinen Platz und wirkt vom Subjekt losgelöst, wie ein Fremdkörper, der dennoch mit dem Subjekt verbunden ist und dieses affiziert (ebd., 10–13). Egal, was das Subjekt im Angesicht seines Ideals auf Vollständigkeit und Eins-Sein verliert, hier findet etwas dennoch seinen Weg, ist komisch und macht sogar ein klein wenig Lust. Man kann auch sagen: Das innere Objekt *a* existiert irgendwo im Außerhalb und treibt das Begehren des Subjekts weiter an. Das Begehren und der Trieb sind unaufhaltsam. Lacan nennt als Beispiel für das Komische eine Person mit affektiertem Gang, die etwas trägt, dabei aber stolpert und hinfällt, denn was hier zum Lachen führt, ist nicht nur das Hinfallen, sondern dass diese Person ihren affektierten Gang fortsetzt, obwohl sie z. B. etwas verschüttet hat (ebd., 153). Die Komik in der Beobachtung dieser Situation liegt darin, dass das affektierte Ego, anstatt seinem erwarteten Selbstbild zu entsprechen, nur ein lächerlicher Abklatsch dieses idealen Bildes ist. Der vermeintlich direkte und einfache Weg von Punkt A zu Punkt B nimmt eine unerwartete Wendung und wird zum Hindernisparcours. Den Reiz macht aber aus, dass die Person



in ihrem Scheitern einfach weitermacht und so ihr Ziel am Ende doch erreicht, wenn auch nicht auf die intendierte Weise. Würde die oder der Verunglückte nach dem Sturz regungslos liegen bleiben, verlöre das Bild seine Komik.

Eine enthauptete Ente dient Lacan als weiteres Beispiel für das Komische, wenngleich dieses Beispiel zugleich erschreckend ist: „So hat auch die Ente etwas Komisches, der Sie den Kopf abgeschnitten haben und die auf dem Hühnerhof noch einige Schritte macht“ (ebd., 153). Das Bild der Ente besagt: Trotz eines offensichtlichen Verlustes (der Einheit des Körpers) läuft hier etwas weiter; der Gang setzt sich unbeirrt fort. Auch die Komödie arbeitet mit dem Prinzip des Komischen, denn für das komische Subjekt gilt: „Alles, was während der Komödie passiert ist, ist auf es niedergegangen wie das Wasser auf die Federn einer Ente“ (ebd., 159). In der Komödie geht das Subjekt unbeschadet aus einer bestimmten Krise hervor, denn das Es (des Subjekts) glaubt weiterhin an sein Objekt (ebd.). Das Subjekt braucht nicht einmal seinen Kopf (das bewusste Ich), damit das Begehren oder der Trieb ihren Weg fortsetzen bzw. dass sich hier etwas genießt. Das strauchelnde Männchen und die kopflose Ente geben aus Lacans Sicht offenbar ein komisches Bild dafür ab, dass das Subjekt in seinem Handeln seinem Begehren nicht hinterherkommt, dass es stürzt und manchmal „seinen Kopf verliert“, aber trotzdem weitermacht, als sei nichts geschehen. Dies bringt in der Komik zugleich eine gewisse Befriedigung und erzeugt ein Lachen.

Einige Bemerkungen in Seminar VII weisen den Signifikanten Phallus, der das Begehren des Subjekts trägt, als das zentrale Element der Komik aus (Jacques Lacan 1996b, 374). Alenka Zupančič (2014, 254) unterscheidet beim Phallus drei Formen: einen symbolischen Signifikanten des Mangels, ein Bild imaginärer Fülle und ein reales Partialobjekt. Der Phallus als Signifikant oder als Funktion im Unbewussten kann mit dem Faktum der Bedeutungsgenerierung – und damit mit Entzug – assoziiert werden. Der sprachliche Apparat und die Generierung von Bedeutung sind phallisch (vgl. Michael Turnheim 2009, 68). Auf imaginärer Ebene dient der Phallus einem „Ablenkungsmanöver“, um über den Umstand hinwegzutäuschen, dass es in der Sprache keine Erfüllung gibt. Das stolze Männchen und die aufgeplusterte Ente verhalten sich gewissermaßen so, als ob sie wirklich sind, was sie vorgeben zu sein, oder als ob sie genau wüssten, was sie tun. Komisch wird es da, wo der Bruch in diesem Schauspiel offensichtlich wird – wenn das affektierte Männchen stolpert –, aber das gescheiterte Subjekt dennoch munter mit dem Schauspiel weitermacht. Die nach ihrem Tod weiterlaufende Ente demonstriert etwas über das Subjekt selbst,

nämlich dass sich hier etwas nicht „in einem Stück“ oder als „Ganzes“ genießt, sondern dass sich das Genießen auf eine überschüssige Weise selbstständig macht. Der Phallus scheint dem Sprechwesen ein überschüssiges, parasitäres Genießen zu bescheren, das von ihm losgelöst ist, sich aber dennoch seiner bemächtigt. Etwas im Bild der Fülle geht auf Wanderschaft, wie Lacan ausführt, und taucht als reales phallisches Partialobjekt auf, das möglicherweise nicht als dem eigenen Ich zugehörig erlebt wird (vgl. Alenka Zupančič 2014). Das Ich weiß nicht, was es genießt oder warum es genießt, sogar nicht einmal, dass es genießt. Das eigene Genießen erscheint manchmal unlustvoll. Eine „Kopfllosigkeit“, die erschreckend, aber auch komisch wirken kann. Auch die kopflose Ente auf ihrer Wanderschaft widerspricht jeder Erwartung, spottet anscheinend dem Kreislauf des Lebens, der normalerweise das unvermeidliche Ende jedes Individuums mit sich bringt.

Slavoj Žižek (1991, 72–79; 2014c, 334) vergleicht die komische Figur, vor allem im Comic (Cartoon), mit den gepeinigten Opfern, die der Marquis de Sade (1740–1814), der Namenspatron des Sadismus, in seinem obszönen literarischen Werk beschreibt. Tierische Zeichentrickfiguren wie Wile E. Coyote (bei dessen Jagd auf den Road Runner) oder Tom und Jerry überstehen jede tödliche Verletzung, weil die komischen Helden gelernt haben, mit dem Tod zu leben, wie Patricia Gherovici und Manya Steinkoler (2016, 8–9) meinen. Diese Figuren sterben und kehren zurück, um wieder zu sterben und wieder zu leben (Simon Critchley 2016, 240). Ähnliches gilt offenbar für die Sade'schen Opfer, die alle möglichen Grausamkeiten seitens der Henker über sich ergehen lassen müssen. Der Körper ist für Sade eine Ansammlung von Objekten, also etwas, das sich „zerstückeln“ lässt und dessen Teile man genießen kann (Jacques Lacan 1996b, 244–245). Doch das eigentliche Phantasma von Sade besteht dabei laut Lacan in einem ewigen Leiden der Opfer, die trotz aller Torturen ihre Anmut bewahren und letztlich unzerstörbar sind (ebd., 245, 313–314). Damit bringe Sade u. a. zum Ausdruck, dass der Tod nicht auf das Unbelebte abzielt (Jacques Lacan 2007, 66). Sade zieht sein Genießen nicht aus dem Tod der Opfer.

Dementsprechend sind auch Wile E. Coyote und der Kater Tom nur dann lustig (oder machen nur dann Lust aufs Zusehen), wenn die Verletzungen und Unglücke keine dauerhaften Spuren an ihnen hinterlassen. Das Scheitern der komischen Heldenfiguren vermittelt die Vergänglichkeit, doch es führt nicht in den endgültigen Tod, sondern bestätigt am Ende erfolgreich das Leben. Die Komödie erlaubt uns das Leben als gebunden an den Tod zu denken, aber gleichzeitig darüber zu lachen

(Patricia Gherovici/Manya Steinkoler 2016, 8). Die Komödie und der Comic sind dadurch zwar „unrealistisch“, erfassen aber zugleich etwas von der menschlichen Subjektivität, nämlich den „Vitalismus des Todestribs“ (Alenka Zupančič 2009, 72). Der Todestrieb beschreibt etwas Selbstständiges, das in uns lebt bzw. „von alleine lebt“ (ebd., 73; Hervorhebung im Original). Zupančič hebt einen entscheidenden Punkt hervor: Das Subjekt strebt den Tod und die Zerstörung nicht direkt an, nimmt sie aber vielleicht in Kauf, um sein Ziel zu erreichen (wie Wile E. Coyote oder Tom, die alles daransetzen, um den Road Runner bzw. Jerry zu fangen). Im Unterschied zu Freud muss der Todestrieb also nicht so verstanden werden, dass er Menschen im Grunde in einen erregungslosen Zustand des Unbelebten führt (vgl. Jacques Lacan 1996b, 256–258). Der Todestrieb kann stattdessen mit dem Genießen in Verbindung gebracht werden, das sich in einer bestimmten Erregung bzw. Spannung produziert (Jacques Lacan 2013, 28). So gesehen verbindet der Todestrieb in diesem Spannungsbogen Leben und Tod sowie Lust und Unlust.

Die Schmerzen und die Verletzungen, die komische Figuren erleiden, ohne dabei zu sterben, zeigen aus psychoanalytischer Sicht auch eine Verbindung zum Masochismus. Inwiefern sind Bestrafungsszenarien oder das Bedürfnis nach Strafe mit dem Empfinden von Lust oder einer Form von Befriedigung verbunden? In Seminar XVII gibt es eine Bemerkung, die besagt, dass eine masochistische Person Humor beweist, weil sich diese über den Schmerz totlache (Jacques Lacan 2007, 66–67) – der Schmerz ist nämlich nicht das Wesentliche am Masochismus (Jacques Lacan 2010, 221). Dies erinnert an eine Arbeit von Gilles Deleuze (1997, 81–90), in der dieser den Humor als strukturelles Element des Masochismus beschreibt bzw. die Ähnlichkeit von Masochismus und Humor betont. Im Masochismus triumphiert das Ego über das Über-Ich, was auch bedeutet, dass Freuds Annahme über den Humor korrigiert bzw. ergänzt werden muss, weil der Humor vom Ego ausgeht und der Gewinn für das Ego primär ist (ebd., 125–126).

Der masochistische Humor liegt laut Deleuze in Folgendem: Ein Gesetz, das unter der Androhung einer Bestrafung eine bestimmte Befriedigung verbietet, wird in ein (masochistisches) Gesetz umgewandelt, das zuerst die Bestrafung bringt, um im Anschluss zur Befriedigung zu führen (ebd., 88–89). Da die Bestrafung bestätigt, dass es eine (verbotene) Lust geben muss, entscheidet sich das Subjekt gleich für die Strafe und den damit einhergehenden Schmerz. Der Schmerz ist die Bedingung für das Erreichen der Lust – nicht der Schmerz selbst ist lustvoll (ebd., 89). Slavoj Žižek (<sup>3</sup>1999, 52–53) stimmt Deleuze zu und stellt fest, dass das masochistische

Subjekt dadurch Lust gewinnt, die Strafe des Über-Ichs bereits im Voraus zu akzeptieren, indem es eben ein Theater der Erniedrigung aufführt. Das Subjekt selbst versetzt sich in seiner Phantasie in die schmerzvolle Lage des passiven Opfers (ebd., 56–57), doch dadurch triumphiert es letztlich über das strenge Über-Ich bzw. das „Gesetz“ und kann sozusagen über den ihm zugefügten Schmerz lachen. Diese „Inszenierung“ ist nicht nur Teil eines klinischen Masochismus, sondern offenbar auch in dem von Sigmund Freud (2000i, 339–354) beschriebenen primären Masochismus inbegriffen, den er mit dem Todestrieb in Zusammenhang bringt. Ein beispielhafter Fall des primären Masochismus scheint das von Freud beschriebene kindliche Fort-da-Spiel zu sein, in dem ein Eineinhalbjähriger die schmerzliche Erfahrung der wiederholten Abwesenheit der Mutter verarbeitet: Der Junge wirft sein an einem langen Faden befestigtes Spielzeug immer wieder weg, um es dadurch zum Verschwinden zu bringen, aber gegebenenfalls wieder auftauchen zu lassen (Sigmund Freud 2000h, 224–226). Der Gewinn liegt darin, sich aktiv in die passive Rolle des verlassenen Kindes zu bringen, um so zu signalisieren, dass er seine Mutter mit eigenen Händen wegschickt (ebd., 226; Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 220–222; siehe Kap. 3.2.6).

Während der Masochismus eine Nähe zum Humor aufweist, ist ein Merkmal des Sadismus laut Gilles Deleuze (1997) die Ironie. Die Ironie zeigt sich im Hinblick auf die von Sade beschriebenen Abscheulichkeiten und die offenkundige Maßlosigkeit, die damit einhergeht (Jacques Lacan 1996b, 241), denn er malt sich ein Gesetz des Genießens als Grundlage eines neuen Gesellschaftssystems aus (ebd., 244), das doch dadurch gekennzeichnet wäre, jedes Gesetz zu überschreiten bzw. zu unterwandern. Der „Mensch der Lust“, wie Lacan sagt, bekennt sich öffentlich zu den Extremen, die seine Lust mit sich bringt (ebd., 241). Lacan versteht Sade als die Karikatur von Kants Moralphilosophie. Sade zeige die unfreiwillige Komik des kategorischen Imperativs auf (ebd., 99). Sade bringe zum Vorschein, wohin Kant führen kann, wenn die Maxime des Handelns das Genießen ist und allgemeines Gesetz sein soll: Die Maßgabe des reinen Willens besteht darin, den Körper des Anderen auf jede erdenkliche Weise zu genießen, also jedwede Grenze zu übertreten (Jacques Lacan 2015d, 293; 1996b, 98–99). Kant stimme mit Sade darin überein, dass das Gefühl des Schmerzes das Korrelativ zum Moralgesetz sei (Jacques Lacan 1996b, 100). Immanuel Kant (1974b, 192–193) spricht an einer Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft* tatsächlich vom Schmerz als dem einzigen Gefühl, das mit der Erkenntnis der reinen praktischen Vernunft im Verhältnis stehe. Die Bestimmung des sittlichen Gesetzes durch den Willen erfordere zwar einen Abbruch aller Neigungen und Gefühle, doch dieser Abbruch bewir-

ke seinerseits das Gefühl des Schmerzes. Gemäß Lacan ist anscheinend der durch diesen Verzicht bedingte Schmerz (beim Handeln aus Pflicht) das Pendant zum Schmerz des gequälten Opfers bei Sade, das niemandem das Recht darauf verwehren darf, ihren oder seinen Körper zu genießen.

Sades Phantasma (z. B. über die Leiden der letztlich unzerstörbaren Opfer, wie Lacan meint) verweist auf die Idee eines Verbrechens, das den natürlichen Lebenskreislauf durchbricht, doch diese Idee kann letztlich nur bei einer Person entstehen, die bereits vom Symbolischen gezeichnet ist bzw. die bereits durch ein Netz an Signifikanten strukturiert ist (Slavoj Žižek 1991, 75–76). Die Symbolisierung hinterlässt nämlich eine Lücke bzw. einen realen Rest, der sich nicht symbolisieren lässt – das Objekt *a* als überschüssige Verkörperung eines traumatischen Genießens (ebd., 76–77). Dieses Genießen bezeichnet mitunter ein Übel in uns selbst und in den uns umgebenden Menschen – „dem Nächsten“ als *Ding* –, vor dem wir zurückschrecken (Jacques Lacan 1996b, 223–226). Lacan bezieht sich in Seminar VII auf „Das Unbehagen in der Kultur“ von Sigmund Freud (2000q, 247–248): Darin führt Freud an, dass Menschen nicht gerne mit der Idee konfrontiert werden, dass es vielleicht eine angeborene Neigung zum Bösen, zur Grausamkeit, zur Destruktion und zur Aggression gibt. Ein unbehaglicher Gedanke scheint auch zu sein, dass uns dieses Böse ein Vergnügen bereitet, auf das wir nur verzichten, um bestimmte Konsequenzen (Liebesentzug, Bestrafung) zu vermeiden (ebd., 251). Das christliche Gebot der Nächstenliebe findet Freud daher wenig überzeugend, u. a. deshalb, weil fraglich ist, ob diese „Weltliebe“ alle Lebewesen betreffen kann (z. B. auch Insekten oder Regenwürmer), und weil Fremde häufig nicht liebenswert sind, sondern sogar eher unsere Feindseligkeit provozieren (ebd., 238–240). Kann ich meinen Nächsten wirklich lieben wie mich selbst, wenn dieser Nächste mich schädigt oder Lust daraus zieht, Macht über mich auszuüben? (ebd., 239). Laut Lacan klingt Freud an dieser Stelle wie Sade, denn Menschen sind nicht nur sanfte Wesen, sagt Freud, sondern sie unterliegen gleichzeitig der Versuchung, ihre Aggressionen an anderen Menschen zu befriedigen, sie auszunützen, sie zu demütigen, ihnen Schmerz zuzufügen, zu martern und „sexuell zu gebrauchen“ (ebd., 240).

Die Opfer Sades sind auf Basis dieses in Szene gesetzten Bösen auf reine Objekte des Genießens reduziert. Dass wir dies als anstößig ansehen, hat auch damit zu tun, dass alle Menschen etwas Ähnliches erfahren, wenn sie mit dem rätselhaften Begehren und dem Genießen anderer Menschen konfrontiert sind. Es gibt einen realen Rest im Anderen (und im eigenen Sein), der nicht symbolisiert werden kann und der sich nicht in das eige-

ne Bedeutungsuniversum fügt. Selbst geliebte Menschen sind manchmal undurchschaubar bzw. tun Dinge, die wir zwar vielleicht akzeptieren können, die aber für uns selbst nicht nachvollziehbar sind. Im schlimmsten Fall lösen andere Menschen Angst aus, wenn wir nicht wissen, welches Objekt wir für ihr Begehren darstellen (Jacques Lacan 2010, 410). Das von Sade in seinem Werk inszenierte „Extrem der Lust“ (Jacques Lacan 1996b, 100), das sich im Schmerz der Opfer verwirklicht, ist daher nicht ertragbar, sofern es einen Zugang zu diesem Anderen als *Ding* erzwingt (ebd.).

Dies alles besagt, einfach formuliert, dass man den Körper des Anderen nur teilweise („in Teilen“) genießen und nicht eins mit ihm werden kann, was eigentlich damit zusammenhängt, dass es kein Genießen des Anderen (GA) gibt. Das ganzheitliche Genießen des (Körpers des) Anderen ist dem Subjekt nicht möglich – etwas, das auch Sade auf lächerliche und abstoßende Weise veranschaulicht (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 27; 1996b, 244–245). Der Versuch, das Genießen gänzlich unter Kontrolle zu bringen (es als „Gesetz“ zu formulieren), scheitert. Alles was man hat, ist ein der symbolischen Bedeutungsgenerierung folgendes phallisches Genießen, das „idiotisch“ ist (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 88). Es bleibt letztlich – wie die Sprache – fremd oder wirkt künstlich und aufgezwungen. Der Signifikant bzw. die Sprache wird im phallischen Genießen zuweilen real und steht dafür, dass das Reale keine Lust bereitet (Jacques Lacan 2017, 82). Sprache (*lalangue*) ist eine tote Sprache (Rolf Nemitz 2020, 106; vgl. Colette Soler 2018, 27–28). Daher wird das Sprachsein auch als parasitär empfunden (vgl. Jacques Lacan 2017, 60).

Diesem Gedanken folgend bietet sich eine Interpretation zur Ente: Die kopflose Ente veranschaulicht die Wirkung einer „toten Sprache“ im Unbewussten, die keine imaginäre Einheit herstellt und dadurch die Lust oder ein volles Genießen verunmöglicht. Sprache wird erst lebendig, indem man spricht oder indem man ihr einen Sinn verleiht (Jacques Lacan 2017, 148). Einen Weg im Umgang mit dem „unmöglichen“ Genießen bietet auch der Humor, in dem man dies alles offenbar mit weniger Ernst betrachtet. Vielleicht ist der Humor sogar eine lustvolle Abwehr gegen das Genießen (Carol Owens 2016, 114–115). Der von Deleuze beschriebene Triumph des humorvollen Egos über das befehlende Über-Ich lässt sich daher so deuten, dass man hier nur insofern auf die „vorgeschriebene“ Weise genießt, als man den Sinn des Genießens lustvoll auf seinen Unsinn zurückführt. Gerade indem man nicht „als (etwas) Ganzes“ genießen will, gelangt man zu einem kleinen Maß an Befriedigung und Lust. Dies bedeutet: Dass man „kopflös“ umherirrt und nicht zu sich selbst findet, also eins mit sich selbst oder dem Anderen wird, kann man auch von der

komischen Seite sehen. Indem man sich lächerlich findet, betrachtet man sich nicht als ein tiefgründiges Selbst (Simon Critchley 2016, 240). Es geht nicht um die vermeintliche Authentizität des eigenen unvergleichlichen und grandiosen Selbst, sondern darum, sich ins Verhältnis zum Fremden zu setzen und die Signifikanten, die man „trägt“, nicht allzu ernst zu nehmen. Das Vergnügen am Verkleiden als einem karnevalesken Spiel weist z. B. ein Element der Blödheit auf, dem man mit Humor begegnet, weil es hier nicht darum geht, ganz selbst zu sein (Robert Pfaller 2012, 39–41). Wie es daher in Seminar XI heißt, ist der Humor „eine Anerkennung des Komischen“ (Jacques Lacan 1996c, 12).

Diese Überlegungen geben bereits eine Vorschau auf das folgende Kapitel, auch im Hinblick auf ihre tierethische Relevanz, da das phallische Genießen im Unterschied zum Genießen des Sinns potentiell als unlustvoll erlebt wird (wiewohl beide Formen im Borromäischen Knoten zusammenhängen). Das Subjekt muss ein Genießen finden, das auf die Beschränkungen des aufgezwungenen phallischen Genießens antwortet. Es geht darum, dem eigenen Sprachsein auch eine gewisse Lust abzugewinnen. Was wäre nun ein Beispiel für solch ein aufgezwungenes Genießen? Das phallische Genießen kann etwa mit der Tatsache assoziiert werden, dass Menschen gutes Essen – z. B. ein „gutes Stück Fleisch“ – genießen. Allerdings handelt es sich nicht um die herkömmliche Bedeutung des Wortes „genießen“ im Sinne eines guten Geschmacks. Das Fleisch von Nutztieren ist nicht nur ein Genussmittel oder ein biologischer Nährstoff, sondern wird von manchen Menschen als Objekt der Fülle gesehen, das ihrem narzisstischen Ego „Nahrung“ gibt (Stärke, Vitalität, Potenz etc.), um die eigene Identität zu bestätigen und dabei zugleich einen grundlegenden Mangel zu verschleiern. Dies trifft etwa im Falle stark betonter männlicher Identität zu, die aber nicht nur das einzelne Individuum betrifft, sondern zeigt, dass das Individuum Teil einer definierten Gemeinschaft bzw. Gruppe ist. In bestimmten gesellschaftlichen Kontexten wird Männlichkeit (ein „richtiger Mann“ zu sein) nämlich mit dem Konsum von Fleisch assoziiert (vgl. Hank Rothgerber 2013; Carol J. Adams 2010). Doch diese Label können auch als künstlich aufgesetzt erscheinen und werden vielleicht „unverdaulich“, weil sie den phallischen Charakter jedweder Bedeutungsgenerierung auf besonders deutliche Weise akzentuieren. Dahinter liegt ein Genießen, das „idiotisch“ ist, weil es an kein Begehren, kein Sehnen geknüpft ist (Nina Ort 2014, 120). Das Fleisch oder der tote Körper des Tieres ist daher manchmal ein Störelement (ein überschüssiges Partialobjekt oder ein real gewordener Signifikant), das die eigene imaginäre Einheit sabotiert bzw. die Kontingenz und den Mangel spürbar macht, die hinter der Festlegung



der Bedeutung des eigenen Selbst stehen. Das geschlachtete Tier oder seine körperlichen Einzelteile versagen als Sinnbild für die Selbstwahrnehmung als ein konsistentes Ich (siehe Kap. 4.5.3). Die Sprache der Fleischindustrie ist im wahrsten Sinne des Wortes eine „tote Sprache“, aber nicht nur deshalb, weil z. B. die Bilder von Massenschlachtungen nicht zum Lachen sind.

Eine komische oder witzige Wirkung erzielen Tiere demgegenüber nur dann, wenn es das Subjekt schafft, seinem Genießen vor dem Hintergrund des Nicht-Sinns oder Unsinns einen Sinn zu geben oder, umgekehrt, wenn die eigene Erwartung an das Sinnvolle von einem befreienden Moment des Unsinns durchbrochen wird. Wiewohl prinzipiell jedes Tier die Komik der Subjektivität zum Vorschein bringen kann, lässt sich das Genießen des Sinns besonders gut in der Beziehung zu Heimtieren beobachten (siehe Kap. 4.5.2). Die Einheit von Mensch und Heimtier als Familie wird durch das Moment des tierlichen Andersseins manchmal auf mehr oder weniger lustige Weise aufgebrochen – und zwar ohne dass sich diese familiären Bande dadurch zwangsläufig auflösen. Lustig erscheint ein Tier z. B., wenn man es auf ein Merkmal reduziert, das zu sagen scheint: „Ich gehöre zur Familie“ oder „Ich bin ein Mensch“ – wiewohl man dem Tier dieses Merkmal eher mit einem zgedrückten Auge aufsetzt. Abgesehen davon, dass dies vielleicht tierethische Fragen über den respektvollen Umgang mit Tieren aufwirft, mag ein verkleideter Hund im Clownkostüm komisch wirken, gerade weil hier ein albernes Schauspiel offenbar wird (siehe Kap. 4.5.2.5). Das Merkmal (Kostüm), das den Hund zum menschlichen Clown macht und dabei seine tiefgründige tierliche Natur zu verleugnen scheint, wirkt auf lächerliche Weise deplatziert und reduktionistisch – macht aber vielleicht genau deshalb Spaß. Es handelt sich um eine humorvolle Reminiszenz an den aufgesetzten Charakter der eigenen symbolischen Identität oder drückt eine gewisse Ironie im Verhältnis zur Sprache und zum Symbolischen aus. Unsere Identität ist je schon eine Maskerade – auch wenn das nicht bedeutet, dass man jede Benennung, jede Rollenzuschreibung und jede gesellschaftliche „Verkleidung“ aufgeben sollte.

Dieses Genießen des Sinns im Unsinn parodiert einerseits die vermeintliche Einheitlichkeit des symbolischen Bedeutungsuniversums (in dem Fall verstanden als imaginäres Eins-Sein). Nahezu jeder Unsinn kann Sinn ergeben oder Bedeutung haben. Der kleine Spaßvogel Hans, der seinem Vater einen Bären über seinen Glauben an den Storch aufbindet, ist ein Beispiel für diese Parodie. Andererseits gibt die (erschreckend) komische Wirkung, die Tiere auf ein Subjekt haben können – wie die Ente, die auch ohne Kopf läuft –, einen zusätzlichen Hinweis auf die mitunter lächerlich

wirkende Uneinheitlichkeit in der ambivalenten imaginären Beziehung zum (losgelösten) spiegelbildlichen Objekt. Hinter dem Komischen und Witzigen steht das Spiel mit den Signifikanten in der Spannung zwischen Sinn und Unsinn, zwischen Lust und Unlust (bzw. Schmerz).

Die komische Spannung zwischen Sinn und Unsinn betrifft Lacans Person bzw. die Praxis der Psychoanalyse selbst. Er spricht von der Wirkung des Wortes auf andere Menschen: Gäbe es nicht das Wort, das Genießen erzeugt, so sagt er, würden z. B. seine Klientinnen und Klienten nicht immer wieder zu ihm kommen, um sich auf geradezu jublierende Weise darüber zu amüsieren (Jacques Lacan 2006b, 80–81). Dies trifft wohl auch auf Lacans Wirkung auf sein Publikum zu. Seine schwierige Sprache, die dennoch unzählige Hörerinnen und Hörer bzw. Leserinnen und Leser fasziniert, ist die Demonstration folgenden Umstandes: Das Wort erzeugt das Genießen, und zwar auch oder gerade, wenn es für das Subjekt nur ein Minimum an Sinn enthält. Lacans auf den ersten Blick „blöde“ Anekdoten über Tiere in seinen späteren Seminaren – z. B. über den Hund, der Aas anbetet, den in Picassos Kleidung verliebten Vogel oder den Hummer, der nicht masturbiert – machen aus den Tieren Signifikanten, die den Prozess des Verstehens und Nachvollziehens unterbrechen (vgl. Peter Buse 2017). Aus diesem Blabla heraus bietet sich aber eine andere Befriedigung und die Möglichkeit auf einen neuen Sinn, der zugleich an den Blödsinn der Sprache sowie an die Mehrdeutigkeit der *lalangue* erinnert (siehe Kap. 4.3).

Der sprichwörtliche Vogel, dem man Salz auf den Schwanz zu streuen versucht, um ihn zu fangen, ist von daher betrachtet nichts anderes als das Wort. Das Wort hat gewissermaßen keinen Schwanz, auf den man Salz streuen könnte, um seinen vollen Sinn jemals einzufangen (Jacques Lacan 2007, 57). Bildlich gesprochen: Das sinnvolle Wort (die ganze Wahrheit) flieht vor dem Subjekt wie die geköpfte Ente vor ihrem Henker. Wenn man den Vogel tatsächlich fängt – also Sinn im Sprechen generiert –, erweist er sich bestenfalls als halbes Hühnchen. Der Sinn ist kein eindeutiger und er macht keine Einheit bzw. kein Ganzes aus dem Subjekt, aber das Spiel mit dem Wort in all seiner Mehrdeutigkeit und Rätselhaftigkeit bedingt ein Genießen, das besagt: Jeder Unsinn kann irgendwie Sinn ergeben. Die naive Geschichte der Bienen und Blumen produziert auf ihre Weise ebenso Sinn wie das Märchen vom Storch, der die Kinder bringt. Die Freude am Erzählen oder Hören einer solchen Geschichte impliziert nicht, dass man wirklich im vollen Sinne daran glaubt. Auch der kleine Hans genießt den Sinn vielleicht vielmehr darin, die Ernsthaftigkeit zu parodieren, die der Deutung seines Sprechens durch seinen Vater und Freud zugrunde liegt. Das Subjekt parodiert über die Beziehung zum Tier

möglicherweise seine eigene unbewusste Vorstellung der Erfüllung im Genießen des (Körpers des) Anderen. Das Genießen (des Sinns) ist die Parodie der imaginären Einheit, die es sich vor dem Hintergrund seiner signifikanten Teilung, dem Realen der *lalangue* oder dem sprachlichen Blabla vorstellt.

Auch ein auffälliges Merkmal an einem Tier oder die Reduktion eines Tieres auf ein solches Merkmal kann komisch auf Menschen wirken, weil es den Anspruch auf Authentizität, Tiefe und Identität parodiert und stattdessen überflüssig und aufgesetzt ist. Dass die Sache der Tiere hingegen sehr ernst ist, beweisen u. a. die Bestrebungen der Tierschutzethik und des Tierrechts, die auf die grausamen Praktiken im Umgang mit Tieren aufmerksam machen. Dennoch scheint das „komische Tier“ oder das komisch gemachte Tier mit dem wertvollen tierlichen Individuum des moralischen Individualismus in der Tierethik eine Sache gemeinsam zu haben: Beide Bezugnahmen sind Teil einer Reduktion, wenn auch mit jeweils anderen Ansprüchen. Zudem betrifft die Reduktion im moralischen Individualismus mehr die Begründungsebene des Arguments, weniger die angenommene Vielschichtigkeit des tierlichen Denkens und Empfindens. Das ethische Argument für die moralische Berücksichtigung eines Tieres basiert hier – in seiner grundlegenden Form – auf der angenommenen Relevanz nur einzelner Merkmale (z. B. Empfindungsfähigkeit), die zu sinnstiftenden Signifikanten werden. Der Wert oder die Würde des Tieres an sich gelten zuweilen als unantastbar bzw. nicht verhandelbar (so im Tierrecht). Das Argument zugunsten der Tiere versteht sich als das Resultat einer rationalen Reflexion oder einer wahren gerechtfertigten Überzeugung. Die Frage, was an Tieren komisch ist oder was im Umgang mit diesen ganz und gar nicht zum Lachen ist, hat aber in ihrer Wirkung genau so viel mit dem menschlichen Subjekt zu tun wie mit dem vermeintlichen Tier „an sich“.

Auch aus Lacan'scher Perspektive sind der Schmerz, das Leid und der Tod der Tiere nicht komisch (z. B. in der industrialisierten Tierzucht oder in Tierversuchen). Erschreckend ist aber ebenso der Anspruch des Subjekts (Ichs) auf eine imaginäre Vervollkommnung, der anscheinend eine gewisse Humorlosigkeit oder einen mangelnden Sinn für Ironie zum Ausdruck bringt. Das Subjekt meint es ernst, weil das eigene (Sprach-)Sein und das eigene Genießen davon abhängen. Beispiel hierfür ist der Fleischkonsum, wenn er nur dazu dient, das vermeintlich grandiose Ego zu stärken und so die eigene Kastration zu verschleiern. Das Essen von Fleisch soll z. B. als Statussymbol bzw. Symbol der Männlichkeit einen Mangel füllen (siehe Kap. 4.5.3.6). Ähnliches trifft umgekehrt auch auf die Sorge um das Wohl

bestimmter Tiere zu, wenn diese Tiere bloß spiegelbildliche Objekte sind, deren Fremdheit nivelliert und an die Vorstellung eines einheitlichen Sinns angeglichen wird (siehe Kap. 4.5.2). Lebewesen mit den gleichen moralisch relevanten Eigenschaften verdienen die gleiche moralische Berücksichtigung, fordern Singer und andere Vertreter des moralischen Individualismus (was durchaus einleuchtend ist). Die „komische“ subjektive Position, von der aus dieses vereinheitlichte Bild der Gleichen evoziert wird, bleibt dabei unberücksichtigt.

#### 4.5 *Der Borromäische Knoten und das Tier*

##### 4.5.1 Die Mensch-Tier-Beziehung und die Formen des Genießens: Überblick

Gezeigt werden soll im Folgenden, dass z. B. jene Tiere, die in der Tierethik zum Anlass ethischer Argumente werden, zugleich Verkörperungen oder Ausdruck eines bestimmten Verhältnisses des Subjekts zum eigenen Genießen sind – einem Genießen, das in verschiedenen Formen in das Reale, das Symbolische und das Imaginäre des Borromäischen Knotens der subjektiven Wirklichkeit eingewoben ist. Wie wir Tiere sehen, ist auch eine Frage des Genießens – nicht nur dort, wo wir Tiere anscheinend zur Befriedigung unserer (egoistischen und anthropozentristischen) Interessen benutzen, sondern ebenso da, wo wir z. B. auf diese Interessen zugunsten der Tiere verzichten. Es geht also um die Annahme, dass mit dem Bezug zum Tier zugleich das Genießen thematisiert wird – egal, ob es sich um einen Menschen handelt, der Fleisch isst, sich vegan ernährt, Heimtiere hält, mit Tierschutz oder Tierrecht sympathisiert, in den Zoo geht oder Trophäen im Rahmen der Hobbyjagd sammelt. Man kann umgekehrt auch sagen: Es ist das Genießen, das die Tiere zum Thema macht, z. B. wenn der Signifikant „Tier“ auf Resonanz im Unbewussten stößt. Das Tier fungiert dabei als Sinngeber, Mittel zum Zweck oder Sehnsuchtsort für das Subjekt, konfrontiert dieses aber auch mit den Grenzen des Sinns bis hin zum Komischen oder ganz und gar Unlustigen. Damit wird das Tier zur Parodie eines Genießens, das nie gelingt, wenn man es wünscht, und häufig erfolgt, wenn man es nicht braucht. Manche Tiere essen wir, andere streicheln wir, über einige lachen wir und ein paar finden wir alles andere als amüsant – offenbar ein Widerspruch wie das Genießen selbst, das nicht nur Lust verschafft.

Im Konkreten handelt es sich bei den in der Tierethik häufig diskutierten Tieren um Nutztiere, Versuchs- bzw. Labortiere, Heimtiere (engl. *pets*), Wildtiere und Zootiere (siehe Kap. 2.2.3). Viele tierethische Argumente bilden die Basis politischer Forderungen, die etwa im Falle von Nutztieren zu einer Verbesserung des tierlichen Wohlergehens (engl. *welfare*) im Kontext bestehender Haltungsbedingungen führen sollen oder generell gegen die Verwendung der Tiere für menschliche Zwecke gerichtet sind. Auch wenn die genaue Form des tierethischen Arguments variiert, geht es insgesamt um die Vermeidung oder Eliminierung gewaltsamer, unnötiger oder respektloser Handlungen gegenüber tierlichen Individuen. Gemeinsam arbeiten viele Autorinnen und Autoren – vor allem jene, die sich dem „klassischen“ bzw. „traditionellen“ moralischen Individualismus zuordnen lassen – darauf hin, dass Widersprüche bzw. Inkonsistenzen im menschlichen Denken und Handeln gegenüber Tieren aufgezeigt oder korrigiert werden sollen (siehe Kap. 2.3). In der Kritik steht v. a. die Befriedigung bloß subjektiver (menschlicher) Interessen im Kontext von Egoismus und moralischem Anthropozentrismus. Die Frage müsste aber nicht nur lauten, wieso Menschen in vielen Ländern Hunde und Katzen als geliebte Heimtiere halten, während sie Schweine und Kühe essen, sondern z. B. auch: Was am Fleischkonsum oder am Tierversuch ist für viele so verstörend, und wieso ist es nicht für jede und jeden gleichermaßen verstörend? Gewinnt der vegan lebende Mensch etwas im Verzicht auf tierische Produkte? Wieso üben manche Wildtiere zuweilen eine so große Faszination aus, die wir gegenüber einem „gewöhnlichen“ Hund oder einer Fliege nicht empfinden? Handeln nur fleisshessende Menschen moralisch falsch oder liegt – wenn das Wortspiel erlaubt ist – der Hund bereits in der Liebe zum Heimtier begraben?

Um gegenüber diesen und ähnlichen Fragen eine psychoanalytische Erklärungsperspektive zu schaffen, werden die innerhalb der Tierethik am meisten diskutierten Tiere zu drei Gruppen zusammengefasst, die unterschiedliche Aspekte oder Formen des Genießens bzw. unterschiedliche Verhältnisse des Subjekts zu seinem Genießen deutlich machen (siehe Abb. 4). Diese Gruppen sind: Heimtiere/tierliche Individuen (Genießen des Sinns); Nutztiere/Versuchstiere (phallisches Genießen); Wildtiere/Zootiere (Genießen des Anderen). Es ist eine strukturierte Aufschlüsselung dessen, auf welche Weise das Genießen und seine Schwierigkeiten die widersprüchlichen Empfindungen, Haltungen und Verhaltensweisen gegenüber Tieren prägen (z. B. Liebe, Faszination, Gleichgültigkeit, Grausamkeit, Sorge, Schuld- oder Pflichtgefühle). Dazu gibt es im Folgenden einen ersten groben Überblick.

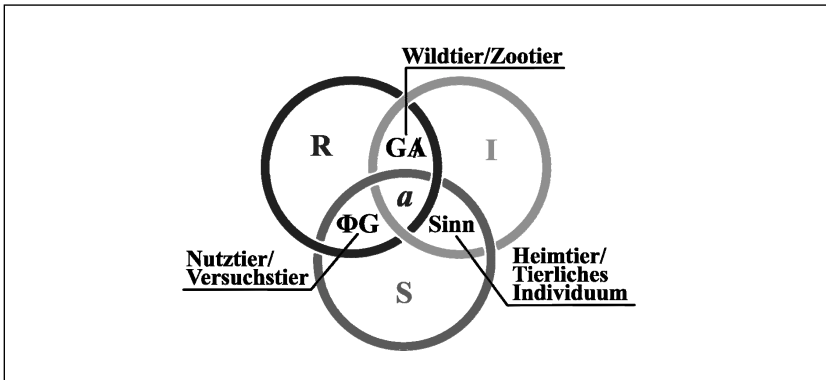


Abb. 4: Borromäischer Knoten und Formen des Genießens (eigene Darstellung nach Jacques Lacan 2017, 76). Zusätzlich abgebildet: Heimtier bzw. tierliches Individuum (Sinn bzw. Genießen des Sinns, S/I); Nutztier bzw. Versuchstier (phallisches Genießen, S/R); Wildtier bzw. Zootier (Genießen des Anderen, R/I).

1. *Genießen des Sinns*: Heimtiere (manchmal als Haustierte bezeichnet) bilden die Gruppe jener Tiere, die in einem Nahverhältnis zum Menschen stehen, wie es bei tierlichen Familienmitgliedern der Fall ist. Vor allem domestizierte Heimtiere wie Katzen oder Hunde sind hier zu nennen, die in „westlichen Gesellschaften“ oft als geliebte Gefährten gelten. Unter diese Gruppe werden aber ebenso jene Tiere subsumiert, deren Eigenschaften Menschen als moralisch relevant einstufen, um in Folge ethische Prinzipien zugunsten der Tiere zu formulieren (diese Tiere werden hier einfachheitshalber unter „tierliche Individuen“ zusammengefasst). Die schützenswerten tierlichen Individuen – in deren Gesicht wir uns widerspiegeln – sind damit Ausdruck einer imaginär-symbolischen Logik, die von der Identifikation lebt und deren Sinn wir genießen, die aber gleichzeitig ein Umgehen mit dem Realen bzw. dem Außerhalb des Sinns beinhaltet (siehe Kap. 4.5.2).
2. *Phallisches Genießen*: Nutztiere und Versuchstiere (bzw. Labortiere) fallen in eine zweite gemeinsame Gruppe von Tieren, die für die Erzeugung bestimmter wirtschaftlich relevanter Produkte oder wissenschaftlicher Erkenntnisse verwendet werden. Häufig sind die Tiere Stress oder sogar schmerzverursachenden Prozeduren ausgesetzt bzw. erleiden den Tod (z. B. Tiere, die man zur Fleischproduktion züchtet, oder solche, die der Medizin als Versuchsobjekte dienen). Der Konsum dieser Erzeugnisse oder das Unbehagen daran stehen mit dem

Verhältnis des Subjekts zum „machtvollen“, aber gleichzeitig limitierten phallischen Genießen ( $\Phi G$ ) in Zusammenhang, das im Borromäischen Knoten zwischen Symbolischem und Realem liegt. Nutz- oder Versuchstiere fallen aus dem Imaginären, weil sie z. B. im Extremfall zu „gesichtslosen Objekten“ gemacht werden, deren (z. B. wissenschaftlicher) Mehrwert auf einem Verlust zu basieren scheint (siehe Kap. 4.5.3).

3. *Genießen des Anderen*: Wildtiere und viele Zootiere fügen sich zu einer dritten Gruppe der nichtdomestizierten Tiere. Was hier faszinierend oder bedrohlich wirkt, ist auch das (vermeintlich) Ungezähmte an den Tieren, leben sie nun in freier Wildbahn, in Zoogehegen oder als Exoten in privaten Terrarien. Diese Faszination am Wildtier basiert auf der Phantasie eines erfüllenden Genießens des Anderen im Schnittfeld des Realen und Imaginären, das aber laut Lacan unmöglich ist und eine Unbefriedigtheit zurücklässt ( $G\bar{A}$ ), die angesichts des beschränkten phallischen Genießens die Annahme eines nicht in (symbolischen) Regeln fassbaren Genießens auf Seiten des Anderen erzeugt (siehe Kap. 4.5.4).

Dazu ein paar Bemerkungen, die Missverständnissen vorbeugen sollen:

- Der Borromäische Knoten bezieht sich auf die Wirklichkeit des einzelnen Sprechwesens. Sofern die Dimensionen des Realen, Symbolischen und Imaginären miteinander verknotet sind, hängen auch die an den verschiedenen Stellen des Knotens verorteten Formen des Genießens zusammen. Das Genießen des Sinns, das phallische Genießen und das Genießen des Anderen können daher nicht als voneinander isoliert betrachtet werden und keine der Varianten ist jeweils als einzige für das Subjekt relevant. Die Assoziation der drei genannten Gruppen von Tieren mit einer entsprechenden Form des Genießens darf daher nicht als exklusive Zuordnung verstanden werden, da das Subjekt des Genießens immer als „Ganzes“ betroffen ist.
- Es geht hier nicht um Tiere, wie sie „wirklich sind“, oder um eine Charakterisierung tierlicher Eigenschaften und Bedürfnisse. Der Borromäische Knoten ist auch nicht als etwas zu verstehen, das ein Verhältnis von Menschen zu Tieren „an sich“ repräsentiert.
- Die Einteilung der drei Gruppen spiegelt zwar den Einfluss gesellschaftlicher Praktiken und Rollenbilder auf unser eigenes Denken über Tiere wider (ein Kind lernt: Kühe sind zum Essen, Hunde zum Streicheln und Tiger zum Bestaunen da), doch das Subjekt übernimmt nicht einfach passiv alle Bedeutungszuschreibungen, die es vom symbo-



lischen Anderen lernt. Der Rahmen dessen, wie ein Subjekt seine Welt wahrnimmt, wird maßgeblich vom individuellen Umgang des Subjekts mit den Grenzen des Symbolischen bestimmt, u. a. der mehrdeutigen *lalangue*, dem manchmal lustvollen Blabla des Sprechens und den realen Effekten des Genießens. Der tiefere Sinn hinter bestehenden Bedeutungen wird hinterfragt und auf die Probe gestellt. Im Mittelpunkt steht das menschliche Sprechwesen, das zwar nicht solipsistisch konstituiert ist, aber auch nicht gänzlich im Intersubjektiven oder im Diskurs – dem sozialen Band (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 22) – aufgeht.

- Es wird nicht auf die Geschichte der vielfältigen und ambigen Mensch-Tier-Beziehungen oder das kulturhistorische Erbe der Tiernutzung überhaupt eingegangen (z. B. die Implikationen der paläolithischen Jäger- und Sammlergesellschaften bzw. der beginnenden Haus- bzw. Nutztierhaltung im Neolithikum). Da, wo entsprechende Verweise getätigt werden, wie im Zusammenhang mit der Freud'schen These des Urvaters, dient dies der Veranschaulichung der subjektiven Konstituierung und ihrer Schwierigkeiten.
- Die Formulierung der drei Gruppen beruht nicht auf einem Anspruch auf Vollständigkeit. Mögliche Grenzfälle, bei denen sich Tiere nicht eindeutig nur einem Genießen „zuordnen“ lassen, können gruppenübergreifend erklärt werden, so dass in der Beziehung zu den Tieren die Wirksamkeit mehrerer Formen des Genießens anzunehmen ist. Dies betrifft z. B. sogenannte Kulturfolger, also frei lebende Tiere, die von sich aus die Nähe der menschlichen Zivilisation suchen. Auf eine eingehende Beschreibung jener Tiere wird aus Gründen der Übersichtlichkeit verzichtet.
- Auch die Assoziation der menschlichen Beziehungen zu Heimtieren, Nutztieren und Wildtieren mit jeweils verschiedenen Formen des Genießens ist nicht als absolut trennscharf anzusehen. So genießen zwar gewiss viele, aber nicht zwangsläufig alle Halterinnen und Halter von Heimtieren ihre Beziehungen zu den Tieren auf die gleiche Weise. Nicht jede oder jeder versucht z. B. eine tiefe bedeutsame Beziehung zum eigenen Heimtier oder zu anderen Tieren aufzubauen. Erklärt werden soll in dem Fall, was und wie ein menschliches Subjekt genießt, wenn es denn so eine bedeutsame Beziehung zum Tier sucht.
- Der Anspruch auf Vollständigkeit bezüglich der Rolle von Tieren im menschlichen Leben ist auch insofern nicht gegeben, weil Tiere noch an anderer Stelle auftauchen als in den von der Tierethik primär thematisierten Formen der Mensch-Tier-Beziehung. So werden hier z. B. keine Symbol- bzw. Wappentiere, mythologischen Tiere (mit Ausnah-

me des väterlichen „Urtieres“) oder alle biologisch klassifizierbaren Tiere überhaupt thematisiert, mit denen es Menschen zu tun haben. Ausgangspunkt ist hier eine Problematik im Umgang mit bestimmten Tieren, wie sie sich zunächst aus Sicht der Tierethik darstellt.

- Ebenso wenig wird auf die möglichen Probleme einer eindeutigen Grenzziehung zwischen den Begriffen „Heimtier“, „Nutztier“ und „Wildtier“ eingegangen, die mitunter unscharf sein können. Auch ein domestiziertes Heimtier kann „wild“ sein und sich aggressiv verhalten. Die folgende Einteilung ist ohnehin keine tierethische Kategorisierung, sondern dient eher dazu, tierethische Kategorien im Lichte der Psychoanalyse Lacans neu zu denken.

Das Genießen des Sinns steht am Anfang der folgenden Darstellungen. Ohne die Frage der „Reihenfolge“ genauer zu thematisieren, geht diese Arbeit von folgender Annahme aus: Das Genießen des Sinns bietet einen leichter zugänglichen Einstieg in das Thema des Lacan'schen Tieres. Gerade die enge Beziehung von Menschen zu ihren Heimtieren erlaubt es, das Genießen des Sinns gut zu veranschaulichen und dadurch eine komplexer werdende Terminologie zu erschließen. Da unter dem Genießen des Sinns zudem nicht nur Heimtiere, sondern generell auch tierliche Individuen abgehandelt werden, denen sich Menschen nahe fühlen oder die sie als ähnlich ansehen, ist diese Reihenfolge zweckmäßig. Mit dem Genießen des Sinns stehen konkret erfahrene Beziehungen zum Tier im Fokus. Das können Heimtiere, Nutztiere, Versuchstiere, Zootiere oder Wildtiere sein. Aufgrund seiner Abhängigkeit von anderen Formen des Genießens wird es jedoch Vorgriffe auf das phallische Genießen und das Genießen des Anderen geben. Die Ausführungen zum Genießen des Anderen zeigen u. a., dass sich ein Anderes-Genießen (ein Genießen, das über die Beschränkungen des Symbolischen hinausgeht) nur vom phallischen Genießen her denken lässt (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 66). Da die Formen des Genießens im „geplätteten“ Borromäischen Knoten letztlich nicht unabhängig voneinander, sondern miteinander verknüpft sind, erweist sich eine klare Trennung derselben im Hinblick auf die Erklärung bestimmter Phänomene in der Mensch-Tier-Beziehung oftmals als schwierig. In den anschließenden drei Abschnitten zum Genießen des Sinns, zum phallischen Genießen und zum Genießen des Anderen werden daher manche Themen wiederholt aufgegriffen und jeweils von einer anderen Perspektive her beleuchtet. Es geht zum Teil darum, die gleichen Begriffe anders zu betrachten, was dem Lacan'schen Gedanken entspricht, an bestehenden Fragen immer wieder neu anzusetzen (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 10). Diese jeweils neu beleuchteten

Themen sind z. B. die Gewalt der Sprache, die phallische Komik oder der Urvater.

#### 4.5.2 Genießen des Sinns: Heimtier und tierliches Individuum

Heimtiere sind Tiere, die meist im häuslichen Umfeld von Menschen leben und dabei nicht auf ihren bloß instrumentellen – z. B. wirtschaftlichen – Nutzen für Menschen reduziert werden (vgl. James Serpell/Elisabeth Paul 1994). Heimtiere werden grundsätzlich nicht gehalten, um eine bestimmte Leistung zu erbringen, so wie Begleittiere (z. B. Assistenzhunde bei Menschen mit Sehbeeinträchtigung; Peter Kunzmann 2018, 242). Die positiven Einstellungen gegenüber diesen Tieren können aus evolutionärer Perspektive auf ihre physischen Merkmale („cuteness response“), anthropomorphe Zuschreibungen (menschliche Eigenschaften als Basis zur Charakterisierung von Tieren) und den gesundheitlichen Nutzen der Tiere zurückgeführt werden (T. J. Kasperbauer 2018, 29–31). Es gilt als historisch belegt, dass bereits viele Menschen in Jäger- und Sammlergesellschaften bzw. in der Frühgeschichte und Antike enge Beziehungen zu ihren tierlichen Gefährten unterhielten (Peter Sandøe et al. [Hg.] 2016, 8–23; Katja Kynast 2016, 132). Die Liebe und Wertschätzung gegenüber Tieren ist historisch betrachtet kein neues Phänomen. Allerdings kam es in Folge der industriellen Revolution zu einer Veränderung in der Funktion der Haus- bzw. Nutztiere. Während das Leben und Sterben der Nutztiere schrittweise aus dem Alltag und Sichtfeld der Menschen verschwand, u. a. aufgrund der industriellen Fleischproduktion in Schlachthöfen, zog stattdessen das Heimtier, das keinem wirtschaftlichen Nutzen unterstellt war, vermehrt in die Wohnstätte der Menschen (Thomas Macho 2010, 78–82; Richard W. Bulliet 2005, 3). Im Zuge dieser anscheinend strikter gewordenen Trennung wurden die einen Tiere abseits der Öffentlichkeit gezüchtet und verarbeitet, während die anderen zu Objekten der Liebe, Faszination und Idealisierung wurden (Thomas Macho 2010, 81).

Ohne an dieser Stelle weiter auf kulturhistorische Bezüge, evolutionäre Hintergründe oder die möglichen begrifflichen Ungenauigkeiten und Unterscheidungen von Heimtier und Haustier oder *companion animal* und *pet* einzugehen, insbesondere in der Abgrenzung zum Nutztier, wird im Folgenden jene Definition verwendet: Heimtiere leben in unmittelbarer Nähe zu Menschen (im Haus, in der Wohnung), bekommen einen Namen, dienen zur Erbauung ihrer Halterinnen und Halter, werden aber nicht gegessen und erfahren von Menschen eine gefühlsmäßige Zuwendung

(Katja Kynast 2016, 130–132; vgl. Peter Kunzmann 2018; James Serpell/Elisabeth Paul 1994). Die Interaktion und das Leben mit dem Tier sowie eine wechselseitige „Bindung“ werden als wesentliche Merkmale erachtet. Menschen suchen und schätzen die Gesellschaft ihrer tierlichen Gefährten, insbesondere von Hunden und Katzen, da es hier ein offenkundig wechselseitiges Interesse aneinander zu geben scheint (Peter Sandøe et al. [Hg.] 2016, 5–7). Gemeint sind somit domestizierte Heimtiere und keine Exoten wie Schlangen oder Spinnen, die auch als Heimtiere fungieren können. Tiere, die in größeren Mengen gehalten werden, z. B. Fische oder Insekten, fallen ebenso aus der Gruppe. Bei diesen Beispielen ist das interaktive Miteinander von menschlichen und tierlichen Individuen weniger stark ausgeprägt oder fehlt gänzlich.

Die drei Dimensionen des Realen, Symbolischen und Imaginären im Borromäischen Knoten stehen laut Lacan für die Elemente der Subjektivität bzw. des Unbewussten und bestimmen das subjektive Erleben, Wissen und Genießen. Die Genießenseffekte, die sich an den Überschneidungen der drei Dimensionen erzeugen, bestimmen deshalb auch die Art und Weise, wie Menschen Tieren begegnen, wie sie über diese denken und fühlen – bzw. welche „Einstellungen“ sie ihnen gegenüber haben. Einer dieser Effekte, derjenige im Schnittbereich des Symbolischen und Imaginären im „geplätteten“ Knoten – die *jouis-sens* –, lässt sich anhand der Beziehungen, die Menschen z. B. zu Heimtieren unterhalten, demonstrieren (siehe Abb. 4). Allerdings sind damit nicht nur (domestizierte) Heimtiere anvisiert, sondern generell auch Tiere, denen wir uns nahe fühlen oder die bestimmte Eigenschaften mit uns teilen, die sie als Individuen für uns sichtbar machen und daher Sympathie wecken können.

Hier geht es weder um ein An-sich des Tieres im Sinne seiner empirischen oder moralisch relevanten Eigenschaften noch ausschließlich um gesellschaftliche Diskurse und Narrative, welche die Einstellung des Subjekts diesem gegenüber bestimmen. Es stimmt, dass Tiere jene Rollen für Menschen haben, die wir ihnen zuweisen (Herwig Grimm/Carola Otterstedt 2012 [Hg.], 10). Tiere können deshalb nicht von einem vordiskursiven Standpunkt aus betrachtet werden, doch die Produktion von Sinn, wie ihn Lacan versteht, bezieht sich eher darauf, wie ein Subjekt ein angenommenes An-sich von Heimtieren und deren soziale Rolle an sein eigenes Genießen anpasst bzw. wie ein Subjekt diese Eigenschaften und Rollen im Hinblick auf sein Genießen annimmt und bewertet, um diesem einen Sinn zu geben. Erwähnt sei daher auch, dass sich die *jouis-sens* hier einerseits auf die Erzeugung von Sinn, aber andererseits auch auf die Grenzen des Sinns bzw. auf das Spiel mit diesen Grenzen bezieht.

#### 4.5.2.1 Bindungen zu Tieren: „Egomorphe“ Spiegelbilder?

Ein Gefühl der Vertrautheit oder Nähe fördert positive Einstellungen gegenüber Tieren und charakterisiert besonders die Beziehung von Menschen zu ihren Heimtieren (James Serpell/Elizabeth Paul 1994, 140). Manche Psychologinnen und Psychologen gehen davon aus, dass Menschen zu Tieren Bindungen aufbauen, die sich bestimmte Merkmale mit zwischenmenschlichen Bindungsbeziehungen teilen (Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020; Sigal Zilcha-Mano et al. 2011). Wiewohl dieser entwicklungspsychologische Bindungsbegriff, der mit Namen wie John Bowlby und Mary D. S. Ainsworth verbunden ist, einen anderen Hintergrund hat und nicht näher ausgeführt wird, bietet sich hier ein Vergleich mit dem Lacan'schen Imaginären an, denn das Imaginäre hat eine „bindende“ Funktion, die gemeinsam mit der „unterscheidenden“ Funktion des Symbolischen (vgl. Jean-Claude Milner 2014a, 10) den Bereich des Sinns bildet. Im Hinblick auf die psychoanalytische Terminologie Lacans sind folgende Eckpunkte hervorzuheben: Heimtiere haben in der Regel einen Eigennamen, sind also nenn- und unterscheidbare Individuen (Symbolisches), die in einer mitunter bedeutungsvollen Beziehung zu ihren Halterinnen und Haltern stehen (Imaginäres). Die Benennung durch das Symbolische (die normative Ordnung, das Wort) steht für die unterscheidende Funktion der Signifikanten, während das Imaginäre das In-Beziehung-Setzen der Benannten ermöglicht. Dieses In-Beziehung-Setzen geht in zwei Richtungen, indem man entweder Tiere mit Menschen oder Menschen mit Tieren vergleicht: Einerseits werden Tiere als uns ähnlich betrachtet (in Begriffen der Tierethik: Tiere besitzen die gleichen moralisch relevanten Eigenschaften wie wir), andererseits soll der Vergleich von Mensch und Tier bezeugen, dass wir wie sie sind (in Lacan'schen Begriffen: die Phantasie, wie die Tiere genießen zu können; siehe Kap. 4.5.4). Sprache und Diskurs definieren die Rollenverhältnisse: „Bello“ ist z. B. der Gefährte oder Schützling der menschlichen Familienmitglieder und die Menschen sind umgekehrt die Halter\*innen, Besitzer\*innen oder Beschützer\*innen des Tieres. Die Nähe des Tieres zu den Menschen als Teil ihres Privatlebens bzw. als Teil des symbolischen Netzwerkes der Familie legitimiert neben der zugrunde liegenden Sympathie auch das Gefühl der Verantwortung, das man z. B. für die Heimtiere anderer Menschen, für frei lebende Tiere oder Nutztiere nicht zwangsläufig hegt (geschweige denn für ekelerregende oder angsteinflößende Tiere).

Der auf den ersten Blick sinnvollen Beziehung zu den tierlichen Familienmitgliedern bzw. zu den Tieren, die uns aufgrund ihrer Eigenschaften

ähnlich sind und für die wir Sympathie hegen, steht die Frage nach dem (nicht immer ersichtlichen) tieferen Sinn hinter den sozial anerkannten Bedeutungszuschreibungen und Rollenbildern gegenüber: Ist das Tier das, was Eltern und Gesellschaft von ihm behaupten, oder steckt mehr dahinter? Was bedeutet meine Beziehung zum Tier? Inwiefern stellt das Tier selbst durch sein Verhalten meine (Sprach-)Welt in Frage? Das Verhalten des Tieres sowie unsere Zuneigung zu diesem ergibt also einen gewissen Sinn, allerdings nur, weil ein reales Moment geduldet oder anerkannt wird, das das Tier doch (insgeheim) vom Menschen zu trennen scheint (siehe Kap. 4.5.2.2).

Angesichts unserer Sympathie für die uns nahen oder ähnlichen Tiere offenbart sich beispielhaft eine wesentliche Funktion des Imaginären: Menschen scheinen „von Natur aus“ eine Sympathie gegenüber dem Ähnlichen und dem Nahen zu empfinden (Slavoj Žižek 2011, 45, 49). Um die Funktion des Imaginären zu erläutern, bietet sich die Berücksichtigung der „spiegelbildlichen“ Beziehungen von Menschen zu Tieren an. Menschen sind fasziniert vom Gelingen der Interaktion und der Kommunikation mit Tieren. Es verleiht ihrem Genießen Sinn. Vor allem Heimtiere setzen ihre Halterinnen und Halter oft in Entzückung, z. B. wenn sie folgsam sind, sich streicheln lassen und Nähe suchen oder drollige Kunststücke aufführen. Bei Heimtieren, mit denen eine solche Form der Interaktion möglich ist, scheinen sich die imaginären Funktionen der Nähe, des Ähnlichen, der Faszination und der Identifikation besonders stark auszuwirken. Die Interaktion von Mensch und Heimtier wird auf die Ebene des Sinnhaften gehoben: Die Kommunikation mit dem Tier gelingt, das Tier antwortet – und seine Antwort ist auf eine bestimmte Weise bedeutsam, auch wenn nicht jedes Verhalten gänzlich nachvollziehbar sein muss. Die Eigenschaften der Tiere, also ihre mutmaßlichen Empfindungen, Interessen und Bedürfnisse, sind anscheinend im Großen und Ganzen verständlich.

Hier ist Lacans frühe Konzeption über den Narzissmus des menschlichen Subjekts erhellend, den er anhand des *Spiegelstadiums* und der Funktion des Imaginären beschreibt, wobei der Narzissmus hier nicht prinzipiell negativ konnotiert ist (Jacques Lacan 2016b; 2008b; <sup>2</sup>1991a; siehe Kap. 3.2.4). Die Funktion des Imaginären vereinheitlicht die Fragmente der körperlichen Erfahrungen zu einem Bild, mit dem sich das Subjekt bzw. das Ego identifizieren kann und das ihm einen sinnvollen Blick auf das Ganze seines Körpers ermöglichen soll. Die Objekte in der Welt des Ichs haben dabei „alle einen fundamental anthropomorphen, wir wollen sogar sagen egomorphen Charakter“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 213). Die Anerkennung der spiegelbildlichen Objekte erfolgt nämlich nur im Hinblick auf

die Spiegelung des Eigenen im Fremden. Das Spiegelstadium demonstriert hier allerdings auch, dass das Subjekt nur über den Anderen erfährt, was ihm selbst zugehört (Peter Widmer <sup>3</sup>1997, 32). Das eigene Ich benötigt ein Außen, um „zu sich“, in diesem Fall zu einem identifizierbaren Selbst, zu gelangen. Dieses Selbstbild betrifft in besonderem Maße den eigenen Körper, der über die Spiegelungen im Außen zugleich etwas Fremdes ist. Die Begriffe „fremd“ und „befremdlich“ liegen hier nahe beieinander. Die „Befremdlichkeit“ des eigenen, von der Hilfe anderer Menschen abhängigen Körpers wechselt im Spiegel mit dem Triumph narzisstischer Herrschaft und imaginärer Ganzheit. Die eigene Existenz scheint nur durch die Vereinigung mit dem Bild gesichert – oder durch dessen Zerstörung, denn das Bild im Außen erinnert das Subjekt stets an seine Unvollkommenheit. Diese ambivalente Spannung zwischen Ich und Spiegel geht mit der Spannung zwischen Lust und Unlust einher: Die Spiegelungen machen Freude, aber nur so lange, wie man sich nicht vom Spiegel wegbewegt. Lust kippt hier schnell in Unlust, wenn das ideale Bild der Ganzheit aus dem Blick fällt. Wie bereits gesagt, ist es aber gerade die Spannung zwischen Lust und Unlust, die das Genießen hervorbringt oder begleitet (Jacques Lacan 2013, 28; siehe Kap. 3.3.5). Das Subjekt genießt daher auch sein Spiegelbild, seinen über das Imaginäre vermittelten Körper (Jacques Lacan 2017, 59). Das Spiegelbild ist bedrohlich, aber zugleich heilversprechend, denn das Subjekt will sich im Spiegel komplettiert sehen; das spiegelbildliche Verhältnis zum Ähnlichen und Nahen schafft mutmaßlich Konsistenz, erzeugt Sinn. Doch dahinter droht das Andere, das Fremde, das Reale. Und immer wieder fehlt etwas im Bild oder ist „überschüssig“ (das Objekt *a* oder Mehr-Genießen).

Bestimmte Tiere sind leichter ins imaginäre Feld des eigenen Bildes zu integrieren als andere: Jene, die wir in unser Heim aufnehmen, sowie jene, deren Bedürfnisse, Interessen und Empfindungen wir gut verstehen, deren Verhalten für uns nachvollziehbar ist. Mein Ich spiegelt sich weniger gut in dem, was mich anekelt, z. B. in Fliegen oder anderen Insekten. Insbesondere das wechselseitige Interesse von Mensch und tierlichem Gefährten erinnert an einen Spiegel. Über das imaginäre „Konsistenzdenken“ bilden wir allzu gerne (auch gerechtfertigte) Überzeugungen und sind uns dann sicher, dass bestimmte Tiere fühlen und handeln wie wir bzw. dass sie zu uns und wir zu ihnen gehören. Manche Menschen, die z. B. Hunde halten, besitzen eine starke emotionale Bindung an ihre Hunde und betrachten sie als Familienmitglieder, wobei sie diese auch verwöhnen, kostümieren oder ihnen Spielzeug schenken (David D. Blouin 2013, 282–284). Dem kommt entgegen, dass es für diese Art von Mensch-Hund-Beziehung einen



Markt gibt (Jessica Greenebaum 2004). Spezielle Dienstleistungen oder Produkte, wie Kleidung für Hunde, besondere Nahrung oder die Möglichkeit einer kostspieligen tierärztlichen Versorgung, sind für die Tierliebe maßgeschneidert.

Die narzisstische Aggressivität dahinter ist freilich nur eine latente, vor allem dann, wenn Tiere ganz offensichtlich von unserer Wertschätzung, unserer Fürsorge, unserem Mitgefühl und unserer Liebe profitieren. Die Gewalt dabei ist kaum ersichtlich, weil es sich nicht um eine physische handelt (siehe Kap. 4.5.3.2). Das Fremde wird an das Bild des eigenen (körperlichen) Wohls angepasst. Dies entspricht Lacans Ansicht über den Altruismus und die Wohltätigkeit: „Was ich will, ist das Wohl der anderen, vorausgesetzt, es bleibt im Bild des meinen“ (Jacques Lacan 1996b, 227). Die Vorstellung des Wohls bildet sich gerade im Bildhaften, im Spiegel, also in dem, was auch dem Ego in seinen Idealitätsvorstellungen und Selbstbestätigungen dienlich sein kann. Ob es wirklich zweckmäßig ist, hier von „Gewalt“ zu sprechen, wenn einem Tier kein Schaden aus der Beziehung zu Menschen erwächst und das Tier den Kontakt zu uns freiwillig sucht, bleibt aus tierethischer Sicht diskussionswürdig. Zumindes sollte im Heimtierbereich zwischen art- und tiergerechten Haltungsbedingungen auf der einen Seite und z. B. „übertriebener Tierliebe“ auf der anderen Seite unterschieden werden. In letzterem Fall ist die narzisstische Herrschaft über das Tier leichter als tierethisches Problem identifizierbar (zum Fleischkonsum oder anderen Formen von Instrumentalisierung, die eine noch offensichtlichere Gewaltausübung mit sich bringen, siehe Kap. 4.5.3).

Das Ego ist daher auf narzisstische Weise vom Bild geprägt und bringt dadurch über das Imaginäre auch den eigenen Körper als Maßstab des Genießens ins Spiel (vgl. Jacques Lacan 2017, 167). Der Spiegel suggeriert eine Ganzheit und körperliche Integrität sowie Gefühle des „Selbstseins“ und der Identität, die auch von ähnlichen oder nahen Tieren angezeigt werden können. Weil wir uns mit dem eigenen, über das Außen vermittelten (Körper-)Bild identifizieren, stützt sich auch unsere Beziehung zu anderen auf die Annahme, sie seien von ähnlichen Bildern bzw. von einem ähnlichen Geist, einer vertrauten Identität (im Sinne eines Selbst) bestimmt (Raul Moncayo 2017, 114). Aus diesem Grund haben die vom Ich wahrgenommenen Objekte einen anthropomorphen oder egomorphen Charakter (Jacques Lacan 1991a, 213). Das Ich generiert im Bild eine imaginäre Ganzheit oder Einheitlichkeit.

Die Anthropomorphisierung bzw. Vermenschlichung ist ebenso ein für die Tierethik relevanter Begriff, der eine bestimmte Art und Weise be-

schreibt, wie Menschen die Eigenschaften oder das Verhalten von Gegenständen oder anderen Lebewesen wahrnehmen und interpretieren – z. B., wenn sie Tieren menschliche oder menschenähnliche Charakteristika zuschreiben oder das Verhalten von Tieren auf Basis menschlicher Erfahrungen und menschlichen Verhaltens interpretieren (z. B. Alexandra C. Horowitz/Marc Bekoff 2007). Kann es etwa als Liebe interpretiert werden, wenn sich eine Katze auf den Bauch eines Menschen legt, während dieser auf der Couch schläft, oder sucht sie lediglich eine Wärmequelle? Kann man der Katze einen größeren Freiheitswillen als einem Hund attestieren, weil sie nicht auf die gleiche Weise auf Kommandos hört? Markus Wild (2010, 69–73) unterscheidet das naive vom kritischen Anthropomorphisieren: In der naiven Form werde nicht von der eigenen menschlichen Perspektive abstrahiert, daher sei sie zugleich anthropozentrisch. Man sei sich nicht dessen bewusst, dass man das Tier vermenschlicht, und man erwäge auch keine alternativen Erklärungen für das tierliche Verhalten. Die kritische Form stelle hingegen einen sinnvollen Ausgangspunkt im Verstehen des tierlichen Verhaltens dar, da man zwar auch hier eigene Erfahrungsmuster auf die Tiere übertrage, aber zugleich darüber reflektiere und auch nach weiteren Erklärungen suche (ebd.). Die Anthropomorphisierung gilt häufig als negativer Begriff, dabei kann sie offenbar auch einen positiven Effekt auf die Mensch-Tier-Beziehung haben. Die anthropomorphe Projektion eigener Persönlichkeitseigenschaften auf Hunde scheint z. B. die Empathie zu steigern oder die Befürwortung des Tierrechts zu begünstigen (Christina M. Brown/Julia L. McLean 2015). Neben dieser verbreiteten Definition des Anthropomorphisierens als Zuschreibung menschenähnlicher Eigenschaften steht das Phänomen auch für die Veränderung des Aussehens oder Verhaltens eines Tieres z. B. zu menschlichen Unterhaltungszwecken (Judith Benz-Schwarzburg 2014; Markus Wild 2015). Die Vermenschlichung (z. B. Kostümierung) von Tieren kann dabei als Gegenstück zur Verdinglichung angesehen werden, das aber aus tierethischer Sicht ebenfalls kritisch zu beleuchten ist (Andreas Steiger/Samuel Camenzind 2012, 242). Die Tiere werden wortwörtlich in ein bestimmtes Bild gezwungen.

Das Lacan'sche Imaginäre offenbart den Grundmodus bzw. die Logik jeder Form von Anthropomorphisierung. Das, was uns dabei hilft, Sympathie gegenüber Tieren zu empfinden oder auf empathische Weise auf sie zu reagieren – die vermittelnde und (ver-)bindende Funktion des Imaginären –, kann auch zur „Vereinnahmung“ der Tiere führen. In jedem Fall spielt die jeweilige symbolische Deklaration eines Tieres innerhalb des gesellschaftlichen Kontextes – z. B. als Familienmitglied oder Wach-

hund – eine tragende Rolle, schon allein deshalb, weil das Symbolische und die Signifikanten bereits auf unbewusster Ebene eine Wirkung auf unser „Denken“ haben. Zwischen tierethisch unproblematischen Formen der Vermenschlichung, einer unreflektierten Anthropomorphisierung, die eine Verkennung tierlicher Bedürfnisse bedingen kann, und einem offenkundigen Herrschaftsanspruch über Tiere besteht dahingehend ein geringerer Unterschied als vielleicht angenommen.

#### 4.5.2.2 Wertvolle Individuen mit Eigenarten: Was ein Tier besonders macht

Das Objekt *a* – das Objekt bzw. die Ursache des Begehrens oder das Mehr-Genießen – begegnet dem Subjekt in jenen Merkmalen, die z. B. eine andere Person oder einen Gegenstand für dieses in libidinöser Hinsicht wertvoll machen (siehe Kap. 3.2.6 und 3.3.5.1). Einen Wert hat, was Träger des Objekts *a* ist und sich so begehren und (mutmaßlich) genießen lässt. Auch das Verhältnis und die Einstellung gegenüber uns nahen oder ähnlichen Tieren (Heimtiere oder Tiere mit gleichen Eigenschaften) wird durch das Objekt *a* beeinflusst oder bestimmt, denn die eigene Existenz erhält durch das Objekt *a* Sinn für das Subjekt und ein Tier kann zu diesem Sinn beitragen. Besser gesagt: Dem Objekt *a* kann Lacan zufolge Sinn gegeben werden, aber Objekt *a* und Sinn sind nicht identisch. Der Sinn wird auf das Objekt *a* „draufgesetzt“, wie er sich ausdrückt (Jacques Lacan 2013, 86). Im Falle der Heimtierhaltung oder der Argumente der Tierethik geht es hier nicht um den bloß instrumentellen Wert der tierlichen Individuen (z. B. einen wirtschaftlichen Nutzen). Das Objekt *a* manifestiert sich z. B. im Eigenwert und der Würde, in der Reichhaltigkeit und dem Schatz an Empfindungen, Interessen oder kognitiven Fähigkeiten des einzelnen Tiers. Exemplarisch aus der Sicht des Ichs formuliert: Etwas im Tier spricht mich an, fängt meine Aufmerksamkeit, mein Wohlwollen, meine Sorge. Dieses Etwas hält mich zu Vergleichen zwischen mir und dem Tier an, denn es ist mir ähnlich, passt zu mir, ergänzt mich, erfüllt mein Herz mit Freude. Das Objekt *a* bewirkt, verursacht etwas in mir. Mein Hund Bello freut sich wie ich, leidet wie ich. Das tierliche Individuum hat das gewisse Etwas, das mein Leben bereichert. Dem, was mich bewegt (die Ursache meines Begehrens), wird auf diese Weise Sinn verliehen.

Im Kontext seines Wertes – seiner Be-Wertung durch das genießende Subjekt – wird etwas im Tier zu einem mit Sinn angereicherten Objekt *a*. Das Objekt *a*, dieser Schatz im Tier, erlaubt dem Subjekt einen Zugang

zum Sinn und erhebt dessen Passion für die Tiere zum sinnvollen Genießen. Das gilt oft für Halterinnen und Halter von Heimtieren, aber ebenso für viele Menschen, die den Tierschutz oder das Tierrecht vertreten. In der spiegelförmigen Beziehung zum Tier ist das Bild von Hund, Katze, Kaninchen und Co vom Eigennamen, der symbolischen Identität des Tieres als Teil der Familie, getragen. Aber sie nehmen eine Stellung als ganz besondere Individuen neben den Menschen ein, weil sie ihre eigenen Bedürfnisse und Verhaltensweisen haben. Dennoch: Die Beziehung zum Tier ist mitunter bedeutsam, sinnvoll, denn manche Tiere suchen unsere Nähe, spenden Trost, bewachen unser Haus oder sind unsere alltäglichen Begleiter, erhalten umgekehrt aber auch Nahrung, Zuneigung und Wertschätzung. Das *sinnvolle* entspricht der gesuchten Fülle und Ganzheit, z. B. im Spiegel der Mensch-Tier-Beziehung. Das Objekt *a* zieht uns daher an, taucht etwa im tierlichen Gegenüber als liebenswürdiges oder besonderes Merkmal auf und weckt unser Interesse am Wohlergehen und der Wertschätzung des Tieres. Dadurch verspricht das Objekt *a* unser eigenes Sein konsistenter zu machen und unser Leben an Sinn zu bereichern. Dieses Prinzip kann über den Heimtierbereich hinausgehen.

Die Freude, die Menschen an ihrem Heimtier haben, steht im Kontext identifikatorischer Prozesse innerhalb der eigenen vier Wände, die auch das Heimtier inkludieren. Exemplarisch gesprochen: Bello ist mein Wohnungsgenosse, mein Gefährte und wir teilen den Alltag. Zudem scheint mir Bello in seinen Gefühlen ähnlich zu sein: Er freut sich, wenn wir spielen, und er zeigt Schmerzreaktionen, wenn ich ihm unabsichtlich auf die Pfote trete. Auch die Absichten und Bedürfnisse meiner Katze sind mir als ihrer Halterin oder ihrem Halter nicht verschlossen: Ich weiß ihr Verhalten zu deuten und erkenne mich selbst als die Adressatin oder den Adressaten ihrer Botschaft, z. B. wenn sie der Hunger dazu treibt, miauend mein Bein zu umschmeicheln. Offenbar herrscht ein gewisses Verständnis zwischen Mensch und Heimtier, obwohl das Tier nicht unsere Sprache spricht oder unsere Worte verwendet. Die symbolische Differenz und das imaginäre Bild des Heimtieres als dem uns Ähnlichen oder Nahen gehen Hand in Hand. Das Wort „Beziehung“ repräsentiert vor allem in der Mensch-Heimtier-Beziehung ein imaginäres In-Beziehung-Setzen symbolischer Differenzen: Mensch/Tier, Halter\*in/Heimtier, Beschützer\*in/Schützling, Person/Nichtperson, Ich/Es, Wir/Sie etc. Zugleich lassen sich auch die Eigenschaften, Bedürfnisse und Eigenarten von Mensch und Heimtier auf Basis der häuslichen Nähe hervorragend in Beziehung setzen: Die Katze und ich schlafen, essen und defäkieren unter dem gleichen Dach. Die Grenzen bestehender Differenzen können so verschoben, ver-

vielfältigt oder aufgeweicht werden – aber sie sind nicht auflösbar, denn die Beziehung zum Tier kann z. B. auch ein reizvolles Rätsel beinhalten.

Tiere haben eben ihre eigene Art, uns etwas zu sagen, uns ihre Bedürfnisse und Empfindungen mitzuteilen. Diese eigene Art bzw. Eigenart ergibt unter Berücksichtigung der natürlichen Verhaltensweisen des Tieres Sinn, wird aber häufig auch zur geduldeten oder sogar geschätzten „Unart“: Bello ist manchmal „eigenartig“ und „unartig“, fällt mit seinem Verhalten aus dem Rahmen, zumindest was menschliche Maßstäbe betrifft. Laut Michael Lewis (2018, 5) sind z. B. Katzen einerseits domestizierte Tiere, aber andererseits beanspruchen sie in einer für uns charmanten Aufrichtigkeit zugleich ihre Freiheit von der Domestikation. Die Katze ignoriert z. B. die eigentliche Funktion unserer Gebrauchsgegenstände und technischen Gerätschaften. Sie schläft auf dem Regal, steigt auf das Keyboard und sitzt auf dem Piano (ebd., 141–142). Sie zweckentfremdet das für uns auf eine bestimmte Weise Zweckmäßige. Anders gesagt: Das Besondere am Tier, das Objekt *a*, das uns ein Mehr-Genießen verschafft, bleibt zugleich ein Rest des Realen und ein Überschuss, der sich auch durch den Sinn nicht gänzlich normalisieren und in den symbolisch-imaginären Raum integrieren lässt. Das Objekt *a* ist ein „Obstakel für die Ausbreitung des konzentrischen, das heißt umfassenden Imaginären“ (Jacques Lacan 2017, 91–92). Das Objekt *a* ist ein „Schein von Sein“ (Jacques Lacan 1991b, 100). Es fällt mitunter aus dem Rahmen des Spiegels oder erweist sich als ungenügend, wenn das Ego versucht, sich zu „vervollständigen“. Ein aus tierethischer Sicht problematisches Phänomen ist in diesem Zusammenhang die unreflektierte Anthropomorphisierung eines Tieres, die mit einer Vereinnahmung durch das Imaginäre und der Missachtung tierlicher Eigenarten und Bedürfnisse einhergeht. Es erscheint als der Versuch, das eigene Genießen und das Genießen des Tieres einem einheitlichen Sinn unterzuordnen und das Tier als „egomorphes“ Spiegelbild zu betrachten.

Doch das imaginäre In-Beziehung-Setzen der tierlichen Individuen mit ihren menschlichen Gefährten hat seine Grenzen, weil sich die gedachte Gleichheit und Einheit mit diesen Individuen nicht immer halten lässt. Das Tier scheint manchmal Dinge zu tun, die nicht nachvollziehbar sind und real bleiben – aber genau dadurch einen Reiz auf uns ausüben können, weil das Tier nicht gänzlich von den symbolischen Gesetzmäßigkeiten beherrscht ist, die unser eigenes Leben regeln. Respekt gegenüber einem Tier zu haben, beinhaltet die Anerkennung der Grenzen des Symbolischen (als Mittel der Erkenntnis) und der Verbindung von Sinn und Unsinn: Verhaltensweisen, die auf uns manchmal unverständlich, lästig oder komisch wirken, scheinen nämlich für das Tier selbst einen (uns viel-

leicht verborgenen) Sinn zu haben und ihm ein Genießen zu verschaffen, auch wenn wir von diesem nichts Gesichertes wissen – z. B. weil wir nicht wissen, wie es sich „anfühlt“, eine Katze zu sein. Manchmal konfrontiert uns ein Heimtier sogar mit einer Andersheit, gegenüber der uns die Worte fehlen. Es handelt sich um eine Konfrontation mit dem Realen, die den Sinn zu einer Frage macht und unsere Bedeutungszuschreibungen und unser Selbstverständnis herausfordert (nicht umsonst bezeichnet Lacan das Reale als das Unmögliche, d. h. Undeutbare). Jacques Derridas (2010, 20–34) Anekdote über die Begegnung mit seiner Katze, deren Blick ihn im Angesicht seiner Nacktheit mit einer komplexen Form von Scham erfüllt (inklusive einer Scham darüber, sich zu schämen), mag als Beispiel dienen (siehe Kap. 2.4.2.1). Michael Lewis (2018, 139–142) erkennt im Verhalten einer Katze zudem eine Aufrichtigkeit, die in sich schön sei und Vorbild einer „tierlicheren“, weniger anthropozentrischen Philosophie sein könne, weil sie den Standpunkt des Tieres selbst berücksichtige. Das Tier stellt dabei unsere „geordnete Welt“ zuweilen auf den Kopf, wenn die tierliche Natur das Korsett der Domestikation durchbricht. Das Reale, Fremde, Wilde des Tieres wird so gesehen nicht mit Zwang an unsere eigenen Vorstellungen angepasst, sondern man betrachtet es als eine besondere Eigenart, die die positiven Einstellungen zum Tier nicht gefährden muss. Das bedeutet im Hinblick auf den Borromäischen Knoten: Im Genießen des Sinns (dem Schnittpunkt des Imaginären und Symbolischen) können wir eine „respektvolle Distanz“ zum Realen (dem Außerhalb des Sinns) halten und müssen nicht jedes angenommene Rätsel im tierlichen Verhalten lösen.

#### 4.5.2.3 Kommunikation mit Tieren

Menschen sind laut Lacans späterer Theorien regelrecht „vom Wort befallen“. Sprache und Wörter sind wie eine parasitäre Macht, deren Befremdlichkeit u. a. in der Homophonie, Homonymie und Ambiguität der Wörter zum Ausdruck kommt (vgl. Jacques Lacan 2017). Auch bei anderen Tieren gibt es Ansätze des Symbolischen, wie er in früheren Arbeiten sagt (siehe Kap. 4.1). Tiere verwenden zwar Symbole, aber diese sind im Unterschied immer eindeutig und weisen nicht die Mehrdeutigkeit des menschlichen Sprechens auf (Alenka Zupančič 2020, 136–137). Lacan betont zudem: Das tierliche Sprechen ist stets zweckdienlich und richtet sich nicht auf die gleiche Weise an einen großen Anderen „hinter“ dem konkreten Gegenüber. Auch wenn es für Tiere, die intensiven Kontakt

zu Menschen haben (Heimtiere, Nutztiere, Versuchstiere) einen großen Anderen geben kann, so begründet der große Andere für sie kein soziales Band, keinen Diskurs (Jacques Lacan 2006c, 401). Dennoch kommunizieren Menschen mit Tieren, treten in eine Interaktion mit ihnen und geben ihnen Namen.

Lacan beschäftigt sich auch mit Eigennamen. Er deutet an, dass, wenn einem Menschen ein Eigenname zugewiesen wird, man auch hoffen kann, eine Antwort zu erhalten, wobei es keine Garantie dafür gibt, dass die oder der Benannte auch sprechen wird (Jacques Lacan 2006a, 84–85). Er bezeichnet den Eigennamen als eine Markierung bzw. ein Merkmal (franz. *marque*) oder ein „fabrikmäßiges Markenzeichen“ (ebd., 85). Als Markierung entspricht dies dem *trait unaire*, also dem, was Lacan unter Freuds *einzigem Zug* versteht (siehe Kap. 3.2.3). Dieser Zug verweist auf ein Verhältnis zum symbolischen Anderen (Jacques Lacan 1996c, 269). Einerseits fungiert der Eigenname so als Signifikant, andererseits ist er „ein Zeichen für einen realen Menschen, der diese oder jene Eigenschaften hat“ (Peter Widmer 2010, 30). Obwohl sich niemand den Namen, den sie oder er bei der Geburt erhält, aussucht, so definiert er doch die eigene Identität. Widmer weist darauf hin, dass der Eigenname widersprüchliche Aspekte vereint: Er ist z. B. sehr intim, aber zugleich fremd und von außen auferlegt; er ist unverfügbar und doch austauschbar; er kann bedeutsam sein, aber auch bedeutungslos werden (ebd., 15). Obwohl der Bezug zum eigenen Namen eine Art von Selbstverständlichkeit zu beinhalten scheint, ist doch gerade für ein Kind die Verbindung zwischen dem Namen und der Person nicht von vornherein offensichtlich, denn Widmer zeigt anhand eines Beispiels aus seiner eigenen Kindheit, dass man sich fragen kann, warum jemand so und nicht anders heißt und dass man vielleicht sogar versucht ist, einen Zusammenhang zwischen dem Klang eines Eigennamens und der Person, die ihn trägt, herzustellen (ebd., 9).

Nichts spricht dagegen, die Überlegungen zum Eigennamen auch auf Tiere auszuweiten, sofern diese ein Teil einer menschlichen Gemeinschaft oder Familie sind. Lacan hatte anscheinend selbst eine besondere Beziehung zu einem Tier. Er erwähnt z. B., dass seine Hündin – genannt Justine – seine Muse sei und dass sie spreche, auch wenn sie dies nicht mit Worten tue (Jacques Lacan 2007, 197).<sup>60</sup> Unabhängig von diesem Beispiel liegt in Bezug auf das Thema des Eigennamens zunächst Folgendes nahe: Ein

---

60 Interessant ist dabei, dass Justine den gleichen Namen trägt wie eine Frau, über die der Marquis de Sade in seinem Roman schreibt und die auch bei Lacan (2008a, 476) Erwähnung findet.



Heimtier bekommt – wie ein Mensch – einen Namen in der Absicht oder Hoffnung, das Tier möge sprechen bzw. antworten. Allerdings ist es auch in diesem Fall nicht sicher, ob und wie es sprechen oder antworten wird. Die Antwort eines Tieres kann unvorhersehbar oder unverständlich sein, das Tier kann Verwunderung und Staunen genauso wie Ärger und Angst hervorrufen – vielleicht verweigert ein Tier auch die Antwort. Ein Rest des Realen, eine gewisse Wildheit, Rätselhaftigkeit oder Fremdheit bleibt. Darüber hinaus kann bezweifelt werden, dass ein Eigenname bei einem Tier selbst die gleiche Funktion und Wirkung besitzt wie bei einem Menschen. Peter Widmer (2010, 20) bestreitet dies, denn zwar reagieren manche Tiere durchaus auf den Ruf ihres Namens, doch kein Tier wird sich fragen, warum es diesen und keinen anderen Namen trägt. Laut Widmer können sich Menschen vom Eingebundensein in einen bestimmten Kontext auch ein Stück weit lösen; der Eigenname ist nicht einfach nur ein aufgedrückter Stempel, sondern er verweist zugleich auf das im Grunde nicht Festgelegte innerhalb menschlicher Gemeinschaften (ebd.). Dies erinnert an den Begriff der *lalangue*, der zeigt, dass Sprache für das werdende Subjekt nicht von vornherein Eindeutigkeit und Sicherheit (z. B. über bestehende Konzepte) bietet.

Obwohl die Kommunikation mit Heimtieren zweifelsfrei häufig gelingt, insbesondere mit Hunden, so ist die Annahme, dass Tiere ohne Worte sprechen, für Lacan nicht deshalb interessant, weil man eine Art kognitive Kontinuität in der Sprachfähigkeit von Mensch und Tier annehmen müsste, die nahelegt, dass sich beide nur graduell voneinander unterscheiden. Es geht nicht darum, dass sich die menschliche Sprache von „tierlicher Sprache“ durch ihre Komplexität und Präzision abhebt. Es geht stattdessen u. a. um die Frage der Zweckmäßigkeit und der Nützlichkeit der Sprache sowie darum, was die menschliche Sprache für das eigene Sein bedeutet. Menschen haben ein ganz anderes Verhältnis zur Sprache, weil sie für uns nicht nur ein Mittel zum Zweck ist. Gerade in der *lalangue* zeigt sich z. B. das Hinausgehen über die Zweckdienlichkeit der Kommunikation im teilweise lustvollen Spiel mit den Effekten der Buchstaben und Signifikanten (siehe Kap. 3.3.3). Hier entstehen jedoch auch Probleme mit dem Genießen, die für die Tierethik relevant sind, weil der von den Menschen verwendete Sprache anscheinend etwas entgeht, das auch ein tieferes Verständnis für die Tiere blockieren kann, denn die menschliche Sprache ist mehrdeutig und lässt Dinge aus, sie erzeugt das Gefühl des Verlustes und gibt der Phantasie freien Lauf in die Ungewissheit. Worte geben nicht nur Halt bzw. beschreiben und erklären die Welt, sondern stören und verstören auch. Sie sind aufgezwungen, verhalten sich eben

wie Parasiten (Jacques Lacan 2017, 101–102). Ein lästiges Stottern dort, ein peinlicher Versprecher da. Das Subjekt hat keine Kontrolle über all seine Worte, die manchmal nicht die eigenen zu sein scheinen.

Aus diesem Grund erscheint es aus Lacan'scher Sicht nicht unplausibel, dass die Interaktion und Kommunikation mit bestimmten Heimtieren für manche Menschen zuweilen lustvoller ist oder mehr Sinn ergibt als mit anderen Menschen, weil ihre Art zu sprechen nicht auf die gleiche Weise vom Wort und vom Genießen befallen zu sein scheint (siehe Kap. 4.3). Einerseits bewirken Worte nicht das Gleiche bei Tieren wie bei Menschen, z. B. weil sie sich nicht über spezifische Eigennamen wundern, wie Widmer sagt. Andererseits gehen Tiere anders auf uns zu bzw. kommunizieren auf ihre eigene Art mit uns. Hunde werben z. B. anscheinend nicht und lieben uns bedingungslos, so die Vermutung mancher Menschen (vgl. David D. Blouin 2013, 283). Der Einsatz von Tieren in tiergestützten Interventionen (z. B. im Rahmen einer Therapie) basiert sogar auf der Annahme, dass diese einen positiven Einfluss auf uns haben können. Einfach gesagt: Manchmal scheint der Umgang mit Tieren leichter zu fallen. Aus psychoanalytischer Sicht ist jedenfalls der Umstand interessant, dass Heimtiere uns nicht durch Worte verletzen und durch diese nicht auf die gleiche Weise verletzt werden wie Menschen. Sie fühlen sich nicht wie Menschen durch ein falsches Wort in ihrer Eitelkeit gekränkt oder beleidigt – auch wenn z. B. Hunde anhand eines bestimmten Wortlautes und der Intonation wahrscheinlich durchaus Lob von Tadel unterscheiden können. Viele Tiere scheinen sich überhaupt nichts aus Worten zu machen, und wenn doch, dann trägt dies mitunter zur erfolgreichen Kommunikation zwischen Mensch und Tier bei, z. B. wenn ein Hund auf unser Kommando hört. Menschen sind möglicherweise (ob richtig oder nicht) davon überzeugt: Der Hund folgt immer meinem Wort, er würde mich nicht anlügen, ist treu und macht sich nichts aus meinem Erscheinungsbild. Er weiß meine Mimik und meine Bewegungen zu lesen, genauso wie er auch mein Kommando versteht. Der Hund ist in seinen Reaktionen anscheinend authentisch und kennt keine Heuchelei, wenn er mir seine Freude mitteilt.

Auch Katzen und ihre Halterinnen und Halter verstehen sich offenbar ohne Worte – manchmal sogar besser, als es im zwischenmenschlichen Gespräch der Fall ist: Die Katze täuscht uns vielleicht durch ihr gefälliges Verhalten über ihre Absichten, um etwa an ihr Futter zu gelangen, aber sie kann niemals ihr Wort brechen. Sie spricht wortlos oder spricht gar nicht, sondern hört nur zu – oder auch nicht. Sie mag uns zwar manchmal rätselhaft, unheimlich und fremd erscheinen, doch vom Wort und der

*lalangue* ist nur das menschliche Subjekt gezeichnet (obwohl die Katze durch die Nähe zum Menschen an der Sprache teilhat; sie hört unsere Worte und kann darauf reagieren). Sie verschont uns daher mit dem sinnlosen Geschwätz oder dem verstörenden Begehren, das uns andere Menschen möglicherweise im Gespräch zumuten. Manchmal scheint gerade die wohltuende Gleichgültigkeit der Katze gegenüber unseren Belangen am meisten Sinn für uns zu haben. Häufig verstehen wir uns still mit ihr, auch wenn wir nicht jedes Verhalten deuten können. Genießt man die Anwesenheit einer Katze, genießt man vielleicht einen verborgenen Sinn, ein Geheimnis, ein Rätsel.

#### 4.5.2.4 Genießen des Sinns und Tierethik

Wenngleich Heimtiere häufig nicht nur der ausschließlichen Bereicherung des menschlichen Lebens dienen, sondern auch eine entsprechende Fürsorge und Wertschätzung seitens der Menschen erhalten, so ist es aus tierethischer Sicht zweifelhaft, ob in der Haltung von Heimtieren tatsächlich immer das tierliche Wohl im Zentrum steht (z. B. Peter Sandøe et al. [Hg] 2016, 1–4; Andreas Steiger/Samuel Camenzind 2012; Peter Kunzmann 2018). Mit den (unbewussten) Erwartungen, die viele Menschen an die potentiellen Objekte der Identifikation stellen, ist eine ganze Reihe von potentiellen Problemen verknüpft.

Hierzu ein paar Beispiele: Viele Halterinnen und Halter fügen ihr Tier möglicherweise in ein bestimmtes Bild ein, mal mehr, mal weniger: Sie anthropomorphisieren die Tiere, indem sie deren Verhalten (manchmal auf unkritische Weise) nach menschlichen Maßstäben interpretieren oder die Tiere einem menschlichen Erscheinungsbild anpassen (vgl. Andreas Steiger/Samuel Camenzind 2012, 242). Obwohl „übertriebene Tierliebe“ nicht mit bewusst intendierter Tierquälerei gleichzusetzen ist, so können doch auch hieraus Probleme erwachsen, die entweder das tierliche Wohlbefinden betreffen oder eine vielleicht kritikwürdige Haltung den Tieren gegenüber erkennen lassen (ebd.). Manche Menschen verwenden Hunde als Statussymbol bzw. schenken ihnen modische Accessoires und führen sie zum Hundefriseur aus. Im Schleifchen, das einen Hund ziert, im geruchsbeseitigenden Deodorant oder im veganen Futter der Katze verwirklicht sich ein Genießen des Subjekts, das je nachdem wünschenswert, harmlos oder übertrieben wirken kann. Auch wenn Menschen ihre geliebten Heimtiere damit nicht direkt schlecht behandeln müssen, so stehen

doch manchmal die eigenen Interessen über denjenigen der Tiere (z. B. David D. Blouin 2013, 283).

Ein Heimtier kann aus dem erwarteten oder erhofften Bild auch herausfallen: Der Hund folgt einem Befehl nicht, uriniert auf den Teppich, knurrt andere Menschen an oder schnappt gar zu, während sich die Katze sowieso von vornherein gar nichts sagen lässt. Dabei machen Menschen allerdings durchaus Unterschiede, welches Verhalten von welchem Tier angemessen erscheint und wann das Verhalten aus dem Rahmen fällt: Dass eine Katze nicht apportiert, lässt sich offenbar sinnvoll erklären („Katzen haben ihren eigenen Willen“), aber von einem Hund wird häufig etwas anderes erwartet. Die im Raum des Imaginären geschaffene Freude und Sympathie gegenüber dem tierlichen Partner kann in Frustration umschlagen, wenn der (z. B. emotionale) Gewinn auf der Menschenseite zu klein ist, um den (z. B. finanziellen oder organisatorischen) Aufwand in der Haltung zu rechtfertigen. Wieder abgegebene, ausgesetzte oder vernachlässigte Heimtiere zeugen hiervon (vgl. dazu Andreas Steiger/Samuel Camenzind 2012, 239). Menschen nehmen auch nicht immer Rücksicht auf die natürlichen Bedürfnisse ihrer Tiere, z. B. wenn art- oder tiergerechte Haltungsbedingungen nicht erfüllt sind (vgl. ebd., 238–239). Dazu kommt, dass trotz der Integration des Heimtieres in die Familie dieses in der Praxis doch „weniger gleich“ als die menschlichen Familienmitglieder ist: Alle Versuche, Tiere moralisch dem Menschen gleichzustellen, scheinen sich einerseits immerzu über eine hartnäckige symbolische Differenz hinwegsetzen zu müssen (dass ein Tier keinen Status als Person und Rechtssubjekt besitzt, ist nur der auffälligste Ausdruck dieser Differenz). Andererseits erweisen sich symbolische Zuschreibungen manchmal als aufgezwungen; das Tier kümmert sich selbst nicht um das, was uns sinnvoll erscheint. So ist ein Tier stets entweder mehr oder weniger als das, was wir von ihm behaupten. Zudem scheint der Vergleich zwischen den Eigenschaften von Mensch und Tier unausweichlich: Tiere können vieles nicht, was Menschen können (oder nicht so gut).

Diese Beispiele weisen auf Folgendes hin: Die Funktion des Imaginären kann aus tierethischer Sicht einerseits problematisch sein, wenn das Eigene der Tiere (z. B. deren Eigenwert) nicht ausreichend gewürdigt wird. Andererseits hängt der Betracht des „Eigenen“ des Tieres doch von der gleichen Funktion ab, weil sie uns das tierliche Gegenüber als etwas wertschätzen lässt, das uns im Hinblick auf bestimmte Eigenschaften gleich ist und in moralischer Hinsicht daher die gleiche Berücksichtigung verdient. Verschiedene Autorinnen und Autoren, die den moralischen Individualismus in der Tierethik vertreten, verweisen auf die Sinnhaftigkeit und den Wert

des individuellen Lebens und individueller Eigenschaften, egal ob Mensch oder Tier und egal ob Nutz- oder Heimtier. Unser eigenes Leben habe Sinn bzw. Bedeutung und wir müssten erkennen, dass dies auch auf das Leben vieler Tiere zutrifft: Sowohl Menschen als auch Tiere versuchen zu überleben und würden dahingehend ihrem Leben einen – vergleichbaren – Sinn geben (Gary Steiner 2013, 198). Der Wert des Lebens offenbare sich am besten in der Biographie des Individuums: Das Leben von menschlichen und nichtmenschlichen Individuen sei die Summe dessen, was für sie wichtig ist (James Rachels 1999, 199). Was Mensch und Tier in moralischer Hinsicht verbindet (als Gemeinschaft der Gleichen), sind konkret benennbare Eigenschaften, die zur Maßeinheit des sinnvollen Genießens werden. In Verbindung mit dem Symbolischen und der Sprache können neue Prinzipien formuliert werden, die die Inkonsistenz menschlichen Denkens und Handelns (Tiere essen, Tiere lieben) aufzeigen und korrektive Handlungsrichtlinien bereitstellen sollen. Der Hinweis auf den eindeutigen Sinn in der Begründung moralisch richtigen Handelns erfolgt so am Schnittfeld des Symbolischen und Imaginären.

Psychoanalytisch gedeutet: Das Subjekt verschreibt sich im Genießen des Sinns mitunter der Eindeutigkeit und dem Bedeutsamen, dem Wahren oder universell Gültigen. Es erinnert an den Versuch einer „Zähmung“ der Sprache (Michael Turnheim 2009, 65). Damit versucht das Subjekt auch, das destruktive oder unsinnige Moment seines „Sinn-Genießens“ oder „Genießens-Sinns“ (*jouis-sens*) unter Kontrolle zu halten, das/der sich aufgrund der Verwurzelung in der *lalangue* gegen die Zähmung zu wehren scheint. Die Ambivalenzen, Mehrdeutigkeiten und Widersprüche, in welche das Genießen zu kippen droht, müssen ausgeschlossen werden. Dies zeigt sich anhand des „Maßstabs des Imaginären“. Je ähnlicher uns die Tiere sind und je eher sie wesentliche Charakteristika mit uns teilen (Interessen, Empfindungsfähigkeit etc.), desto bedeutsamer wird der Anspruch auf Konsistenz in unserem Denken. Gemäß der „Sprache der Tierrechte“ besitzt das tierliche Individuum bzw. die tierliche Person so z. B. moralische Rechte, die die meisten Nutzungsformen der Tiere ausschließen (vgl. Tom Regan 2004).

Wenn Tierethikerinnen und Tierethiker vom Wert des Lebens bestimmter Individuen sprechen, meinen sie mit „Leben“ offensichtlich etwas anderes als Lacan. Für Lacan ist der Begriff eher mit dem Realen verbunden und damit außerhalb des Sinns und jenseits des symbolischen Anderen (Colette Soler 2018). Das Leben als Reales ist außerhalb dessen, was man in abstrakten und rationalen Argumenten als höchstes Ziel der Ethik formulieren kann (schon gar nicht, wenn dies – wie etwa Peter Singer

nahelegt – aus der Perspektive eines fiktiven unparteiischen Beobachters erfolgen soll). Das Reale – und damit das Leben – entzieht sich dem „Griff“ des Imaginären (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 48). Nach Lacan'schem Verständnis berufen sich die Tierethikerinnen und Tierethiker (moralischer Individualismus) in ihren sprachlich klaren Argumenten gänzlich auf die Ebene des imaginären Körpers und seiner Forderung nach Konsistenz. Das hat in diesem tierethischen Diskurs seine Berechtigung, kann aber aus Perspektive der Psychoanalyse kritisch betrachtet werden.

Die Kritik liegt darin, dass die Frage, ob Menschen die Interessen oder den Eigenwert eines Tieres immer ausreichend würdigen, z. B. zwei Fragen über „motivationale“ Faktoren unberücksichtigt lässt: Erstens, ob und inwiefern Menschen der Beziehung zu Tieren einen Sinn zu geben suchen, der sich genießen lässt. Zweitens, ob hier der „egomorphe“ Status des als gleich bestimmten, moralisch berücksichtigungswürdigen Tieres einen Einfluss auf uns hat. Mit seinem Seitenhieb auf den Altruismus und die Wohlthätigkeit – das angestrebte Wohl des Anderen entspreche dem Bild des eigenen Wohls – formuliert Lacan in Seminar VII zugleich eine Spitze gegen die Idee bestimmter unveräußerlicher Rechte oder das utilitaristische Prinzip der Nutzenmaximierung (Jacques Lacan 1996b, 227). Lacan meint, dass das Bild des anderen nach dem Bild des Ichs geformt ist, was (a) der Grund dafür sei, dass der Altruismus überhaupt eine Überzeugungskraft besitze, (b) zeige, dass dem Gleichheitsgesetz und dem Gemeinwillen eine „gleichmacherische Kraft“ innewohne, (c) auf den gemeinsamen Nenner hinter der Achtung der Grundrechte verweise und (d) die „Expansionskraft“ des Utilitarismus erkläre (ebd., 236). Lacan hebt an dieser Stelle zudem hervor, dass die Idee der Grundrechte zu Ausschluss und Ausgrenzung führen könne, weil diese Rechte eben nicht jedem Individuum Schutz gewähren. Lacan beschreibt und kritisiert in dieser kurzen Passage indirekt auch die Grundlagen der tierrechtlichen Argumentation Regans sowie Singers Präferenz-Utilitarismus (siehe Kap. 2.3). Die Sprache der unveräußerlichen Rechte, die etwa an den Personenstatus gebunden sind, grenzt alle Lebewesen aus, die diese Bedingung nicht erfüllen. Im Tierrecht wären das jene Tiere, die z. B. nicht über Empfindungsfähigkeit, Wünsche und Erwartungen verfügen bzw. keine Identität als Individuen und damit keinen moralischen Eigenwert besitzen. Die „Gleichmacherei“ auf der einen Seite bedingt die Ausgrenzung auf der anderen. Auch in Singers Modell, das davon ausgeht, dass gleiche Interessen gleich berücksichtigt werden müssen, wiegen die Interessen mancher Lebewesen insofern schwerer als die von anderen, als deren Leben aufgrund komplexerer geistiger Fähigkeiten wertvoller sei. Die Schaffung dieses Raumes der schutz-

würdigen Ähnlichen oder Gleichen basiert auf der Angleichung des Bildes anderer an eigene Bild und stützt sich dabei auf die Exklusion aller, die das Ego des Subjekts nicht ausreichend spiegeln.

Nichtsdestotrotz haben tierethische Reflexionen und Argumente freilich eine wichtige Aufgabe, da sie Menschen auf etablierte Denkmuster und Praktiken hinweisen können, die eigentlich nicht jene Selbstverständlichkeit haben, die wir ihnen auf Basis bestehender Instrumentalisierungsverhältnisse zu Tieren zusprechen (siehe Kap. 4.5.3). Zugänge zur Tierethik, die sich um eine Kontextoffenheit bemühen oder auf die Vielfalt und Komplexität moralischen Denkens hinweisen, berücksichtigen daher auch die Gefahren, die mit eindeutigen Grenzziehungen zwischen Wesen mit moralisch relevanten Eigenschaften und solchen, die diese nicht haben, einhergehen (z. B. Cora Diamond 1978; Mary Midgley 1984; Clare Palmer 2010; siehe Kap. 4.5.3.7). Doch besonders der kritische Posthumanismus bietet hier einen Ansatzpunkt, der nichtmenschliche Subjektivität gerade auch in ihrer Andersheit in den Blick rückt (Cray Wolfe 2010; Rosi Braidotti 2014; siehe Kap. 2.4.2)

#### 4.5.2.5 Komik und Genießen des Sinns: Aufgesetzte Signifikanten

Beim Genießen des Sinns im Unsinn parodiert das komische Tier die Vorstellung von imaginärer Einheitlichkeit bzw. von einem vollen Genießen (siehe Kap. 4.4). Die Komik liegt dabei in der Reduktion auf ein hervorstechendes Merkmal, das zugleich die Spaltung des Einen aufzeigt (Alenka Zupančič 2014). Die Merkmale, die uns zum Lachen bringen, sind aufgesetzt oder irgendwie fehl am Platz, machen sich auf überschüssige Weise „selbstständig“ und haben einen phallischen Charakter. Dementsprechend verwendet auch Lacan den Terminus der Parodie in einer kleinen Anmerkung über die Metapher der Bienen und Blumen. Diese Metapher ist insofern komisch, als sie ein offensichtlich übertrieben naives Bild davon abgibt, wie Menschen sich ein harmonisches Geschlechtsverhältnis oder eine gelungene Kommunikation vorstellen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 29). Komisch ist also nicht die Biene an sich, sondern die Überzeichnung eines Sachverhaltes, der für das Subjekt eigentlich gar nicht vergnüglich ist, nämlich, dass es kein vollkommenes Genießen erlangt und nicht eins mit dem Anderen wird. Auch das Genießen, welches das Subjekt anstelle dieser Fülle erhält, könnte anscheinend ohne Humor nicht ertragen werden. Der Humor erlaubt es dem Subjekt, das Geteiltsein von der komischen Seite her zu betrachten. Das Geteiltsein bzw. diesen Mangel an Sein oder



die Unmöglichkeit eines totalen Genießens nennt Lacan die Kastration. Die Kastration sei ein Scherz, der eigentlich gar nicht lustig sei (Jacques Lacan 2007, 204).

In diesem Zusammenhang geben auch Tiere ein manchmal parodistisches Zeugnis über den Umgang des Subjekts mit der Kastration ab, also mit der Unmöglichkeit des imaginären Eins-Seins und des Mangels im „Sprachsein“. Die Kastration markiert ein Genießen, das einerseits verloren erscheint und andererseits überschüssig und aufgezwungen ist. Gerade da, wo das Tier den Menschen am nächsten oder ähnlichsten ist und der Terminus „Beziehung“ offenbar am meisten Sinn ergibt, stellt der Rest des nicht ins menschliche Selbstbild zu assimilierenden Realen eine Herausforderung dar. Es stellt sich die Frage des Anthropomorphisierens: Sind Tiere wie wir und wie weit passen wir sie an unser Selbstbild an? Dazu, wie diese Herausforderung ins Komische kippen oder ernst werden kann, erfolgen nun – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige Interpretationen, die die Überlegungen zur Komik des Subjekts aufgreifen und weiterführen (siehe Kap. 4.4).

Domestizierte Heimtiere wie Hunde und Katzen besitzen häufig einen Eigennamen und gelten als Teil der Familie – wiewohl sie Individuen anderer Spezies sind und damit eine besondere Form der „Andersheit“ verkörpern. Die Beziehung zu den Tieren ist potentiell bedeutsam und sinnstiftend, denn mit den Namen „Bello“ und „Mauzi“ wird der Signifikant „Tier“ zum identifizierbaren Individuum, das seinen ihm zugewiesenen Platz neben den Menschen einnimmt. Die Tiere sind anscheinend von unseren Worten affiziert, reagieren auf das, was wir sagen, und hören auf unsere Rufe. Auch das tierliche Gegenüber – nicht nur der Mensch – steht offenbar unter der Herrschaft des Wortes (wie beim Kommando, das an den Hund gerichtet ist: „Sitz!“), auch wenn es nicht selbst mit Worten spricht. Allerdings haben Tiere ihre (z. B. lustigen, befremdlichen oder charmanten) Eigenarten. Sie konfrontieren Menschen mit einem Rest des Realen und einer Art von Gleichgültigkeit gegenüber gewissen Regeln, Praktiken und symbolischen Zuschreibungen. Manche Tiere „zweckentfremden“ das für uns auf eine bestimmte Weise Zweckmäßige – z. B. wenn eine Katze einen Gegenstand zum Schlafplatz umfunktioniert (vgl. Michael Lewis 2018, 141–142). Die Andersartigkeit eines Tieres kann dabei sogar zur wertvollen Bereicherung werden. Bei Tieren ist tolerierbar, was bei Menschen nicht tolerierbar wäre. Mehr noch: Ein Verhalten, das bei anderen Menschen als aufdringlich und vulgär gilt, wird bei einem Tier z. B. als reizvoll und aufrichtig erlebt (ebd., 34–35). Das Tier wird in

seinem Anderssein respektiert, auch oder gerade, wenn wir manchmal darüber lachen.

Die Eigenart von Heimtieren und anderen Tieren findet jedoch anscheinend nicht immer auf diese Weise Anerkennung. Die spiegelbildlichen Objekte des Ichs besitzen einen anthropomorphen und egomorphen Charakter (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 213). Das Anthropomorphisieren von Tieren resultiert daher aus einer imaginären Logik: Wir schreiben Tieren menschliche Eigenschaften zu, um ihr Verhalten zu deuten, oder passen sie zu Unterhaltungszwecken in ihrem Verhalten und Erscheinungsbild an unser eigenes Bild an (siehe Kap. 4.5.2.1). Das narzisstische Ego hält sich in seinem Streben nach einem erfüllten Sein und einem reinen Genießen an Identifikationsmöglichkeiten und Bilder, die zuweilen übertrieben bzw. komisch wirken (wenn möglicherweise auch harmlos, wenn kein subjektiv empfundener Schaden beim Tier vorliegt). So sind das tiergerechte Modeaccessoire, das vegane Katzenfutter, das Deodorant für Hunde oder das Clownkostüm eine Veranschaulichung dessen, was das Ego zu tun bereit ist, um eine gelungene Beziehung herzustellen und damit das Reale des Tieres zu „dressieren“.

Das anthropomorphisierte Tier wird damit aber zugleich zum unbewussten Spiegel subjektiver Projektionen und Wünsche sowie zur Karikatur oder Parodie dessen, was das menschliche Subjekt selbst ist: ein Wesen, das wie ein kostümierter Hund nicht weiß, wie ihm geschieht, wenn es mit dem Wort und der Sprache des Anderen sowie dessen rätselhaftem Genießen konfrontiert ist. Indem wir Hunde z. B. als Clowns kostümieren oder sie parfümieren und frisieren, zwingen wir ihnen eine Bedeutung und eine Rolle auf, mit der sie „von Natur aus“ nichts anfangen können. Dies hat etwas mit dem menschlichen Subjekt selbst zu tun. Die Vermenschlichung des Tieres ist demnach nicht nur eine imaginäre Vereinnahmung, sondern zugleich eine (vermeintlich) komische Weise, unser eigenes parasitäres Sprachsein zum Ausdruck zu bringen und über den schlechten Scherz der Kastration (und das Phallische) doch noch lachen zu können; darüber, dass uns das Wort selbst aufgezwungen ist und wir zumindest auf subtile Weise von einem permanenten Gefühl des Unbefriedigtseins gezeichnet sind (siehe Kap. 4.3).

Das Verkleiden und Kostümieren der Tiere ist nur das augenfällige Extrem in einem breiteren Spektrum der Anthropomorphisierung, die einer imaginär-symbolischen Logik gehorcht. Dieses In-Beziehung-Setzen zum Tier kann durchaus positive Auswirkungen haben: Wir übertragen eigene Erfahrungen auf Tiere, um ihr Verhalten zu deuten und sie besser zu verstehen, wir entwickeln Sympathie und Empathie für jene Tiere, die wir

als uns ähnlich wahrnehmen, geben den Tieren Namen und behandeln sie innerhalb der Familie wie unseresgleichen. Negative Auswirkungen sind dagegen die völlige Vereinnahmung der Tiere und die Unfähigkeit, von unserem eigenen Standpunkt abzusehen: Das Tier muss sich verhalten, wie wir es von ihm verlangen. Wir genießen in der Mensch-Tier-Beziehung, was Sinn für uns ergibt.

Mit dem Kostümieren der Tiere treibt das Subjekt die Anthropomorphisierung ins Extrem und parodiert eben diese vermenschlichende Perspektive zugleich. Es ist eine Parodie auf die gesuchte Einheit mit dem Anderen. Das Subjekt „weiß unbewusst“ um die Grenzen des Sinns: Als ob das Kostüm den Hund wirklich zum Menschen machte! Das Verkleiden des Hundes – sowie dessen Benennung und Integration in die menschliche Sprachwelt überhaupt – muss nicht zwangsläufig als vollständige Dressur des Fremden und Anderen im Kontext einer narzisstischen oder anthropozentristischen Selbstbestätigung verstanden werden (um einen eindeutigen Sinn zu generieren). Es handelt sich stattdessen mitunter um einen spielerischen Umgang mit dem Unsinnigen: Ein Genießen des Sinns im Unsinn sowie ein kleiner lustvoller Triumph im Angesicht der sprachlichen Kastration. Das anthropomorphe Clownkostüm, das den Hund komisch aussehen lässt, ist vom Prinzip her genau so lächerlich wie die phallischen Signifikanten, die dem Subjekt künstlich aufgesetzt werden, wenn es in die Welt der Sprache geboren wird (z. B. Namen und Rollen, die dem Subjekt eine bestimmte Identität im intersubjektiven Raum geben).

Indem das Tier komisch gemacht wird, erhält es die Zeichen der Subjektivität. Das Lachen über den kostümierten Hund kann so gesehen implizit einen ironischen Umgang mit der eigenen Situation zum Ausdruck bringen, nämlich dem Signifikanten unterworfen zu sein. Dies erinnert an den Umgang des Subjekts mit dem Blödsinn der Sprache (siehe Kap. 4.3). Robert Pfallers (2012, 40) Überlegung, dass Menschen, die sich im Karneval verkleiden, ein blödes Spiel spielen und dabei die narzisstischen Tendenzen eines ernstesten Authentizitätsanspruchs überwinden, geht in eine ähnliche Richtung: „Wenn die Leute etwas Blödes spielen, dann lassen sie sich also auf etwas Ichfremdes ein und zeigen darin Humor“ (ebd.). Die Annahme lautet daher: Das Lachen über den ins Komische verfremdeten Hund richtet sich auf parodistische Weise an oder gegen das eigene Sprachsein und das Symbolische selbst, nicht oder nur vordergründig gegen das Tier. Das der Sprache ausgesetzte Tier dient dem Subjekt bei einer Parodie des symbolischen Anderen, der dem Sprachsein keinen letztgültigen, tieferen Sinn geben kann – kein erfüllendes Genießen. Die gelungene Beziehung ist eine Illusion, ähnlich jener der Bienen und Blumen. Das

Subjekt spielt mit diesem (komischen) Schein: Macht die Sprache das Subjekt wirklich zu dem, was sie behauptet? Das Kostüm steht dafür, dass es letztlich egal ist, weil man darüber lachen kann.

Komisch ist das Tier genau deshalb für Menschen, weil dieses Bild konstruiert ist und nichts mit der mutmaßlichen tierlichen Natur oder seinem An-sich zu tun hat: Die Vermenschlichung des Tieres, sofern sie derart übertrieben ist, wird selbst zur Quelle des Genießens, und zwar nicht immer, weil wir fest davon überzeugt sind, dass das Tier genau wie wir ist, sondern weil es uns gefällt, so zu tun, als ob dem so wäre. Ein Dackel, der einen Miniaturzylinder trägt, amüsiert Menschen vielleicht genau deshalb, weil es ein Dackel ist, der ihn trägt, und weil er als Hund nicht gänzlich in seiner Rolle als Maskottchen aufgeht. Der Hund würde nicht von allein auf die Idee kommen, sich schick oder lustig herzurichten. Etwas am Bild des kostümierten Tieres scheint nicht zu stimmen, ist unerwartet und deplatziert, doch genau das macht offenbar die Lust an der Betrachtung aus. Die Reduktion des Tieres auf ein aufgesetztes Merkmal markiert ein Genießen, das auf die Komik einer imaginären Uneinheitlichkeit bezogen ist (Alenka Zupančič 2014, 140–141, 167). Dass das phallische Merkmal am Tier (z. B. in Form eines Tierkostüms) lächerlich wirkt und nicht ins (Spiegel-)Bild passt, bezeugt nur, dass jeder phallische Signifikant, der unserer eigenen Identität und unserem Begehren zugrunde liegt, letztlich kontingent ist.

Die Beziehung zum Tier ergibt demzufolge Sinn und ist bedeutungsvoll, gerade wegen oder trotz der oft gutgemeinten, aber manchmal albernen Angleichung an das eigene Bild. Diese imaginäre Vereinnahmung beinhaltet einen spielerischen Umgang mit dem Unsinn, das dem Genießen des Sinns selbst zu eigen ist. Für das Ego gilt: Das Bild des kostümierten Tieres als meinesgleichen oder Quelle meiner Befriedigung stiftet nur mit einem Augenzwinkern Sinn. Dabei wird das Subjekt unbewusst an den Knotenpunkt seiner borromäischen Wirklichkeit geführt – zu Markierungen des Genießens in der *lalangue*. Die Mehrdeutigkeit und das Rätsel der Signifikanten üben eine Wirkung auf das Subjekt aus, aber das Ego hat einen Weg gefunden, die *jouis-sens* nicht in den realen Exzess zurückkehren zu lassen, aus dem sie offenbar hervorsteigt. Es handelt sich um einen kleinen narzisstischen Sieg über den Unsinn und das Reale (sofern man hier von einer moderaten Form des Narzissmus ausgehen darf). Das Genießen des Sinns ist zugleich ein Genießen eines „gemäßigten Unsinn“, der sich an einem bestimmten übertriebenen, komischen Bild des Tieres befriedigt. Mit Sigmund Freud (2000j, 176) kann hier von der Entdeckung der eigenen Macht gesprochen werden, die darin liegt, jemand anderen

oder sich selbst komisch aussehen zu lassen. Lacanianisch gedeutet: Der Humor verleiht eine gewisse Macht im Kontext der Machtlosigkeit des kastrierten Sprachseins.

Sofern dem Tier kein Schmerz zugefügt oder ihm absichtlich Böses gewollt wird, liegt die Annahme nahe, dass es sich beim Anthropomorphisieren nur um eine harmlose Form der Befriedigung auf Seiten des Menschen handelt. Doch die Frage ist aus tierethischer Sicht, wann man an der Vermenschlichung Anstoß nehmen kann bzw. wann und in welchem Kontext sie moralisch unzulässig ist, weil das Tier einen Schaden durch diese Behandlung erfährt. Wann wirkt ein Kostüm unangebracht und nicht komisch? Welche Tiere will man lieber nicht verkleidet sehen? Dies ist nicht nur eine Frage des tierlichen Wohlergehens bzw. danach, ob das Tier eine Schädigung subjektiv als solche wahrnimmt. Judith Benz-Schwarzburg (2014) problematisiert z. B. nicht nur den Akt der Zurschaustellung von Tieren, wenn das Tier dabei leidet, sondern auch die Tatsache, dass das Tier auf ein Objekt reduziert wird, dessen Zurschaustellung einem schieren Unterhaltungszweck dient. Es geht darum, welche Haltung man gegenüber Tieren einnimmt, und zwar auch unabhängig von den konkreten negativen Konsequenzen der Vermenschlichung für ein Tier (Andreas Steiger/Samuel Camenzind 2012). Wird das tierliche Individuum als ein Wesen mit komplexen Fähigkeiten und Eigenschaften gesehen, während zugleich der Anspruch auf eine kritische Auseinandersetzung mit Themen der Mensch-Tier-Beziehung besteht, erscheint die Reduktion eines Tieres auf bestimmte Merkmale bzw. die Verkleidung eines Tieres als etwas, das nicht seiner Natur entspricht, noch leichter als moralisch unzulässig. Doch der Witz geht hier auch auf Kosten des Subjekts selbst, nicht nur zu Lasten des Tiers. Das phallische Merkmal, das man dem Tier künstlich aufsetzt, wird zum Störelement, weil es auf etwas Verlorenes hinweist und die Einheit mit dem Tier (im Imaginären) und damit ein erfüllendes Genießen verhindert. Das Subjekt „verschwindet“ in der Sprache.

#### 4.5.2.6 Genießen des Sinns: Zusammenfassung

Domestizierte Heimtiere besitzen meist einen Eigennamen und werden durch ihre symbolische Benennung als Individuen erfasst. Hinter der Liebe zu Katze, Hund und Co verbirgt sich – wie auch in der Sympathie für viele tierliche Individuen, die keine Heimtiere sind – ein imaginär-symbolisches Prinzip der Identifikation, der Zugehörigkeit und des In-Beziehung-Setzens, welches das Subjekt im Genießen des Sinns zu verwirkli-

chen sucht. Einerseits geht es um ein Verstehen-Wollen, um Kontrolle sowie um das Bemühen, Widersprüche aufzulösen oder klare Kategorien zu bilden. Das Tier gehört zu uns und wird im Symbolischen „registriert“. Die Freude am Tier erscheint sinnvoll, muss nicht weiter hinterfragt werden, solange die jeweiligen Rollen von Mensch und Tier geklärt sind. Das Tier gilt z. B. als Gefährte bzw. besitzt eine bestimmte Position innerhalb der Familie, während sich der Mensch als Beschützer oder Gebieter versteht. Das Widersprüchliche, Wilde, Fremde oder Unsinnige am tierlichen Verhalten – das Reale – wird, soweit es geht, auf Distanz zum Imaginären gehalten oder wohlwollend ignoriert bzw. in Kauf genommen. Das Tier ist mehr oder weniger wie wir. Das Verspeisen des Heimtieres ist in der Regel undenkbar, bleibt als Reales ebenso ausgeschlossen. Eine imaginäre Vereinnahmung ist dennoch möglich.

Andererseits offenbart das Genießen des Sinns manchmal seine Herkunft aus der *lalangue* oder seine Bezogenheit auf das Reale und das phallische Genießen, da der Sinn letztlich mit dem Außerhalb des Sinns verschränkt ist (Jacques Lacan 2017, 67, 149). Das Subjekt findet gerade darin Lust, dass sich etwas in seinem Erleben von den im sozialen Diskurs anerkannten Bedeutungen löst oder bestimmte Erwartungen an das eigene Selbstbild durchbrochen werden. Das Genießen des Sinns kann ein Genießen des Rätselhaften bzw. eines verborgenen Sinns sein. Nicht umsonst spricht Lacan (1986, 7) in Bezug auf die Praxis der Psychoanalyse davon, dass der Sinn rinnt und seine Wirkungen unberechenbar sind. Wie dem Sinn scheint auch Tieren zuweilen etwas Unberechenbares, Unkontrollierbares anzuhaften. Die Merkmale, anhand derer Menschen ihre Heimtiere auszeichnen (Eigenname, Familienzugehörigkeit, Partnerschaft, Personenstatus etc.), geben dem Tier eine symbolische Identität, in die sich die Tiere selbst nicht ganz einfügen lassen. Dieser reale Rest strapaziert nicht nur die Geduld, sondern kann auch charmant und (unfreiwillig) komisch sein, wenn ein Tier arteigene Dinge tut, die für uns unangebracht wären. Das Tier hat offensichtlich andere Bedürfnisse als wir Menschen, daher ergibt es wiederum Sinn, seine Andersheit anzuerkennen – oder mehr noch: zu genießen. Die Tatsache, dass sich ein Tier erlauben darf, was Menschen verwehrt ist, kann z. B. als reizvoll empfunden werden (Michael Lewis 2018, 34–35).

Die Anthropomorphisierung von Tieren spricht dagegen für den „egomorphen“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 213) Charakter des Spiegelbildlichen, was für die Tierethik besonders dann auffällig wird, wenn die Anthropomorphisierung unreflektiert oder unkritisch ist und die Missachtung tierlicher Bedürfnisse beinhaltet. Das eigene Genießen ergibt einen Sinn, wenn

es vom Bild des Nahen und des Ähnlichen gestützt ist, und zwar sowohl in stärkeren als auch in schwächeren oder reflektierten Formen der Anthropomorphisierung. Was das ihnen nahe Tier für Heimtierhalterinnen und -halter bedeutet, ist das den Menschen ähnliche Tier für Tierethikerinnen und -ethiker moralisch individualistischer Prägung. In der grundlegenden Argumentationsform des moralischen Individualismus werden klare Grenzen zwischen denen gezogen, die zu uns gehören (z. B. empfindungsfähige Tiere), und jenen, die ausgeschlossen sind, weil sie nicht über die moralisch relevanten Eigenschaften verfügen (z. B. nichtempfindungsfähige Tiere). Geschützt wird nicht das Fremde, Andersartige, sondern das Gleiche – also jedes Wesen, das seinem Leben mutmaßlich den gleichen Sinn gibt, wie der Mensch seinem eigenen (z. B. Schmerzen vermeiden oder überleben zu wollen). Jedes Tier, das nicht über die definierten Eigenschaften verfügt, um an diesem Sinn teilzuhaben (z. B. Tiere ohne zentrales Nervensystem, die mutmaßlich keine Schmerzen empfinden), bestätigt durch seinen Ausschluss die Zusammengehörigkeit und Identität derjenigen, die als moralisch schutzwürdig angesehen werden. Ob es aus tierethischer Sicht tatsächlich kritikwürdig ist, dass Menschen das Nahe oder Ähnliche schützen wollen, ist damit allerdings nicht gesagt.

#### 4.5.3 Phallisches Genießen: Nutztier und Versuchstier

In vorliegender Arbeit werden Nutztiere und Versuchs- bzw. Labortiere unter eine „Kategorie“ subsumiert, um damit etwas über das menschliche Subjekt deutlich zu machen. Obwohl aus tierethischer Sicht sicherlich noch Fragen über diese Zusammenfügung gestellt werden könnten, so ist sie mit Bezug auf die verwendeten psychoanalytischen Theorien zielführend. Was bei diesen Tieren besonders hervorsteht, ist ihr Status als Mittel zum Zweck. Sie werden von Menschen primär aus wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Gründen unter kontrollierten Bedingungen gehalten und/oder gezüchtet (vgl. z. B. Johann S. Ach 2018b). Dabei gibt es häufig eine durch die kontrollierte Zucht erreichte Veränderung in Erscheinung und Verhalten der Tiere. Die Nutzung von Tieren hat eine lange Geschichte. Kulturhistorisch betrachtet ist besonders jene Epoche der Menschheitsgeschichte mit der Domestikation assoziiert, die als neolithische Revolution bezeichnet wird und in deren Rahmen es zu einer Umfunktionierung mancher Tiere zu einem Besitz des Menschen kam (Lukasz Nieradzki 2016, 124–125). Die Tatsache, dass Menschen Tiere seit sehr langer Zeit zur Produktion landwirtschaftlicher Güter nutzen, ist z. B. für



die Tierethik von Interesse, weil u. a. im Bereich der Nutztierhaltung zwar vergleichsweise wenig (domestizierte) Spezies genutzt werden, aber dafür unzählige Individuen dieser Spezies (Herwig Grimm 2012b, 276). Obwohl sich die damalige Nutzungsform von der heutigen industrialisierten Tiernutzung unterschied, gilt die neolithische Revolution mitunter als der Beginn von einer bis heute nachwirkenden Grenzziehung zwischen Kultur und Natur, die mit einem veränderten Selbstverständnis des Menschen als einem besonderen unter den Tieren einherging (Lukasz Nieradzick 2016, 125; Thomas Macho 2010, 70). Die Veränderung in der Wahrnehmung des Menschen und der Rolle von Tieren führte auch zu einer vielfältigen funktionellen Differenzierung von z. B. Jagdtieren, Opfertieren, Zuchttieren, Kriegstieren, Reittieren oder Arbeitstieren bzw. von Wild- und Haustieren überhaupt (Thomas Macho 2010, 70). Im Kontext der industriellen Revolution änderte sich die Wahrnehmung und die Nutzungsform der Tiere allerdings noch einmal auf gravierende Weise, weil die Tiere aufgrund ihrer reduzierten Relevanz z. B. als Arbeitstiere nach und nach an Sichtbarkeit einbüßten, d. h. aus den wichtigsten gesellschaftlichen Bereichen verschwanden; die Tiere wurden u. a. zum anonymen Massenschlachtvieh (ebd., 78–79). Ein Aspekt, der in Zusammenhang mit der industriellen Revolution z. B. von Interesse ist, bezieht sich auf die Frage, in welchem Ausmaß sich in verschiedenen Ländern die Anzahl derjenigen Menschen reduzierte, die in der Landwirtschaft arbeiteten (Richard W. Bulliet 2005, 184–185).

Auf die kulturhistorischen Entwicklungen und Zusammenhänge der Tiernutzung sowie auf den Begriff der Domestikation wird an dieser Stelle nicht näher eingegangen. Interessant erscheint aus tierethischer Perspektive allerdings die zeitübergreifende Logik eines anthropozentristischen menschlichen Selbstverständnisses, das in den Besitzanspruch über Tiere sowie in die Etablierung und Verfestigung von Grenzen und Differenzen in der Mensch-Tier-Beziehung mündet. Als Medium der Differenz spielt die Sprache eine wesentliche Rolle. Viele Autorinnen und Autoren assoziieren das Verhältnis von Mensch und Tier mit demjenigen von Herr und Sklave und sehen die Sprache als Stütze dieser Ungerechtigkeit (Marjorie Spiegel 1996). Sprache verdinglicht bzw. objektifiziert Tiere (Melanie Joy 2010, 117–118; Carol J. Adams 2010, 73–74). Die Bezeichnungen, die wir für Tiere verwenden (nicht nur „Tier“, sondern „Fleisch“), helfen uns, moralische Bedenken hinsichtlich unserer Speisegewohnheiten zu vermeiden (Hal Herzog 2011, 44–46). Die sprachliche Verdinglichung und die faktische Reduktion eines Tieres auf ein Mittel zum Zweck gehen Hand in Hand und bedingen sich gegenseitig (Samuel Camenzind 2020, 224). Man

denke eben an den Wortschatz etablierter Strukturen der Tierproduktion- und Konsumtion, die ein Tier zur bloßen Ware degradieren und uns das vergessen lassen, was man innerhalb der Tierethik z. B. „inhärenter Wert“ oder „Eigenwert“ eines tierlichen Individuums nennt (siehe Kap. 2.3). Die Bezeichnung des Tieres ist hier der normative Parameter dafür, was wir mit Tieren tun dürfen: Das „Schlachtvieh“, das „Milchvieh“ und das „Versuchskaninchen“ haben eine andere Funktion als das „Schoßtier“. Viele Menschen akzeptieren offenbar die Gewalt der Sprache und die augenscheinliche Kontingenz der unterschiedlichen Rollenzuschreibungen von Tieren, obwohl das Schwein in der Tierfabrik im Prinzip ebenso unsere Sympathie wecken kann wie unser Schoßhündchen. Dennoch wird nur das Schwein zur Schlachtbank geführt.

Psychologinnen und Psychologen vermuten dahinter ideologische Rechtfertigungsstrategien bzw. psychologische Mechanismen, die uns erlauben, das Unbehagen gegenüber dem Konsum von tierischen Produkten zu unterdrücken, z. B. durch Verdinglichung der Tiere oder Mechanismen der Dehumanisierung (T. J. Kasperbauer 2018; siehe Kap. 2.2.3). Menschen sprechen bestimmten Tieren die entscheidenden moralisch relevanten Eigenschaften ab, um sie ohne schlechtes Gewissen verspeisen zu können (Schmerzepfinden, Gedächtnis, Emotionen etc.; Steve Loughnan et al. 2014), oder sie stützen sich einfach auf die unreflektierte, kulturell vermittelte Annahme, dass es normal, natürlich und notwendig sei, dies zu tun (Melanie Joy 2010, 95–113). Diese Mechanismen scheinen aufgrund folgenden Umstands nötig zu sein: Menschen verspüren angesichts ihrer Tierliebe und ihres gleichzeitigen Eingebundenseins in bestimmte Praktiken der Tiernutzung häufig eine unangenehme Ambivalenz, von der sie sich befreien wollen. Unter Berücksichtigung psychoanalytischer Theorien muss aber geklärt werden, worauf sich diese Ambivalenz tatsächlich bezieht und wie sich der Anspruch erklären lässt, sie aufzulösen.

Die Art und Weise, wie Menschen den Umgang mit Nutz- und Versuchstieren erleben, kann auf den Borromäischen Knoten der subjektiven Wirklichkeit zurückgeführt und in Zusammenhang mit dem phallischen Genießen ( $\Phi G$ ; zwischen Realem und Symbolischem) gebracht werden (vgl. Jacques Lacan 2017; siehe Abb. 4, Kap. 4.5.1). Das phallische Genießen steht nicht nur für eine Form von (symbolisch vermitteltem) Lusterleben, sondern ist etwas, das auf unangenehme Weise ein bestimmtes Versagen sichtbar machen kann. Augenscheinlich ambivalente Gefühle und widersprüchliche Gedanken im Hinblick auf unsere Beziehungen zu verschiedenen Tieren sowie die Ablehnung bestimmter Praktiken der Tiernutzung verweisen auf ein „tieferliegendes“ Problem.

Dazu eine kurze Rekapitulation: Grundsätzlich gilt, dass das phallische Genießen mit der Erfahrung des Sprachseins verbunden ist, wobei Lacan in diesem Kontext ein eher negatives Bild der Sprache und des Wortes zeichnet bzw. die Sprache als ein zunächst mehrdeutiges Gewirr differenzieller Elemente beschreibt (*lalangue*). Ausgangspunkt des phallischen Genießens ist die durch die Sprache (die Signifikanten) bedingte *Kastration* bzw. die *phallische Funktion* (siehe Kap. 3.3.5.3) – was bedeutet, dass jede Beziehung über Signifikanten vermittelt ist. Dieses Genießen hat mit (symbolischer) Macht zu tun, es ist das, „was im Bewusstsein des Sprechwesens als Macht bezeichnet wird“ (Jacques Lacan 2017, 60). Da es aber kein „ganzheitliches“ Genießen herstellen kann, dehnt das phallische Genießen seine Macht auch auf nichtsexuelle Bereiche des menschlichen Lebens aus (Colette Soler 2019, 109; 2018, 123; vgl. Slavoj Žižek 2014b, 1305–1306). Macht ist gewissermaßen immer sexuell, aber gleichzeitig auch nie sexuell (Colette Soler 2019, 109). Das phallische Genießen taucht potentiell „überall“ auf – auch in der Mensch-Tier-Beziehung –, weil es in seinem „eigentlichen“ Bereich, also bei der „Vereinigung“ mit dem unbewusst begehrten Anderen, versagt (wobei hier nicht die Fortpflanzungsfunktion gemeint ist). Lacan wendet sich hier aber offenbar gegen eine traditionelle psychoanalytische Sichtweise, denn diese Unmöglichkeit im Sexuellen mündet ihm zufolge in die Erfindung des ödipalen „Mythos“, der besagt, dass es hier um eine Unterdrückung auf familiärer Ebene gehe (Jacques Lacan 1988b, 83). Kastration besteht laut Lacan nicht darin, dass der Vater dem Kind die (vermeintlich Erfüllung bringende) Mutter verbietet, wie dieser Mythos nahelegt. Es geht um eine grundsätzlichere Unmöglichkeit, die zeigt, inwiefern das Symbolische mit dem Realen verknüpft ist: Die Sprache scheitert als Medium der Erkenntnis über den Anderen (Peter Widmer 1994, 12–13). Der Borromäische Knoten bringt dies z. B. dadurch zum Ausdruck, dass das phallische Genießen außerhalb des Imaginären (des Körperbildes) liegt. Im Folgenden werden diese Überlegungen als Basis zur Beleuchtung verschiedener tierethischer Problemstellungen in Bezug auf Nutztiere und Versuchstiere verwendet.

#### 4.5.3.1 Instrumentalisierung: Der Ausschluss vom Imaginären

Die Verwendung von Tieren als Mittel zum Zweck ist Teil gesellschaftlich akzeptierter oder geduldeten Praktiken, die eine normierende Funktion haben und festlegen, welche Formen von Nutzen Menschen aus Tieren ziehen dürfen. Es handelt sich also um ein vom symbolischen Anderen

getragenes bzw. gebilligtes Genießen, das somit auch für eine Art von symbolischer Identität stehen kann (z. B. bei kulturellen Essgewohnheiten oder religiösen Speisegeboten). Dies umfasst demnach alle Tiere, die wortwörtlich als „genießbare“ Nahrung gelten – die nach bestimmten Regeln und Vorschriften getötet, verarbeitet, verkauft und konsumiert werden – oder einen anderen instrumentellen Nutzen für Menschen haben. Dabei sind die Tiere aber nicht nur ein Mittel für einen klar definierten, nachvollziehbaren Zweck (Nahrung, wissenschaftliche Erkenntnisse), sondern auch Objekte des Genießens, und zwar eines Genießens, dem die Zweckhaftigkeit, der Nutzen und der nachvollziehbare tiefere Sinn indessen manchmal gerade zu fehlen scheint, wenn das gewonnene Produkt (der „Mehrwert“) die eigene Leere nicht zu füllen vermag, sondern eher zum Exzess wird. Das Genießen dient zu nichts (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 9). Es entspricht keinem erfüllenden Verhältnis zum Anderen als solchem (keinem Genießen des Anderen) und ist daher nicht nur etwas Mangelhaftes, sondern auch ein „Überschuss“. Eigentlich brauchen wir das Genießen nicht, was sich etwa in der Tatsache widerspiegelt, dass Fleischkonsum (oder generell der Konsum tierischer Produkte) bei Vorhandensein pflanzlicher Alternativen keine Notwendigkeit ist. Das, was Menschen mit Tieren im Rahmen bestehender Praktiken tun und wie sie diese Handlungen wahrnehmen, koppelt sich an die zugrunde liegende Erfahrung des kastrierten Sprachseins und das damit verbundene phallische Genießen. Diese Erfahrung konfrontiert das Subjekt gleichzeitig mit dem Nicht-Sinn und dem Regellosen am Grunde des Regelhaften sowie einer „künstlichen“ und „aufgesetzten“ (phallischen) Bedeutungsgenerierung am Grunde jeder (durch Signifikanten vermittelten) Beziehung. Unter Berücksichtigung des Borromäischen Knotens bedeutet dies: Die Relation des Realen und Symbolischen zum Imaginären ist hier die eines Ausschlusses.<sup>61</sup> Das Imaginäre ist mitunter ein Hindernis für das phallische Genießen, welches dem Anspruch nach Eins-Sein nicht gerecht wird.

Das Imaginäre steht u. a. für das, was Lacan bereits in früheren Arbeiten beschreibt: für den Versuch der Herstellung eines „ganzheitlichen“ Körperbildes in der Spiegelerfahrung, auf deren Basis aber zugleich rück-

---

61 Die Annahme, dass die drei Dimensionen des Borromäischen Knotens nicht gleichzeitig gedacht werden können, spricht unter Berücksichtigung von Slavoj Žižeks (2014b, 1086–1087) diesbezüglicher Kritik an Lacan eigentlich gegen die Plausibilität des Knotens, der er ja als dreigliedrige Figur gerade impliziert, dass das Reale, das Symbolische und das Imaginäre auf derselben Ebene angesiedelt sind. Die Erörterung dieser Problematik überschreitet allerdings den Rahmen dieser Arbeit und wird hier nicht weiterverfolgt.

wirkend ein beunruhigendes Phantasma der Auflösung erzeugt wird (August Ruhs 2010, 25–26; siehe Kap. 3.2.4). Obwohl die Theorie des Borromäischen Knotens eine eigene Idee von „Auflösung“ beinhaltet, scheint das phallische Genießen dieses Phantasma eines fragmentierten Körpers manchmal zu befeuern oder zu bestätigen. Offenbar findet es auch Resonanz im Nachdenken über Tiere und deren körperliche Integrität, denn Nutz- und Versuchstiere werden „in Teilen“ konsumiert, je nachdem, welche Waren oder Erkenntnisse (Inkarnationen des Objekts *a*) man aus einem tierlichen Körper gewinnt – bzw. „herauslöst“ und „verwertet“. Dabei kann sich zeigen, dass es kein erfülltes Verhältnis zum Anderen an sich gibt, sondern nur ein partiales Genießen, das keine oder nur eine scheinbar erfüllende Funktion für die Personen hat, die das tierische Produkt erzeugen oder konsumieren. Der ökonomische, wissenschaftliche oder kulinarische Mehrwert dieser Praktiken basiert auf einem Verlust. Anders gesagt: Das Mehr-Genießen erwächst aus dem Verlust von Genießen (Jacques Lacan 2007, 2022). Der Vegetarismus bestätigt: Den „Luxus“ des Fleischkonsums braucht es nicht, wenn der Körper die notwendigen Nährstoffe über andere Wege erhalten kann. Doch eigentlich geht es hier nicht um den biologischen Körper und dessen vitale Bedürfnisse: Was das Subjekt „braucht“, gibt ihm der Genuss dieser oder jener Produkte nicht. Das Zuwenig bzw. der Mangel im eigenen Sein und im eigenen Körper (Körperbild) ist das Pendant zu einem Zuviel, das von außen zu kommen scheint und das manchmal nicht einmal als das eigene Genießen erlebt wird – sondern als „fremde Macht“, als „Parasit“ (vgl. Jacques Lacan 2017).

Darüber hinaus besteht eine weitere Grunderfahrung der Subjektivität darin, von einem fremden Begehren bzw. dem Genießen auf Seiten des Anderen „hysterisiert“ zu werden. Das Subjekt hat auf die Frage, was der (symbolische) Andere will, keine Antwort, was Angst auslösen kann (Jacques Lacan 2008a, 272). Das hysterische Subjekt, so Slavoj Žižek (2014b, 131), kann es kaum ertragen, „das Objekt des Genießens des Anderen zu sein“ (ebd.), von dem es sich benützt und ausgebeutet fühlt. Sofern das Unbewusste der Diskurs des Anderen ist, wie Lacan feststellt, mündet die Idee dieses dem Anderen zugeschriebenen Genießens hier zugleich in die Idee des phallischen Genießens, das als fremde Macht das Subjekt besetzt und „in ihm“ genießt. Die beunruhigende Vorstellung, Mittel und Objekt des Genießens eines fremden Anderen zu sein, der oder das gleichzeitig der Andere der Sprache und des Symbolischen ist, ist daher in das Unbewusste eingeschrieben. Die Frage der Instrumentalisierung und der Objektifizierung bzw. Verdinglichung, die in der Tierethik einen großen Raum einnimmt, ist so gesehen je schon eine Frage, die das Sein des

Subjekts in dessen Verhältnis zum (symbolischen) Anderen betrifft, der hier allzu real wird.

Der Begriff der Instrumentalisierung ist nicht eindeutig auf nur eine Gruppe von Tieren anwendbar, da Menschen z. B. auch aus Heimtieren ihren „Nutzen“ ziehen können. Dazu ist ein Blick auf die tierethische Auseinandersetzung mit dem Begriff hilfreich. Samuel Camenzind (2020) definiert Instrumentalisierung als eine auf bestimmte Art und Weise vollzogene Benutzung eines moralisch zu berücksichtigenden Wesens, als Mittel für einen bestimmten Zweck, wobei er zwischen moralisch zulässigen und unzulässigen Instrumentalisierungsmodi unterscheidet (siehe Kap. 2.2.1.3). Entgegen der üblichen negativen Konnotation des Begriffs scheint es aus tierethischer Sicht auch eine moralisch zulässige Instrumentalisierung zu geben, die nicht synonym zu Missbrauch, Ausnutzung und Ausbeutung ist. Dies ist laut Camenzind dort der Fall, wo es eine anzunehmende Freiwilligkeit auf Seiten des Tieres gibt (das Tier stimmt der Benutzung mutmaßlich zu; z. B. eine Katze, die zum Zweck der Mäusejagd eingesetzt wird, oder ein Hund, der als Wachhund dient). Dabei gilt die Annahme, dass das Tier einen eigenständigen moralischen Status besitzt, das Wohlergehen des Tieres zu berücksichtigen ist und es nicht nur auf seinen instrumentellen Nutzen reduziert wird (und daher nur so lange Fürsorge erhält, wie es diesen Zweck erfüllt). Camenzinds Überlegungen werden hier nicht im Detail besprochen, aber sie verdeutlichen, dass es unterschiedliche „Instrumentalisierungskontexte“ in der Mensch-Tier-Beziehung geben kann, nicht nur jene, in denen die Instrumentalisierung „total“ zu sein scheint.

Dennoch wird in dieser Arbeit in Zusammenhang mit dem phallischen Genießen vor allem auf die Gruppe von Tieren Bezug genommen, in der die Verdinglichung und die damit verbundene Instrumentalisierung am offenkundigsten sind, auch was den Sprachgebrauch betrifft: Nutztiere und Versuchstiere (im Unterschied zu Heimtieren, Begleittieren, Wildtieren etc.). Auffällig ist hier der sprachliche „Stempel“, der den Tieren aufgedrückt wird und deren Status als Mittel zum Zweck hervorhebt. Was z. B. bei Tieren, die geschlachtet werden, auf verstörende Weise ins Auge stechen kann, ist der Umstand, dass man sie von vornherein für fremde (d. h. menschliche) Zwecke züchtet und pflegt, um sie im Anschluss daran zu töten und als Ware zu verwerten (Peter Bieri 2013, zitiert nach Samuel Camenzind 2020, 180–181). Etwas Ähnliches trifft auch auf Versuchstiere zu, die etwa im Kontext medizinischer Forschung systematisch gezüchtet und gehalten werden und zugunsten des Erkenntnisgewinns bestimmten Prozeduren ausgesetzt sind oder ihr Leben lassen. Die Anmutung einer

fremden Macht, die sich der Tiere bemächtigt und ihnen eine „künstliche“ Lebensweise aufzwingt (etwa Zucht, Verpflegung und Tod in einem von Menschen geschaffenen Kontext) sowie konsumierbare „Einzelteile“ aus ihnen macht, erinnert in all diesen Fällen zugleich an die „Künstlichkeit“ und den aufgezwungenen Charakter des Sprachseins und an die phallische Bedeutungsgenerierung. Das mit dem Label „Nutz- oder Versuchstier“ markierte Individuum wird „ausgelöscht“ und zum Verschwinden gebracht – so wie das menschliche Subjekt zwischen den Signifikanten verschwindet (siehe Kap. 3.2.4). Die im Subjekt (unbewusst) wirksame und beunruhigende Phantasie, das Objekt eines fremden Genießens zu sein, hat zudem eine (im Lacan'schen Sinne) „hysterisierende“ Wirkung, die auch in der ethischen Reflexion über Instrumentalisierung Niederschlag finden kann.

Was die Verwendung von Tieren für menschliche Zwecke betrifft, so ist zu klären, inwiefern hier eine mögliche Ambivalenz vorliegt bzw. wie sich im Falle ambivalenter Gefühle aufkeimende moralische Bedenken unterdrücken lassen. In der Psychologie und anderen Forschungsbereichen wird etwa diskutiert, inwiefern Menschen einerseits eine Affinität zu Tieren verspüren, Bindungen zu ihnen aufbauen und sich mit ihnen identifizieren, während sie sich andererseits von Tieren abgrenzen, sie als (psychologische) Bedrohung empfinden, abwerten und ausbeuten (z. B. Catherine E. Amiot/Brock Bastian 2020; Hal Herzog 2011; T. J. Kasperbauer 2018; siehe Kap. 2.2.3). Grenzziehungen zwischen „uns“ und „ihnen“ gibt es auch im zwischenmenschlichen Bereich. Die Abwertung und Dehumanisierung anderer (Gruppen von) Menschen durch einen Vergleich derselben mit („niedrigen“) Tieren zeigt dabei, wie Menschen jene Tiere wahrnehmen (vgl. T. J. Kasperbauer 2018; Gordon Hodson et al., 2020). Die verstärkte Betonung einer angenommenen menschlichen Superiorität soll aber nicht nur identitätsstiftend sein, sondern führt insbesondere dazu, dass moralische Bedenken gegenüber der Instrumentalisierung und Tötung von Tieren für menschliche Zwecke unterdrückt werden. Konkret werden den Tieren z. B. im Zuge ihrer Benutzung bestimmte – menschliche – Eigenschaften oder Fähigkeiten abgesprochen, um z. B. den Fleischkonsum zu legitimieren (Steve Loughnan et al. 2014; Steve Loughnan/Thomas Davies 2020). Die Überlegung ist hier, dass das tierliche Individuum aufgrund dieser Mechanismen vom Radar moralisch berücksichtigungswürdiger Wesen verschwindet und die eigene Ambivalenz – bzw. die „kognitive Dissonanz“ (Leon Festinger 2009) – nicht mehr so stark ins Gewicht fällt.

Bei den Mechanismen in Zusammenhang mit der Instrumentalisierung von Tieren geht es aber nicht nur um die Seite der Konsumentinnen



und Konsumenten, sondern auch um diejenigen Menschen, die direkt an Produktions- oder Forschungsprozessen beteiligt sind. Dabei ist die Frage relevant, inwiefern diese Menschen in einem Spannungsfeld unterschiedlicher gesellschaftlicher Überzeugungen über den Umgang mit Tieren stehen. Lynda Birke, Arnold Arluke und Mike Michael (2007, 11) zufolge sind Personen, die z. B. mit Versuchstieren arbeiten, sowohl Teil der „Mainstream-Kultur“ als auch Teil der wissenschaftlichen Gemeinschaft, die jeweils unterschiedliche Überzeugungen über Tiere vermitteln. „Labormäuse“ bzw. „Laborratten“, die speziell für einen Zweck gezüchtet und gehalten werden, gelten z. B. als „Standardmodelle“ wissenschaftlicher Forschung (ebd., 27) und stehen damit in starkem Kontrast zu Heimtieren und zur natürlichen Tierwelt, über die andere Einstellungen vorliegen (ebd., 69). Es ist Teil der Arbeit im Labor, mit dieser Ambivalenz umgehen zu lernen bzw. sich emotional von den Labortieren zu distanzieren und sie „unsichtbar“ werden zu lassen (ebd. 70). Dazu kommt, dass diese Menschen in ihrer „wissenschaftlichen Identität“ auch mit der gesellschaftlichen Ablehnung vieler Tierversuche zurechtkommen müssen (ebd., 72).

Dass ein Tier nicht „sichtbar“ ist, bedeutet im Hinblick auf Lacans Theorien, dass das phallische Genießen dem Imaginären äußerlich ist; es wirkt im Subjekt, ohne dass dieses immer eine bewusste Kenntnis darüber besitzt oder besitzen will. Im Bewusstsein wird das phallische Genießen als parasitäre Macht empfunden (Jacques Lacan 2017, 60), daher gehört es eigentlich nicht zum eigenen Imaginären bzw. zum eigenen Selbst- oder Körperbild. Das bedeutet: Das Know-how der Verarbeitung des tierischen Produkts (Fleischerzeugung, Zubereitung tierischer Speisen etc.) geht zwar häufig mit der Kenntnis über den Tod (bzw. die Instrumentalisierung) der Tiere einher, aber diese Kenntnis belastet nicht zwangsläufig das Selbstverständnis des Subjekts als Verursacher oder Unterstützer einer vielleicht moralisch fragwürdigen Praxis. Obwohl ein Mensch eine gewisse Sympathie gegenüber einer Kuh oder einem Schwein hegen kann, bleibt das Tier dem Imaginären in dieser Hinsicht verborgen – z. B. als ein Individuum mit einem von seinem Nutzen unabhängigen Eigenwert.

Man kann das auch von der Seite des Imaginären her betrachten: Der reale Aspekt der Praktiken innerhalb der symbolischen Ordnung wird gegenüber dem Imaginären des Subjekts auf Distanz gehalten. Dass für den nach mütterlichem Rezept (symbolischer Aspekt) zubereiteten Braten ein Schwein sterben musste (realer Aspekt), wird kaum überraschen. Entscheidend ist allerdings ohnehin nicht, dass das Subjekt vom Realen des Todes keinen Eindruck hat, sondern dass es im Sinne eines konsistenten (kuli-

narischen) Wirklichkeitserlebens nichts darüber wissen will.<sup>62</sup> Hat man vor, sich den Braten schmecken zu lassen und die als identitätsstiftend erlebten kulturellen Ernährungsgepflogenheiten nicht in Frage zu stellen, „ignoriert“ man besser, wie niedlich das getötete Schwein war oder wie „unappetitlich“ mache Produktionsprozesse in der Fleischindustrie sind (dies ist der Aspekt des Fehlens im Imaginären). Offenbar erfordert das menschliche Sprachsein eine Art von Verleugnung, die bewirkt, dass man an bestimmten Praktiken teilhaben und sich auch mit ihnen identifizieren kann.

Dieses Phänomen ist in der psychoanalytischen Theorie des Subjekts bekannt. Slavoj Žižek spricht in Anlehnung an Octave Mannoni (2003) von der „fetischistischen Verleugnung“ (Slavoj Žižek 2006, 405): Menschen wissen über bestimmte Dinge Bescheid, handeln aber so, als hätten sie davon keine Ahnung. Die Verleugnung besteht z. B. darin, dass man über Produktionsprozesse in Tierfabriken (Massentierhaltung, Mästung, Schlachtungen etc.) Kenntnis hat, sie aber ignoriert (Slavoj Žižek 2011, 53). Die Wirksamkeit symbolischer Zuschreibungen und Rollen im menschlichen Zusammenleben hängt demzufolge von einer gewissen Idealisierung ab, die uns über die Mängel dieser Rollenverteilungen und Kategorisierungen hinwegsehen lässt (vgl. ebd.). Zum Funktionieren der symbolischen Ordnung – die von keinem „Anderen des Anderen“ gestützt ist – gehört dazu, dass wir manchmal handeln und denken, als würden wir es nicht besser wissen: Wir lassen uns manche Dinge einreden, tun so, als hätten wir etwas nicht gehört, und nehmen Gesagtes nicht so ernst. Manchmal kann man „fünf gerade sein lassen“.<sup>63</sup> Auch tierliches Leid wird auf Basis der fetischistischen Verleugnung „ignoriert“, damit die Praxis des Fleischkonsums (die in manchen Fällen identitätsstiftend sein kann) nicht in Frage gestellt werden muss. Obwohl Menschen also vielleicht eine Abneigung gegenüber Tierleid und Massenschlachtungen haben, meinen

---

62 Einerseits kann das Reale mit dem Leben assoziiert werden, speziell was die „Substanz“ des genießenden Körpers betrifft, aber andererseits bringt Lacan das Reale mit dem Tod in Zusammenhang: Der Tod sei, wie das Reale, etwas Udenkbares (Jacques Lacan 2017, 136–137).

63 Basierend auf Lacans Überlegung, dass Wahrheit die Struktur einer Fiktion hat, hebt Slavoj Žižek (2006, 404–414) daher auch die Idee der fetischistischen Verleugnung hervor: Das gesellschaftliche Zusammenleben und unsere Erfahrungen leben von symbolischen Fiktionen, also z. B. davon, dass der Respekt vor einem symbolischen Mandat (etwa dem Status einer Person als Richterin oder Richter) oft mehr zählt als die Wirklichkeit der Person, die ein solches Mandat trägt (in Bezug auf die „menschlichen“ Schwächen und Bedürfnisse dieser Person).

sie es mit dieser Abneigung augenscheinlich nicht ganz ernst, wenn sie nicht auch in Übereinstimmung mit ihren Überzeugungen handeln. So zumindest könnte die Schlussfolgerung eines tierschutzethischen oder tierrechtlichen Standpunktes lauten, denn z. B. der traditionelle moralische Individualismus in der Tierethik legt es u. a. auf Konsistenz im Denken an (vgl. Susana Monsó/Herwig Grimm 2019). Ambivalenz wird als Störfaktor oder als moralisches Problem gesehen, während sie gemäß der psychoanalytischen Theorie doch zugleich am Grunde des menschlichen Sprach- oder Subjektseins steht (siehe Kap. 3.3.5).

Die Auseinandersetzung vieler Menschen mit dem Thema der Mensch-Tier-Beziehung und dem moralischen Anthropozentrismus demonstriert freilich, dass nicht jede und jeder immer die Augen verschließt. Doch gibt es eindeutige Kriterien, die bestimmen, welche Lebewesen moralische Berücksichtigung verdienen bzw. welche Lebewesen getötet werden dürfen? Handeln wir gerecht, wenn wir manche Tiere schützen, manch andere aber nicht? Je genauer wir es mit der Konsistenz und Adäquatheit unseres Denkens und Handelns nehmen, so scheint es, desto strenger können die moralischen Ansprüche an uns selbst, an andere Menschen und an die symbolische Ordnung werden. Nicht umsonst ist das von Freud beschriebene Über-Ich bzw. das Moralbewusstsein als paradoxe Instanz definiert, die umso fordernder, grausamer und spitzfindiger auftritt, je mehr wir versuchen, alles richtig zu machen (Jacques Lacan 1996b, 111).<sup>64</sup> Auch außerhalb spezifisch psychoanalytischer Theorien gibt es Hinweise darauf. Hal Herzog (2011, 243–247) bezieht sich auf Beispiele von Menschen, die die Sache der Tiere wirklich ernst nehmen und sich z. B. dem Aktivismus widmen. Das anscheinend Paradoxe dabei: Manchmal können gerade Personen, die besonders reflektiert sind und klare moralische Standards haben, das Gefühl bekommen, dass das, was sie tun und denken, immer noch zu wenig konsistent ist (ebd., 244). Das Problem: Ist man davon überzeugt, dass das Töten falsch ist, kann eine Grenzziehung schwierig werden, die klar macht, welche Lebewesen man berechtigterweise töten

---

64 Dass das Moralbewusstsein, wie Lacan betont, umso fordernder und spitzfindiger wird, je genauer wir es mit der Moral nehmen, scheint zu bestätigen, was Slavoj Žižek (2011, 53) über die fetischistische Verleugnung sagt: dass jede Ethik letztlich darin besteht, an irgendeiner Stelle einen Strich zu ziehen. Manche Dinge will man nicht wissen oder nicht diskutieren. Wird nicht irgendwo eine Grenze gezogen, die bestimmte Dinge (trotz besseren Wissens) „unsichtbar“ für uns macht, die als „letztes Wort“ fungiert oder uns erlaubt, einen bestimmten Schein zu wahren, kann dies erst recht zu einem massiven Druck auf unser Gewissen führen.

darf (und unter welchen Bedingungen). Als Beispiele nennt Herzog Menschen, die Bedenken haben, sogenanntes „Ungeziefer“ wie Flöhe oder Kakerlaken zu töten bzw. bestimmte Pflanzen zu essen (ebd.).

Insgesamt gilt: Die augenscheinlichen Inkonsistenzen im Denken und Handeln von Menschen werden von bestehenden Praktiken und Normen gestützt, was für das Subjekt die Frage mit sich bringt: Wieso erlaubt oder erzeugt das Symbolische (oder der symbolische Andere) überhaupt Inkonsistenzen und Widersprüche – und wieso werden diese auch wieder bis zu einem gewissen Grad unsichtbar für uns? Das Subjekt steht zur symbolischen Ordnung und zu dem in ihr erlaubten Genießen selbst in einem grundlegenden Verhältnis der Ambivalenz: Die Mechanismen der Verleugnung und Idealisierung, die uns ermöglichen, uns als Sprachwesen innerhalb der symbolischen Ordnung zurechtzufinden und mit dem vermeintlichen Verlust im Sprachsein umzugehen, sind zugleich jene Mechanismen, die das Scheitern der symbolischen Ordnung bestätigen, denn die „phallischen Normen“, die uns mit anderen verbinden und eine symbolische Identität im Raum gemeinsamer Praktiken schaffen, trennen uns gleichzeitig von dem, was uns mutmaßlich vollständig machen würde. Das Symbolische und das Reale sind über das, was anscheinend ausgeschlossen ist (das Imaginäre, die imaginäre Vollständigkeit), verbunden.

#### 4.5.3.2 Gewalt an Tieren: Das Symbolische

Vor der Formulierung der Borromäischen Knotentheorie bzw. in seinen früheren Seminaren geht Lacan lange Zeit von einem Primat des Symbolischen aus. Daher kann zunächst auf Folgendes geschlossen werden: Neben der physischen Gewalt gegenüber Tieren existiert noch eine andere Form der Gewalt, die viel grundlegender ist: die symbolische Gewalt der Sprache, die darin liegt, dem Subjekt ein Bedeutungsuniversum aufzuzwingen (Slavoj Žižek 2011, 10). Sowohl die konkreten Bedeutungen, die uns die Sprache aufdrängt, als auch die Tatsache, dass sie uns überhaupt Bedeutungen auferlegt, sprechen für ihren gewaltsamen Charakter. Worte stehen in ihrer Gewalt offenbar der tatsächlich ausgeübten Gewalt gegenüber Tieren in nichts nach bzw. übertreffen oder bedingen diese sogar. Lacan spricht in diesem Zusammenhang vom Wort „Elefant“. Dieses Wort und die Arten seines Gebrauchs können ihm zufolge günstige oder katastrophale Wirkungen auf dieses Tier haben, noch bevor eine Waffe auf den Elefanten gerichtet wird (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 228), denn die Benennung ist eine „Zerstörung der Sache und Übergang von der Sache auf die sym-

bolische Ebene“ (ebd., 276). Wiewohl der Name „Elefant“ z. B. im Unterschied zum „Schlachtvieh“ nur eine neutrale Bezeichnung zu sein scheint, ist er Teil eines von Worten auferlegten Bedeutungsuniversums, das eine strukturelle Gewalt demonstriert. Ein Teil oder eine Folge dieser Gewalt ist, dass Menschen anhand des Wortes und des Begriffs „Elefant“ über die Geschichte dieser Tiere nachdenken und über ihre Zukunft bestimmen können (Hub Zwart 2014, 8). Tiere werden bestimmten Kategorien untergeordnet und z. B. als jagd- oder essbar eingestuft.

Was Menschen an der von der Sprache gestützten Gewalt gegenüber Tieren potentiell anstößig und unbefriedigend finden, ist zu einem Gutteil die eigene Erfahrung mit der Befremdlichkeit der *lalangue* sowie der Gewalt einer nach bestimmten Gesetzen und Regeln organisierten Sprache, die doch etwas zu verfehlen scheint. Die sprachliche Kastration und die phallische Funktion kommen darin zum Ausdruck. Es geht hier also nicht nur um die potentiell problematische Differenzierung gegenüber dem Tier als einem Anderen, das die menschliche Selbstaffirmation stützt. Es ist richtig: Bestimmte sozial vermittelte, anthropozentristische Rollenbilder schaffen eine binäre Hierarchie, indem sie z. B. den Menschen als Herren oder Jäger und das Tier als Nahrung, Beute oder Trophäe definieren. Doch für das werdende Subjekt ist ebenso die Einführung der Differenz als solcher unangenehm, und zwar einer von Signifikanten begründeten Differenz, die einerseits den Mangel und den Verlust eines vermeintlich erfüllenden Genießens in die subjektive Existenz trägt und andererseits den Exzess eines aufgezwungenen Genießens mit sich bringt.

Mit der symbolischen Gewalt der Sprache ist im Sinne Lacans keine zielgerichtete oder bewusst intendierte Gewalttat einer bestimmten Person gemeint. Er unterscheidet diese Form „intentionaler“ Gewalt gerade vom Sprechen und dem Wort (Jacques Lacan 2006c, 540). Mehr noch: Das Sprechen sei sogar das Gegenteil jener Gewalt. Die Gewalt, um die es geht, bezieht sich auf etwas anderes als auf die Zerstörung der Sache durch die Benennung, nämlich auf einen Grundmodus der Aggressivität im Imaginären. Er definiert die „Aggressivität als Spannung, die mit der narzisstischen Struktur im Werden des Subjekts korreliert“ (Jacques Lacan 2016c, 137). Sowohl die psychoanalytische Praxis des Sprechens als auch die Konstituierung des Ichs im Spiegel des symbolischen Anderen scheinen einen Weg aus der aggressiven Spannung zu bieten, in der das Ego ohne symbolische Vermittlung bliebe. Das Symbolische befreit das Subjekt (potentiell) aus der spiegelförmigen Verhaftung im Bildhaften, die sich durch Rivalität und Neid gegenüber dem imaginären anderen (in

diesem Fall mit einem kleinen „a“ geschrieben) auszeichnet und letztlich in Wut und Gewalt münden kann.

Diese imaginäre Aggressivität ist aus tierethischer Sicht deshalb problematisch, weil Tiere möglicherweise mehr oder weniger gewaltsam in ein bestimmtes Bild eingefügt werden. In Anlehnung an Lacan kann man sagen: Sie werden z. B. an das Bild des eigenen Wohls angepasst (vgl. Jacques Lacan 1996b, 227). Dazu gibt es zwei Betrachtungsweisen: Erstens ist uns das Wohl eines Tieres vielleicht wichtig, weil wir uns dem Tier nahe fühlen oder es uns ähnlich ist und wir uns in ihm spiegeln (eine Sorge, die z. B. einem Insekt nicht unbedingt zukommt). Zweitens dient das Tier möglicherweise unmittelbar dem eigenen Wohl oder der Vorstellung des eigenen Wohls, was in dem Fall auch bedeuten kann, dass das Tier wortwörtlich dem eigenen Körper – verstanden als imaginäres Körperbild – einverleibt wird. Während das menschliche Ego im Imaginären Fülle und Ganzheit sucht, verschwindet das Tier als etwas „Ganzheitliches“ aus dem Imaginären, um auf seine konsumierbaren Eigenschaften und Einzelteile reduziert zu werden. Beim Essen von Fleisch erscheint dies offensichtlich. Doch die Sorge um die Unversehrtheit des tierlichen Körpers kann für jemanden ebenso Sinn ergeben wie der Konsum von Fleisch, wenn das narzisstische Ego dadurch ein vermeintlich homogenes Bild seiner selbst im Spiegel der Mensch-Tier-Beziehung erhält. Tiere nähren das Ego auf unterschiedliche Weise, etwa in der übermäßigen Tierliebe oder in der Annahme, alles mit ihnen tun zu dürfen, was Vergnügen bereitet. Das Symbolische und die Sprache erscheinen daher auch als Gegenteil von Gewalt, weil sie die egoistische oder narzisstische Vereinnahmung von Tieren regulieren und begrenzen können, z. B. durch die Etablierung von Tierschutzgesetzen oder die Aussicht auf Tierrechte. Das Symbolische ist nicht nur ein Synonym für Gewalt, sondern bewahrt Tiere unter bestimmten Bedingungen auch davor. Tierethische Argumente, z. B. jene, die sich der Sprache des Rechts bedienen, bestätigen dies.

Das phallische Genießen liegt nicht im Imaginären des „geplätteten“ Borromäischen Knotens, was zunächst darauf hindeutet, dass die Tiere dieses Genießens nicht „um ihrer selbst willen“ oder „an sich“ geachtet werden; sie dienen vom Standpunkt des Imaginären aus gesehen einem fremden Zweck. Doch das phallische Genießen steht in Verbindung zum Genießen des Sinns. Lacan trägt das phallische Genießen als „Gegengewicht“ zum Sinn in den Borromäischen Knoten ein (Jacques Lacan 2017, 60) – Gewicht und Gegengewicht. Das Subjekt des Genießens stellt sich z. B. auch die Frage des Sinns und öffnet sich dem sozialen Raum der geteilten Bedeutungen und normativen Regulierungen. Doch dadurch wird

das Genießen selbst zu einer Frage der Norm oder Normativität: Wie sollte das Genießen sein? Was steckt dahinter? Dass Tiere z. B. rechtlich als Sachen gelten oder in der Praxis häufig einem bloß instrumentellen Nutzen dienen, mag für manche Menschen einen vermeintlich tieferen Sinn (für ihr eigenes Genießen) erfüllen, zumal z. B. der Konsum von Fleisch (sowie der Verzicht darauf) Teil sozialer Identität sein kann (siehe Kap. 4.5.3.3). Für andere ist hingegen ganz klar, dass es bei den Praktiken der Tiernutzung gerade an diesem tieferen Sinn mangelt.

Sofern sich das „Gewicht“ des Genießens tatsächlich von der symbolisch-realen Seite auf die Seite des Sinns verlagern kann, erscheint dies als Balanceakt (und erfordert die beschriebenen Verleugnungsmechanismen). Mit dem phallischen Genießen stimmt etwas nicht, da ihm etwas zu eigen ist, das sich nicht beherrschen lässt, das außerhalb der Reichweite imaginärer Kontrolle liegt. Entgegen dem Anschein, das phallische Genießen sei normiert oder normal, zeigt sich vielmehr, dass jede Ordnung und Normierung versagt. Das körperliche Genießen, das dem phallischen Genießen zugrunde liegt, kann entgegen jeder Hoffnung nicht „normalisiert“ werden, auch nicht durch das Symbolische und den Diskurs. Das körperliche Erleben, das in das Genießen involviert ist, scheint aus der Bahn geworfen zu sein. Jedes Genießen ist letztlich insofern „anormal“, als es z. B. keine Homöostase des Organismus herstellt und nicht das bildet, was man sich unter einer natürlichen Balance vorstellt (Colette Soler 2018, 127).

Mechanismen der Dehumanisierung, Verleugnung und Idealisierung im Zusammenhang mit Praktiken der Tiernutzung können zwar effektiv sein und unsere etwaigen moralischen Bedenken abschwächen, aber eine Ahnung über die „Künstlichkeit“ des vom Symbolischen vermittelten Genießens bleibt unter Umständen. Die Tatsache, dass z. B. jeweils nur bestimmte Tiere in verschiedenen Kulturen als essbar deklariert werden, macht den „Standard“ des Fleischkonsums und das damit verbundene Genießen zu etwas Arbiträrem und Aufoktroiertem – weil das Genießen selbst zu keinem befriedigenden Standard wird. Daher gibt es u. a. zwei Möglichkeiten: Entweder man bedient sich noch stärkerer Idealisierungs- und Identifikationsmechanismen in Bezug auf diese Praktiken, indem Normen und Standards als Garanten des Sinns des Genießens behandelt werden und der Mangel „verdrängt“ wird, oder man macht geltend, dass sich das einzelne Subjekt nicht ausgesucht hat, was als normal gilt, und dass diese aufgezwungenen (aber manchmal unvermeidlichen) Normen uns letztlich nur ein mangelhaftes (oder exzessives) Genießen bescheren.



Dies spiegelt eine Grundsituation des genießenden Sprechwesens wider: Das Genießen scheint keiner freien Wahl zu entsprechen, sondern es „wählt“ vielmehr das Sprechwesen und macht, dass es spricht (Colette Soler 2018, 129). Es ist eben wie ein fremder Parasit, der die Macht übernimmt. Das Sprechwesen kann nicht anders, als zu genießen, ob es nun will oder nicht. Manche Dinge bereiten Lust, auch wenn man sich nicht bewusst dafür entschieden hat oder die Lust sogar zugleich als unangemessen oder unangenehm empfindet und daher das ablehnt, was sie anscheinend ausgelöst hat (wie im Falle ethisch motivierter Vegetarier, die auf den Fleischkonsum verzichten, auch wenn ihnen die tierische Nahrung schmeckt). Ein Mensch ist daher imstande, wie Soler (ebd.) festhält, die Position zu wählen, die sie oder er gegenüber dem eigenen, aber fremden Genießen einnimmt, z. B. eine Position der Ablehnung, der Einwilligung, der Geduld oder der Begeisterung. Dadurch ergibt sich eine anscheinend paradoxe Situation: Jemand kann genießen, ohne dieses Genießen zugleich als angenehm zu empfinden oder zu wissen, dass es überhaupt ein Genießen ist – noch dazu das eigene. Möglicherweise empfindet man sogar manchmal gewisse Dinge bei anderen Menschen als störend, die eigentlich mehr mit dem eigenen (unbefriedigenden) Verhältnis zum Genießen zu tun haben. Dass die symbolische Sprachordnung dem Sprechwesen gewaltsam Bedeutungen aufdrängt, wäre so gesehen nicht das Problem, sondern dass das Symbolische letztlich keine Ordnung herstellen kann, die nicht gleichzeitig vom Realen eines „asozialen“ und sinnlosen (Sprech-)Genießens untergraben würde.

#### 4.5.3.3 Tiere essen: Regeln des guten Geschmacks?

Das regulierte, normierte und erlaubte phallische Genießen offenbart die eigentlich nicht regulierbare Seite jedes Genießens überhaupt, den Umstand, dass es schnell zum Mangel oder zum Exzess wird. Bestehende Ernährungsgewohnheiten zeigen exemplarisch, wie das werdende Subjekt mit elterlichen oder kulturellen Signifikanten „gefüttert“ wird, die nicht immer satt machen bzw. sich oftmals nur schwer verdauen lassen. Die elterliche Regulation der Nahrungszufuhr ist für das Kind ein gleichzeitiges Vollgestopft-Werden und Zu-wenig-Bekommen; es muss manchmal essen, wenn es nicht will, und bekommt nicht immer genau das zu essen, was es will; häufig muss es mit Geschwistern teilen. Erwartung und Erfüllung klaffen selbst in der liebevollsten Beziehung zwischen Eltern und Kind oftmals auseinander.

Die Eltern sind Repräsentanten der symbolischen Ordnung: Sie kommentieren Handlungen mit Worten, sie formulieren Regeln und „versorgen“ ihr Kind dadurch z. B. während des Essens zugleich mit Signifikanten. Tierische Produkte wie Milch, Eier oder Fleisch stehen dabei häufig auf dem Speiseplan, doch die Beschaffenheit und Herkunft der Nahrung (tierisch oder pflanzlich) spielt hier nur insofern eine Rolle, als dies mit den Personen zusammenhängt, die sie verabreichen. Anders gesagt: Zunächst ist das Verspeisen der elterlichen Nahrung für ein werdendes Subjekt ein wichtiger Schritt auf dem Weg, sich mit dem symbolischen Anderen (bzw. den Eltern) zu identifizieren bzw. durch die Teilhabe an bestehenden Praktiken eine soziale Identität zu erlangen.<sup>65</sup>

Das Essen von Fleisch hat aber auch ein gewisses Verhältnis zum Narzissmus: Sofern das verspeiste Fleisch dem eigenen Fleisch ähnlich ist, gibt es hier eine Spiegelung des eigenen Bildes (Frédéric Lange 1975, zitiert nach Gisèle Harrus-Révidi 1998, 18). Nahrung bzw. Fleisch hat so gesehen weit mehr als nur die Aufgabe, das vitale Bedürfnis des Hungers zu stillen: Das Verzehren von Nahrung soll auch den Wunsch erfüllen, das eigene Bild zu „sättigen“ (was hier wiederum die Verleugnung eines Mangels impliziert). Der Genuss des saftigen Stückes Fleisch erscheint sinnvoll, wenn dies den Körper des Egos kräftigt. Doch der Verzicht auf den Konsum von Fleisch wird ebenso zu einem Genießen, weil dadurch das eigene Bild im Spiegel der Mensch-Tier-Beziehung Sinn gewinnt. Daher können unter bestimmten Bedingungen sowohl das Verspeisen von Nutztieren als auch die Integration von Tieren in den Kreis der Familie (Heimtierhaltung) oder der schutzwürdigen Wesen (Tierethik: empfindungsfähige Lebewesen, tierliche Subjekte etc.) als narzisstische, imaginäre Vereinnahmung verstanden werden. Das Beispiel der Instrumentalisierung von Tieren im Nutztierbereich (Fleischproduktion) demonstriert hier, dass das Genießen des Sinns im Borromäischen Knoten der subjektiven Wirklichkeit nicht vom phallischen Genießen losgelöst ist. Beide Formen des Genießens sind Teil der gleichen Struktur.

Zur Nahrung als Mittel der Identifikation bietet sich zunächst auch eine „klassische“ psychoanalytische Deutung an. Aus Freud'scher Sicht wird nämlich die körperliche Einverleibung zunächst zu einem Besitzanspruch auf das, womit sich das Subjekt später identifiziert: Die Eigenschaften des Vaters oder der väterlichen Nahrung sollen beispielsweise zu jenen des

---

65 Ob und wie bestimmte Reaktionen auf Fleisch – schmeckt es oder ruft es Ekel hervor – auch von einem evolutionären Standpunkt her sinnvoll sind, wird hier nicht diskutiert (vgl. T. J. Kasperbauer 2018).

Kindes werden; gleichzeitig erfüllt sich in der oralen Einverleibung ein sexuelles Ziel, denn die Nahrungsaufnahme und die Sexualtätigkeit fallen hier in eins (Claus-Dieter Rath 2009, 204–205; Sigmund Freud 2000l, 103).<sup>66</sup> Die Identifizierung mit dem Vater ist allerdings von Ambivalenz geprägt: Erstens ist er zugleich ein Ideal und ein Rivale für das Kind, das sich von ihm um die Mutter betrogen fühlt, zweitens bedingt die identitätsstiftende Einverleibung des Objekts gleichzeitig dessen Vernichtung (Sigmund Freud 2000p, 98).

Diese Ambivalenz gegenüber dem Vater ist Teil einer ödipalen Struktur, die zeigt: Es geht bei der Ernährung häufig nicht bloß um die bedürfnisbefriedigende Wirkung der Speise selbst, sondern auch darum, welche Erfahrungen das Subjekt mit dieser verknüpft, was sich das Subjekt von ihr erwartet oder welche Bedeutung sie für die Beziehung zu den Eltern oder anderen Menschen hat. Claus-Dieter Rath (2009, 207) zufolge verbinden sich mit der Nahrung innerhalb der symbolischen Ordnung (Eltern, Religion, soziale Klasse etc.) Regeln und Gebote des „guten Geschmacks“. Die Sprache und die Nahrungsvorschriften von Eltern und Gesellschaft erzeugen eine Realität für das Subjekt, die auch dessen Begehren definiert (ebd., 208). Mutter und Vater haben laut Rath einen unterschiedlichen Status als Ernährende, der nicht an das biologische Geschlecht gebunden ist: Die Mutter nährt das Kind unmittelbar an ihrem Leib und bereitet Speisen zu, was ihr eine Macht auch über den Körper des Kindes und dessen Wohlergehen gibt; der Vater übernimmt in seiner symbolischen Funktion dagegen die Rolle eines mittelbaren Ernählers, der „die Brötchen verdient“ und für die Speisegebote steht (ebd., 228–229).

In dieser ödipalen Struktur definiert der Vater den von Rath beschriebenen „guten Geschmack“ auch insofern, als er durch das väterliche Nein jene Dinge verbietet, die im metaphorischen Sinne „geschmacklos“ sind (etwa die „inzestuöse“ Einheit mit der nährenden Mutter). Die Mutter (bzw. jene Person, die unmittelbar nährt) führt das Kind in die Welt der Signifikanten ein und der Vater (der mittelbare Ernährer) steht für das „kastrierende“ Gesetz, dem diese Signifikanten gehorchen. Das Gesetz bringt den Mangel und konstituiert damit das begehrende Subjekt. Versagen die Regeln des guten Geschmacks (z. B. Nahrungsgewohnheiten, die das Kind als verbindlich betrachtet), behält die Mutter ihre unkontrollierbare Macht über den kindlichen Körper. Die vom Kind einverleibten Signifikanten (beim Füttern: „Einen für die Mama, einen für den Papa ...“)

---

66 Sexualität darf hier also nicht im Sinne einer eigentlich auf die Fortpflanzung abzielenden Aktivität verstanden werden.

sind dann möglicherweise alles andere als bekömmlich. Die zärtliche Fürsorge der Mutter wird beim Füttern zu einem vielleicht erschreckenden Liebesbeweis: Ihr rätselhaftes Genießen (bzw. Begehren) wirkt potentiell gefährlich, schmutzig und unerhört, gar völlig sinnlos, weil das Kind z. B. ihre Liebesbekundungen und ihre Zuneigung – so angenehm sie auch sein können – nicht immer versteht. Dazu ein überzeichnetes Bild: Die zwischen den Zähnen der Mutter hervortönenden Signifikanten (die Muttersprache als *lalangue*, die den Vorgang des Nährens begleitet: „Brav aufessen!“) verbeißen sich nicht nur in die tierische Nahrung, sondern bildlich gesehen in das Fleisch des Kindes, wenn niemand ein Machtwort spricht und der Mutter einen sprichwörtlichen Riegel vor den Mund schiebt – Lacan selbst verwendet die Metapher des Krokodils im Hinblick auf das Begehren der Mutter (siehe Kap. 3.3.3), denn die Mutter hat ihr Kind „zum Fressen gern“.

Auch der Vater kann unzumutbar werden, vor allem dann, wenn er sich selbst nicht an jene Regeln hält, die er dem Subjekt diktiert, und genießt, was er anderen verwehrt (vgl. Claus-Dieter Rath 2009).<sup>67</sup> Der Vater erscheint dann in seiner Rolle als Gesetzesstifter als gewalttätig oder maßlos und weckt auf Seiten des Subjekts den Wunsch nach einem weniger brutalen „Biss“ in die Außenwelt (Gisèle Harrus-Révidi 1998, 157–160). Das (karnivore) Genießen wirkt demnach aufgezwungen und schmutzig und droht in eine Maßlosigkeit abzudriften, die das Subjekt selbst gefährdet. Etwas stimmt mit dem „väterlichen“ Machtwort und den gesellschaftlichen Normen nicht, weil sie exzessiv sind oder den Exzess des Genießens nicht verhindern können bzw. daran scheitern, ein ganzheitliches Genießen herzustellen. Die Sprache gibt dem Genießen keinen tieferen bzw. letzten Sinn.

Diese – sehr bildhaften – Interpretationen haben aber eine beschränkte Gültigkeit, vor allem im Hinblick auf die Rolle des Vaters. Lacan geht nämlich vor allem in seinen späteren Thesen über das traditionelle ödipale Familienmodell Freuds hinaus, das er als Mythos bezeichnet (vgl. z. B. Jacques Lacan 1988b, 83). Nicht erst das väterliche Machtwort ist kastrierend, indem es Dinge verbietet. Das Sprachsein selbst kastriert, weil sich das Sprechwesen im Gewirr der Mehrdeutigkeiten und Ungewissheiten in der Sprache nicht orientieren kann, wenn es keine annehmbaren Stan-

---

67 Claus-Dieter Rath (2009, 229) verweist auf Kafkas „Brief an den Vater“, in dem dieser von einer Herrschaft des Vaters spricht, die zugleich gesetzlos ist. Die gewünschte Identifikation mit dem Vater gelinge Kafka daher nicht (vgl. Franz Kafka <sup>4</sup>2013, 1289–1329).

dards gibt. Das werdende Subjekt braucht Orientierungs- oder Ankerpunkte bzw. eine bestimmte Vorhersagbarkeit, die das Genießen (scheinbar) kontrollierbar machen (oder die verschleiern, dass es ohne Verbote keine Erfüllung gibt). Dies kann zwar im Namen des (symbolischen) Vaters geschehen, ist aber auch durch ein individuelles *sinthome* möglich, das die Vaterfunktion aus ihrer symbolisch-metaphorischen Einbettung löst (siehe Kap. 3.3.4).

Die Regeln und Bedeutungszuschreibungen innerhalb der symbolischen Ordnung – dies können u. a. Speisegebote oder Essensregeln sein – stehen in einem Spannungsverhältnis zum Realen und bilden den Ausgang zum beschränkten (kastrierten) phallischen Genießen. Das phallische Genießen ist einerseits ein vom Anderen reguliertes und kontrolliertes Genießen, aber andererseits scheinen sowohl das Subjekt als auch der Andere manchmal die Kontrolle darüber zu verlieren. Vor allem die Tierethik versucht anhand des Fleischkonsums etwas Ähnliches zu verdeutlichen: Das anthropozentristische Genießen (das Tier als schieres Mittel zum Zweck) entzieht sich jeder legitimen Regulierung, während dabei das Tier als Individuum aus dem Bild verschwindet und sich in essbaren Fragmenten auflöst. Der verletzte oder tote Körper des Tieres ist ein „phallisches Störelement“ und damit ein Hindernis auf dem Weg zum imaginären Eins-Sein (was sich deutlich in der Forderung nach mehr Konsistenz im Denken und Handeln der Menschen widerspiegelt).

Dafür spricht die Wahrnehmung der veränderten Bedingungen der Nahrungsbeschaffung in industrialisierten Ländern. Der mit der industriellen Revolution etablierte Schlachthof und die sich sukzessive entwickelnde anonyme Massentierhaltung werden zu einer „Opferungsmaschine ohne jegliches Opferritual“ (Thomas Macho 2010, 79). Die imaginär erfassbare rituelle Handlung bzw. der direkte, gelebte Bezug zum genutzten Tier verschwindet hierbei. Das verbindende imaginäre Moment, das den Sinn des Opfers scheinbar greifbar macht, fehlt. Stattdessen inkarniert und steigert sich in der Industrialisierung der Nutztierproduktion das Spannungsverhältnis zwischen Symbolischem und Realen. So wird das Nutztier in der Massentierhaltung oder in der Mast zu einem teils erschreckenden Bild einer symbolisch-realen Effizienz. Nutztiere sind „menschlich-technische Artefakte“ (Lukasz Nieradzic 2016, 123), denn hier schreibt sich eine kalte wirtschaftliche Vernunft in den Körper der Tiere ein (ebd.).

Was sich hier auf so erschreckende Weise in den Körper einschreibt, ist das Wort oder der Signifikant, dessen symbolische Wirksamkeit als Bedeutungsträger vom Realen unterhöhlt wird. Der Signifikant dringt brutal in den Tierkörper, aber auch in den Körper des Subjekts ein. Er ne-

giert förmlich die vermeintliche Fülle des (imaginären) Lebens, macht aus dem Leben aber zugleich einen Exzess: Ein Genießen, das unzureichend aber gleichzeitig überschüssig ist. Die Sprache entfremdet den Anderen, entfremdet aber auch das menschliche Subjekt selbst vom Anderen und von sich selbst. Was wir mit dem tierlichen Körper tun, entzweit uns anscheinend vom natürlichen und ganzheitlichen Körper des Imaginären, macht aus uns ein vom „Sprachkörper“ beherrschtes Wesen. Nicht nur die Mästung und Optimierung der Nutztiere ist in dieser Hinsicht erschreckend, sondern auch das, was mit Versuchstieren geschieht, um einen Erkenntnisgewinn für Wissenschaft oder Humanmedizin zu erzielen.

Die rücksichts- und respektlose Instrumentalisierung von Tieren für bloß menschliche Zwecke kann also verstörend sein und nach neuen Signifikanten rufen, die mehr Sinn bieten als die brutale „Sprache der Tierproduktion“: Gütesiegel auf Verpackungen von Bioprodukten, die für eine moralische Unbedenklichkeit stehen, werden zu einem vom Imaginären gestützten symbolischen Label, an das sich das Subjekt halten kann, um seinem Genießen Sinn zu verleihen. Das symbolische Gütesiegel auf dem Produkt wird zu einem „Signifikanten des Heils“ (Claus-Dieter Rath 2013, 120). Diese Nahrung ist demzufolge nicht vom Realen verunreinigt. Der Konsum der Nahrung lebt aber mitunter davon, dass sich die „bewusste Esserin“ oder der „bewusste Esser“ den Verzicht auf den Exzess vergegenwärtigt: Das verspeiste Tier ist nur dann genießbar, wenn es artgerecht gehalten wurde und ein mutmaßlich glückliches Leben hatte; der Aufpreis auf das Fleisch vom Biobauernhof gegenüber der Ware aus der Tierfabrik steht für einen Verzicht auf den Exzess, was dem Genießen des Subjekts Sinn zu geben verspricht. Der Verzicht ist hier das „Mehr“. Die Label „Bio“ oder „Artgerechte Haltung“ bzw. „Tiergerechte Haltung“ verleihen dem tierischen Produkt eine Legitimation und lassen sich anscheinend in moralischer Hinsicht wesentlich besser verdauen als das „Schlachtvieh“ aus der Tierfabrik. Die auf moralischen Gründen basierende vegane oder vegetarische Lebensweise demonstriert hingegen die Überzeugung, dass der Zweck eines Tieres nicht sein kann, verwurstet zu werden, ganz egal, wie glücklich es gelebt hat. Die Norm des Fleischessens wird dem Subjekt „fremd“, weil es eher „anormal“ erscheint. Der Mehrwert des Tieres (Objekt *a*, Mehr-Genießen) liegt nicht in seinem physiologischen Nährwert.

Die Liebe, der Respekt und die Wertschätzung für das tierliche Geschöpf sowie die Sorge um das Wohl dieser Individuen stehen in Fragen der Ernährung im wahrsten Sinne des Wortes für „Gewissens-Bisse“ (Schuldgefühle), die eigentlich mit dem Genießen zu tun haben. Aus psychoanalytischer Sicht ist dabei klar „dass die Gewissensprobleme Ge-

nießensprobleme sind“ (Jacques Lacan 2013, 36). Der Sinn wird im Hinblick auf das aufgezwungene phallische Genießen zur normativen Forderung: Es muss ein befriedigenderes Genießen geben, es muss einen eindeutigen Sinn erzeugen. Es handelt sich um eine (letztlich nicht verifizierbare) Wette auf den Sinn dahinter, der gerade durch den Verzicht auf ein bestimmtes Genießen greifbar zu werden scheint. Der sinnvolle Verzicht führt vielleicht zu einem Mehr an Genießen. Die Tiere definieren sich in diesem Fall dadurch, was sie für das Subjekt *nicht* sind, z. B. Nahrungsmittel oder Versuchsobjekte.

#### 4.5.3.4 Tierversuche: Künstliche Montagen

Die Experimente Iwan Pawlows an Hunden zur klassischen Konditionierung geben einen Anhaltspunkt, wie Signifikanten auf Versuchstiere einwirken und was dies für das menschliche Subjekt bedeutet (siehe auch Kap. 4.1 und 4.3). Der Klang der Glocke – die einen von den Menschen geschaffenen Signifikanten darstellt – lässt gewissermaßen das Futter für den Hund erscheinen, obwohl es gar nicht da ist. Entsprechendes gilt für die menschliche Sprache: Indem man über eine Sache spricht, sie benennt, vergegenwärtigt man sie, auch wenn sie physisch nicht präsent ist (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 276, 304). Wichtig ist hier jedoch, dass die Signifikanten für die Hunde selbst nicht auf die gleiche Weise als Signifikanten funktionieren und dass die Forschenden die untersuchten Tiere letztlich über ihre eigenen Wahrnehmungen „befragen“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 240–241). Es geht im Experiment mit den Tieren um das „Begehren des Forschers“ (ebd., 249).

Die zu Signifikanten gemachten Signale (z. B. ein Glöckchen) sind daher etwas von den Experimentatorinnen und Experimentatoren Fabriziertes, Künstliches, und geben etwas über die Welt des menschlichen Subjekts zu verstehen (Jacques Lacan 2006c, 400–401), denn die menschliche Welt ist durch Signifikanten konstituiert, inklusive jener wissenschaftlichen Erkenntnisse, die man anhand der bei Tieren hervorgerufenen physiologischen Reaktionen gewinnt. Hub Zwart (2014, 2018) weist darauf hin, dass Lacan das Tierversuchslabor als eine symbolische Umgebung beschreibt, die nach bestimmten Regeln und Standardisierungen organisiert ist. Dennoch bewirkt diese symbolische Umgebung bei Tieren nicht das Gleiche wie beim menschlichen Subjekt, da die Sprache eine andere Ordnung betrifft und sich nicht mit dem deckt, was im Labor künstlich erschaffen wird (Jacques Lacan 2006c, 541). Der symbolische Andere ist



für das menschliche Subjekt mehr als das, was die Experimentatorin oder der Experimentator (hinter der systematisch organisierten Versuchsanordnung) für ein Tier ist (ebd., 545). Anders gesagt: Die Hunde in Pawlows Experimenten haben nur einen beschränkten Zugang zum Labor als einer symbolischen Umgebung, da sie keine Partner auf Augenhöhe sind, sondern als manipulierbare Maschinen behandelt werden und insofern nicht die gleiche Sprache sprechen, als die Bedeutung der Signale (Signifikanten) auf die Interaktion zwischen den Forschenden und den Hunden beschränkt bleibt (Hub Zwart 2018, 59). Während sich bei Tieren offenbar eine fixe Verbindung zwischen der Klingel und dem Futter herstellt, fehlt diese eindeutige Zuordnung von Signifikant und Signifikat in der menschlichen Sprachwelt. Hinter allem, was gesagt wird, können sich andere Bedeutungen verstecken oder neue Bedeutungen entdeckt werden (Jacques Lacan <sup>2</sup>1990a, 304). Die Bedeutung gleitet unaufhörlich unter den Signifikanten (siehe Kap. 3.2.1). Doch dies mündet unweigerlich in die – für das menschliche Subjekt relevante – Frage nach einem symbolischen großen Anderen oder einem Anderen des Anderen hinter der Sprache, der Bedeutung, Sinn und Wahrheit festlegen und garantieren könnte. Etwas Ähnliches kann in Bezug auf den Erhalt eines Eigennamens geltend gemacht werden: Obwohl sowohl Menschen als auch Tiere auf einen Eigennamen hören und reagieren können, so Peter Widmer (2010, 20), fragen sich (potentiell) nur Menschen, warum sie diesen und keinen anderen Namen bekommen haben (siehe Kap. 4.5.2.3).

Betrachtet man die Experimente mit Tieren weniger im Hinblick auf das Symbolische, sondern mehr unter der Prämisse des Genießens und des realen Aspekts der Sprache, ergibt sich folgende Interpretation: Die konditionierte Reaktion des Speichelflusses beim Hund, die künstlich durch Signifikanten erreicht wird, hängt wie das Genießen des menschlichen Subjekts von einer künstlichen Montage ab (siehe Kap. 4.3). Das Unbewusste ist nämlich beim späten Lacan nicht mehr bloß ein Ort der vom Symbolischen unterbauten Intersubjektivität, sondern, wie es in Seminar XX heißt, ein „Apparat des Genießens“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 61). Dieser Apparat des Genießens erinnert an die Rede von der Montage des Triebes in Seminar XI (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 177–178). Der Trieb ist nicht zweckmäßig. Zweckmäßig sei etwa das Verhalten von sich duckenden Hühnern auf einem Hühnerhof, wenn sie einen Papierflieger sehen, dessen (künstlich erzeugte) Silhouette an einen Falken erinnert (ebd.). Für das menschliche Subjekt gibt es keine natürliche Bedingung, die zu einem vollen Genießen führte, sondern nur die Unterstellung eines solchen Genießens im Angesicht der sprachlichen Kastration und des beschränkten

phallischen Genießens. Das Wissen, das man gewinnen will, indem man Tiere in Versuchsanordnungen steckt, dreht sich so eigentlich um die Frage des eigenen Genießens. Phallisch wird das Genießen dabei insofern, als es sich nicht zu einem Anderen „als solchem“ verhält (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 13–14). Das Tier oder die Körperteile des Tieres sind Teil einer fragmentierten und mehrdeutigen Sprach- und Sprechwelt; es handelt sich um Partialobjekte oder im Realen wirksame Signifikanten. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem tierlichen Körper als etwas, das sich untersuchen und sezieren lässt, um neue Kenntnisse zu gewinnen, ähnelt dem Nutztier, dessen Körper z. B. in der Gastronomie in verschiedene Teilstücke (Filet, Beiried, Tafelspitz etc.) unterteilt wird. Der Mangel wird aber vielleicht zu einem Exzess, wenn das Tier im Hinblick auf das gewonnene Genießen mehr ist als die Summe seiner Teile. Mit der „Zerteilung“ und dem Tod eines Tieres bekommt man manchmal mehr, als man will. Der (wissenschaftliche oder kulinarische) Mehrwert dessen, was aus einem Tier gewonnen wird, rechtfertigt so gesehen nicht die Opferung oder den Verlust des Tieres.

Spürbar werden die ambivalente Spannung und eine Erfahrung des Unlustvollen über die Ebene des Imaginären. Dies z. B. dann, wenn das von Sigmund Freud (2000q, 199–200) thematisierte Ich-Fremde zum Problem für das (kindliche) Lust-Ich wird, das (wieder) sein eigenes Ideal werden will. Das als ich-fremd erlebte phallische Genießen erzeugt letztlich nicht das Gefühl der Vollständigkeit oder Erfüllung, das für einen flüchtigen Moment in der jubulatorischen Reaktion auf das eigene vollkommene Spiegelbild zu erkennen war. Es widerspricht dem Anspruch auf Authentizität und einen tieferen, eindeutigen Sinn, der in der guten Gestalt des eigenen Bildes – und in allem, was dem Bild entspricht – gesucht wird. Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass die Legitimität übergeordneter Signifikanten (bzw. Normen, Praktiken) sowie der Schein, von dem ihre Anerkennung abhängig ist, in Frage stehen. Wie bei Pawlows Hunden wird auf den „Befehl“ der Signifikanten hin etwas produziert: ein Wesen, das die Signifikanten zugleich entfremden, (zer-)teilen und zum Verschwinden bringen. Die Bezeichnungen „Versuchstier“ und „Labortier“ erinnern daran: Übrig bleibt z. B. der Mehrwert eines wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns, der auf dem Verlust – oder der Opferung – des tierlichen Individuums beruht.<sup>68</sup>

---

68 Zum Thema der Opferung von Tieren in wissenschaftlichen Experimenten siehe z. B. auch die – nicht auf psychoanalytischen Theorien beruhende – Arbeit von Lynda Birke, Arnold Arluke und Mike Michael (2007).

## 4.5.3.5 Tieropfer: Verlust von Genießen

Die Opferung mancher Tiere zugunsten menschlicher Interessen ist kulturhistorisch relevant, und zwar auch, weil z. B. in der Ära der industrialisierten Massentierhaltung nicht allen Tieren dieses Schicksal zugemutet wird. Herwig Grimm (2012b, 276) erwähnt etwa, dass nur wenige domestizierte Spezies in der Landwirtschaft eingesetzt werden, dafür aber eine gewaltige Anzahl von Individuen dieser wenigen Spezies. Einerseits scheinen diese Spezies als akzeptable „Ausnahme“ zu gelten, deren Vertreter wir im Gegensatz zu den Vertretern der meisten anderen (domestizierten) Spezies in großen Mengen opfern dürfen. Das tierliche Individuum verschwindet in dieser Masse, ist v. a. für die Konsumentinnen und Konsumenten, die nicht in Herstellungsprozesse involviert sind, nicht sichtbar. Andererseits fällt auf: Je mehr die geopferten Nutztiere aus dem Blick und dem Gedächtnis der Menschen verschwinden, desto eher tauchen tierliche Substitute im Alltag der Menschen auf, die stattdessen von Menschen „gesehen“ werden, und zwar als Individuen, die sich respektieren, lieben oder verehren lassen. Die Unsichtbarkeit des verspeisten Nutztieres (oder des Versuchstieres) auf der einen Seite führt zur gesteigerten Liebe und Sorge gegenüber dem Heimtier bzw. zur Faszination für das Wild- und Zootier auf der anderen (Thomas Macho 2010, 80–81; Richard W. Bulliet 2005, 3). Dabei breitet sich womöglich ein gewisses Unbehagen aus, denn die Industrialisierung und Massentierhaltung erinnert, wie bereits erwähnt, an eine „Opferungsmaschine ohne jegliches Opferritual“ (Thomas Macho 2010, 79).

An dieser Stelle erfolgt ein Vorgriff auf die kommenden Abschnitte: Die Tieropferung lässt sich auf eine Logik zurückführen, der zufolge das Tier „dran glauben muss“, damit die Gemeinschaft der Menschen Zusammenhalt findet. Im Sinne Lacans, der sich hier mit und gegen Freud lesen lässt, entspricht diese Opferung der fiktiven Ermordung des mythischen Urvaters, der als eine Art tierlicher Urahn – als einzig wirkliches Wildtier – verstanden werden kann (siehe Kap. 4.5.4.2). Der „Begründer“ der Sprache ist gewissermaßen seit jeher tot. Lacan zielt mit dem Verweis auf den Urvater nicht auf eine historische Gestalt oder eine vorgestellte Person ab, sondern auf eine bestimmte Funktion im Unbewussten des werdenden Subjekts. Die Nostalgie des „industrialisierten“ Menschen für die unberührte Natur des Wildtieres, seine Liebe zum Schoßhund und die Skrupel gegenüber dem Fleischkonsum sind daher Zeugnis einer anscheinend gewaltsamen „Gründungsgeste“ der subjektiven Wirklichkeit, die sich Beachtung verschafft, vor allem da, wo sie verleugnet wird.

Das Wegfallen des „rituellen Moments“ in der Mensch-Tier-Beziehung bzw. das Unbehagen gegenüber den anonymen und effizienten Praktiken der Tiernutzung kann den aufgezwungenen Charakter des phallischen Genießens offenbaren. Etwas Wesentliches scheint in diesen Praktiken verloren zu gehen. Die Enttäuschungen in Bezug auf das Genießen spiegeln sich mitunter auf unbewusste Weise im schlechten Gewissen wider und werden zu „Genießensbissen“, denn instrumentalisiert und um sein Genießen gebracht – oder von einem obszönen Genießen bedroht – fühlt sich auch das menschliche Subjekt, wenn es nicht mehr gelingt, die symbolische Ordnung bzw. manch ihrer Praktiken zu idealisieren und erfolgreich Verleugnungs- und Dehumanisierungsstrategien anzuwenden. Das phallische Genießen provoziert so unter der Prämisse einer angeblich verlorenen Vollständigkeit und einer wiederzuerlangenden imaginären körperlichen Einheit die Suche nach einem Sinn, der sich vollständig genießen ließe. Nahrungsmittel, die z. B. die Label (Signifikanten) „Bio“ oder „Vegan“ tragen, erscheinen daher vielleicht als bessere Option zur Sicherung des eigenen Wohlergehens und zur Vermeidung des Exzesses des Genießens (vgl. Claus-Dieter Rath 2013, 120).

#### 4.5.3.6 Geschlecht und Fleischkonsum: „Richtige Männer“?

Die Reduktion von Tieren auf ein (bloßes) Mittel zum Zweck wirft etwa in der feministisch ausgerichteten Tierethik die Frage nach geschlechtsspezifischen Unterschieden auf. Ein Thema, das auch aus Lacan'scher Sicht von Interesse ist, beschäftigt er sich doch eingehend mit der Frage der Geschlechterdifferenz. Laut Carol J. Adams (2010) bekanntem und vieldiskutiertem Buch *The Sexual Politics of Meat* aus dem Jahre 1990 ist der Konsum von Fleisch ein wesentliches Charakteristikum innerhalb patriarchaler Kulturen, wo das Fleisch zum Symbol von männlicher Macht und Dominanz erhoben werde. Ihr zufolge gilt Fleisch als männliche Nahrung und das Fleischessen als etwas typisch Männliches (ebd., 48) – schon das Bild des männlichen Jägers, der für die Beschaffung des Fleisches zuständig war, scheint diesen Machtanspruch zu bestärken (ebd., 58). Über die Identität als Fleischesser können sich Männer offenbar ihrer Männlichkeit versichern, und zwar ohne für den Fleischkonsum entschuldigende Gründe anführen zu müssen. Fleisch scheint ihr gutes Recht zu sein. Anhand des Prinzips der „Objektifizierung“ sei es besonders Männern möglich, Tiere und Frauen als bloße Objekte ihrer Befriedigung zu instrumentalisieren und in Folge als (sexuell) konsumierbare Ware zu betrachten (ebd.,

64–91; siehe Kap. 2.2.3). Adams bezeichnet das Animalisieren von Frauen und die Sexualisierung von Tieren als *sexual politics of meat* – eine Bezeichnung, die titelgebend für ihr Buch ist. Diese patriarchale Ideologie bestimme, welche Bedeutung Fleisch für Menschen haben kann; sie lege fest, wie sich Männer (bzw. Fleischesser) Befriedigung verschaffen.

Vor allem die von männlichen Herrschaftsansprüchen geprägte Sprache trägt laut Adams zur Gewalt bei. Mit der Sprache werde die Gewalt maskiert, die sie hervorruft oder unterstützt (Carol J. Adams 2010, 96). Indem Menschen andere Tiere z. B. als Objekte bezeichnen – als ein „Es“, nicht als ein „Er“ oder eine „Sie“ –, distanzieren sie sich von den Tieren und bemerken nicht die Gewalt, der sie mit ihrer Sprache Vorschub leisteten (ebd., 93–94). In der Rede vom Stück Fleisch werde demnach z. B. das Tier zu einem sogenannten „abwesenden Referenten“ (engl. *absent referent*; ebd., 66–67). Für einen Gedanken an das tierliche Individuum, das für unser Essen sein Leben lassen musste, sei am väterlichen Esstisch kein Platz. Der patriarchale Blick nehme nicht die toten Tiere wahr, sondern nur die ansprechende Nahrung (ebd., 241). Diese Schaffung eines abwesenden Referenten liege aber nicht nur der männlichen Kultur des Fleischessens zugrunde, sondern stehe auch in Verbindung zur Unterdrückung von Frauen (ebd., 13). Im Vegetarismus (bzw. Veganismus) gehe es aber nicht nur um die Ablehnung des Fleischessens, sondern um eine grundsätzliche Kritik an der Erhebung von Fleisch zu einem phallogentrischen Symbol männlicher Macht, das letztlich nichtig sei (ebd., 231). Phallogentrische Symbole legitimieren und fördern demzufolge eine privilegierte männliche Position sowie das Klischee dessen, was wahre Männer vermeintlich brauchen und wozu sie jedes Recht besitzen (z. B. Fleisch zu essen). Als Gegenbewegung zum patriarchalen System fordert Adams konkrete Handlungen, die nicht als Entscheidungsprozess von oben herab (mittels rationaler Argumentation) zu verstehen sind, sondern als ein aktives In-Beziehung-Treten zu anderen Menschen und Tieren (vgl. ebd., 1–2). Psychologische Studien bestätigen einige von Carol J. Adams' Überlegungen, denn der häufigere Fleischkonsum bei Männern betrifft die Frage der eigenen Identität und ist durch den Wunsch bestimmt, besonders männlich – ein „richtiger Mann“ – zu sein (Hank Rothgerber 2013; Steve Loughnan/Thomas Davies 2020, 175). Lacans Theorie des phallischen Genießens bekräftigt ebenso manche Aspekte von Adams' Ansichten, zumindest was die Instrumentalisierung von Frauen und Tieren in männlicher Herrschaftslogik sowie die Beschränktheit phallischen Genießens betrifft.

Vorab ist anzumerken, dass an dieser Stelle nicht erörtert werden kann, inwiefern es bei bestimmten Rollenbildern oder bei Klischees über Frauen

und Männer auch einen gesellschaftlichen Wandel gibt (bzw. geben kann oder soll), demzufolge sich bestimmte Ideen darüber, was als besonders „weiblich“ oder „männlich“ gilt, ändern können. Die Theorie Lacans zielt weniger auf die konkreten Inhalte ab, die z. B. mit Männlichkeit verbunden sind, als vielmehr auf eine zugrunde liegende Struktur. Bei der in diesem Abschnitt diskutierten Differenzierung zwischen Frau und Mann geht es zudem nicht um eine kritiklos anerkannte binäre Logik, weil Lacan selbst letztlich die Vorstellung eines komplementären (Begriffs-)Paares in Frage stellt (vgl. Slavoj Žižek 2014b, 802).

Adams beschreibt einerseits die Macht „phallogentrischer“ Symbole (Fleisch als Sinnbild männlicher Potenz), die sie andererseits als leer und nichtig ansieht. Auch Lacan zufolge sind die phallischen Signifikanten der Macht Inkarnationen oder Träger der sprachlichen oder symbolischen Kastration. Nicht nur das Subjekt, sondern auch der Vater (der patriarchale „Gesetzgeber“) ist mangelhaft bzw. kastriert. Dennoch gibt es zwischen Adams und Lacan gravierende Unterschiede im Hinblick auf die Erklärung des Hintergrundes phallogentrischer Macht. Adams spricht von einer patriarchalen Ideologie der Unterdrückung und Ausbeutung, der sie (zumindest in *The Sexual Politics of Meat*) eine erfüllendere Alternative in Form der Weiblichkeit gegenüberzustellen scheint.

Die Positionierung eines Subjekts als Mann oder Frau – genannt „Sexuierung“ (vgl. Bruce Fink 2006, 131) – ist laut Lacan weder auf das biologische Geschlecht reduzierbar, noch bestimmen kulturell vermittelte Rollenbilder oder die bewusst empfundene Geschlechtsidentität gänzlich diese Position. Die sexuelle Differenz definiert sich durch einen bestimmten Umgang mit der (symbolischen, sprachlichen) Kastration (vgl. Alenka Zupančič 2020, 101), der den Ausgang des Subjektivierungsprozesses als Mann oder Frau bestimmt. Aus diesem Grund bezieht sich erstens das Wort „Phallus“ nicht bloß auf das Organ und zweitens können biologische Frauen oder Männer jeweils eine männliche oder weibliche Position einnehmen. Die phallische Funktion steht u. a. für die Möglichkeit der Bedeutungsgenerierung und Identitätsstiftung und erlaubt dadurch ein von der Sprache vermitteltes Genießen. Männlichkeit und Weiblichkeit sind zwei Positionen, die mit der Erfahrung des Genießens auf eine bestimmte Weise umgehen (Bruce Fink 2006, 155). Die „logischen“ Positionen von Mann und Frau hängen jeweils mit einem bestimmten Modus unbewusster Befriedigung zusammen (Jean-Gérard Bursztein 2008, 52). Um auf Lacans Formeln der Sexuierung zu rekurrieren: Während sich das männliche Subjekt an das kastrierende Gesetz der Signifikanten hält, indem es gleichzeitig an der Ausnahme von der Kastration festhält, nimmt die weibliche

Position die Kastration ausnahmslos an – doch ohne Ausnahme bleibt auch das universelle Gesetz hinterfragbar (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b; siehe Kap. 3.3.5.3). Männer verdrängen die Kastration und verlassen sich daher eher auf die identitätsstiftende Funktion der phallischen Signifikanten, während für Frauen im Vordergrund steht, dass symbolische Identität nur eine Maske ist (Alenka Zupančič 2020, 114–115).<sup>69</sup>

Damit lässt sich bereits ein erster Zusammenhang von Männlichkeit und manchen Phänomenen in Instrumentalisierungskontexten erkennen. Die Annahme, dass Fleischkonsum häufig als Beweis „echter Männlichkeit“ gesehen wird, spricht dafür, dass das Genießen der Männer stärker auf phallische Signifikanten oder ein System der „Macht“ gestützt ist. Das phallische Genießen liegt der Identifikation des Subjekts mit dem symbolischen Gesetz zugrunde, also dem, was jene kulturellen Rollenbilder, Stereotypen und Sprachmuster strukturiert, die z. B. die Objektifizierung und Instrumentalisierung von Tieren legitimieren. Es handelt sich um ein normiertes, „erlaubtes“ Genießen (Jean-Gérard Bursztein 2012, 68, Anm. 84), hinter dem das Anormale und Exzessive lauert bzw. ein reizvolles Verbotenes verborgen zu liegen scheint. Vor allem das männliche Subjekt kann nur das genießen, was in der symbolischen Ordnung erlaubt ist, gleichzeitig stützt und bestätigt der Mann das Symbolische überhaupt erst durch sein Verhalten. Das Genießen muss für den Mann deshalb ein symbolisches bzw. ein vom Gesetz der Signifikanten geregeltes Genießen sein. Die männliche Lust grenzt sich auf das ein, was innerhalb des Spiels der Signifikanten erlaubt ist (Bruce Fink 2006, 141). Die Frage ist nur, wie es zu diesem Festhalten am symbolischen Gesetz kommt. Um die Antwort vorwegzunehmen, die im Folgenden noch genauer erläutert wird: Der Verzicht auf ein vermeintlich erfüllendes Genießen des Anderen durch die Unterordnung unter das Gesetz der Signifikanten (z. B. die Befolgung oder Festlegung von Tabus, Speisegeboten oder identitätsstiftenden Ritualen, die gewisse Opfer verlangen) gibt dem „verbotenen“ Genießen erst den Status des Begehrenswerten bzw. stützt die Idee, dass „da wirklich mehr sein muss“ und dass sich die Orientierung an Signifikanten letztlich lohnt. Lacans kritische Betrachtung des (Freud'schen) ödipalen „Mythos“ legt

---

69 Ob Männlichkeit und Weiblichkeit zwei eindeutige subjektive Positionen beschreiben, oder, wie Jean-Gérard Bursztein (2008, 19) suggeriert, als zwei mögliche Positionen innerhalb jedes Subjekts zu interpretieren sind, wird an dieser Stelle offengelassen. Offen ist auch, ob eine weibliche oder eine männliche Position als solche überhaupt immer erkannt wird. Möglicherweise offenbart sich der private Modus des Genießens nicht nach außen oder stellt sich anders dar.



hier nahe, dass besonders männliche Subjekte dazu neigen, eine Vorstellung des Verbotenen zu „erfinden“ (vgl. z. B. Jacques Lacan 1988b, 83).

Die Kastration und das phallische Genießen stehen also in Bezug zum Freud'schen (Mythos vom) Ödipuskomplex und vereinen die Themen des sexuellen Besitzanspruches über Frauen mit jenem des Essens, z. B. des Verbots, bestimmte Tiere zu essen (Sigmund Freud 2000o, 287–444). Der Ödipuskomplex ist laut Freud für die Strukturierung des Unbewussten eminent. Das Gesetz des Ödipus besagt im Grunde: Das Subjekt darf den Vater nicht töten und die Mutter nicht heiraten. In der griechischen Sage, die man in Form von Sophokles' Dichtung kennt, tötet Ödipus unwissentlich seinen Vater Laios und heiratet seine Mutter Iokaste, mit der er mehrere Kinder zeugt; nachdem er das Rätsel seiner Herkunft gelüftet hat, sieht er sich mit der Last seiner Schuld konfrontiert. Hier meint Freud aber auch einen Hinweis auf das Gründungsmoment der Zivilisation bzw. des Totemismus zu erkennen, das sich anhand des Mythos der Tötung eines umfassend genießenden, tyrannischen Urvaters durch die Söhne darstellen lässt (siehe Kap. 4.5.4.2).

Freud geht in „Totem und Tabu“ davon aus, dass ein Vorläufer aller Kulturen der Totemismus sei; die funktionelle Struktur, die den Totemismus auszeichne und diesen begründe, bleibe dabei aber auch in nichttotemistischen Gesellschaftsformen, allen Religionen sowie in der individuellen Konstitution des (neurotischen) Subjekts in Geltung: der Ödipuskomplex (Sigmund Freud 2000o). Freud bezieht diesen Komplex auf einen Urzustand, der jeder Gesellschaftsform (auch dem Totemismus selbst) vorausgehe. Er deutet aber an, dass es sich nicht um eine historische Begebenheit handelt: „Dieser Urzustand der Gesellschaft ist nirgends Gegenstand der Beobachtung geworden“ (ebd., 425). In dem Mythos der Urhorde beschreibt Freud jenen Urzustand: Ein männlicher Despot genoss uneingeschränkt alle Frauen, ohne selbst an ein Gesetz gebunden zu sein; infolgedessen rebellierten und töteten die Söhne den Vater. Allerdings erzeugte diese Tat Schuldgefühle und veranlasste die Söhne dazu, Verbote bzw. ein für alle gültiges Gesetz aufzustellen: das Inzestverbot und das Verbot der Tötung des Totemtieres, welches für den ermordeten Urvater steht. Der gewaltsame Akt der Tötung eines tyrannischen und umfassend genießenden Urvaters durch die Söhne führt also zur Gründung der Zivilisation – und zur Strukturierung des Unbewussten. Das symbolische Gesetz innerhalb der Zivilisation und im Unbewussten wird von einem furchterregenden und gleichzeitig faszinierenden, aber nunmehr toten Vater bezeugt. Im Angedenken an den Vater dürfen bestimmte Tiere, die als Tabu gelten, nicht getötet oder verspeist werden, außer an bestimmten

Festtagen. Freud beschreibt das Verhältnis des Menschen zum Vater damit als ein ambivalentes, weil darin die Gefühle der Liebe und des Hasses gleichermaßen zum Ausdruck kommen (ebd., 439). Im Totemtabu sowie in der zeremoniellen Opferung des heiligen väterlichen Tieres (bzw. in der Totemmahlzeit) spiegelt sich der Kontrast zwischen der einstigen Feindseligkeit gegenüber dem ermordeten Vater und einer gemeinschaftlichen Verehrung, die von Schuldgefühlen begleitet ist (ebd., 430–437).

Die Frage ist freilich, ob Freuds Theorie haltbar ist, zumal Lacan z. B. über die Annahme einer universellen Gültigkeit des Ödipus deutlich hinausgeht (siehe Kap. 4.5.4.2). Wiewohl er den Mythos des Urvaters zudem kritisch mit einer gewissen Ironie betrachtet, kann Lacan hier mit Freud gelesen werden. Der Mord am Urvater ist dabei ein Verbrechen, das keinen Gewinn (kein Genießen) bringe, sondern ein Schuldbewusstsein im Menschen wecke, das bis heute eine schöpferische Wirkung in uns habe (Sigmund Freud 2000o, 441–442). Ohne hier näher darauf einzugehen, scheint der Ödipuskomplex auf ein strukturelles Moment hinzuweisen, ein „Gesetz“, das jede Gesellschaft betrifft: Überall gibt es mindestens ein Tier oder eine Person, die zu „konsumieren“ einem Subjekt innerhalb der symbolischen Ordnung untersagt ist. In religiösen Kontexten existieren z. B. häufig heilige oder als schmutzig geltende Tiere, die nicht zum (täglichen) Verzehr bestimmt sind. Die Heirat naher Verwandter, z. B. von Mutter und Sohn, gilt ebenso also tabu. Auch der Anthropologe Claude Lévi-Strauss (<sup>10</sup>1997), mit dessen Werk Lacan vertraut war und den er persönlich kannte, zeigt die Verbindung zwischen Heiratsregeln und Speiseverboten bzw. zwischen der Kopulation und dem Essen in totemistischen Gesellschaften auf (ebd., 125–129), weist aber darauf hin, dass diese Analogie auch in anderen Gesellschaften bekannt ist (ebd., 154; zum Verhältnis von Lacan zu Levi-Strauss siehe Elisabeth Roudinesco 2011).

Im Gegensatz zu Freud stehen Totemtier und Mutter aus Lacans Sicht exemplarisch für einen Verzicht auf ein uneingeschränktes Genießen, das nicht Teil des möglichen phallischen Genießens ist. Es geht hier also weniger um benennbare, empirische Objekte, die fehlen, sondern darum, dass das Subjekt ein Gefühl der Unbefriedigtheit in sich trägt, das dem Sein in der Sprache selbst geschuldet ist. Konkrete religiöse oder kulturelle Tabus geben diesem angenommenen Verlust einen Namen. Das Sprachsein bringt keinen Gewinn. Die einzige Ausnahme ist der mythische Urvater, den Lacan aber nicht als ein historisches Wesen einer vergangenen Zeit betrachtet, sondern als eine Art notwendiger Fiktion für die phallische Funktion: Es muss mindestens einen geben, der von der phallischen Funktion ausgenommen ist, damit diese das Unbewusste strukturieren und das

Gesetz des Begehrens etablieren kann (Jacques Lacan 2018, 91, 78–80). Der je schon „tote“ Urvater wird so bei Lacan von einer symbolischen Vaterfunktion abgelöst, welche die subjektive borromäische Wirklichkeit zusammenhält. Allerdings räumt Lacan ein, dass diese Funktion auch das *sinthome* erfüllen kann (siehe Kap. 3.3.4).

Diese Ausnahmefunktion stützt das männliche Festhalten an der Regel und am Verbot, wobei das Verbotene wiederum einen Bereich des Erlaubten bestätigt. Exemplarisch gesprochen gilt für den „typischen“ Mann: Die Kastration erklärt Mutter und Schwester zum Tabu, definiert aber auch die Beziehung zu allen anderen Frauen, die eben nicht tabu sind (Bruce Fink 2006, 147). Dementsprechend nimmt das männliche Subjekt eine unbewusste Position ein, die ihm suggeriert, potentiell alle Frauen – bis auf bestimmte Ausnahmen – genießen zu dürfen (vgl. ebd.). Dies bestätigt sich dadurch, dass es mindestens eine gibt, auf die dies nicht zutrifft. Die Ausnahme bestätigt die Regel bzw. macht sie erst möglich. Dabei ist auch die Art und Weise, wie der Mann phallisch genießt, festgelegt: Frauen werden in der männlichen Phantasie auf ein Objekt (*a*) bzw. eine Ansammlung von stereotypischen Phantasieobjekten reduziert (ebd., 155). Die sichtbaren Auswirkungen des phallischen Genießens in der männlichen Position beschreiben im schlimmsten Fall den narzisstischen Versuch, das andere Subjekt als bloßes Objekt zu betrachten bzw. zur Verwirklichung der eigenen Befriedigungen zu benutzen (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 94; Bruce Fink 2006, 142). Die männliche Phantasie betrachtet den Anderen hier lediglich als Summe seiner begehrenswerten Einzelteile, die er deshalb schätzt, weil sie seinen eigenen Mangel zu füllen scheinen.

Eine ähnliche phallische Logik bildet in der männlichen Position der Bereich der als essbar eingestuft Tiere innerhalb menschlicher Gemeinschaften, da diese Logik den Ausschluss anderer, nicht als Nahrung deklarierter Tiere beinhaltet. Auch hier gibt es also Regeln oder Normen: Das Subjekt kann, soll oder darf nur das genießen, was innerhalb der symbolischen Ordnung als genießbar gilt – und dazu zählt das Fleisch bestimmter Tiere. Indem das werdende Subjekt die Nahrung des Anderen bereitwillig annimmt, identifiziert es sich mit seinem (symbolischen) Ernährer und erhebt die symbolische Ordnung zum Garanten eines idealen und kontrollierbaren Genießens (siehe Kap. 4.5.3.3). Letztlich fällt aber immer etwas aus dem Bild der Ganzheit bzw. Einheitlichkeit im Spiegel der Identifikationen, auch wenn es hier auf Seiten des Mannes zu einer Verleugnung kommt.

Was dem Genießen wirklich im Wege steht, ist sein Status als etwas Reales. Dieses Reale ist vom Symbolischen her nicht fassbar (und daher

„nicht existent“), weckt aber die Vorstellung, dass es dennoch in Form eines vollendeten Genießens „da sein muss“. Deshalb insistiert es darauf, imaginiert zu werden – es „ex-sistiert“ (siehe Kap. 3.3.2). Gerade, weil das Genießen etwas Reales ist, ist es nicht möglich, es zu einer Norm zu machen, zu etwas, das sich gänzlich kontrollieren lässt oder das einen in sich erfüllten Zustand der Homöostase herbeiführt. Das Reale hat kein Gesetz (Jacques Lacan 2017, 153). Es ist dem Symbolischen einerseits „im Weg“, weil es „gesetzlos“ ist, aber andererseits wäre es ohne demselben gar nicht denkbar. Ohne Gesetz, ohne Regel, kann es für einen Mann daher auch nicht die eigentlich begehrte Überschreitung geben – und umgekehrt: das Reale bzw. der Bezug auf das Reale definiert oder stützt das Symbolische geradezu. Er muss das symbolische Gesetz befolgen oder, wo nicht vorhanden, neu definieren. Das einer männlichen Logik unterstellte Subjekt zielt daher darauf ab, das Reale der Sprache und des Symbolischen zu zähmen, auf angemessenem Abstand zu halten oder in einen kontrollierbaren Standard zu überführen, der sich idealisieren lässt oder mit dem es sich identifizieren kann. Das männliche Subjekt glaubt daran (oder hofft darauf), dass es hinter den phallischen Signifikanten (und der Befolgung ihrer Regeln) wirklich mehr gibt – sei es die begehrte Ausnahme der Regel (eine nicht durch das Symbolische beschränkte Erfüllung) oder ein „substanzielles“ Selbst.

Eine Frau lehnt laut Slavoj Žižek (1996, 91–93) hingegen die Idealisierung des Phallus ab, die beim Mann darin besteht, an etwas Substanzielles, eine Art Schatz in sich selbst zu glauben. Die Beziehung zum Gegenüber kann für sie nur eine Maskerade sein: „Wegen dessen, was sie nicht ist, will sie begehrt wie zugleich geliebt sein“ (Jacques Lacan 2015c, 203). Eine Frau findet in dieser Unbestimmbarkeit jedoch das, was Lacan das supplementäre weibliche Genießen bzw. ein Anderes-Genießen nennt: Sie leugnet den Mangel des phallischen Genießens nicht (wie insgeheim der Mann), sondern genießt es, den Mangel selbst hervorzurufen (vgl. Jean-Gérard Bursztein 2008, 35).

Sofern Fleischessen und Männlichkeit miteinander assoziiert sind, bedeutet dies für die „Psychologie des Fleischessens“: Die Mängel und Exzesse des phallischen Genießens, die in der Instrumentalisierung von Tieren spürbar werden können, hinterlassen bei einem „richtigen Mann“ nicht zwangsläufig ein überwältigendes Gefühl einer inneren Zerrissenheit oder unerträglichen Ambivalenz. Selbst wenn solch ein Mann Sympathie für die Tiere hegen kann und keinen Gefallen an deren Leid und Tod findet, muss er nicht den Wunsch verspüren, mit diesen Praktiken zu brechen. Der implizite Glaube an die Ausnahme von der phallischen Regel bzw.

die Verdrängung der sprachlichen Kastration bewirkt ein Festhalten an den Signifikanten der Macht, z. B. an jenen Bezeichnungen, die ein Hierarchieverhältnis zwischen Mensch und Tier widerspiegeln oder die Verdinglichung der Tiere anzeigen. So kann die Idee oder Hoffnung aufrechterhalten werden, dass hinter den Signifikanten mehr steckt als nur leere Worte und aufgezwungene Normen. Männer zahlen daher offenbar im Extremfall jeden Preis, den das Festhalten an den Signifikanten (z. B. des „Mannseins“) erfordert.

Dazu eine mögliche Erklärung, die sich auf männliches Rollenverständnis bezieht: Ein Mann bemüht sich darum, diesem Bild der Männlichkeit zu entsprechen bzw. zu beweisen, dass er tatsächlich das ist, was er von sich behauptet (Slavoj Žižek 1996, 92), denn er glaubt auch daran, dass er wirklich ein Mann ist und nicht nur in eine männliche Rolle schlüpft (Alenka Zupančič 2020, 115). Doch die Frage ist, ob sich Männer tatsächlich immer so ernsthaft und ohne die geringste Selbstironie mit ihrer Männlichkeit identifizieren oder ob sie nicht auch manchmal einfach nur „mitspielen“, z. B. wenn gesellschaftliche Konventionen, Rituale oder Bräuche ein besonders männliches Auftreten zu erfordern scheinen. Žižeks Ergänzung zu diesem Thema ist hier hilfreich: Männer glauben, dass sie das Mannsein nur spielen, dass sie es eigentlich gar nicht so ernst nehmen und stattdessen nur so tun, als ob mehr hinter ihrer Maske wäre; in Wirklichkeit täuschen sie sich selbst, weil sie eigentlich insgeheim doch daran glauben, dass mehr dahintersteckt (Slavoj Žižek 2020a, 118). Ein anscheinend ironisch-distanzierter Umgang mit der eigenen Männlichkeit – sich z. B. darüber zu amüsieren, wie peinlich und klischeehaft das eigene Auftreten ist – kann so gesehen verbergen, dass eine bestimmte Idee eines „wahren Wesens“ dennoch wichtig für das eigene Selbstbild ist. Das Gefühl, dass hinter dem eigenen Selbstbild oder dem nach außen hin Gezeigten tatsächlich „mehr steckt“, scheint auf einen tieferen Sinn dahinter zu verweisen (z. B. dass man als richtiger Mann auch sensibel und tiefgründig sein kann). Dem Wenigen an Befriedigung, das das phallische Genießen bringt (v. a. im Vergleich zu den Verheißungen des Genießens des Anderen), wird so eine gewisse „Würde“ oder ein Minimum an Sinn verliehen – selbst dann, wenn man nur „so tut als ob“ und sich hinter ironischer Distanz versteckt.

Zur Veranschaulichung der Bestätigung der eigenen Identität kann der Konsum von Fleisch im Topos des angeblich „typisch Männlichen“ betrachtet werden. Hierzu ein etwas überspitztes Bild, das sich an der Lacan'schen Theorie orientiert: Das männliche Subjekt greift die bestehende kulturelle Norm des Fleischverzehr auf und macht sie zu seiner

eigenen: Ein „richtiger Mann“ isst nicht nur Fleisch, sondern er *ist* ein Fleischesser. Er erhebt das Essen von Fleisch zum Beweis seiner wahren Identität – eben ein Fleischesser und damit ein „richtiger Mann“ zu sein. Er will daran festhalten, dass sich hinter den phallischen Signifikanten „Fleischesser“ oder „Mann“ sein wahres Wesen befindet. Der Mann muss seine symbolische Identität idealisieren und sich einen Namen machen, um zu zeigen, dass sich mehr dahinter verbirgt als nur leere Worte. Was der Mann tut, sagt und isst (oder nicht isst), beweist für ihn anscheinend, wer er wirklich ist. Er versucht, das Symbolische (das z. B. das Fleischessen zur Norm macht) zu einem Garanten seiner Existenz und einem Maß seines (phallischen) Genießens zu erheben. Der „richtige Mann“ wüsste ohne Normen, Standards und Kodizes nicht, was er (über diese Normen hinaus) begehren sollte; es gäbe nichts, wonach es sich zu streben und wofür es sich zu leben lohnte. Dieser Mann braucht also einerseits die unbewusste Vorstellung der Ausnahme, um anhand eines für alle gültigen symbolischen Gesetzes überhaupt begehren zu können. Andererseits benötigt er das allgemeingültige symbolische Gesetz, um auf der faszinierenden Ausnahme desselben insistieren zu können – einem Genießen, das nicht eingeschränkt wäre. Dies trifft übrigens nicht nur auf Fleischesser zu, weil potentiell jedes Merkmal als phallischer Signifikant fungieren kann. Es ist also nicht ausgeschlossen, dass sich z. B. auch vegan lebende Menschen über die Orientierung an moralischen Normen ihres wahren Selbst zu versichern suchen.

Dementsprechend bestätigen „richtige Männer“ implizit, dass das Fleischessen nicht nur für ihr rein privates Vergnügen steht, sondern ein typisches, universelles Merkmal aller Männer ist: Für *den* Mann ist es normal, Fleisch zu essen – es liegt in seiner Natur oder ist Gesetz. Das einzelne fleischessende männliche Subjekt handelt anscheinend nicht mehr nach bloß subjektiven Gesichtspunkten, sondern spricht sich für die Wahrung der Interessen einer präzise festgelegten Allgemeinheit aus: Alle wahren Männer brauchen ihrer Vitalität wegen Fleisch. Da es demnach die Regel ist, dass Männer Fleisch essen, scheint sich das einzelne Subjekt selbst nicht als Ausnahme der männlichen Allgemeinheit zu betrachten. In dieser Hinsicht ist das Verspeisen von Fleisch innerhalb der männlichen Gemeinschaft nichts Besonderes und verschafft dem Mann kein größeres Genießen als allen anderen. Die tierische Nahrung bestätigt seine Kastration und steht für eine Begrenzung seines eigenen Genießens. So gesehen ist aufgrund der Kastration eigentlich kein Mann ein „richtiger Mann“, zumindest wenn er am grenzenlosen Urvater gemessen wird.

Doch gerade, weil dieses begrenzte phallische Genießen für den Mann das einzig zugängliche ist, bedeutet es ihm sehr viel – rekurriert es doch zugleich auf die Phantasie der Ausnahme und der Überschreitung. Deshalb kann Fleisch wiederum zu einem bedeutsamen und „sinn-vollen“ Symbol des Genießens werden, das mehr oder weniger direkt für die Ausnahme und das Besondere steht. Die phallischen Signifikanten „Fleisch“ oder „Männlichkeit“ versprechen Potenz, wo eigentlich die Kastration droht. Die schiere Tatsache, dass Fleisch potentiell etwas bedeutet, dass es z. B. Vitalität oder Macht signifiziert, nährt die narzisstische Vorstellung der Fülle, an der sich das Ego festhält. Der Mann muss also alles tun, um diesen Signifikanten zu bestätigen und seine Kastration (insgeheim) leugnen zu können. Das übermäßige Streben nach Vitalität, Anerkennung, Prestige und Ehre kann im Extremfall peinlich und im wahrsten Sinne des Wortes „verbissen“ anmuten, vor allem dann, wenn es um messbare Daten und quantifizierbare Leistungen geht. Überspitzt formulierte Fragen beziehen sich auf bestimmte alte Klischees: Welcher Mann ist der schnellste, beste, stärkste oder potenteste?

Sexuelle männliche Phantasien über Frauen und der idealisierte Konsum von Fleisch sind insofern miteinander vergleichbar, als sie einen männlichen Modus des Genießens demonstrieren. Dieser Modus ist letztlich immer sexuell, aber nicht zwangsläufig im Sinne der Biologie oder der Kopulation. Die phallische Macht dehnt sich auch auf in biologischer Hinsicht nichtsexuelle Bereiche aus. Der „richtige Mann“ verfolgt einen Schein von Gelingen, der den sexuellen Sinn der Fülle in sich trägt. Das phallische Genießen hängt sich dabei an das Objekt *a* (bzw. das Mehr-Genießen), das ihn vollständig machen soll. Die narzisstische Vervollkommnung des Eigenen anhand des idealisierten Spiegelbildes verdeutlicht hier anscheinend einen Übergang des phallischen Genießens in ein Genießen des Sinns bzw. eine Verschränkung beider Formen des Genießens (wobei wiederum ein Verleugnungsaspekt deutlich wird). Nicht der Eigenwert des menschlichen oder tierlichen Gegenübers zählt, sondern dessen Nährwert für das Ego (siehe Kap. 3.3.5.3). Einen eindeutigen Sinn besitzt, was die durch das Gesetz der Signifikanten verlorene Fülle vermeintlich wieder herstellt und verschleiert, dass im Spiegel (bzw. im Bild/Medium des Anderen) immer etwas fehlt (- $\phi$ ).

Der von Carol J. Adams beschriebene abwesende Referent ist demnach das zum Verschwinden gebrachte Individuum, sei es der tierliche oder der weibliche Körper, der offenbar nichts als eine fragmenthafte Ansammlung potentiell begehrenswerter Objekte ist. Diese Betrachtungsweise ist für die Tierethik relevant: Erstens hat das phallische Genießen eine starke Af-



finität zu der von Slavoj Žižek (2011) beschriebenen fetischistischen Verleugnung bestimmter tierbezogener Instrumentalisierungspraktiken. Die Beschränktheit im Konsum bestimmter tierische Produkte besteht darin, nichts über deren potentiell grausamen Herstellungsprozess wissen zu wollen und in Folge nichts darüber zu wissen (ebd., 53–54; siehe Kap. 4.5.3.1). Verschwindet das leidensfähige Individuum aus dem Blick, verschwindet auch das schlechte Gewissen, so die Überlegung; der abwesende Referent trägt die fetischistische Verleugnung. Zweitens zeugt das phallische Genießen von einer Sexualisierung der Tiere. Die konsumierbaren Teile eines Tieres bilden – wie Adams andeutet – das Pendant zum verdinglichten Körper einer Frau. Die orale und die sexuelle Einverleibung versprechen dem Subjekt, satt und voll zu werden. Folgt man Sigmund Freuds (2000, 103–104) Annahme der psychosexuellen Organisation, ist das orale Einverleiben selbst sexuell.

Das symbolische Gesetz, z. B. repräsentiert durch elterliche und kulturelle Traditionen und Rollenbilder, stützt die Mechanismen der Dehumanisierung, Verdinglichung, Idealisierung und Verleugnung, die Teil von Instrumentalisierungspraktiken sind, denn der Grundmodus des Genießens besteht nach Maßgabe des symbolischen Gesetzes und der Signifikanten in einer Regulierung – auch jener des Körpers. Das erlaubte Genießen ist laut Lacan – hier im Deutschen als „Genuss“ geschrieben – in einem fast juristischen Sinne ein Nießbrauch (Jacques Lacan 1991b, 8–9), ein Nutzungsrecht, das aus dem Körper etwas macht, das man – wie aus dem Werk des Marquis de Sade hervorgehe – umarmen, aber auch in Stücke zerlegen kann (Jacques Lacan 2018, 21; siehe Kap. 4.4).<sup>70</sup> Die Nutznießung, so Claus-Dieter Rath (2013, 138), betrifft den Bezug auf den Phallus, der in der Beziehung zweier Subjekte als Vermittler fungiert – was hier bedeutet, dass Sexualität eine Angelegenheit der Signifikanten ist, die das Unbewusste strukturieren. Daher gibt es Lacan zufolge eben nur ein phallisches Genießen. Man kann nur einen Teil des anderen Körpers genießen, weil sich abgesehen von Umarmungen kein Körper vollständig

---

70 Claus-Dieter Rath (2013, 136) erläutert, dass für die deutschsprachige Version von Seminar XX *jouissance* hauptsächlich mit „Genuss“ statt mit „Genießen“ übersetzt wurde, weil dies laut Norbert Haas (Herausgeber und Übersetzer von Lacans Werk) besser zu Lacans Ausführungen am Beginn des Seminars gepasst hat. Hier ging es laut Haas darum, die Idee zu vermitteln, dass jemand in den Genuss von etwas kommt. Rath weist dementsprechend auf Übersetzungsprobleme hin, die hier z. B. zeigen, dass sich „Genuss“ und „Genießen“ nicht exakt decken. So kann man etwa in den Genuss von etwas kommen, ohne dass es sich dabei um ein Genießen bzw. ein Vergnügen handelt (ebd., 137).

um den Körper des Anderen „wickeln“ kann, um diesen in sich aufzunehmen und einzuschließen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 27). Die Vorstellung einer gelungenen Vereinigung ist offenbar amüsant für Lacan, v. a. wenn dabei das groteske Bild zweier ineinander verschmolzener bzw. verwickelter Körper evoziert wird, die (wortwörtlich) eins miteinander werden. Die Phantasie des harmonischen Einklangs mit dem anderen Körper mutet ebenso lachhaft an, wie das von Lacan als „idiotisch“ betrachtete phallische Genießen, das nur scheinbar darauf beruht, auf dieses Eins-Sein zu verzichten (während es sich bestimmten Verboten unterwirft).

Da, wo das phallische Genießen einerseits einer „masturbatorischen“ Befriedigung dient, die den Anderen in genießbare Partialobjekte zerlegt, mündet es eben andererseits in die Erfahrung des „Zerstückerlwerdens“ innerhalb der Welt der Signifikanten. Auf seinem Grunde hinterlässt das phallische Genießen eine Unbefriedigtheit. Das phallische Genießen schränkt das Subjekt auf ein begrenztes Set von Handlungsmustern und Befriedigungsmöglichkeiten ein (es ist demnach nicht *nur* unangenehm). Vor allem aber lässt sich mit dem direkten phallischen, sexuellen Verkehr kein Geschlechtsverhältnis, kein vollendetes Genießen herstellen – das Genießen scheint die Liebe zu verunmöglichen. Die Phantasie einer gelungenen Beziehung zum Anderen – eines Eins-Seins mit diesem – ist Resultat und Bedingung dieser Erfahrung. Doch genau dies bezeichnet Lacan als einen Schein des Gelingens, der auch das problematische Verständnis eines zweipoligen („proportionalen“) Geschlechtsverhältnisses strukturiert. Die Idee der biologisch funktionalen Vereinigung zweier Körper zu einem Ganzen, die ihr Vorbild in der tierlichen Kopulation hat, ist für ihn eine Phantasie darüber, dass die Sprache nicht existiert (Jacques Lacan 2018, 82–83), denn existierte die Sprache nicht, so bestimmte auch die phallische Funktion bzw. die sprachliche Kastration nicht die Geschlechtsbeziehung und das Genießen. Das Subjekt würde mutmaßlich zu einem anderen, d. h. vollen oder vielleicht sogar „tierischen“ Genießen gelangen.

Das erklärt die zuweilen verstörende Wirkung der von Adams implizierten patriarchalen Sprache des Fleischkonsums, mittels derer die tierlichen Individuen auf einen spezifischen Zweck reduziert werden. Man erkennt dies in Wörtern wie „Schlachtvieh“, „Milchvieh“ oder „Labortier“. Das Reale der Sprache und die sprachliche Kastration zerstreuen den sexuellen Sinn der gelungenen Vereinigung bzw. des Eins-Seins, das vom Imaginären angestrebt wird – und das obwohl doch gerade die „Einverleibung“ anderer zugleich durchaus eine sexuelle Konnotation besitzen kann. Die Sprache trennt das Subjekt vom vollen Sein. Der Biss in den zerlegten Tierkörper („Aufschnitt“, „Beinflfleisch“, „Hackfleisch“ etc.) verdeutlicht

auf gewaltsame Weise die allzu real gewordene Kastration, nämlich dass die Beziehung nicht gelingt und das Genießen nicht glückt. Alles, was bleibt, sind „fremdartige“ Partialobjekte des Genießens (bzw. des Triebes). „Partial“ bedeutet hier nicht nur, dass es „Einzelteile“ eines Körpers sind, sondern vor allem, dass sie nur teilweise befriedigend sind bzw. dass ihre Funktion eine beschränkte ist, weil ihr Konsum nicht der Herstellung einer „Ganzheit“ dient (es ist kein Genießen des Anderen).

Der Hinweis auf die Aussage *„ich bitte dich zurückzuweisen, was ich dir biete, denn das ist es nicht“* (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991 b, 121; Hervorhebung im Original) bringt u. a. die frustrierende Erfahrung zum Ausdruck, die Menschen machen, wenn sie Objekte ihres Begehrens erreichen (Slavoj Žižek 2014c, 403–404). Das angebotene Objekt *a* (eine Eigenschaft, die jemanden anziehend macht) ist ein bloßer „Schein von Sein“ (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 100). Das, was man jemandem z. B. in einer Beziehung geben kann, ist nie „die Sache selbst“, deren Erhalt die andere Person wunschlos glücklich machte. Das Objekt *a* ist eine Leere (ebd., 135): Es steht dafür, dass im Genießen etwas verlorenggeht, weil „sich der erlangte Genuß unterscheidet vom erwarteten“ (ebd., 121). Daher ist das Objekt *a* als Mehr-Genießen hier wesentlich ein Kein-Genießen-mehr, weil es sich gleichzeitig als ein Zuwenig und ein Zuviel an Genießen verstehen lässt (siehe Kap. 3.2.6). Das im Rahmen des Genießens Erhaltene „ist es nicht“. Dies trifft in besonderem Maße auf das vom Symbolischen regulierte phallische Genießen zu, das zwar den Konsum bestimmter Objekte erlaubt, aber zugleich ein Kein-Genießen-mehr mit sich bringt und die Vermutung hervorruft, dass es hierbei letztlich keinen Standard geben kann, der zu einem erfüllenden Zustand führt.

Die Reduktion eines Individuums auf bestimmte Merkmale ist ungenügend oder „idiotisch“, darin sind sich Lacan und Adams anscheinend einig. Eine erfüllende Beziehung ist demnach nur möglich, wenn man ein anderes Individuum nicht direkt „konsumiert“. Sofern es nicht gelingt, das phallische Genießen und die Regeln, die es bedingen, zu idealisieren oder zum vermeintlich Sinn-Vollen zu erheben – also die Kastration zu verleugnen oder an eine Ausnahme der Kastration zu glauben –, kann die Idee oder der Schein der Erfüllung nur aufrechterhalten werden, wenn das zurückgewiesen wird, was angeblich direkt „zur Sache selbst“ führen soll. Die Ablehnung der Verdinglichung von Tieren bringt daher eines zum Ausdruck: „Das ist es nicht“.

Ein Unterschied zwischen Lacan und Adams besteht v. a. hinsichtlich der Theorie des Subjekts, die bei Lacan auf ganz anderen Voraussetzungen beruht. Das Individuum, das die männliche Unterdrückung laut Adams

zum Verschwinden bringt – der abwesende Referent –, wird anhand des Bildes seiner körperlichen Unversehrtheit und seiner imaginären Vollständigkeit definiert. So kann z. B. auch die Reduktion einer Frau auf ein Objekt der männlichen Phantasie als ein Verlust ihrer Individualität oder Subjektivität empfunden werden, doch dieser Verlust bezieht sich nicht auf das Subjekt, von dem Lacan spricht (Bruce Fink 2006, 155). Lacan geht davon aus, dass bereits das geteilte Subjekt des Unbewussten eine Art abwesender Referent ist, weil es je schon ein verschwindendes Subjekt ist (dem der späte Lacan ein Subjekt des Genießens gegenüberstellt). Darüber hinaus sind das Subjekt und der/das Andere bei Lacan zunächst keine intersubjektiven Partner, die z. B. elaborierte Gespräche führen, um sich sinnvoll zu verständigen: Der Andere ist nie einfach nur ein Wesen, das an sich, als ein Individuum mit klar bestimmbareren Eigenschaften erfahren und wertgeschätzt wird, sondern zugleich ein Objekt der Phantasie, der Sehnsucht, der Faszination, der Befriedigung oder des Abscheus. Das mögliche Genießen des stets auch fremd anmutenden Anderen regt die Vorstellungskraft an – und zwar bis zu dem Punkt, an dem diese versagt: Das Subjekt kennt den Anderen niemals vollständig, kann über dessen Genießen nur mutmaßen. Die vollständige „Vereinigung“ missglückt in dieser Hinsicht. Dadurch ist auch die Grenze zwischen der Anerkennung des „Subjektstatus“ des anderen Individuums und der gänzlichen Reduktion desselben auf ein schieres Objekt, dem man jede Individualität abspricht, manchmal schmal. Zugleich bleibt dem Subjekt auch selbst nur die Ungewissheit darüber, was der Andere von ihm will. Die Angst, auf das Objekt eines fremden und potentiell zerstörerischen Begehrens oder Genießens reduziert zu werden – die Frage der „erdrückenden“ mütterlichen Liebe dient hier als Beispiel (siehe Kap. 3.2.5) –, ist konstitutiv für das Subjekt. Angst entsteht, wenn man nicht weiß, welches Objekt *a* man für das Begehren eines Anderen ist (Jacques Lacan 2010, 410).

Das Bild des hilflosen tierlichen Individuums, das – nicht wissend, was hier geschieht – zur Schlachtbank gebracht wird oder Teil schmerzhafter Experimente ist, bringt diese Angst zum Ausdruck. Die Erfahrung der tierlichen Ohnmacht gegenüber dem symbolischen Anderen erinnert das Subjekt einerseits an die Ohnmacht gegenüber einer aufgezwungenen Sprache, andererseits wird dies zum Ausgangspunkt menschlicher Selbstkritik – etwa einer Kritik am moralischen Anthropozentrismus oder Speziesismus. Die Frage ist dabei nicht nur, welche Wirkung der Blick des irritierten Nutz- oder Versuchstieres auf uns hat, sondern wie das Tier uns mutmaßlich sieht und wir uns selbst (als ein Vertreter der menschlichen Spezies) im Blick des Tieres wahrnehmen. Slavoj Žižek (2014b, 568)

sagt beispielsweise, dass der gequälte und verstört anmutende Blick einer Laborkatze als Entsetzen des Tieres darüber gedeutet werden kann, dem Menschen in seiner „Monstrosität“ begegnet zu sein, und dass wir uns daher im Blick des Tieres selbst als etwas Monströses wahrnehmen. Das hilflose Tier kann als Opfer betrachtet werden, dessen verstört wirkender Blick auch für uns selbst verstörend ist. Das Opfer kann als eine passive, stumme Beobachterin bzw. ein stummer Beobachter verstanden werden, der oder dem das Verständnis für die Situation fehlt oder nicht die Macht besitzt, sich aus dieser zu befreien (Slavoj Žižek 1996, 200–204). Nutz- oder Versuchstiere halten dem Subjekt vor Augen, dass es Teil gewaltsamer Praktiken ist, die es durch sein eigenes Tun stützt. Dass das phallische Genießen hier für das Subjekt selbst zur Zumutung wird, erschließt sich diesem über das Tier, und zwar dann, wenn die Annahme besteht, dass Menschen für das Schlachttier und das Versuchstier das verkörpern, worunter sie selbst leiden: die „Gewalt“ des Symbolischen und der Sprache sowie den damit verbundenen realen Exzess. Auch das Phantasma der Fragmentierung und Auflösung des eigenen Körpers (Körperbildes) spielt eine Rolle (vgl. August Ruhs 2010, 25–26; siehe Kap. 3.2.4).

Dieser unangenehme Aspekt wird z. B. in zwei Situationen ersichtlich: erstens da, wo sich das Subjekt dazu gezwungen fühlt, sich mit dem symbolischen Gesetz zu identifizieren; Worte, Regeln und Normen – bzw. die phallische Funktion der Signifikanten – regulieren das Genießen zu stark und nehmen dem Subjekt die Möglichkeit eines vermeintlich erfüllenderen Genießens. Alles, was das Subjekt bekommt, ist ein beschränktes phallisches Genießen (und ein vom Mangel getriebenes Begehren nach Begehren). Wie bereits beschrieben, werden phallische Signifikanten nur dann (oder vor allem dann) stark idealisiert und zur „narzisstischen Vervollkommnung“ benutzt, wenn sie – wie im Falle des männlichen Subjekts als „richtiger Mann“ – dazu verwendet werden können, den Mangel des Sprachseins zu verdrängen bzw. zu verleugnen. Zweitens zeigt sich der unangenehme Aspekt des Sprachseins da, wo die sprachliche Ordnung und das Symbolische als „gesetzlos“ erlebt werden, wenn es also keine annehmbaren Prinzipien und Richtlinien gibt, die den unkontrollierten Exzess des Genießens verhindern. Das Genießen changiert daher zwischen Über- oder Unterregulation.

Die „männliche“ Regel bzw. Norm des Fleischessens oder des Besitzanspruchs über Frauen (bzw. jedwede Form bloßer Instrumentalisierung) ist zwar wesentlich phallisch, aber nur insofern, als sie in einem Verhältnis zur Ausnahme von der Regel steht. Der augenscheinliche Widerspruch der Männlichkeit liegt darin, dass das phallische Genießen *alles* für ihn ist, es

aber dennoch *mehr* geben muss (vgl. Slavoj Žižek 2014b, 1004–1092). Das Prinzip der männlichen Ausnahme kann jedoch auch anders als im Sinne sexueller oder nahrungsbezogener Maßlosigkeit interpretiert werden: als eine Beschränkung des Genießens, die sich das männliche Subjekt selbst auferlegt. Die Ausnahme besteht in diesem Fall z. B. darin, dass ein Mann von seinem sexuellen Genießen (auch im Sinne der Kopulation) ablässt und stattdessen nichtsexuelle Ziele verfolgt, die seiner Karriere dienen oder nützlich für das öffentliche Wohl und das gesellschaftliche Zusammenleben sind (Slavoj Žižek 2014b, 1024). Er kann seine unmittelbaren Befriedigungen im Namen einer „größeren Sache“ aufgeben (z. B. eines gerechten Umgangs mit Tieren). Das Prinzip der Ausnahme liegt hier nicht darin, dass der Mann bloß immer mehr von dem will, was ihm konkret Befriedigung verschafft (mehr Frauen, mehr Fleisch), sondern darin, dass er für das höhere Ziel darauf verzichtet. Das „Höhere“ oder „Größere“ bestätigt wiederum die potentielle Wirkkraft des Signifikanten.

In dieser Hinsicht ist „der“ Mann nicht einfach bloß ein Sklave seiner angeblichen Bedürfnisse, der Frauen und Tiere hemmungslos ausbeutet, sondern er verkörpert selbst die Ausnahme des phallischen Genießens. Sein Verhalten mündet daher nicht zwangsläufig in einen gelebten moralischen Anthropozentrismus (bzw. Androzentrismus), um Tiere und Frauen auf ihren bloß instrumentellen Wert zu reduzieren. Doch auch hier bestätigt letztlich die Ausnahme die phallische Regel: Im Verzicht definiert das männliche Subjekt selbst neue Maßstäbe und Standards. Diese Standards schützen ihn vor dem maßlosen Genießen eines „Gesetzgebers“, dessen Gesetz nicht regulierend genug ist (Eltern, Vater, Staat etc.). Eine potentielle Erfüllung erlangt der Mann also nicht in der unmittelbar gelebten Zügellosigkeit, sondern in quantifizierbaren, an Richtlinien und Maßstäben ausgerichteten Aktivitäten und Prinzipien (die auch „seine eigenen“ Gesetze sein können). Erscheint das Genießen zu zügellos, muss es normalisiert werden – denn nur wo ein Maß ist, kann dieses letztlich insgeheim auch wieder überboten werden.

#### 4.5.3.7 Phallisches Genießen und Tierethik

Die Hinterfragung oder Selbstbeschränkung des eigenen Genießens z. B. durch den Verzicht auf Fleisch ist nicht nur auf den privaten Bereich der jeweils eigenen Ernährung beschränkt. Die Regulierung des Genießens zugunsten einer „größeren Sache“ kann zu einem gesamtgesellschaftlich gültigen normativen Anspruch erhoben werden, der etwa Ausdruck in der

Kritik am menschlichen Egoismus und moralischen Anthropozentrismus findet – eine Kritik, die in aktivistischen Bewegungen verbreitet ist und von Autorinnen und Autoren vertreten wird, die sich explizit für das Tierrecht bzw. den Veganismus aussprechen oder generell die meisten Formen der Tiernutzung ablehnen. Aber auch gemäß verschiedenen Tierschutzpositionen ist nicht alles erlaubt, da es hier eine Forderung nach art- oder tiergerechter Haltung gibt. Die für die Tierethik relevante Frage, ob der Nutzen auf der Menschenseite wirklich die Instrumentalisierung von Tieren rechtfertigen kann, wird zu einer „Gewissensfrage“: Brauchen Menschen tierische Produkte für ihr Überleben – und wenn ja, welche – oder handelt es sich dabei um unnötigen Luxus, ein übertriebenes Surplus?

Doch diese durch die Tierethik angeregte „Gewissensprüfung“ ist im Hinblick auf Lacans Theorien eigentlich auch eine „Genießensprüfung“, denn das potentiell schlechte Gewissen gegenüber Tieren entspricht einem schlechten (phallischen) Genießen bzw. einem Mehr, das zum Kein-Genießen-mehr wurde. So mancher Mensch empfindet keine Befriedigung an dem, was ihm vom symbolischen Anderen vorgesetzt wird. Das Fleisch bezeugt in dem Fall den Mangel und den Exzess des Genießens. Die Sinnlosigkeit unseres (im Lacan'schen Sinne) „blöden“ Genießens, das wir nicht (mehr) als lustvoll empfinden, erzeugt oder verstärkt einerseits das Gefühl der Schuld. Andererseits lässt es uns die symbolische Ordnung in Frage stellen, die uns dieses „schmutzige“ Genießen (und damit die Schuld) überhaupt erst aufbürdet oder uns nicht davor (dem Realen) schützt. Die „ethische Frage“ lautet daher (unbewusst) für das einzelne Subjekt: Wie sollte das Genießen sein oder wie sollte es nicht sein? Die Schwierigkeiten im phallischen Genießen bilden den Ausgangspunkt einer Herausforderung des Symbolischen bzw. des symbolischen großen Anderen, z. B. indem bestehende Praktiken hinterfragt oder neue Prinzipien aufgestellt werden.

Im tierethischen moralischen Individualismus gelten bestimmte verallgemeinerbare ethische Prinzipien als das handlungsanleitende Korrektiv für als illegitim wahrgenommene Praktiken im Umgang mit Tieren, da diese, so die Annahme, auf spezieisistischen oder anthropozentristischen Vorurteilen beruhen (siehe Kap. 2.3). So profilieren sich z. B. Peter Singers (<sup>4</sup>2009) pathozentrisches Kriterium oder Tom Regans (<sup>2</sup>2004) Subjekt-eines-Lebens-Kriterium als bedeutsame Signifikanten, die bestehende Praktiken herausfordern – vergleichbar zu den Begriffen „Tierrecht“ oder „Tierschutz“. Gary Steiner (2013, 5) ruft z. B. den Veganismus zu einem Imperativ der Gerechtigkeit aus. In diesen Zugängen werden über die Formulierung von Argumenten klare normative Richtlinien gebildet, basierend auf



dem bekannten Gleichheitsprinzip, das, um wirklich handlungsanleitend sein zu können, festlegen muss, durch welche Eigenschaften die zu berücksichtigenden „Gleichen“ definiert sind. Im moralischen Individualismus erklärt man meist bestimmte Spezies als schutzwürdig, während all jene, die nicht über die definierten Eigenschaften verfügen, aus dem Raum der moralischen Gemeinschaft exkludiert sind. Daher wiederholt diese Form der Tierethik trotz ihrer Kritik an bestehenden Hierarchieverhältnissen ein Muster von Inklusion und Exklusion bzw. von innen und außen (vgl. Matthew Calarco 2009b, 137–138). Die Zugehörigkeit bestimmter klar definierter Individuen zur Gemeinschaft der Gleichen bedingt also zugleich eine Ausgrenzung. Diese bezieht sich hier auf jene Tiere, die nicht Teil der moralischen Gemeinschaft sind, weil es ihnen an den moralisch relevanten Eigenschaften mangelt. Über diese Tiere lässt sich nichts sagen, das uns direkt, also um ihrer selbst willen, zu ihrer moralischen Berücksichtigung zwingen könnte. Tiere, die einen „intrinsischen Wert“, „inhärenten Wert“ oder „Eigenwert“ besitzen, verweisen demgegenüber auf das, was uns im Hinblick auf bestimmte Eigenschaften ähnlich oder nahe ist und daher auch einen „Wert“ für unser Selbstbild hat (siehe Kap. 4.5.2). Der moralische Individualismus hat sich seit Singers und Regans grundlegenden Arbeiten freilich weiterentwickelt, aber auch diesen Argumentationen liegt das gleiche Prinzip zugrunde (vgl. Todd May 2014).

Gegenüber dem moralischen Individualismus gibt es in der Tierethik auch Ansätze, die vermeintlich allgemeingültige oder an Kriterien orientierte ethische Argumente problematisieren, v. a. wenn diese durch hierarchisch geprägte Grenzziehungen und einfache Lösungen bestimmt sind. Einer dieser Ansätze ist der moralische Relationalismus (siehe Kap. 2.4). Cora Diamond (1996, 108–109) und Alice Crary (2010, 24) zufolge ist z. B. unsere ethische Orientierung keine reine Frage rationaler Reflexion, sondern definiere unser Denken bereits, bevor wir scheinbar objektive Kriterien ethischen Handelns festlegen; kulturell geprägte Erfahrungen, die unsere Einstellungen gegenüber Tieren bestimmen, ließen sich nicht einfach durch rationale Argumentation überwinden, sondern bestimmten diese Argumentation selbst mit. Eine allgemeingültige, einheitliche Definition von Richtig und Falsch könne es nicht geben, denn das moralische Denken zeichne sich durch seine Vielfalt aus (Cora Diamond 2012, 20). Auch für Mary Midgley (1998, 28–32) ist die Festlegung einzelner und eindeutiger (z. B. pathozentrischer) Kriterien für moralische Schutzwürdigkeit von Tieren insofern unzulässig, als dies die Komplexität moralischer Ansprüche zu sehr vereinfache. Dem stimmt auch Rosalind Hursthouse (2011, 120–121) zu, denn die klare Unterteilung in Wesen mit moralischem

Status und jene, die ihn nicht besitzen, sei reduktionistisch. Stattdessen müsse die Tierethik offen für verschiedene Kontexte sein, die unterschiedliche moralische Ansprüche an uns stellen (ebd., 124). Die genannten Positionen definieren sich durch eine Infragestellung von argumentativen Setzungen, die möglicherweise neue Hierarchieverhältnisse schaffen oder über ein Prinzip von Inklusion und Exklusion Herrschaftsansprüche legitimieren. Jeder privilegierte Signifikant wird als das genommen, was er ist: einen Schwindel, eine Täuschung, da jeder phallische oder „herrische“ Signifikant (Herrens signifikant) verschleiert, dass es nicht nur eine Weise gibt, Richtig und Falsch zu definieren (etwa durch das pathozentrische Kriterium). Tiere sprechen uns an, bewegen uns, fordern uns heraus, bevor wir beginnen, konsistente Argumente auf Basis wohlüberlegter Einsichten und guter Gründe zu schmieden.

Ob sich diese beiden grob skizzierten Zugänge zur Tierethik (oder bestimmte Aspekte in deren jeweiligen Argumentationen) mit dem assoziieren lassen, was Lacan eine „männliche“ und „weibliche“ Logik nennt (siehe Kap. 3.3.5.3), wird hier nicht in aller Ausführlichkeit diskutiert, da es den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Dennoch: Für diese Assoziation scheint zu sprechen, dass beim (klassischen) moralischen Individualismus eine Form der „Idealisierung“ von Signifikanten bzw. klaren Richtlinien vorliegt, die nicht nur ein handlungsanleitendes Potential besitzen, sondern auch eine Grenze zwischen innen und außen generieren bzw. der männlichen Logik von Regel und Ausnahme folgen. Die „Regel“ der Schutzwürdigkeit einer bestimmten Gruppe ist bestimmt durch die Ausnahme der Wesen, die von diesem Schutz exkludiert sind (solche, die z. B. keinen direkten „moralischen Status“ besitzen). Die genannten relationalen Zugänge legen hingegen nahe, dass es kein letztes Wort in Fragen der Moral gibt, also keinen Herrens signifikanten, der ein begrenztes „Alles“ festlegt – z. B. das „Alle“ der moralisch zu berücksichtigenden Wesen (alle Menschen, alle Empfindungsfähigen etc.). Da das Setzen kategorischer Ausnahmen (z. B. Tiere ohne direkten moralischen Status) aus dieser – von einer im Lacan’schen Sinne weiblichen Logik geprägten – Sicht höchst fragwürdig ist, kann auch die allgemeine Regel selbst nur kritisch betrachtet werden.

Diese Assoziation tierethischer Positionen mit Männlichkeit und Weiblichkeit kann allerdings irreführend sein, weil sie unter Umständen problematische Annahmen mit sich bringt, z. B. dass moralisch-individualistische Zugänge gänzlich unempfindlich für kontextrelevante Faktoren seien und dass sich relationale Zugänge nicht auch an bestimmten Signifikanten orientieren würden, die ihre jeweiligen Argumente plausibilisieren. Da-

rüber hinaus sind die hier dargestellten Positionen nur ein Ausschnitt aus der Tierethik, was eine Berücksichtigung anderer Zugänge erforderlich machen würde, um in dieser Sache wirklich aussagekräftige Vergleiche anstellen zu können. Neben diesen möglichen Problemen muss außerdem davon abgesehen werden, die rationalen Argumente im moralischen Individualismus und die auf unsere Beziehung zu Tieren gerichteten Argumente im Relationalismus direkt in Begriffen von „männlicher Rationalität“ und „weiblicher Emotionalität“ zu denken. Auch Slavoj Žižek (2014b, 1017) lehnt z. B. einen einfachen Mann-Frau-Dualismus ab, demzufolge Vernunft männlich und Emotionalität weiblich sei. Die Theorien Lacans gehen in der Frage männlicher und weiblicher Subjektivität sowohl über diesen Dualismus als auch über rein biologische Zuordnungen hinaus.

Folgendes sei hier festgehalten: Die Tierethik kann als ein Bereich verstanden werden, der nicht nur die Frage eines gerechten Umgangs mit Tieren behandelt, sondern sich anhand des „Beispiels“ der Mensch-Tier-Beziehung (implizit) mit dem Exzess des Genießens und dem Mangel des Sprachseins auseinandersetzt. Während manche Zugänge präskriptive Prinzipien formulieren oder die Relevanz klar bestimmter Eigenschaften als Basis moralischen Handelns hervorheben, weisen andere Zugänge darauf hin, dass es keine Norm oder Regel gibt, die sich nicht zugleich wieder problematisieren oder in Frage stellen ließe – z. B. weil dabei neue Hierarchien geschaffen werden. Neben den angeführten relationalen Positionen seien auch dekonstruktivistische bzw. an Derrida orientierte Ansätze – aber insbesondere der kritische Posthumanismus – erwähnt, weil hier binäre Kategorien unter massiver Kritik stehen (siehe Kap. 2.4.2). Dennoch erscheint eine eindeutige Unterscheidung manchmal schwierig, da es auch Positionen gibt, die moralisch-individualistische Argumente mit einem kontextsensitiven Ansatz zu versöhnen suchen (Clare Palmer 2010). Solche Zugänge verdeutlichen, dass das Festhalten an bestimmten Orientierungspunkten in Form von Signifikanten (also Ankerpunkte, die klar sagen, *was* in der Beziehung zu Tieren moralisch relevant *ist*) nicht zugleich bedeuten muss, dass man diese Signifikanten übermäßig idealisiert und nicht mehr kritisch beleuchten kann.

#### 4.5.3.8 Komik und phallisches Genießen: Nichts zu lachen?

Tiere können geliebte oder respektierte Individuen, Familienmitglieder, Gefährten oder Spiegelbilder menschlicher Interessen und Bedürfnisse sein. Die Beziehungen zu den Tieren sind in diesen Fällen bedeutsam

für die Menschen, werden aber auch manchmal von einem komischen Sinn im Unsinn konterkariert, der an bestimmte „phallische“ Merkmale geknüpft ist (siehe Kap. 4.4 und 4.5.2.5). Der instrumentalisierte Tierkörper bringt hingegen auf manchmal verstörende Weise das Verfehlen einer gelungenen Beziehung zum Ausdruck – wobei diese Unmöglichkeit in den Theorien Lacans auf die Konstituierung des menschlichen Subjekts selbst bezogen ist. Das phallische Genießen ist ein „Witz“, denn es basiert auf einem schlechten Scherz: der Kastration (Jacques Lacan 2007, 204). Damit ist u. a. Lacans Idee gemeint, dass die durch die Signifikanten strukturierte Sexualität eben nicht die Erfüllung bietet, die etwa das binäre und an die Idee von Natürlichkeit gekoppelte Modell von „Mann“ und „Frau“ zu suggerieren scheint. Diese „Zweiteilung“ erscheint so gesehen alles andere als lustig, doch Lacan benennt zugleich die Komik in der Bildung jener Mythen, die der Vorstellung des vermeintlich Verlorenen ein Bild geben – damit meint Lacan auch Sigmund Freud.

Das „mystische Ein“ (Jacques Lacan 1988b, 78) ist eine komische Vorstellung, denn niemand je gesehen hat, so Lacan, dass sich ein menschlicher Körper gänzlich um einen anderen Körper „wickelt“, um diesen in sich aufzunehmen oder mit ihm zu einer Einheit zu verschmelzen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 27). Dies hindert aber eben nicht, dass sich man sich ein Bild davon macht. Um diese komische Idee der Verschmelzung – und ein „sphärisches“ Weltverständnis – beispielhaft zu beschreiben, nennt Lacan den in Platons „Symposion“ angeführten Mythos eines einst existierenden dritten Geschlechts (Jacques Lacan 1988b, 78; 2018, 109). Darin wird eine fiktive Rede beschrieben, in der der Komödiendichter Aristophanes von runden – „mannweiblichen“ – Wesen erzählt, die von Zeus zweigeteilt wurden, damit diese nicht ihre Stärke nutzen konnten, um die Götter anzugreifen (Platon <sup>33</sup>2011, 61–62). Lacan bezeichnet dieses Wesen – wahrscheinlich in einer Anspielung auf Shakespeares gleich lautende Formulierung – als ein Tier mit zwei Rücken und evoziert dabei die Idee der sexuellen Vereinigung (Jacques Lacan 1988b, 78). Shakespeares Metapher beschreibt die Missionarsstellung und verweist somit eigentlich nicht auf eine tierliche Kopulation, da bei Tieren Sex von Angesicht zu Angesicht selten ist (Todd McGowan 2018, 192). Obwohl die Metapher diesen Sachverhalt verschleiert, ist das Tier mit zwei Rücken auf jeden Fall menschlich. Es geht bei der Metapher darum, eine als exzessiv wahrgenommene Form der (menschlichen) Sexualität und des Genießens als natürliches Ereignis darzustellen (ebd., 192–193).

Die Assoziation des sexuellen Genießens der Menschen mit Natur und Tieren stellt aber nicht unbedingt eine Abwertung dar, sondern sie sugge-

riert, dass dieses Genießen doch jene Erfüllung bieten könne, die dem Sprechwesen im Unterschied zu Tieren verwehrt sei. Der Mythos der „Mannfrauen“ bezeugt dementsprechend eigentlich die Kastration (die „Zweiteilung“), also die Unmöglichkeit des gelungenen Geschlechtsverhältnisses bzw. eines vollen Genießens. Der Mythos gibt der Ausweglosigkeit oder Sackgasse der Sexualität eine Gestalt, wobei diese Sackgasse mit dem Realen assoziiert ist und zur Erfindung von Fiktionen und Mythen führt, womit auch der ödipale Mythos gemeint ist (Jacques Lacan 1988b, 83). Dieser konkrete Mythos besagt, dass es tatsächlich etwas Begehrtes und Erfüllendes gibt (die Mutter), das dem Kind durch das väterliche Verbot verwehrt ist. Generell geben Mythen dem ein Bild, wofür Menschen keine Erklärung haben (Peter Widmer 2010, 204). So auch der komische Mythos, den Platon Aristophanes im „Symposion“ erzählen lässt, denn dieser Mythos verbildlicht die reale Ausweglosigkeit des Sexuellen bzw. das Scheitern in der Symbolisierung des Geschlechtsverhältnisses. Das Geschlechtsverhältnis ist unmöglich, real, aber es wirkt sich aus und ist der Struktur des Unbewussten inhärent. Das Reale ist nicht lustig, es „macht zwangsläufig keine Lust“ (Jacques Lacan 2017, 82). Um mit dem sinnlosen Realen umzugehen, braucht es „Fiktionen“, die ein klein wenig Sinn im Unsinn finden und uns so manchmal auch zum Lachen bringen.

Die Kastration ist im Grunde „unlustig“, weil genau jene Signifikanten, die das Pendant zur tierlichen Kopulation und Reproduktion sein sollen („Mann“ und „Frau“), eben ironischerweise bewirken, dass das Subjekt von seinem gegengeschlechtlichen „Komplement“ getrennt ist. Männlichkeit und Weiblichkeit sind für Menschen keine natürlichen Fakten, sondern sprachliche Konstruktionen bzw. Symbolisierungen, die den Anspruch auf ein gelungenes komplementäres Verhältnis nicht erfüllen. Die Platon'sche Mannfrau vereint demgegenüber die Signifikanten und macht sie scheinbar ganz. Das Reale bzw. Unmögliche des Geschlechtsverhältnisses verdichtet sich im grotesken Mythos eines Wesens mit zwei Rücken. Die Annahme eines sexuellen Gelingens im Verhältnis von Mann und Frau ist ein Irrtum – und das Zerschneiden der Mannfrau durch Zeus ist die Parodie auf diesen Irrtum. Dass man über den Mythos lacht, zeugt von einer Ahnung der Absurdität bezüglich der Vorstellung einer Verschmelzung, aber das Komische „rationalisiert“ dadurch die eigentlich nicht lustige sexuelle Sackgasse.

Aristophanes' komische Geschichte handelt also vom Geteiltsein. Doch hier geht es noch um etwas anderes. Zeus beließ es nämlich nicht bei der Spaltung, sondern gab den geteilten Menschen, die sich bis dahin nur vermehren konnten, indem sie ihren Samen in den Boden pflanzten,

eine andere Option: Er verlegte die Schamteile und setzte sie nach vorne, wodurch nicht nur eine neue Form der geschlechtlichen Fortpflanzung zwischen Mann und Frau möglich wurde, sondern die Menschen in den Momenten ihres Zusammenseins auch eine Befriedigung fanden (Platon <sup>33</sup>2011, 63). Diese Reproduktionsweise erzeugte also ein Nebenprodukt: eine Befriedigung, die ebenso ein Selbstzweck ist (Alenka Zupančič 2014, 220–221). Laut Alenka Zupančič ist dieses Verlegen der Schamteile, sie also abzutrennen und wieder anderswo anzubringen, genau das, was sie als eine Art Supplement, ein komisches Objekt bezeichnet (ebd., 221; siehe Kap. 4.4). Es handelt sich um ein Mehr-Genießen, das aus dem Phallus ein aufgesetztes und von den menschlichen Trägern eigentlich unabhängiges, reales Element macht. Dadurch steht es auch zwischen der Einheit von Mann und Frau, es bringt zum Ausdruck, dass in dieser Einheit der Zwei etwas überschüssig ist. Das die Kastration ergänzende reale Element erinnert auf komische Weise an die Unmöglichkeit des Eins-Seins. Daher kann der Phallus lustig, aber auch anstößig sein.

Lacan geht diese Sache selbst mit einem an Schadenfreude grenzenden Humor an. Der Umstand, dass Mann und Frau zwei Weisen des Scheiterns im Geschlechtsverhältnis sind und er nicht in der Lage ist, eine Formel hierfür zu finden, könnte ihm zufolge ein Grinsen bzw. Hohngelächter bei seinem Publikum auslösen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 62). Es gibt keine Norm und keine Formel dafür, die festlegt, wie die Geschlechtsbeziehung zu vollziehen sei. Die Biologie von Mann und Frau bestimmt nicht die Liebe zweier Subjekte, denn für Lacan ist klar, „daß es, wenn man liebt, nicht um Geschlecht geht“ (ebd., 29). Man kann in der Formulierung eines eindeutigen (z. B. natürlichen) Sinns des Geschlechtsverhältnisses nur scheitern. Er deutet ebenso an, dass die Praxis der Psychoanalyse nicht dadurch bestimmt sein kann, dass sie „uns mit Sinn übergießt, damit das sexuelle Schiff flott wird“ (Jacques Lacan 1988b, 65). Bildlich gesprochen: Die See des Sinns ist – egal wie viel Sinn man im Sprechen „nachgießt“ – nicht tief genug, damit das „Schiff der Sexualität“ wirklich voran bzw. ans „natürliche“ Ziel kommt. Man müsste daher wohl eher von einer See des Nicht-Sinns oder Unsinns sprechen. Der Nicht-Sinn des Geschlechtsverhältnisses zeigt sich in den Worten der Liebe, die keinen Gemeinsinn zur Grundlage haben (ebd.). Man kann hier u. a. an die „stupiden“ Kosenamen denken, die sich Liebende häufig gegenseitig geben (vgl. Jacques Lacan 2006a, 28–30; siehe Kap. 4.3). Kosenamen haben ein verbindendes Moment, sind intim und privat, aber zugleich „blöd“. In der Komik weiß man um diese Blödheit, weil „es die Komik nicht gibt ohne das Wissen vom Nicht-Verhältnis“ (Jacques Lacan 1988b, 65). Lacan zeigt

damit: Die Komik inszeniert die Unmöglichkeit des Eins-Seins, auch wenn der menschliche „sensus communis“ (Jacques Lacan 2013, 85) etwas anderes anzunehmen scheint und die Geschlechtsbeziehung zwischen Mann und Frau in der Frage der Liebe und der Erfüllung für vergleichbar mit der tierlichen Kopulation hält.

Der Mythos der Mannfrau parodiert diese Sackgasse des Geschlechtsverhältnisses und kann dem eigentlich ernstesten Akt des „Zerschneidens“ – der sprachlichen Kastration bzw. der signifikanten Teilung – sogar ein komisches Moment abgewinnen. Das Symbolische (hier repräsentiert durch Zeus) erlaubt immerhin kurzfristige Vergnügungen, indem Mann und Frau zeitweilig mit „an- und wieder abnehmbaren“ Geschlechtsteilen koitieren. Dieser flüchtige vergnügliche Moment, den uns die Götter anhand von Prothesen erlauben, lässt sich als phallisches Genießen deuten. Indem das phallische Genießen z. B. von einer naiven und parodistischen Phantasie des Gelingens gestützt ist, kann ihm – mit dem nötigen Humor – zumindest ein wenig Sinn verliehen werden. Die „idiotischen“ Befriedigungen jedoch, die das phallische Genießen dem Subjekt bescheren, sind nicht jene des Subjekts selbst, da sie von einer fremden, „göttlichen“ Macht aufgezwungen wurden.

Das Gefühl, von einer fremden Macht und einem „künstlichen“ und „inhumanen“ phallischen Genießen bestimmt zu sein, weitet sich auch auf nichtsexuelle Bereiche aus und kann daher in der Mensch-Tier-Beziehung spürbar werden. Im Imaginären des Borromäischen Knotens erscheint das phallische Genießen – mit dessen „überschüssigen“ Genussobjekten – als ein Fremdkörper, ein Eindringling. Es fügt sich nicht in das eigene Selbstbild und scheint nicht dem eigenen Körper anzugehören. Die Objekte (Objekte *a*), die das phallische Genießen zu konsumieren sucht, rufen dementsprechend im bewussten Erleben nicht immer Lustempfinden hervor (das Mehr-Genießen ist in dem Fall tatsächlich ein „Kein-mehr“). Der Konsum von Fleisch oder anderen Produkten ergibt z. B. nur dann Sinn, wenn man den mit Tod, Stress oder Schmerz einhergehenden Herstellungsprozess des tierischen Produktes – das Reale – gegenüber dem Imaginären ausblendet und Mechanismen der Idealisierung und Verleugnung anwendet (siehe Kap. 4.5.3.1).<sup>71</sup> Mit dem phallischen Genießen stirbt anscheinend nicht nur das Tier, das Eltern ihren Kindern gemäß bestehenden Nahrungsgewohnheiten vorsetzen, sondern auch die Hoffnung auf

---

71 Dies betrifft zumindest das Verhältnis von Menschen zu Tieren, deren Produkte nicht zwingend für das Überleben der Menschen notwendig oder nicht alternativlos sind.



ein vermeintlich besseres, volleres Genießen, das nicht von Widersprüchen und Ambivalenzen geprägt wäre.

#### 4.5.3.9 Phallisches Genießen: Zusammenfassung

Das Symbolische und die Sprache sowie ihre Vertreter (z. B. Eltern) stehen für die Normierung und Regulierung des menschlichen Zusammenlebens, geben den Dingen Bedeutungen und legen fest, was gesollt, erlaubt, geduldet oder verboten ist. Dies betrifft auch die Art und Weise der Verwendung von Nutz- oder Versuchstieren, also die Bestimmung dessen, welche Rolle diese Tiere für uns haben: Nahrungsmittel, Einkommensquelle, Versuchsobjekt oder Statussymbol. Spricht die Instanz des (symbolischen) Anderen vom Tier, macht sie es in diesen Fällen z. B. zu einem Mittel, unsere wirtschaftlichen, wissenschaftlichen oder medizinischen Interessen zu befriedigen. Das im Diskurs Normierte ist das für das Subjekt Normale. Je nach kulturellem Hintergrund gelten z. B. bestimmte Tiere als legitime Genussmittel und erlauben lustvolle kulinarische Erfahrungen (Hühner, Schweine, Kühe etc.), während andere Tiere meist vom Zweck der Ernährung ausgeschlossen sind (z. B. Heimtiere). Der symbolische Andere hat dadurch allerdings eine Macht über das Subjekt, weil er das Genießen ordnet, aber auch anordnet. Das Subjekt identifiziert sich (bis zu einem gewissen Punkt) selbst mit diesen Praktiken, nimmt daran teil oder versucht, sich davon abzugrenzen. Das phallische Genießen ist in dieser Hinsicht ein Genießen der (z. B. politischen) Macht, in der die definierten „Genussobjekte“ anscheinend den Mehrwert bringen (vgl. Colette Soler 2018, 123; 2019, 109; Jacques Lacan 2017, 60).

Doch die Sprache des Anderen bleibt für das Subjekt allzu oft real, versäumt augenscheinlich, die Dinge zu beschreiben, wie sie sind, und verliert den Zugang zu dem, was angeblich wirklich zählt. Manchmal kann offenbar nicht geleugnet werden, dass der tiefere Sinn hinter vermittelten Bedeutungen und Rollenbildern fehlt – und dass es auch keinen „Anderen des Anderen“ gibt, der als letzte Stütze für das Sinnerleben dienen kann. Das Normierte und Normale erscheint hier aufgezwungen und ist vom phallischen Genießen bestimmt, das zugleich „künstlich“ und „abnormal“ wirkt, weil es die Erwartung an ein volles (z. B. „natürliches“) Genießen nicht erfüllt. Was u. a. verstörend ist, ist der Umstand, dass sich das phallische Genießen nicht zum Anderen „als solchen“ verhält (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 13–14). Diese Annahme mündet aber letztlich in den Gedanken, dass Wörter selbst „Parasiten“ sind (Jacques Lacan 2017, 101). Das

Problem kann also nicht nur jenen phallischen (Herren-)Signifikanten zugeschrieben werden, die Beziehungen strukturieren und Ordnung schaffen (sollen). Daher spricht Lacan auch vom ödipalen Mythos, demzufolge das väterliche Verbot der Grund für die Unerreichbarkeit desjenigen Objekts sei, das vermeintlich Erfüllung bringen würde (vgl. Jacques Lacan 1988b, 83).

Nutztiere und Versuchstiere werden im Kontext des phallischen Genießens zu den Stellvertretern eines Verlustes und zu Zeugnissen des menschlichen Exzesses. Tierethische Prinzipien und Argumente, die dem Modell des moralischen Individualismus folgen, dienen als neuerliches Regulativ, um das Genießen zu normieren und normalisieren bzw. mit einer Ambivalenz umzugehen, die eigentlich bereits an anderer Stelle ins Spiel kommt und nicht nur die Mensch-Tier-Beziehung selbst betrifft. Die Tatsache, dass diese Argumente das Wohl jener tierlichen Individuen in den Blick rücken, die uns in „moralisch relevanten“ Eigenschaften ähnlich sind, unterminiert einerseits den moralischen Anthropozentrismus, bestätigt aber andererseits eine imaginäre Logik, die besagt, dass sich das menschliche Subjekt im Spiegel der Gleichen wieder an einem Zentrum ausrichtet („zentriert“), um in Einklang mit „sich selbst“ zu sein (als Ich). Das Fremde, Andersartige und Ambivalente am Grunde der eigenen Existenz bleibt aus dem Bild verdrängt, genauso wie jene Lebewesen, die das Ich nicht spiegeln.

#### 4.5.4 Genießen des Anderen: Wildtier und Zootier

Beim „Wildtier“ lassen sich verschiedene Dinge hervorheben. Je nach definitorischem Ansatz können solche Tiere als Wildtiere gelten, die in Gebieten abseits der menschlichen Zivilisation leben, sich durch ungezähmtes Verhalten auszeichnen (das kann z. B. Hunde einschließen) oder nicht domestiziert wurden und normalerweise nicht auf Menschen angewiesen sind (Angela Kathrin Martin 2018). Gemeinhin gilt v. a. die Domestikation als zentrales Unterscheidungskriterium zwischen Wildtier und Nutztier (Lukasz Nieradzick 2016, 122–124). Während zahlreiche Tiere, die aus ökonomischem Interesse genutzt oder als Familienmitglieder gehalten werden, in einer direkten Abhängigkeitsbeziehung zum Menschen stehen, sind Wildtiere häufig frei von dieser Einflussnahme. Dennoch sind Wildtiere auf vielfältige Weise Teil des menschlichen Lebens oder von menschlichem Handeln betroffen – und umgekehrt gehen die Tiere Menschen (etwas) an: Menschen dringen z. B. durch den Bau von Straßen

und Städten in die natürlichen Lebensräume der Tiere ein, während viele Tiere von selbst die Nähe der menschlichen Zivilisation suchen (sogenannte Kulturfolger). Bestimmte Tiere gelten als Jagdwild, während andere in zoologischen Gärten zur Schau gestellt werden oder Interesse an Artenschutzprogrammen wecken. Dies betrifft besonders jene Wildtiere, die man als besonders „charismatisch“ bezeichnet, z. B. große Säugetiere wie Tiger, Löwen, Elefanten oder Giraffen (Céline Albert et al. 2018; Christina Katharina May 2016, 191). Die Tatsache, dass Wildtiere keine Streicheltiere sind, macht sie für den „Jagdsport“ besonders faszinierend, vor allem dort, wo etwa die Jagd nicht für das Überleben der Menschen notwendig ist, sondern als Hobby dient (Gesine Krüger 2016, 111).

Das Interesse von Menschen am Wildtier wird vom Phantasma eines (eigentlich unmöglichen) Eins-Seins mit dem Anderen gestützt, das sich insbesondere anhand der Funktion des Imaginären erklären lässt. Lacan trägt das Genießen des Anderen, das er mit einem durchgestrichenen A schreibt ( $\overline{GA}$ ), zwischen dem Imaginären und dem Realen des geplätteten Knotens ein. Damit bringt er zum Ausdruck, dass es außerhalb des Symbolischen ist und damit nicht (als etwas Nennbares) existiert (siehe Abb. 4, Kap. 4.5.1). Da, wo der „Anderer des Anderen“ im Borromäischen Knoten verortet sein sollte, ist ein Loch bzw. das Loch des Unbewussten (Jacques Lacan 2017, 149; siehe Kap. 3.3.5.4). Dies verweist auf ein unangenehmes Gefühl bzw. eine Unbefriedigtheit, weil dem Sprechwesen nur das beschränkte phallische Genießen möglich oder „erlaubt“ ist (vgl. Jean-Gérard Bursztein 2012, 68, Anm. 84).

#### 4.5.4.1 Außerhalb des Symbolischen: Ein in sich erfülltes Genießen?

Die Sprache und das Symbolische regulieren und normieren das menschliche Leben, versagen aber darin, das Genießen zu einer wahrhaft befriedigenden Erfahrung zu machen (siehe Kap. 4.5.3). Wildtiere sprengen diese Ketten des symbolischen Reglements offenbar, weil sie nicht domestiziert und daher häufig frei von menschlicher Einflussnahme sind. Sofern sie niemandes Eigentum sind, also keinen menschlichen „Herren“ haben, befinden sich die Wildtiere außerhalb des Symbolischen und der (menschlichen) Sprache. Sie machen ihr eigenes Gesetz oder sind Teil eines größeren als des menschlichen Gesetzes: des „Gesetzes der Natur“. Der Reiz, den Wildtiere auf das Subjekt ausüben können, liegt daher in ihrer augenscheinlichen Unberührtheit: Die Signifikanten der Zivilisation haben (noch) keine oder nur wenige Spuren im tierlichen Körper hinterlassen.

Selbst in Gefangenschaft oder als potentielle Jagdbeute erscheinen Wildtiere so als frei und ungezähmt bzw. unterliegen lediglich der Herrschaft des Instinkts. Das Phantasma eines Genießens des Anderen (mit dem Anderen eins zu sein) hängt mit der Frage nach einem nicht benennbaren Genießen zusammen, das Tiere zu empfinden scheinen: ein Genießen des Tieres, das anscheinend ein Genießen des Körpers ist (André Patsalides/Kareen Ror Malone 2000, 129).

Das ungezähmte und freie Tier birgt für viele Menschen also eine große Faszinationskraft: Was anziehend wirkt, ist der Gedanke, dass es direkt und unmittelbar körperlich genießt, ohne sich seinerseits an den „Regeln“ des Instinkts zu stören, die sein eigenes Lusterleben beherrschen. Das menschliche Subjekt hingegen fühlt sich zuweilen wie die Marionette seines aufgezwungenen und beschränkten phallischen Genießens, das nicht auf die gleiche befriedigende Weise beschaffen ist wie das vermeintliche Genießen des Tieres. Das Verhalten von Wildtieren kann nicht gänzlich vorhergesehen oder kontrolliert werden und ihre Fähigkeiten erscheinen erstaunlich oder unbegreiflich, manchmal gefährlich. Für das eine Subjekt anscheinend radikal fremd, erlauben sie dem anderen ein mystisches Naturerleben. Die Erhabenheit, die charismatische Tiere wie Löwen, Gorillas, Elefanten oder Wale für ein Subjekt ausstrahlen, macht sie zum Teil einer besonderen Erfahrung, die verschiedene Reaktionen gegenüber dem Besonderen auslösen kann: schützen, einsperren oder jagen und töten. Während ein Mensch das Erhabene und Schöne bestaunt und von menschlicher Gewalt unberührt wissen will, sieht ein anderer Mensch eine Trophäe im gejagten Tier, das die eigene Identität sichert. Manche Wildtiere geben uns ein Gefühl, das sich nicht immer in Worte fassen oder mit Worten ausdrücken lässt. Sie repräsentieren einerseits ein reines und wildes Genießen, das (noch) nicht vom symbolischen Anderen domestiziert und kastriert wurde; ein Genießen jenseits der engen Grenzen der Sprache. Andererseits steht das Wildtier als ein vom Symbolischen Ausgeschlossenem geradezu Pate für die Errichtung der symbolischen Ordnung. Das gejagte, ermordete Tier steht gemäß der (traditionellen) psychoanalytischen Theorie am Anfang des symbolischen Gesetzes (siehe Kap. 4.5.4.2).

Diese auf einem Tiermodell basierende Phantasie suggeriert die Inexistenz der Sprache (Jacques Lacan 2018, 82–83). Existierte die Sprache nicht, wäre mutmaßlich ein besseres Genießen greifbar, denn letztlich sind wir vom Wort befallen, das sich wie ein Parasit verhält (Jacques Lacan 2017, 101). Da es frei vom sprachlichen Schädling ist, scheint das Wildtier entweder intensiver genießen zu können oder nicht am eigenen Genießen zu leiden (das somit nicht die gleiche unangenehme Intensität wie bei Men-

schen hat). Dies wirft aber auch die Frage einer möglichen „Tiersprache“ oder einer gelungenen Kommunikation mit Tieren auf, die zugleich die Unbefriedigtheit zum Verschwinden bringt, die mit der Annahme einer menschlichen „Sonderstellung“ einhergeht (Stichwort: Anthropozentrismus). Das Genießen der Tiere ist gleichzeitig ein reines, aber vielleicht auch schmutziges Genießen, das zum frivolen Ausdruck des Geschlechtsverkehrs wird, da manchmal einfach die Hoffnung bestehe, wie die Tiere „vögeln“ zu können (Jacques Lacan 2006c, 572). Das Genießen, das Tiere in der Kopulation vermeintlich erleben, ist allerdings eine Unterstellung durch Menschen (Jacques Lacan 2013, 70). Die Idee einer Einheit von Mann und Frau stützt entweder die Phantasie, die Norm der gelungenen Geschlechtsbeziehung läge auch beim Menschen in der außersprachlichen Natur, oder lässt die Existenz eines von jedweder Norm befreiten Genießens vermuten.

Gerade der Verweis darauf, dass Menschen Tiere sind, ist Teil einer kritischen Haltung gegenüber dem moralischen Anthropozentrismus. Die naturwissenschaftlich gestützte Selbstbetrachtung des Menschen als ein Tier unter anderen zeigt aber auch, dass die eigene „Sonderstellung“ nicht immer als Gewinn bewertet wird. Daher kann mit Konrad Paul Liessmann (2013, 14–15) gesagt werden: Die vermeintliche Darwin'sche Kränkung wird zum Triumph, wenn die potentiell demütigende Behauptung, der Mensch sei nichts als ein biologischer Organismus, dabei hilft, sich vom Ballast schwerwiegender Begriffe wie z. B. Geist, Denken, Verantwortung, Freiheit oder Kultur zu befreien. Dies kann insgeheim als Vorteil gesehen werden, denn die „geistlose“ Befriedigung wirkt anziehend. Die Phantasie über das Genießen der Tiere drückt dabei einen gewissen Neid aus. In der philosophischen Auseinandersetzung mit dem, was den Menschen angeblich vom Tier unterscheidet, offenbart sich etwa die von Neid geprägte Vorstellung, dass Tiere eine Lust zu empfinden scheinen, ohne ein Bewusstsein über ihr Lusterleben zu besitzen (Oxana Timofeeva 2012, 12–13). Vielleicht sieht man darin eine Lust, die nicht so störend wie das eigene (phallische) Genießen ist. Das tierliche Erleben bietet anscheinend eine befriedigende Erfüllung, die nicht in das unangenehme Gefühl eines gleichzeitigen Mangels und Exzesses mündet. So gesehen ist das Genießen der Tiere sogar weniger „intensiv“, weil sie es offenbar nicht als aufgezwungen empfinden.

Wenn Menschen versuchen, sich über den Vergleich mit Tieren vom „Ballast“ dessen zu befreien, was den Menschen angeblich einzigartig macht, geht es um die Frage des Genießens. Todd McGowan (2018) vertritt die Ansicht, dass die Verwendung von Tiermetaphern oder Gleichnis-

sen, um menschliches Verhalten zu beschreiben, kein Verweis auf die Nähe oder Verwandtschaft mit den Tieren ist. Was ihm zufolge verschleiert wird, wenn wir Menschen anhand solcher Tiervergleiche charakterisieren (z. B. einen dominanten Mann als ein „Alphatier“), ist das Trauma des Exzesses der menschlichen Subjektivität, denn der Exzess liegt gerade in der Unfähigkeit, wirklich wie ein anderes Tier zu sein (ebd., 178). McGowan verweist einerseits auf Kants Annahme, die Autonomie und Freiheit des Menschen basiere auf der Fähigkeit der Selbstgesetzgebung, und meint andererseits in Anlehnung an Lacan, dass diese Freiheit anscheinend mit einem Verzicht oder Verlust einhergeht, der wiederum zu einem Mehr-Genießen wird (ebd., 179–180), denn erst das Gesetz generiert die Idee dieses (verbotenen) Genießens. Was uns stört, erschreckt oder beschämt, ist nicht die Animalität in uns, sondern der mit dem Gesetz und dem Genießen verbundene Exzess der Subjektivität. Daher ist es für Menschen reizvoll, ihre Bindung an das Gesetz als natürliches Phänomen zu betrachten (ebd., 181). Indem wir uns als Tiere bezeichnen, verleugnen und verschleiern wir diesen Exzess oder können ihn als natürlich deklarieren.

Der Vergleich von Menschen mit Tieren soll häufig auf eine Normabweichung aufmerksam machen, die menschliches Verhalten betrifft, so McGowan: Jemand scheint beispielsweise „hungrig wie ein Wolf“ zu sein, wenn sie oder er allzu hastig isst – allerdings ist auch klar, dass ein Wolf nicht notwendigerweise mehr Hunger hat als andere Tiere (ebd., 182). Häufig beruhen Tiermetaphern nicht auf naturwissenschaftlich verifizierten Überzeugungen. Um eine faktische Untermauerung von Vergleichen zwischen Mensch und Tier geht es jedoch auch gar nicht, selbst da nicht, wo der Vergleich aus naturwissenschaftlicher Sicht nachvollziehbar ist. Ingeheim haben Tiermetaphern und Gleichnisse vielmehr die Aufgabe, das menschliche Verhalten zu „naturalisieren“ und zu erklären – was jedoch den menschlichen Exzess erst recht bestätigt (ebd., 182). Sprechen wir beispielsweise davon, es „wie die Tiere zu treiben“, machen wir damit eine Übertretung deutlich, die man sogleich als etwas Normales oder Natürliches denken will (ebd., 183–184).

Eine Frage ist, inwiefern hinter diesen Vergleichen mit Tieren auch Neid stehen kann, wenn Menschen das Gefühl bekommen, doch anders als Tiere zu sein. Bevor dies weiter erläutert wird, muss auf den Unterschied zwischen Neid und Eifersucht hingewiesen werden, den Lacan in Seminar XI erwähnt (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 122–123). Lacan bezieht sich hier auf Augustinus (354–430; 2008, 41–41), der in seinen *Bekenntnissen* die Beobachtung eines bitterbösen Blickes kommentiert, den ein kleiner Junge auf einen anderen Jungen gerichtet hatte, der zum Stillen an der

begehrten (Mutter-)Brust hing. Lacan betrachtet diesen Blick als ein Beispiel für Neid, weil es hier nicht darum gehe, *wonach* das Kind den Neid verspürt (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 123). Stattdessen gehe es um die Frage, wie ein Subjekt gegenüber jenen empfindet, die mutmaßlich mehr bekommen als es selbst oder die das, was sie bekommen, besser als das Subjekt genießen können (wie im Falle von Geschwistern). Das Subjekt erlebe im Neid „[v]or dem Bild einer in sich geschlossenen Erfüllung“ (ebd.). Nicht das, was eine andere Person besitzt, ist das eigentliche Ziel des Neides, sondern die augenscheinliche Erfüllung oder Befriedigung, die diese darin findet. Denn selbst dann, wenn das neidvolle Subjekt in den Besitz des begehrten Objekts kommen würde, fände es gar keinen Nutzen darin. Man beneidet also jemanden um die angenommene Erfüllung, die einem selbst verwehrt ist – wobei sich der Neid besonders auf jene anderen Subjekte zu richten scheint, mit denen man in einem Verhältnis „geschwisterlicher“ Rivalität steht. Lacan äußert sich an dieser Stelle zwar nicht direkt dazu, wie nun die Eifersucht zu definieren wäre, doch angesichts seiner Ausführungen zum Neid scheint sie stärker das „Wonach“ anzuvisieren. Ein eifersüchtiges Subjekt will in den Besitz dessen gelangen, was die vermeintliche Erfüllung bringt.

Robert Pfaller (2013, 101–107) benennt mehrere Merkmale des Neids, die sich mit Lacans Ausführungen decken: (a) Beneidet wird nicht der „ganz Andere“, sondern eine Person, die sich in einer ähnlichen Situation wie wir selbst befindet (z. B. ein Geschwister, das größere Befriedigung zu finden scheint, oder ein anderer Mensch innerhalb der gleichen sozialen Schicht, den das Glück begünstigt hat). (b) Der Neid ist insofern nicht egoistisch, als das Subjekt nicht nur sich selbst bzw. den eigenen Vorteil im Blick hat, sondern ständig auf jemand anderen schaut (auf das, was eine Person hat und was man dieser missgönnt). (c) Das neidische Subjekt will gar nicht haben, was das Gegenüber mutmaßlich besitzt, weil es ihm gar keine Erfüllung brächte. Insgesamt mündet der Neid daher in den Wunsch, dass auch dem anderen Individuum der Zugang zu dem entzogen wird, was ihr oder ihm Glück zu verschaffen scheint. Man will nicht etwas für sich, sondern man will, dass es auch die andere Person nicht hat. Slavoj Žižek (2014b, 1327) ist ähnlicher Meinung und beschreibt den Neid sogar als Gegenteil egoistischer Eigenliebe, weil er uns im Extremfall dazu bringen kann, auf die Erfüllung eigener Interessen zu verzichten und eigenes Leid in Kauf zu nehmen, wenn damit ein noch größeres Unglück auf Seiten des Gegenübers erreicht wird. Darüber hinaus meint Pfaller, dass die oder der Beneidete wie ein „Sichtschutz“ ist, der verhindert, dass die neidische Person die Unmöglichkeit erkennt, die im eigenen Wunsch



nach wirklicher Erfüllung steckt (Robert Pfaller 2013, 107). Durch die Annahme, eine andere Person habe das Glück leider zufällig für sich in Besitz genommen, so Pfaller, kann die neidische Person unbewusst an der Idee festhalten, dass das Glück eigentlich möglich wäre. Obwohl der Neid als unangenehm und unlustvoll empfunden wird, steckt in diesem Unglück also zugleich eine „versteckte Lust“ (ebd., 113). Dass die neidische Person nicht egoistisch ist, schließt außerdem nicht aus, dass es hier um das Ego geht. Im Gegenteil, der Neid ist sogar zutiefst narzisstisch, weil das Gegenüber eigentlich nur ein Alter Ego für die neidische Person darstellt und die „Alterität“ des Anderen lediglich auf den für das Ich „sinnvollen“ Rahmen des eigenen Imaginären beschränkt bleibt (ebd., 121). Das Objekt, dem die Liebe oder der Neid gilt, steht für „ein Stück verlorengegangenes Ich“ (ebd., 123).

Führt man all diese Überlegungen weiter und überträgt sie auf das Thema der Mensch-Tier-Beziehung, ist insgesamt auf Folgendes zu schließen: Das Subjekt empfindet Wertschätzung oder Faszination gegenüber den (Wild-)Tieren, weil sie vermeintlich das besitzen, was das Subjekt aufgrund der Sprache (oder seiner Vernunft) verloren zu haben scheint: ein nicht benennbares oder nicht in Worten vermitteltes, unmittelbares Genießen, das dem Individuum keine Schwierigkeiten bereitet und keinen Zustand der Ambivalenz herstellt. Manchmal scheint diese Wertschätzung in einen Neid überzugehen. Das vom Tier vermeintlich empfundene Genießen teilt sich nicht mit bzw. wird nicht geteilt. Doch das Subjekt sieht in dem, was ein Tier mutmaßlich genießt, nur das, was ihm selbst nicht zugänglich ist ( $G\bar{A}$ ), daher kann es über das Tier dennoch (unbewusst) an der Vorstellung des Genießens des Anderen (GA) festhalten. Gerade deshalb, weil uns das Genießen nicht zugänglich ist (sondern nur dem „sprachlosen“ Tier), können wir insgeheim weiterhin an dessen Existenz glauben (z. B. über die Phantasie, dass es die Sprache nicht gäbe).

Dies gilt besonders dann, wenn uns das wertgeschätzte oder sogar beneidete Tier in bestimmten („moralisch relevanten“) Eigenschaften ähnlich ist und wir eine Art von Verbundenheit spüren, weil hier die Faszination am Wilden, Andersartigen oder Fremden eigentlich verbirgt, dass uns genau das fasziniert, was wir selbst vermeintlich verloren haben. Es geht nicht um eine abgründige oder radikale Form von Fremdheit, die durch und durch „real“ wäre. Dass hier etwas im tierlichen Genießen nicht benannt werden kann, weil es außerhalb des Symbolischen ist, bestätigt zugleich eine imaginäre Logik, die besagt, dass das Subjekt (das Ich) Erfüllung und Eins-Sein sucht. Der Anspruch, bestimmte charismatische oder erhabene (Wild-)Tiere vor Schaden zu bewahren oder zu schützen, hat somit auch

mit den Menschen selbst zu tun, denn würden sie die Tiere töten und „konsumieren“, würden sie nur feststellen, dass dieses Genießen keine reine Lust erzeugt oder Erfüllung bringt. Der Gewinn liegt in diesem Fall genau darin, (Wild-)Tiere soweit wie möglich unangetastet zu lassen und ihnen genug „Freiraum“ zu geben. Indem man versucht, nicht direkt zu genießen, kann man eben unbewusst die Phantasie eines erfüllenden (aber eigentlich unmöglichen) Genießens aufrechterhalten. Aus diesem Grund billigen viele Menschen vielleicht eher den Tod eines Insekts als den eines Tigers oder eines Schimpansen, denn diese Tiere sind nicht zur Gänze „Fremdlinge“ für uns. Wirklich fremd und andersartig ist ein Tier so gesehen erst dann, wenn uns z. B. der Ekel befällt und es nichts zu beneiden gibt, weil das Tier komplett aus dem Imaginären fällt und nur noch real ist. Dies schließt nicht aus, dass auch Insekten auf Menschen faszinierend wirken können. Lacan bezieht sich etwa auf die Gottesanbeterin, die das Männchen nach der Paarung frisst und dadurch zuweilen die Phantasie eines „verschlingenden“ Genießens anregt, über das man aber letztlich nichts wissen kann (Jacques Lacan 2008a, 263–272).

#### 4.5.4.2 Jagen und Staunen: Das Wildtier und der Vater

Aus tierethischer Sicht stellt sich die Frage, inwiefern die Jagd auf Wildtiere moralisch zulässig ist, wenn sie z. B. nicht aus einer existenziellen Notwendigkeit heraus erfolgt, sondern als Freizeitbeschäftigung oder Sport angesehen wird (vgl. Jens Tuider 2018; Gesine Krüger 2016). Kritische Kommentare beziehen sich manchmal auf den Umstand, dass mehr Männer als Frauen der Jagd nachgehen und dass es dabei im Wesentlichen um die Frage der eigenen (männlichen) Identität geht, selbst da, wo sich die Jäger vom Begriff des Sports distanzieren wollen oder auf die vermeintliche Sinnhaftigkeit und den (z. B. ökologischen) Nutzen der Jagd verweisen (Marti Kheel 2008). Auch die Annahme, dass indigene Gruppen über das Jagen ihre eigene kulturelle Identität pflegen, liefert laut Kritikerinnen und Kritikern nicht automatisch rechtfertigende Gründe für die Fortsetzung dieser Praxis (Jens Tuider 2018, 248). Lacan setzt sich in Zusammenhang mit der Konstituierung des Unbewussten ebenfalls mit dem Thema des getöteten „Urtieres“ am Grunde der eigenen Identität bzw. des eigenen Seins auseinander, wie noch gezeigt wird.

Nicht nur die Jagd scheint einen Nutzen für Menschen zu haben. Auch der Gang in den Zoo in der Freizeit dient der Erbauung der Betrachterin oder des Betrachters in Form einer (geschützten) Begegnung mit Tieren.

Der Zoo verschreibt sich der Unterhaltung, der Bildung, der Forschung und dem Artenschutz, aber er gilt historisch gesehen auch als Mittel der Machtdemonstration (Christina Katharina May 2016, 183). Die Auswahl der gehaltenen Tiere im Zoo ist Teil einer Inszenierung. Große und charismatische Tiere wie Raubkatzen, Nashörner oder Elefanten werden besonders gerne präsentiert (ebd., 191). Da diese Wildtiere etwas für den Blick der Menschen Inszeniertes sind und in „simulierten“ Versionen ihres eigentlichen Habitats leben, haben sie einen künstlichen Status: Die Tiere sind eigentlich nicht wirklich „wild“, aber die Besucher machen die aufregende Erfahrung, Lebewesen zu betrachten, die potentiell gefährlich sein könnten, wären sie nicht eingesperrt (Keekok Lee 2005, 117; vgl. Randy Malamud 1998). Es geht hier also um das menschliche Subjekt und seine Phantasie einer potentiellen Wildheit, die durch Käfige, Gräben und Mauern (die „Signifikanten“ des Zoos) gleichzeitig in Szene gesetzt und begrenzt wird. Dass man die Tiere einsperren muss, damit sie nicht zur Gefahr werden, ist Teil dieser Phantasie von Wildheit.

Dass Menschen nicht am Genießen des Wildtieres teilhaben, aber Zeugnis davon zu nehmen glauben, kann anhand von Freuds These des despotischen Urvaters beschrieben werden (siehe Kap. 4.5.3.6). Dies betrifft vor allem die Idee, dass das gejagte und getötete Wildtier für den Urvater steht. Freud vertritt die Ansicht, dass der Ödipuskomplex die Grundlage der Gesellschaft bzw. von Religion, Moral und Kunst ist, aber auch den Kern der Neurosen bildet (Sigmund Freud 2000o, 439). Die These eines vorzeitlichen Urvaters, der sein Genießen nicht mit den Söhnen teilte, sondern auf uneingeschränkte, nicht durch ein äußeres Gesetz regulierte Weise genoss, dient Freud zur Veranschaulichung der Struktur dieses Komplexes und gibt ihm einen zusätzlichen mythologischen Unterbau. Der Urvater konnte als einziger alle Frauen haben. Daher töteten die Söhne den verhassten Urvater, doch nachdem er tot war, bekamen sie Schuldgefühle. Sie identifizierten sich mit ihm und errichteten auf seinem Grab ein allgemeingültiges Gesetz, welches die möglichen Befriedigungen regulierte: Bestimmte Frauen (Mutter, Schwestern) oder Tiere (Totemtier) waren tabu (ebd., 287–444). Das Totemtier repräsentiert den „Stammvater der Sippe“ (ebd., 296). Indem ein bestimmtes Tier als Individuum oder Art verehrt wird, macht es das Subjekt zur sprichwörtlichen Ausnahme, welche die Regel bestätigt. Ist man Teil der Sippe, gibt es einen Ausschluss, ein Tabu: Das Totemtier wird nicht getötet bzw. gegessen, außer zu bestimmten festlichen Anlässen, die der Verehrung des Totems dienen (ebd., 391–392). Hinter den zwei Tabus, so das klassische psychoanalytische Verständnis, lassen sich aber zwei verdrängte Wünsche ausmachen,

die den Ödipuskomplex jedes einzelnen Individuums strukturieren: der Inzestwunsch und der Wunsch, den Vater als Rivalen zu beseitigen (Elisabeth Roudinesco/Michel Plon 2004, 1017).

Lacan greift Freuds Begriff des Ödipuskomplexes zwar auf, kritisiert oder modifiziert ihn aber auch. Grundsätzlich gilt: Das angenommene Begehren des Kindes nach der Mutter wird nicht erst nachträglich vom väterlichen Gesetz verboten, sondern Begehren und Gesetz sind ein- und dasselbe, „denn schließlich ist die Mutter nicht an sich das begehrenswerteste Objekt“ (Jacques Lacan 2010, 136). Erst die Kastration erlaubt dem Subjekt zu begehren. Darüber hinaus ist es nicht der Vater, der das Genießen verunmöglicht: Die Vorstellung eines väterlichen Verbots rationalisiert nur den Umstand, dass das Genießen des Anderen (G~~A~~) unmöglich ist (Colette Soler 2018, 150). Die Annahme, dass über die familiären Beziehungen eine Unterdrückung erfolgt, ist sogar eine Art Mythos, der einer grundlegenden Unmöglichkeit eine Gestalt geben soll (Jacques Lacan 1988b, 83). Was Lacan an der Idee des Ödipuskomplexes (und des väterlichen Verbots) also ablehnt, ist die damit verbundene Überlegung, ein „sexuelles Verhältnis“ sei tatsächlich möglich (Peter Widmer 2010, 208, Anm. 22). Die Vorstellung davon, was der verbietende Vater anrichte, nennt er eine „ödpale Komödie“ (Jacques Lacan 2010, 250). Was den Vater betrifft, so ist er selbst kastriert und gibt diese Kastration an den Sohn weiter (Jacques Lacan 2017, 90–91).

Sogar Freuds These des Urvaters zeigt, dass dessen Beseitigung zwecklos ist, weil das Subjekt dadurch kein größeres Genießen erlangt. Lacan macht darauf aufmerksam, denn mit dem Tod Gottes, den man in diesem Fall mit dem Urvater assoziieren kann, ist nichts mehr erlaubt (Jacques Lacan 2006b, 31). Wenn Gott tot ist, führt dies nicht zu einem schrankenlosen und erfüllenden Genießen. Das Gleiche gilt für den ödpalen Vater, der nur vermeintlich der Grund für die Unmöglichkeit im Genießen ist. Folgt man Lacan, sind die Schuldgefühle, also die Probleme mit dem Gewissen, tatsächlich Probleme mit dem Genießen (Jacques Lacan 2013, 36), denn am „Ur-Mord“ gewinnt keiner, zumindest nicht, wenn es um das volle Genießen geht. Freuds entsprechende Ansicht lautet: Das entstandene Schuldgefühl der Söhne ging mit der Einsicht einher, durch das Verbrechen nichts gewonnen zu haben (Sigmund Freud 2000o, 441–442). Die Söhne beschlossen, dass solch eine Tat nie wieder stattfinden darf. Somit galten jetzt zwar für die Söhne ähnliche (oder noch mehr) Einschränkungen wie unter der Herrschaft des Urvaters, doch der Urvater selbst war nur mehr eine dunkle Erinnerung, der man z. B. in Form verehrter Tiere (der Totems) zugleich liebevoll gedachte. Die ambivalenten Gefühlsregungen

z. B. der Liebe und des Hasses sind in der Ambivalenz eines „schmutzigen Heiligen“ vereint, wie Robert Pfaller (2012, 17–18) in Bezug auf das von Freud beschriebene Tabu hervorhebt. In „Totem und Tabu“ ist zu lesen, dass es beim Tabu sowohl um das Heilige und Geweihte als auch um das Unheimliche, Gefährliche, Verbotene und Unreine geht (Sigmund Freud 2000o, 311). Das ursprüngliche Verbrechen – die Opferung des Vaters – verlangt eine kollektive „Heiligenverehrung“, die sich im Tabu des Totentieres oder in der rituellen Totemmahlzeit äußert. Dass das Totentier heilig und unrein ist, bringt zugleich zum Ausdruck: Der Urvater wird gehasst und geliebt (ebd., 439). Er ist also eine durch und durch ambivalente Figur.

Das Entscheidende ist in diesem Zusammenhang, dass der Urvater keine historische oder konkret imaginierte Person mit bestimmbareren Eigenschaften ist (Jacques Lacan 2006a, 85–86; 2018, 179). Der Urvater wurde nie ermordet, weil er strukturell betrachtet je schon „tot“ ist (Jacques Lacan 1996b, 223). Widmers Ausführungen zeigen: Ein konkreter Entstehungsmoment des Gesetzes lässt sich nicht denken, daher betrachtet Lacan den in „Totem und Tabu“ beschriebenen Vatermord eben als einen von Freud entworfenen Mythos, der das Unerklärliche verstehbar machen soll, wobei nicht ganz klar ist, ob Freud selbst an eine entsprechende historische Begebenheit glaubt (Peter Widmer 2010, 194–195). Sein Hinweis, dass der gesellschaftliche Urzustand nie beobachtet worden sei (Sigmund Freud 2000o, 425), spricht zumindest eher dagegen. Der Punkt ist: Man weiß nicht, welche letzte Instanz für die Sprache verantwortlich ist, bzw. kann sie nicht empirisch verortet werden, was Lacan mit der Annahme verbindet, dass Gott unbewusst ist (Peter Widmer 2010, 102). Dies bedeutet: Das Unbewusste kann epistemisch nie eingeholt werden (ebd., 205). Die Schuld (gegenüber dem Urvater) ist bei Lacan damit eine symbolische Schuld der Sprache gegenüber, die man nie tilgen kann (ebd., 194–195). Kein Anderer des Anderen, so Lacan, hält das Jüngste Gericht (Jacques Lacan 2017, 63).

Lacans Begriff vom *sinthome* wirft ebenfalls ein neues Licht auf den Ödipuskomplex. Vor allem die aus vier Elementen zusammengesetzte Variante des Borromäischen Knotens demonstriert, dass es in Lacans späteren Theorien nicht mehr nur um die metaphorische (symbolische) Funktion des Namens-des-Vaters geht – die Symbolisierung des mütterlichen Begehrens durch den väterlichen Signifikanten –, sondern eben um eine Verknüpfung durch ein individuelles *sinthome* (siehe Kap. 3.3.4). Hier ist Peter Widmer (2010, 212) zuzustimmen: Das *sinthome* gibt dem Subjekt eine Orientierung in seinem Genießen und verwandelt das unergründli-

che Göttliche – das unerreichbare volle Genießen – in etwas Konkretes, Menschliches. Die Benennung des *sinthome* bzw. die Identifikation mit diesem erlaubt dem Subjekt, das eigene Genießen nicht länger von einem Anderen des Anderen oder vom Wunsch nach einem Genießen des Anderen (GA) abhängig zu machen.

Der Umstand, dass der mythologische Urvater für ein ungeteiltes, nicht-kastriertes Genießen steht, bringt ihn in die Nähe zum Wildtier, das ebenso wenig den Spielregeln des Symbolischen zu gehorchen scheint. Das Wildtier teilt sein Genießen nicht mit dem Subjekt bzw. teilt es ihm nicht (mit Worten) mit. Dies stellt einen Unterschied zum domestizierten Heimtier (Schoßtier) dar, mit dem eine andere, intimere Art der Verständigung möglich zu sein scheint. Die Faszination des Subjekts am Wildtier und an dessen Genießen reinszeniert oder stützt hierbei das unbewusste Phantasma über ein erfüllendes Genießen des Anderen (des Anderen), das unmöglich bzw. real ist und über das sich nur mutmaßen lässt. In der Tat erwähnt Lacan in Seminar XIX die uralten Höhlenzeichnungen in Lascaux (Frankreich), die u. a. die Jagd auf Wildtiere zeigen; bei den Bildern finden sich mythologische Motive, die an den Mord am Urvater erinnern – die Jagd auf Tiere ist mit dem Freud'schen Ur-Mord vergleichbar, denn so, wie die Söhne den Urvater lieben und töten, lieben und töten Jäger ihre Beute (Jacques Lacan 2018, 180).<sup>72</sup> Lacan greift in Zusammenhang mit dem Thema des Urvaters auch die biblische Geschichte von Abraham und seinem Sohn Isaak auf, der geopfert werden sollte, an dessen Stelle aber nach dem Eingreifen eines Engels ein Widder getötet wurde (Jacques Lacan 2006a, 98–99; 2018, 179–180). Was hier mit dem Widder wirklich geopfert wird, ist der (Ur-)Vater.<sup>73</sup>

---

72 Thomas Macho (2010, 66–67) weist darauf hin, dass in Lascaux und anderen paläolithischen Höhlen nur ganz bestimmte Tiere an die Wände gemalt wurden, und zwar meist ausgerechnet nicht diese, die den Menschen damals als wichtigste Nahrungsquelle am häufigsten zur Verfügung standen. Er mutmaßt, dass man stattdessen jene Tiere abbildete, die ansonsten vergessen worden wären, weil sie eben nicht so präsent waren (Bären, Bisons etc.); gemalt wurde das Tier, weil es abwesend war (ebd., 67). Diese Tiere hätten für die Menschen der Jäger- und Sammlerkulturen zudem erhabene Idole und göttliche Ursprungswesen dargestellt (ebd., 69). Die Darstellung der ansonsten abwesenden Tiere erinnert so gesehen an die Verehrung des abwesenden („toten“) Urvaters.

73 Der Ursprung jeder Form von symbolischer Macht lässt sich offenbar nur als ein Opfer denken, als eine Phantasie oder ein Mythos eines grausamen Gründungsverbrechens, das irgendjemandes Blut einforderte (Slavoj Žižek 2014b, 1318–1319). Erst dieses Opfer stützt die symbolische, phallische Macht. Das dunkle

Lacans Verweise auf Freuds These des Urvaters sind von einem gewissen Spott gekennzeichnet (Colette Soler 2018, 146; 2019, 116). Er meint mit ironisch klingendem Unterton, dass die Vorstellung eines mythischen Urvaters jene von einem Tier sein müsse, weil dieser vor und außerhalb des Gesetzes und vor aller Kultur seinen Platz habe (Jacques Lacan 2006a, 83–84). Demnach könne man sich aus Freuds Sicht den Urvater eigentlich als Orang-Utan vorstellen, nicht nur als Mensch (Jacques Lacan 2007, 112–114; 2018, 179). Freuds Annahmen implizieren, dass am Anfang der Gemeinschaft der Söhne das ermordete väterliche Tier stand, das nicht kastriert war. Dies impliziert auch, dass es einen Zustand „vor der Sprache“ gegeben haben muss. Für Lacan ist aber demgegenüber klar, dass jedem Menschen immer schon die Sprache vorausgeht und dass der historisierende Bezug auf einen Urvater eben der Schaffung eines Mythos entspricht (Peter Widmer 2010, 204). Gerade der Verweis auf die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich bietet dahingehend die faszinierende Vorstellung, dass ein Zustand ohne Sprache und Kastration möglich sei.

Ungeachtet der Verkomplizierungen, die sich im Hinblick auf Lacans Ansichten über die Funktion des Vaters im Kontext der Knotentheorie (*sinthome*) ergeben, und ungeachtet der Tatsache, dass Lacan dem Mythos des Urvaters kritisch gegenübersteht, bietet sich hier eine Überlegung über den Zusammenhang von Jagd und Genießen des Anderen: Das Erlegen des Tieres erlaubt dem Subjekt – ebenso wenig wie der Mord am Urvater – kein erfüllendes Genießen, sondern führt zu einer Selbstbegrenzung bzw. dient einem symbolischen Gesetz (im Unbewussten). Die Jagd auf das außersymbolische, nichtdomestizierte oder noch nicht durch die Sprache gezeichnete Wildtier begründet oder bestätigt die symbolische Ordnung, in die sich das Subjekt einfügt. Das Subjekt lässt dem gejagten Wildtier keinen „freien Lauf“, sondern versucht es zu beherrschen, um eine bestimmte (Vorstellung von) Ordnung herzustellen (z. B. wenn ökologische Gründe für die Jagd angeführt werden) bzw. um etwas zu erringen, das Anerkennung durch andere Menschen oder den symbolischen Anderen verspricht (z. B. Jagdtrophäen). Das Wildtier, dem möglicherweise die ganze Achtung der Jägerin oder des Jägers gilt, ist vielleicht die „Ausnahme“, die mit der Etablierung von Regeln einhergeht, z. B. in Bezug auf

---

Geheimnis des Opfers hinter der symbolischen Macht ist jedoch nur Schein (ebd., 1319).



jene Tiere, die im Unterschied zu anderen Tieren getötet werden „dürfen“ (etwa kranke und alte Tiere sowie Tiere, die dem Überleben dienen).<sup>74</sup>

Doch auch der Gedanke, dass die Jagd einer größeren Sache dient, man sich an bestimmte Jagdvorschriften halten muss oder keinen bloß egoistischen Motiven folgen darf, verschleiert das Folgende: Dadurch, dass das Jagen in einen symbolischen Kontext gestellt und „reguliert“ wird, lässt sich unbewusst die Phantasie aufrechterhalten, dass es einen Bereich des ungezähmten, grenzenlosen Genießens gibt (was hier gleichzeitig erschreckend und anziehend wirkt). Insgeheim glaubt das Subjekt, dass das Unmögliche möglich wäre, gäbe es nicht das „verbotende“ symbolische Gesetz, das anscheinend mit dem Töten des Tieres bekräftigt wird. Das erlegte Tier füllt aber eben nicht das „Loch“ des Unbewussten. Die Annahme, dass das Wildtier für den Urvater stehen soll, ist daher im Sinne Lacans eine „mythologische“ Konstruktion, die das Umgehen mit einer Unmöglichkeit zum Ausdruck bringt.

Das Wildtier muss jedoch nicht als ein phantasmatisches Derivat der urväterlichen Ausnahme verstanden werden und kann zudem die Vorstellung unterlaufen, der Ödipuskomplex sei in seiner väterlichen (metaphorisch-symbolischen) Funktion die Bedingung einer „gelungenen“ Subjektwerdung. Das Gefühl, Wildtiere verfügten über eine ungezähmte Freiheit und ein von den Spielregeln der Sprache losgelöstes Genießen, findet seine Grundlage vielleicht auch in der Idee der *lalangue* (siehe Kap. 3.3.3). Das Wilde ist dabei nicht jenseits der Sprache (als urväterliche Ausnahme), sondern ihre Grundlage – denn das Sprachsein selbst ist wild und ungeordnet. Das Wildtier kann daher anders denn als Urvater gedeutet werden: als Inkarnation des Misslingens, das „wilde Sprachsein“ ausreichend zu ordnen und in ein funktionierendes Symbolisches zu überführen. Das fremde und unkontrollierbare Wildtier erinnert an das Reale der „Muttersprache“ – manchmal lassen sich Begegnungen mit Tieren vielleicht nicht in Worte fassen. Ein erlegtes Tier als Jagdtrophäe wäre demnach das Zeugnis eines vermeintlichen Triumphes über dieses wilde Genießen – die Schützin oder der Schütze macht sich einen Namen oder stiftet Ordnung, wo die Sprache ursprünglich versagt.

---

74 Allerdings ergeben sich bei der Jagd besondere Herausforderungen hinsichtlich einer schnellen bzw. schmerz- und angstfreien Tötung, weil es hier z. B. nicht die gleichen kontrollierten Rahmenbedingungen wie im Nutztierbereich gibt (Jens Tuider 2018, 247). So gesehen fällt die Jagd „aus dem Rahmen“.

#### 4.5.4.3 Genießen des Anderen und Tierethik

Tierethische Argumente, die z. B. für ein Verbot kommerzieller Formen der Jagd sprechen, die die Gefangenschaft von Tieren in Zoos (und anderen Einrichtungen) kritisch beleuchten oder generell gegen die Instrumentalisierung von Tieren für menschliche Zwecke gerichtet sind, können in einen psychoanalytisch bedeutsamen Kontext gestellt werden, wenn man sich die Frage stellt, was die Ambivalenz gegenüber dem, was ein „heiliges“ Tier gleichzeitig „rein“ und „unrein“ macht, für das Subjekt selbst bedeutet. Wie Sigmund Freud (2000a, 327) meint, können Menschen z. B. gegenüber wichtigen Bezugspersonen ambivalente Gefühlseinstellungen haben, die sich im Kindesalter gut miteinander vertragen und auch bei Erwachsenen im Unbewussten nebeneinander existieren. Die früheste Form der kindlichen Identifizierung ist mit der Einverleibung von Nahrung assoziiert, wobei die Ambivalenz hier auch darin besteht, dass das begehrte Objekt zugleich zerstört wird (Sigmund Freud 2000l, 103; vgl. Claus-Dieter Rath 2009). Der mythische Urvater dient Freud als Referenz: Indem Menschen etwa im feierlichen Totemahl ein Opfertier verspeisen, das für den Urvater steht, identifizieren sie sich mit ihm und eignen sich dessen Stärke an (Sigmund Freud 2000o, 426). Die Zuneigung wird über einen Akt der Zerstörung demonstriert.

Ambivalenz tritt da auf, wo bestimmte lustvolle, als ichkonform wahrgenommene Handlungen solche Elemente enthalten, die nicht als ichkonform erlebt werden – wie im Falle von „schmutzigen Riten“ (Robert Pfaller 2012, 18). Dass das, was nicht ichkonform ist, als „schmutzig“ oder „unrein“ wahrgenommen wird, so hebt Pfaller hervor, steht in Zusammenhang mit einem Differenzierungsprozess zwischen Ich und Außenwelt. Bei Freud ist zu lesen: Die Bildung eines klar umgrenzten Ich-Gefühls und eines reinen „Lust-Ichs“ bei Kindern ist dadurch charakterisiert, dass alles, was Unlust verursacht, einem fremden und bedrohlichen Außen zugeschrieben wird (Sigmund Freud 2000q, 199–200). Obwohl das Ich die nicht ichgerechten Anteile bestimmter Handlungen von sich weisen will, hat hier z. B. die Religion einen entlastenden Einfluss, weil das Schmutzige des öffentlichen Heiligen nicht bloß eine Sache des Einzelnen ist (Robert Pfaller 2012, 20). Auch das von Freud beschriebene Totemahl ist nur als gemeinschaftliche Feier denkbar. Sofern aber für Menschen nur das Eigene bzw. Ichkonforme wünschenswert und annehmbar ist, empfinden sie ambivalente gesellschaftliche Güter ausschließlich als schmutzig – nicht zugleich als rein – und weisen sie von sich, was etwa Verzicht und Selbstbeschränkung zur Folge haben kann (ebd., 24–30). Diese Objekte

erscheinen nur mehr als schmutzig, weil es in der Gesellschaft einerseits keine „heiligen Orte“ (ebd., 25) mehr für sie gibt und weil andererseits ein auf das Eigene fixierter Narzissmus in der Kultur zur Geltung kommt, wie Pfaller unter Bezugnahme auf Ideen von Richard Sennett meint (ebd. 27–32).<sup>75</sup>

Ein Phänomen, das an diese Annahmen erinnert, betrifft den Bereich der industrialisierten Praktiken der Tiernutzung. Laut Macho sind der mit der industriellen Revolution etablierte Schlachthof bzw. die Schlachtungen auf dem Fließband eine „Opferungsmaschine ohne jegliches Opferritual“ (Thomas Macho 2010, 79), weil die Tiere hier auf ihre Funktion als anonymes Massenschlachtvieh reduziert sind (siehe Kap. 4.5.3.1 und 4.5.3.5). Mit Pfaller in Richtung Freud gedeutet heißt das: Die Tiere und die tierischen Produkte sind in diesem Kontext nicht mehr an einem „heiligen Ort“, was sie nur mehr als schmutzig erscheinen lässt. Wenn das portionierte Fleisch bereits fertig abgepackt im Supermarkt liegt, fehlt einerseits das alltägliche „rituelle“ Moment in der Beziehung zum Nutztier, weshalb sich der Respekt vor dem Tier nicht mehr – wie im Totemahl – mit dessen Tötung und der Schuld, die mit ihr einhergeht, vereinen lässt. Andererseits entspricht das tierische Produkt nicht dem, was ins eigene Selbstbild integriert werden kann. Die „Maschinerie“ der Tötung zwingt uns anscheinend etwas auf, das jeder „bewussten Esserin“ oder jedem „bewussten Esser“ sauer aufstoßen sollte. Der Verzicht auf das Tier sowie die damit verbundene Annahme, in der Selbstbeschränkung keine Schuld auf sich zu laden, suggeriert in diesem Fall vielleicht die Möglichkeit, einen Modus des Genießens zu finden, der nicht unter dem Diktat einer fremden (sprachlichen, symbolischen) Macht steht.

Auch Wildtiere eignen sich gut, um das Thema des „Tieropfers“ zu erörtern. In der Tierethik wird u. a. argumentiert, dass Individuen mit bestimmten moralisch relevanten Eigenschaften nicht auf ihren instrumentellen Wert reduziert werden dürfen. Aus dieser Sicht erscheint es plausibel, Konsistenz im Denken und Handeln anzustreben: Ein Individuum, das wir als uneresgleichen ansehen bzw. dem unsere Sympathie, unsere Liebe oder unser Respekt gilt, darf nicht zugleich ein (bloßes) Objekt

---

75 Aus der Sicht Pfalters ist die zeitgenössische Kultur durch eine „reine Vernunft“ charakterisiert, die sich der Befreiung der Welt vom „Schmutz“ gesundheitsgefährdender oder anstößiger Objekte widmet; bestimmte Eigenschaften von alltäglichen Gegenständen, die zuvor gesellschaftlich anerkannt waren und zugleich einen gewissen Zauber, Charme oder Glamour – ein „alltägliches Heiliges“ – beinhalteten (z. B. das Rauchen einer Zigarette), werden dieser Kultur dadurch zunehmend fremd (Robert Pfaller 2012, 15–17).

sein, das zum Opfer unserer egoistischen Interessen, unserer Machtgelüste oder sogar unseres Hasses wird. Wodurch unterscheidet sich hier z. B. die Verantwortung gegenüber Heimtieren von der Verantwortung gegenüber Wildtieren? Inwiefern dürfen Wildtiere nicht „geopfert“ werden? Ein Argument, das die Begründungsfigur des moralischen Individualismus um kontextuelle Bezüge erweitert, lautet: Viele freilebende Wildtiere besitzen moralisch relevante Eigenschaften, deshalb darf man ihnen keinen Schaden zufügen. Da diese Tiere aber unabhängig von Menschen existieren (also z. B. nicht gezüchtet wurden) und auch nicht von menschlicher Fürsorge abhängig sind, gelten nicht die gleichen Verpflichtungen wie gegenüber Heimtieren, um deren Wohlergehen sich Menschen aktiv kümmern sollen (Clare Palmer 2010). Ein Eingreifen in die Belange von Wildtieren erscheint als problematisch, wenn neue Abhängigkeiten entstehen oder den Tieren letztlich geschadet wird, daher bleiben sie im besten Fall von Menschenhand unberührt (wobei hier nicht erörtert werden soll, inwiefern es moralisch zulässig oder geboten ist, z. B. einem verletzten Tier zu helfen). Menschen dürften den Wildtieren demnach eigentlich nur aus Distanz Bewunderung entgegenbringen, um sie nicht in ihrem natürlichen Verhalten zu stören. Es scheint, als wäre die Wertschätzung der Tiere in diesem Fall am „reinsten“, weil man sich nicht an „schmutzigen“ Praktiken beteiligt, die darin liegen, den Tieren zu nahe zu kommen – z. B. ihren Lebensraum einzuschränken, sie in Zoos einzusperren oder sie im Rahmen der (Freizeit-)Jagd zu töten.

Die kritische Haltung gegenüber (bestimmten Formen) der Jagd drückt nicht nur das mögliche Gefühl aus, dass Jägerinnen und Jäger den „wilden“ Tieren deutlich „zu nahe“ kommen. Das Problem ist auch die im Umgang mit Tieren offenbarte „Präsenz“ eines Genießens, die von außen betrachtet alles andere als wünschenswert erscheint. Das mutmaßliche Genießen anderer Menschen kann stören. Manchmal ist es dabei das symbolische Reglement selbst, das anscheinend „urväterliche“ Qualitäten besitzt (vgl. Robert Pfaller 2012, 305, Anm. 6). Solange der symbolische Andere Praktiken zulässt, in denen (Wild-)Tiere von Menschen gejagt, getötet und eingesperrt werden, ist einem die eigene Erfüllung versagt, denn diese Menschen stehen stellvertretend dafür, dass das Genießen bereits in Beschlag genommen wurde – oder dass das Genießen einem unangenehmen Exzess gleichkommt. Gäbe es jene Praktiken nicht, so die vielleicht implizite Annahme, wäre auch das eigene Glück möglich (vgl. Robert Pfaller 2013; siehe Kap. 4.5.4.1). Das Subjekt bekommt aber entweder zu wenig oder zu viel – es gelangt nicht in den Besitz dessen, was es (unbewusst)

will, oder kann mit dem, was es bekommt, nichts anfangen. Das „Tieropfer“ ist von dieser Warte aus gesehen verzichtbar.

Die Machtausübung über (Wild-)Tiere erscheint aber auch aus einem anderen Grund als verzichtbar, denn letztlich führt sie jene Menschen, die bestimmten Praktiken folgen, zu keinem erfüllenden Zustand. Dies lässt sich wiederum anhand des fiktiven Mordes am (Ur-)Vater veranschaulichen, dessen Beseitigung keinen Gewinn bringt, da sich die Befolgung von Gesetzen, Regeln und Normen auf die unbewusste Vorstellung einer unmöglichen Ausnahme stützt. Dies erweist sich als notwendiger Irrglaube, als Mythos, der zugleich den faszinierenden Gedanken aufrechterhält, dass ein „wildes“ und gleichzeitig volles Genießen greifbar wäre. Das symbolische Gesetz und das Jenseits des Gesetzes stützen sich gegenseitig. Die Normierung und Regulierung – auch im Falle von Jagdvorschriften – ist verdächtig, weil sie vielleicht insgeheim von der Annahme der Überschreitung getragen wird: wie der Urvater genießen zu können bzw. nicht kastriert zu sein. Hier zeigt sich eine im Lacan'schen Sinne „weibliche“ Form der Kritik: Wenn es keine Ausnahme gibt, also keine Möglichkeit, den Mangel der Kastration jemals zu überwinden, lässt sich keine Regel als uneingeschränkt gültig erklären (siehe Kap. 3.3.5.4 und 4.5.3.6). Alle Regeln sind „maßlos“, weil es keine Ausnahme gibt, die aus den Regeln ein „Alle“ machte, also etwas Abgeschlossenes oder Erfüllendes, das sich bedenkenlos annehmen ließe. Dies bedeutet, dass z. B. tierschutzbezogene Bestrebungen und eine Verbesserung von Haltungsbedingungen von Tieren aus dieser Sicht letztlich problematisch bleiben, weil sie trotz aller Regulierungen nicht die Idee der Instrumentalisierung selbst verwerfen. Jede Norm kann sich als untauglich herausstellen, wenn man sie dazu nutzt, in eine von Gewalt und Herrschaft geprägte Beziehung zu Tieren zu treten, so eine mögliche Idee.

Tierethische Bedenken lassen sich daher auch im Hinblick auf Zootiere äußern. Der Besuch eines Zoos kann für Menschen zwar eine positive emotionale Erfahrung sein, die das Gefühl der Verbundenheit mit den Tieren stärkt und so vielleicht das Interesse an Programmen zum Artenschutz erhöht (Susan Clayton et al. 2009; Nancy Staus 2020, 372–373). Doch während die Haltung von Tieren in Zoos mit Argumenten des Artenschutzes und der Edukation von Besucherinnen und Besuchern begründet wird, weisen kritische Stimmen u. a. auf tierschutzbezogene und tierrechtliche Bedenken hin (Karen S. Emmerman 2020). Die Einschränkung der Freiheit der Tiere kann hier als Missachtung des Wohlergehens der tierlichen Individuen oder als grundlegende Verletzung ihrer moralischen Rechte betrachtet werden. An dieser Stelle ergibt sich daher die Frage, wie Men-

schen ihre mögliche Faszination an Wildtieren zum Ausdruck bringen können, wenn z. B. die Jagd keine Option ist und auch die Haltung von Tieren in Zoos und damit der Zoobesuch kritisch gesehen werden.

In psychoanalytischen Begriffen lautet die Frage folgendermaßen: Wie und warum kann man die Tiere als Faszinosa oder sympathische Wesen genießen, wenn sie z. B. nicht als Trophäen oder gefangene Schauobjekte (fast) physisch „greifbar“ sind? Ein Gegenmodell zu jeglicher Verdinglichung kann sich auf Faktoren wie die tierliche Unberührtheit und Freiheit berufen, indem Tiere nicht kontrolliert oder als bloße Objekte betrachtet werden und keinem fremden Genießen unterstellt zu sein scheinen. Konkret geht es um die Ablehnung einer idealisierten „phallischen“ Herrschaft über den tierlichen Körper, also z. B. um die Überzeugung, dass nichts diesen Körper je gänzlich „zähmen“ könne und man Tiere nicht in Gefangenschaft setzen dürfe. Von daher wäre das Tier als unmittelbares und bloßes „Lustobjekt“ (Objekt *a*) menschlicher Interessen zurückzuweisen, weil man es nie „einholt“, selbst wenn man es in der Jagd erlegt oder im Gehege zur Schau stellt. Stattdessen scheint der „Mangel“ über das Tier selbst – es z. B. nicht beherrschen oder besitzen zu wollen – ein befriedigenderes Moment zu beinhalten.

#### 4.5.4.4 Komik und Genießen des Anderen: Eine komische Theorie der Evolution

Das Bild, das sich Menschen von Tieren machen, kann komisch wirken, wenn etwas an ihnen die imaginäre Einheitlichkeit zerstört, die im Bild gesucht wird. Die Signifikanten, die man Tieren „aufsetzt“, z. B. indem man sie benennt, frisiert, parfümiert oder kostümiert, verdeutlichen den potentiellen (komischen) Unsinn am Grunde von allem, was für Menschen Sinn erzeugen kann, verweisen aber zugleich auf potentielle tierethische Probleme (siehe Kap. 4.4 und 4.5.2.5). Dieser Sinn im Unsinn hängt nicht nur mit der Tatsache der Bedeutungsgenerierung zusammen, sondern markiert gleichzeitig den Ort des Genießens als etwas Reales. Auch charismatische Wildtiere können in diese Komik hineinspielen, wiewohl doch gerade diese nicht nach den Regeln des Symbolischen zu spielen scheinen (im Unterschied zu domestizierten Heimtieren). Das Genießen der Tiere ist offenbar vollständig und nicht geteilt, was auch bedeutet, dass sie es nicht mit Menschen teilen oder uns mitteilen. Es ist ein Rätsel und Quell der Faszination, wirkt aber vielleicht auch gefährlich und ist daher unange-

nehm. Ihr Genießen erzeugt eine vage Idee davon, wie ein erfüllendes Genießen aussehen könnte, gäbe es keine Sprache.

Dass Tiere genießen, vor allem in der Kopulation, ist allerdings eine Unterstellung der Menschen, die auf der eigenen (sprachlichen) Kastration beruht und darauf schließen lässt, dass das Verhältnis des menschlichen Subjekts zu seinem Genießen anormal und bizarr ist (Jacques Lacan 2013, 69–70). Menschen suchen aber den Vergleich zu Tieren, denn die Annahme, dass etwa Perversionen bereits im Tierreich zu finden seien, ist Lacan zufolge Teil dieser Unterstellung (ebd.). Lacan spricht davon, dass das Bild einer weiblichen Gottesanbeterin, die ihren männlichen Partner verschlingt, eine Phantasie über das Genießen darstellt, das in diesem Fall aus natürlichen Instinktregungen hervorzugehen scheint (Jacques Lacan 2008a, 263–272). Lacan will aber in der Psychoanalyse einen „biologisierenden Bezug“ (Jacques Lacan 2013, 69) auf die Geschlechtsfunktion vermeiden. Ethologie und Evolutionstheorie haben in der Erklärung menschlicher Sexualität eine beschränkte Gültigkeit. Obwohl Lacan die Evolution nicht abstreitet, so kritisiert er doch die Implikationen, die Menschen daraus ableiten (Jacques Lacan 1996b, 258). Als verführerisch erweist sich Lacan zufolge der Gedanke, der evolutionäre Prozess gipfeln im menschlichen Bewusstsein und Denken.<sup>76</sup>

Der Witz besteht für Lacan darin, dass die Entdeckung der Evolution in Wirklichkeit keine Kränkung des menschlichen Anthropozentrismus bzw. der menschlichen Eigenliebe ist, wie Sigmund Freud (2000a, 283–284) glaubt, sondern dass das Evolutionsdenken die Annahme einer menschlichen Höherstellung gegenüber anderen Tieren reproduziert und sogar noch verstärkt. Zwar stellt Darwin „den Menschen in eine Vetternbeziehung mit den modernen Primaten“ (Jacques Lacan 2013, 21–22), doch gleichzeitig gibt es „keine Lehre, die die menschliche Produktion höher ansetzt als der Evolutionismus“ (ebd., 23). Der Mensch ist hier eigentlich kein Affe unter anderen Affen, sondern bleibt „auf dem Platz der Blüte der Schöpfung“ (ebd.). Lacans Vorbehalt gegen das, was er „Evolutionis-

---

76 Das Evolutionsdenken setzt nicht das Wort bzw. den Signifikanten (den Herrensignifikanten bzw. den Namen-des-Vaters) an den Anfang der menschlichen Ordnung, sondern behauptet einen „kontinuierlichen Prozess“ (Jacques Lacan 1996b, 258). Die Berufung auf diesen evolutionären Prozess lebt von der impliziten Idee eines immer vollkommener werdenden Seienden auf Basis eines göttlichen Seinsgrundes: „Im Evolutionsdenken ist Gott, weil er nirgends benennbar ist, buchstäblich allgegenwärtig“ (ebd.). Wie es in Seminar II heißt, beschreibt der Evolutionsgedanke „einen der Bewegung des Lebens immanenten Fortschritt“ (Jacques Lacan 2019a, 105).



denken“ nennt, ist das Pendant zu seinen ironischen Kommentaren über den Freud'schen Mythos vom Urvater, der es eigentlich erfordert, den Urahn der Menschen wirklich als „wilden Affen“ zu denken (siehe Kap. 4.5.4.2). Entwirft Lacan eine komischere Theorie der Evolution? Sein Verweis auf die Vorstellung eines urväterlichen Orang-Utan als Stammvater der Menschen scheint dies zu bestätigen (Jacques Lacan 2018, 179). Die Bezugnahme darauf, dass Menschen aus dem Tierreich abstammen, ist allerdings nicht nur eine evolutionsbiologische Tatsache, sondern dient auch der menschlichen Phantasie und der Bestätigung des eigenen Selbstbildes. Die Bezeichnung des Urvaters als Wildtier macht also auf das Problem des Evolutionsdenkens aufmerksam und hebt zugleich Folgendes hervor: Menschen malen sich sowohl in der Bildung von Mythen als auch im Vergleich mit anderen Tieren einen natürlichen und vorsprachlichen Zustand aus. Die Vorstellung dieses fiktiven Zustandes beinhaltet einerseits den Gedanken, dass der Exzess des menschlichen Genießens bereits in der Natur angelegt ist (vgl. Todd McGowan 2018), andererseits lässt sich damit die Phantasie eines vollen und ungestörten Genießens aufrechterhalten.

Der Humor besteht hier darin, den Bezug auf die „wahre“ Herkunft des Menschen nicht allzu ernst zu nehmen, v. a. wenn damit der Mensch und seine (z. B. kognitiven) Fähigkeiten als vorläufiger Endpunkt eines evolutionären Fortschrittes angesehen werden. Allerdings muss man auch nicht gänzlich darauf verzichten, von einer Wahrheit des subjektiven Seins zu sprechen – wiewohl diese Wahrheit nur eine „halbe“ ist. Nicht umsonst bezeichnet Lacan das Subjekt als „halbes Hühnchen“ (Jacques Lacan 2007, 55–56; siehe Kap. 4.4). Entscheidend dabei ist, dass jeder Gedanke an das imaginäre Eins-Sein, einer völligen Entsprechung des Ichs mit seinem Spiegelbild, von einer inneren Unmöglichkeit – dem Realen – blockiert ist, wie auch die Überlegungen von Alenka Zupančič (2014) zeigen. Das Komische lässt uns die unmögliche Verbindung zwischen zwei Seiten sehen (ebd., 67–68). Der Humor erlaubt es in diesem Sinne, z. B. über das Auseinanderklaffen von Erwartung und Erfüllung zu lachen. Dies gilt auch für Mensch und Tier, denn beide sind nicht eins miteinander – und dennoch stehen hier das Eigene und das Fremde in einer Beziehung, die positive und für beide Seiten gewinnbringende Interaktionen beinhalten kann (ohne z. B. Tiere vollständig zu instrumentalisieren). Auch Gestalten wie Platons „Mannfrauen“ oder Shakespeares „Tier mit zwei Rücken“ sowie die Vorstellung vom kinderbringenden Storch sagen etwas über das Subjekt und seine sozialen Beziehungen aus, doch der Sinn der gelungenen Beziehungen bleibt hier auf das Reale, das Mehrdeutige oder den Unsinn verwiesen und wirkt daher komisch. Jeder Unsinn kann irgendwie

Sinn ergeben, und zwar anscheinend auch die Behauptung, dass es einen Urvater gibt, der ein wilder Affe ist.

Humor bezieht sich auf einen bestimmten Umgang mit einer komischen Abweichung, z. B. wenn ein Sachverhalt eine mit ihm verbundene Erwartung nicht erfüllt. Sigmund Freud (2000j, 177–178) nimmt an, dass bestimmte Bewegungen von Tieren im Hinblick auf die Tatsache, dass wir sie nicht nachahmen können, komisch auf uns wirken. Dies lässt sich auch so verstehen, dass die (implizite) Erwartung an die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier durch das tierliche Verhalten auf komische Weise zerstört wird (wobei es hier mehr um die Abweichung geht, nicht so sehr darum, dass diese nicht zu erwarten war). Etwas Vergleichbares gilt, wenn ein tierliches Erscheinungsbild oder Verhalten von dem abweicht, was wir von der tierlichen Natur dieses Wesens oder seiner teleologischen Bestimmung her erwarten würden. Eine Nichtübereinstimmung zwischen Erwartung und Erfüllung erscheint jedoch nicht unbedingt komisch, wenn damit bestimmte andere Ansprüche verletzt werden. Dies lässt sich am Beispiel des Zoos demonstrieren: Obwohl das heutige Selbstverständnis von Zoos z. B. darin besteht, zum Artenschutz beizutragen, Lehrzwecke zu erfüllen und Gefühle der Verbundenheit mit Tieren zu stärken, so dient der Zoobesuch doch einerseits der menschlichen Unterhaltung und steht andererseits manchmal in der Kritik, den Menschen ein falsches Bild von Tieren zu vermitteln (Nancy Staus 2020). Letztlich handelt es sich beim Zoo um eine „künstlich“ geschaffene Umgebung, in der den Tieren vielleicht die Möglichkeit genommen wird, ihr umfassendes natürliches Verhaltensrepertoire auszuleben, so eine mögliche Kritik. Dabei geht es auch um die Frage, ob Tiere in Gefangenschaft sogar abweichende Verhaltensweisen entwickeln, die sie in freier Wildbahn nicht zeigen würden (z. B. Lucy P. Birkett/Nicholas E. Newton-Fisher 2011). Solch eine Abweichung erscheint daher unter Berücksichtigung tierethischer und tierrechtlicher Überlegungen nicht komisch, sondern als ernstes Problem. Im Folgenden wird es aber nicht um diese tierethischen oder verhaltensbiologischen Aspekte gehen, sondern um die psychoanalytische Beleuchtung der subjektiven Bedingungen des Komischfindens.

Das Mystische, Charismatische und Faszinierende an Wildtieren reflektiert den Umstand, dass das Subjekt den Anderen nie „als Ganzen“ genießt, da dieser außerhalb des Symbolischen und daher ein „Rätsel“ ist (im Borromäischen Knoten ist am Platz zwischen dem Imaginären und Realen ein „Loch“). Doch die faszinierende Wirkung des Wildtieres wird manchmal von einem komischen Effekt begleitet, z. B. dann, wenn das tierliche Verhalten von unserer erwartungsvollen Faszination abweicht oder wenn

ein Tier, das uns in bestimmten Dingen ähnlich sein mag, doch einen Handlungsspielraum zu besitzen scheint, der unseren eigenen übersteigt (Tiere können tun, wozu wir nicht in der Lage sind). Die Komik z. B. im ehrfürchtigen Bestaunen eines Wildtieres ist nur dann sichtbar, wenn das unsinnige Element offenbar wird, das dem mystischen Naturerleben inhärent ist, oder wenn das Alberne diesen erhabenen Moment konterkariert. Beispiel für einen Schauplatz des Komischen ist eben der Zoo, weil das Wildtier hinter den Gittern der Teil einer Inszenierung ist, die eine bestimmte Naturerfahrung bieten oder lehrreich sein soll, in der sich aber plötzlich ein für unsere Erwartung „unsinniges“ Element in Form eines bestimmten Verhaltens des Tieres zeigen kann: Ein mächtiger Silberrücken schreitet erhaben durch das Gorilla-Gehege, nur um knapp vor den Augen der Zoobesucherinnen und Zoobesucher zu wenden und sein massiges Hinterteil gut sichtbar zu präsentieren; ein ausgewachsener Löwe mit prächtiger Mähne spritzt seinen Urin in Richtung der Menschen; ein Schimpanse, in dessen intelligentem Blick wir uns auf faszinierende Weise selbst erkennen, beginnt plötzlich vor uns zu masturbieren. Hier soll, wie gesagt, nicht auf verhaltensbiologische Erklärungen oder das tierethische Problem möglicher abnormaler Verhaltensweisen in Kontext der Gefangenschaft eingegangen werden, sondern auf die psychoanalytischen Implikationen für das menschliche Subjekt.

Die Tiere genießen hier mutmaßlich auf eine Weise, die Menschen nicht möglich ist, z. B. weil dieses Verhalten im zwischenmenschlichen Bereich Empörung hervorrufen würde, bei den Tieren aber kein Schamempfinden vermuten lässt. Anders gesagt: Die Tiere verschaffen sich auf eine Weise mutmaßlich eine Lust oder Befriedigung, die sie selbst nicht als unangenehmen Exzess wahrnehmen – so wie Menschen, die beim Genießen sowohl unter einem Zuwenig als auch unter einem Zuviel leiden. Doch genau deshalb, weil es im zwischenmenschlichen Bereich ausgeschlossen ist, kann dieses Verhalten bei Tieren komisch auf uns wirken – speziell dann, wenn wir gerade im Begriff sind, eine tiefe Verbindung zu diesen charismatischen Tieren zu verspüren. Statt Zeugen eines mystischen Genießens zu werden, konfrontieren sie uns auf komische Weise mit unseren eigenen Grenzen und Übertretungen (so gesehen muss das Verhalten der Tiere nicht unerwartet für uns sein, sondern lediglich ein Moment der Abweichung zeigen). Doch was das Beispiel der Zootiere betrifft, haben womöglich nicht nur Menschen etwas zu lachen, denn auch die Tiere scheinen sich einen Spaß aus dem tiefen Sinn zu machen, den wir in der Verbindung zu ihnen suchen. Es entsteht beinahe der Eindruck, dass es der Gorilla, der Löwe oder der Schimpanse sind, die uns Menschen par-

odieren – die unsere eigene Albernheit von der anderen Seite des Geheges her sichtbar machen.

Gerade die neidvolle Vorstellung eines wilden und in sich erfüllten sexuellen Genießens der Tiere kann mit einer gewissen Selbstironie im Hinblick auf die menschliche Sexualität betrachtet werden. In Seminar X verbindet Lacan die Sexualität bzw. den Phallus und den Orgasmus mit dem Komischen, dem Lachen und dem Tod (Jacques Lacan 2010, 321–333). Der Phallus steht für den Mangel, die Kastration, und verweist darauf, dass der vermeintliche Inbegriff des sexuellen Genießens, der Orgasmus, kein Verschmelzungsgenießen ist, sondern nur ein wenig Befriedigung verschafft (ebd., 328; 2006a, 77). Es gibt nur das beschränkte phallische Genießen (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 66). Wenn überhaupt, erzeugt der von den Menschen in der Kopulation angestrebte Orgasmus nur eines: Das ist „der kleine Tod“ (Jacques Lacan 2010, 329); es ist das, „was es an friedlicher Entspannung im Nach-Orgasmus gibt“ (ebd.). Diesen Zustand assoziiert Lacan mit der Liebe als „komisches Gefühl“ und mit dem Ausspruch, „vor Lachen zu sterben“ (ebd.).<sup>77</sup>

Was das (sexuelle) Genießen und den Orgasmus verbindet, ist ihre Beziehung zum Realen, dem Außerhalb des Sinns, denn die romantische und bedeutungsvolle, sinnerfüllt erlebte sexuelle Aktivität, die in den Zustand der Entspannung mündet, konfrontiert uns mit dem Grotesken: Die angestrengt anmutenden, repetitiven Bewegungen sowie die seltsamen Gesichtsausdrücke und Geräusche wirken (von außen betrachtet) vielleicht manchmal komisch (vgl. Slavoj Žižek 2014a, 32–33). Das Subjekt ist in dieser Situation nicht „in Amt und Würden“, sondern bleibt hinter seiner symbolischen Rolle zurück. Es ist zumindest in der Regel nichts, das jeder Mensch öffentlich zur Schau stellen will. Žižek bietet dazu eine passende Formulierung: „Was ist, wenn das Subjekt beim Orgasmus für einen Moment vom Ballast des ‚Reichtums der Persönlichkeit‘ befreit und auf die flüchtige Leere eines reinen Subjekts reduziert ist, das sein eigenes Verschwinden miterlebt?“ (Slavoj Žižek 2014b, 1057). Was in diesem Ver-

---

77 Sigmund Freud (2000h, 270) nimmt an, dass uns Menschen im Sexualakt „die größte uns erreichbare Lust“ (ebd.) gegeben sei. Diese Lust werde aber eigentlich nicht durch die Produktion von Spannung, sondern ein Erlöschen derselben erreicht und ist so letztlich durch die Todestriebe bedingt, die eine völlige Erregungslosigkeit des Organismus anstreben (ebd., 270–271). Lacan stimmt nicht zu. Er meint dagegen, dass der Todestrieb nicht einfach die Tendenz beschreibt, in einen Zustand des Unbelebten zurückzukehren (Jacques Lacan 1996b, 256–258). Wenn das Genießen in den Tod führt, dann gerade, indem sich hier eine Spannung erzeugt (Jacques Lacan 2013, 28).

schwinden – dem kleinen Tod – bleibt, ist die Resonanz des Realen in einem sinnbefreiten körperlichen Genießen, das an eine lachende Stimme bzw. ein sinnloses Lachen erinnert (Artur R. Boelderl 2016, 17). Von imaginärer Vollständigkeit oder Idealität kann keine Rede sein.

Diese Annahmen können als Impuls verstanden werden, die Vorstellungen über das „Eigene“ des menschlichen Sprechwesens (inbegriffen symbolische Zuschreibungen, Genießen und Begehren) zwar nicht allesamt als bloße Illusion abzutun oder zu verwerfen, aber auch nicht übermäßig zu idealisieren. Aus tierethischer Sicht zeigt sich die Unzulänglichkeit der Vorstellung vom Reichtum der menschlichen Persönlichkeit oder eines tiefgründigen menschlichen Selbst z. B. dann, wenn der menschliche Geist mit einem weniger komplexen tierlichen Geist kontrastiert wird, um damit das eigene Selbstbild zu bestätigen oder bestimmte Herrschaftsverhältnisse zu legitimieren. Lacans Gedanke, dass im „Evolutionendenken“ das menschliche Bewusstsein als Gipfelpunkt betrachtet werde, legt nahe, dass das menschliche Subjektverständnis dabei zugleich einen impliziten Standard beschreibt, an dem andere Tiere gemessen werden – und den sie nie (ganz) erreichen. Das menschliche Zentrum hinter dem Begriff des Anthropozentrismus „verschwindet“ in Lacans Theorien.

Doch ebenso kann die angestrebte Würdigung der Tiefe und Reichhaltigkeit des Wesens bestimmter Tiere problematisch sein, wenn die Tiere als ein „Komplement“ gesehen werden, das uns (als menschliche Tiere) vermeintlich „vollständig“ macht, oder wenn wir den Tieren eine Erfüllung zuschreiben, die uns in ein neiderfülltes Staunen versetzt. In der ehrfürchtigen Bewunderung von in Gefangenschaft lebenden und besonders charismatischen Tieren, die unserem Blick ausgesetzt sind, zeigt sich eine Form von Vereinnahmung, wiewohl sich die Tiere manchmal (auf komische Weise) unseren Erwartungen entziehen. Die Tatsache, dass Wildtiere eingesperrt sind, kann einen Teil des Reizes ausmachen, weil das „Wilde“ hier den „Signifikanten“ des Zoos ausgesetzt ist bzw. von diesen begrenzt wird (Gitter, Wände, Glasscheiben etc.). Demgegenüber können es auch die Rahmenbedingungen eines Zoos sein, die es für einen Menschen unmöglich machen, eine bedeutungsvolle Verbindung zu Tieren aufzubauen, weil in dem Fall schon das Faktum der Gefangenschaft gegen die Anerkennung des tierlichen Wesens spricht. Die Überlegung wäre, dass das, was das (Wild-)Tier wertvoll macht, nur in der Freiheit richtig zur Geltung kommt, weil das Gehege genau jene „Künstlichkeit“ reproduziert, die das menschliche Sprachsein als „kastrierende“ Erfahrung charakterisiert.

#### 4.5.4.5 Genießen des Anderen: Zusammenfassung

Wildtiere beflügeln häufig die Vorstellung uneingeschränkter und gleichzeitig schützenswerter Freiheit, die manchmal auf eine nicht von künstlichen Regeln belastete „Erfüllung in sich selbst“ hindeutet. Sie bieten dem Subjekt etwas zu bestaunen und zu fürchten – oder üben den Reiz des zu Bezwingenden aus, an dem man sich messen kann, um die eigene Identität zu bestätigen. Viele Menschen sind beim nichtdomestizierten Tier möglicherweise von einer ähnlichen Vorstellung fasziniert, egal ob es sich z. B. um die Hobbyjagd, den Zoobesuch oder den Arten- und Naturschutz handelt. Sofern das „wilde Tier“ in der freien Natur oder im zoologischen Garten nämlich über bestimmte Attribute verfügt, die z. B. für unverdorbene Unschuld, mystische Erhabenheit oder ungezähmte Wildheit stehen, fügt es sich in das Phantasma eines Genießens, das jene Erfüllung bringt, die dem Subjekt selbst verwehrt ist (das Genießen des Anderen). Dahinter steht die unbewusste Vorstellung, dass dem durch die Sprache und das Symbolische „kastrierten“ Subjekt etwas genommen werde, dass es aber dafür manchmal etwas bekomme, das es nicht will. Die Annahme, dass ohne das symbolische „Gesetz“ ein erfüllendes Genießen möglich wäre, findet in der Phantasie eines „wilden“ Wesens ihren Ausdruck, das im Unterschied zum Subjekt selbst eine ungestörte Lust empfinden kann (darauf verweist der Freud'sche Mythos des Urvaters). Dadurch wird das Wildtier zum außersymbolischen Bezugspunkt, der das symbolische Gesetz als seine Ausnahme stützt, oder es steht für das radikal Andere, das sich nicht beherrschen lässt oder sogar gefährlich und unerwünscht wirkt. Manchmal halten uns die Tiere oder bestimmte Mythen aber vielleicht auch nur vor Augen, wie „komisch“ unsere Vorstellung von imaginärer Vollständigkeit oder einem erfüllten Genießen ist.

## 5 Schluss

### 5.1 Ambivalenz und Genießen

Die Tierethik problematisiert u. a. die inkonsistenten Einstellungen und ungerechtfertigten Überzeugungen von Menschen gegenüber verschiedenen Tieren. Dies gilt besonders für den moralischen Individualismus, wie er etwa von Peter Singer und Tom Regan vertreten wird. Ein Ergebnis vorliegender Arbeit ist, dass es bei den unterschiedlichen Einstellungen gegenüber Tieren (z. B. Tiere als Familienmitglieder und als Nahrung) und der damit zusammenhängenden Ambivalenz nicht um die Frage der Zulässigkeit dieser Einstellungen vor dem Hintergrund potentiell subjektunabhängiger moralischer Wahrheiten geht. Ziel ist auch nicht die Auseinandersetzung mit dem möglichen Wahrheitsgehalt oder der Richtigkeit tierethischer Argumente, sofern sie darauf ausgelegt sind, Konsistenz und Eindeutigkeit im menschlichen Denken zu erzeugen, ohne dabei bestimmte Bedingungen des „Subjektseins“ zu berücksichtigen. Im Zentrum der Überlegungen dieser Arbeit steht die Theorie Lacans, die gerade auf das Subjekt und das Unbewusste sowie deren Entstehungsbedingungen fokussiert ist. In diese Überlegungen inbegriffen ist die Frage, anhand welcher Funktionen des Unbewussten Tiere auf so unterschiedliche Weise wahrgenommen werden und wieso diese augenscheinliche Inkonsistenz ein Problem darstellt, das auch zum Thema der Tierethik wird.

Diese Funktionen haben bei Lacan einen Namen, denn ihm zufolge ist die subjektive Wirklichkeit bzw. der Wirklichkeitsbezug durch die Ordnungen des Realen, des Symbolischen und des Imaginären bestimmt. Die drei Dimensionen charakterisieren die Beziehung des werdenden Subjekts zum (symbolischen) Anderen, dem „Außen“ des Subjekts, das mit dem „Innen“ verschränkt ist. Menschen sind als soziale Wesen vom Anderen abhängig und schaffen bedeutsame Verbindungen zueinander, aber es gibt auch Hindernisse, was die völlige Homogenisierung *des* Anderen oder *durch das* Andere betrifft (vgl. Walter Seitter 2009, 350–351). Dem Subjekt ist eine vollständige, widerspruchsfreie oder von Ambivalenz befreite Anpassung (in Bezug auf das Andere bzw. den Anderen) nicht möglich. Neben der Funktion des Imaginären, die für das angestrebte Eins-Sein und die Verbindung mit dem Anderen steht, und der Funktion der symbolischen Vermittlung, die zugleich die Sprachwirkung beschreibt,



gibt es das ungeordnete Reale, das verdeutlicht, dass die symbolischen Vermittlungsversuche und die imaginären Vereinnahmungen nicht immer funktionieren. Etwas Ähnliches lässt sich bereits anhand des Spiegelstadiums veranschaulichen: Die jubulatorischen Reaktionen eines Kindes auf das idealisierte Bild seiner selbst entstehen im Rahmen einer symbolischen Vermittlung, bezeichnen aber auch eine Entfremdung, die u. a. besagt, dass das Verhältnis von innen und außen überdacht werden muss. Etwas im Selbst ist immer unzugänglich oder leer und bleibt eigentlich ausgeschlossen – eine „intime Exteriorität“ (Jacques Lacan 1996b, 171).

Lacans Bemühungen um eine Formalisierung psychoanalytischer Begriffe und seine topologischen Überlegungen in Bezug auf die Darstellung des psychischen Geschehens führen ihn mitunter auch zur Knotentheorie, da der Borromäische Knoten (eigentlich: Kette) imaginäre Vereinnahmungen besonders effektiv verhindert. Mit seiner Theorie des Borromäischen Knotens fasst Lacan das Reale, das Symbolische und das Imaginäre als „Schrift“ zusammen, die auch eine spezifische Auseinandersetzung mit dem Thema des Genießens und der Wirkung der Sprache erlaubt. Bestimmte Aspekte daran erscheinen ernüchternd: Die Enttäuschung über das vermeintlich Verlorene, die Suche nach Sinn, das Rätseln über das, was uns an der Sprache (*lalangue*) affiziert, sowie das Gefühl, manchmal mehr zu bekommen, als man will.

In dieser Hinsicht wurde gezeigt, dass das, was in der Tierethik als Inkonsistenzen oder Ambivalenzen in der Mensch-Tier-Beziehung bezeichnet wird, auf Ambivalenzen oder Schwierigkeiten im Erleben des eigenen Genießens zurückzuführen ist – Ambivalenzen, die durch die Dimension der Sprache oder des Sprechens (bzw. des Symbolischen) verursacht oder verstärkt werden.<sup>78</sup> Die ambivalenten Empfindungen oder Gedanken von

---

78 In ihrem Buch *Psychoanalysing Ambivalence with Freud and Lacan* kommen auch Stephanie Swales und Carol Owens (2020) zu einem ähnlichen Schluss. Eine wesentliche Aussage des Buches – das zeitlich erst nach Vollendung der Erstfassung vorliegender Arbeit erschien bzw. unabhängig davon verfasst wurde – lautet: Das Sprechwesen Mensch hat eine grundlegend ambivalente Beziehung zu seinem eigenen Genießen. Heutige Ideologien (z. B. Neoliberalismus) würden diese unbewusste Ambivalenz bzw. die Spannungszustände, die mit ihr einhergehen, häufig als etwas Unerwünschtes verwerfen (ebd., xiv-xvi). Außerdem würden diese Ideologien die Ambivalenz banalisieren, indem sie sie lediglich als „gemischte Gefühle“ verstehen oder auf die Diskrepanz zwischen Handlungen und Gefühlen verweisen, die z. B. in Leon Festingers Begriff der „kognitiven Dissonanz“ zum Ausdruck kommt (ebd., 9). Ausgeschlossen werde mitunter das, was Freud und Lacan mit der Theorie des Unbewussten beschreiben, dass z. B. Liebe und Hass gleichzeitig auf ein und dieselbe Sache bzw. dieselbe Person gerichtet sein

Menschen gegenüber Tieren haben ihre Wurzeln im Unbewussten, das Lacan als eine individuelle Verknotung von Sprache (Sprechen), Phantasie und körperlichem Erleben versteht. Die subjektive Wirklichkeit erweist sich dabei als ein inhomogenes Feld des Genießens, das zwischen einem Zuwenig und einem Zuviel changiert. Was das Subjekt genießt, hat nicht immer etwas mit seinen Interessen oder dem Gefühl des Lustvollen zu tun, sondern widerstrebt manchmal geradezu dem Bild des eigenen Wohls und angenehmer Empfindungen. Dies tritt etwa dort offen zutage, wo es nicht gelingt, im Spiegel des symbolischen Anderen (imaginär) eins zu sein, weil der Mangel nicht zu überwinden ist, den die Signifikanten in die subjektive Existenz bringen – Lacan spricht im Hinblick auf das Unbewusste auch von einem „Loch“. Das „Lacan'sche Tier“ bezeichnet daher in dieser Arbeit kein Tier „an sich“, sondern ist ein Ausdruck dessen, wie das Subjekt seine Wirklichkeit konstituiert und wie es mit den Hindernissen in seinem Genießen umgeht. Doch das Subjekt des Genießens ist nicht nur durch Mangel und Unlust definiert. Obwohl das Symbolische oder die Sprache laut Lacan ein Loch erzeugt, das u. a. auf die Unmöglichkeit eines erfüllenden Genießens des Anderen ( $G\bar{A}$ ) verweist, gibt es doch noch weitere Formen des Genießens ( $\Phi G$ , *jouis-sens*), die zwar ebenso durch einen Mangel oder ein Fehlen gekennzeichnet sind, aber dennoch ganz konkrete Befriedigungen erzeugen können.

Drei Gruppen von Tieren, die innerhalb tierethischer Debatten von besonderer Relevanz sind, wurden im Hinblick auf die borromäische Wirklichkeit des Subjekts beschrieben und mit diesen Formen des Genießens assoziiert: Heimtiere und tierliche Individuen (Genießen des Sinns), Nutz- und Versuchstiere (phallisches Genießen;  $\Phi G$ ) sowie Wild- und Zootiere (Genießen des Anderen;  $G\bar{A}$ ). Diese Unterteilung ist aber erstens keine, die nicht auch zusätzliche Perspektiven zuließe (z. B. hinsichtlich jener Tiere, die sich nicht eindeutig einer „Kategorie“ zuordnen lassen). Zweitens soll sie nicht suggerieren, dass die faktische Ungleichbehandlung von Tieren innerhalb menschlicher Gesellschaften bereits allein zu einem grundsätzlich unangenehmen Gefühl der Ambivalenz beim einzelnen Subjekt führe, das gleichzeitig zur Beseitigung derselben motiviere. Die Problematik

---

können (ebd., xiv-xv). Obwohl sich diese Überlegungen mit den Ergebnissen dieser Arbeit weitgehend decken und Swales und Owens an einer Stelle auch auf tierethisch relevante Themen zu sprechen kommen – etwa auf Richard Ryders Begriff des Speziesismus und Jacques Derridas Kritik an der Kategorie *des* Tieres im Singular (ebd., 107–111) –, so ist deren Buch z. B. weder einer dezidiert tierethischen Fragestellung gewidmet noch „systematisieren“ die Autorinnen die Modalitäten des Genießens im Kontext der Lacan'schen Knotentheorie.

sierung der Tatsache, dass Menschen verschiedene Tiere unterschiedlich behandeln, obwohl sie z. B. laut tierethischen Argumenten gleiche Berücksichtigung oder Behandlung verdienen, basiert auf einer noch grundlegenden Ambivalenz gegenüber Genießen und Sprache, aber auch gegenüber wichtigen Bezugspersonen oder dem eigenen Spiegelbild. Im Folgenden werden die Überlegungen dieser Arbeit noch einmal in verdichteter Form zusammengefasst.

In der Beziehung zum (domestizierten) Heimtier steht das Verbindende zwischen Mensch und Tier im Mittelpunkt. Die implizite Frage lautet: Wie bekommt das Genießen Sinn bzw. was ist der tiefere Sinn unserer Beziehung zu einem Tier? Die Benennung eines geliebten Heimtieres, also dessen symbolische Erfassung als Träger eines Eigennamens, geht häufig mit einem spiegelbildlichen (imaginären) In-Beziehung-Setzen von Mensch und Tier als Gefährten einher: Beide gehören zusammen, sind Teil einer Familie, haben ähnliche Bedürfnisse (essen, schlafen etc.) und interagieren auf bedeutsame Weise miteinander. Auch die Worte und Kommandos, auf die z. B. Hunde reagieren, zeigen, dass sie nicht von der Ordnung – bzw. Anordnung – des Symbolischen ausgeschlossen sind. Es stellt sich aber auch die Frage nach der tierlichen Andersheit. Das Verhalten eines Tieres bleibt manchmal rätselhaft oder fällt aus dem Rahmen dessen, was für Menschen Sinn ergeben würde. Dieses Reale eines Tieres findet bei Menschen manchmal mehr und manchmal weniger Anerkennung, indem wir auf dessen etwaige Eigenart mit Faszination, Wohlwollen oder Humor reagieren oder indem wir ein Tier zuweilen sogar gänzlich dem Anspruch narzisstischer Selbstbestätigung unterwerfen.<sup>79</sup> Beispielhafte Fragen sind: Inwiefern gehen Menschen auf tier- oder artspezifische Bedürfnisse ein? Welche Eigenarten dürfen Tiere ausleben? Wie sehr werden Tiere „vermenschlicht“? Gemäß einer symbolisch-imaginären Logik wahrt das menschliche Subjekt also entweder eine respektvolle Distanz zum realen Außerhalb des Sinns – bzw. findet möglicherweise Gefallen an der von einem Tier aufgezeigten Grenze des nach menschlichen Maßstäben Sinnvollen – oder versucht sich in einer gänzlichen Beherrschung des Sinns.

Das imaginäre In-Beziehung-Setzen von Mensch und Tier kann zu einem Paradigma der Mensch-Tier-Beziehung überhaupt werden, betrifft also potentiell alle tierlichen Individuen, nicht nur domestizierte Heimtiere. Das Genießen des Sinns bzw. das Genießen als etwas Sinnvolles liegt

---

79 Der Begriff des Narzissmus bezieht sich hier auch auf ein Merkmal, das allgemein die Ich-Konstituierung betrifft (siehe Kap. 3.2.4).

z. B. auch den tierethischen Argumenten des moralischen Individualismus zugrunde, der die moralische Gemeinschaft der schutzwürdigen Wesen speziesübergreifend definiert: Alle Wesen mit den gleichen moralisch relevanten Eigenschaften verdienen die gleiche moralische Berücksichtigung (Peter Singer <sup>4</sup>2009; vgl. dazu Tom Regan <sup>2</sup>2004; James Rachels 1999; Gary Francione 2008; Gary Steiner 2005). Der Sinn ist hier von jedem Rätsel befreit und nimmt dem Genießen des Sinns damit den spielerischen Charakter, den es vor dem Hintergrund der mehrdeutigen *lalangue* annehmen kann. Im Spiegel der Gleichen entspricht das Wohl des Tieres dem eigenen Wohl; die Beziehung zum Spiegelbild scheint von jeder Ambivalenz befreit. Das tierliche Individuum, das sich moralisch relevante Eigenschaften mit uns teilt, wirkt dabei insofern als ein erkennbares Wesen, als es auch anhand objektiver Fakten definiert werden kann (etwa Schmerzrezeptoren), nicht nur anhand der in der tierethischen Auseinandersetzung als potentiell problematisch geltenden Rollenzuschreibungen (die besagen, dass manche Tiere Gefährten und andere Nahrung sind).

Die Frage kann auch sein: Was stört am Genießen? Gemessen an der (z. B. tierethischen) Forderung nach Konsistenz im Denken erscheint gerade die Beziehung zu den anonymen und aus dem Alltag der meisten Menschen verdrängten Nutz- und Versuchstieren geradezu obszön. Die Tiere dienen dem menschlichen Genießen, sind aber oft z. B. nichts weiter als „gesichtslose Fleischstücke“ im Supermarkt, deren Konsum in ernährungsphysiologischer Hinsicht als unnötig gilt, wenn alle wichtigen Nährstoffe über pflanzliche Nahrungsmittel oder Supplemente zugeführt werden können. In der Nutzung tierischer Produkte oder solcher Produkte (bzw. wissenschaftlicher Erkenntnisse), die auf Basis von Tierversuchen gewonnen werden, reduziert man das Tier so offenbar auf ein bloßes Objekt eines (im Lacan'schen Sinne) „blöden“, aber nach bestimmten Regeln (Speisegebote etc.) organisierten Genießens, das letztlich doch exzessiv wirken kann. Die Signifikanten der Tiernutzung bzw. des Tierversuchs haben eine „fragmentierende“, zerstörerische Wirkung auf den lebendigen Körper des Tieres, doch damit wird hier eigentlich das Rätsel der Wirkung des Signifikanten auf das menschliche Subjekt zum Ausdruck gebracht. Menschen fühlen sich möglicherweise selbst um ein volles Genießen betrogen bzw. wie von einer fremden Macht gesteuert, die ihnen etwas aufdrängt, nach dem sie anscheinend nicht gefragt haben. Die symbolisch-reale Logik des phallischen Genießens bringt dem Subjekt zwar eine partielle Befriedigung, aber gleichzeitig stößt es beim Versuch, mit dem Anderen (im Imaginären) eins zu sein, ständig auf ein unüberwindliches Hindernis (ein Resultat der Kastration). Gelingen bestimmte Verleugnungsmechanismen

nicht, die „normalerweise“ den Mangel verschleiern, den das Subjekt zu füllen versucht, wird das Tier als bloßes Objekt der Befriedigung ungenießbar und als Signifikant unverdaulich (das Tier ist kein „Stück Fleisch“, sondern ein Individuum mit bestimmten Bedürfnissen).

An diesem Beispiel lässt sich erkennen, worin die Ambivalenz in der Wirklichkeit des Subjekts und seines Unbewussten besteht und inwiefern diese Ambivalenz offen als etwas Unerwünschtes zutage treten kann, das man zu beseitigen sucht. Obwohl das phallische Genießen und das Genießen des Sinns mit konfligierenden Empfindungen im bewussten Erleben einhergehen können, koexistieren sie eigentlich auf der Ebene des Unbewussten bzw. des subjektiven Borromäischen Knotens (gemeinsam mit der Unmöglichkeit des Genießens des Anderen). Doch die Ambivalenz zeigt sich unter dem Anspruch des „spiegelbildlichen Ich“ nach imaginärer Konsistenz und Eins-Sein im Bewusstsein als besonders unangenehmer Konflikt. Die „Objekte“, deren Sorge uns gilt – z. B. in Form der Frage, warum Nutztiere anders als Heimtiere behandelt werden –, demonstrieren somit auch, dass die Ambivalenz speziell auf der Ebene des „mit sich selbst beschäftigten“ Ich zum lösungswürdigen Problem wird. Dies gilt z. B. dann, wenn Tierwohl und eigenes Wohl am Maßstab der Gleichheit gemessen werden, denn es ist ja gerade das Ich, das zugleich auch ein ambivalentes Verhältnis zu seinem Spiegelbild – den „Spiegelungen“ seiner selbst im Medium des symbolischen Anderen – hat. Das Ich bildet sich über das Außen bzw. entwickelt sein Ich-Gefühl über den „kleinen anderen“ im Spiegel, der dem Ich damit aber immer zugleich die Entfremdung vor Augen hält. Das narzisstische Ego will jedoch „ganz ich sein“. Daher die Ambivalenz: Sich mit dem spiegelbildlichen anderen vereinen und den anderen vernichten; Liebe und Hass; Lust und Unlust; Vervollkommnung und Auflösung. Die Funktion des Imaginären beinhaltet im Hinblick auf das Alter Ego bzw. das Spiegelbild eine „aggressive Spannung“ (Jacques Lacan 1997, 114). Der buchstäblichen und tatsächlichen Einverleibung eines Tieres im Rahmen des Fleischkonsums steht so z. B. eine imaginäre Vereinnahmung in der (übertriebenen) Tierliebe gegenüber, die in gewisser Hinsicht ebenso eine potentiell nivellierende oder zerstörerische Wirkung auf das Fremde hat.

Die Faszination, die von einem Wildtier ausgehen kann, speist sich aus der unbewussten Phantasie von einem „ungezähmten“ körperlichen Genießen, das gleichermaßen anziehend wie bedrohlich wirkt, weil es außerhalb des Symbolischen, d. h. jenseits des Normierten und Regulierten liegt. Es kommt der vagen Vorstellung des erfüllten Genießens am nächsten, u. a. weil dort anscheinend keine Verbote und Gesetze herrschen, die

einschränkend auf das Subjekt einwirken oder die umgekehrt den Exzess, das Aufgezwungene, die Überschreitung, das Mehr und das Zuviel mit sich bringen. Der vermeintlich ultimative Sinn des Genießens liegt allerdings ausgerechnet am Kreuzungspunkt des Imaginären und des Realen, wo dieser Sinn nichts als eine Fehlstelle, ein Loch ist, weil es, wie Lacan sagt, kein Genießen des Anderen (des Anderen) gibt. So gesehen zeigt das unmögliche Genießen des Anderen seine Verbindung zum Genießen des Sinns und zum phallischen Genießen: Das Faszinierende an einem Tier kann einem rätselhaften und verborgenen Sinn entsprechen oder in den Versuch der Beherrschung münden. Der Körper des Anderen jedoch ist bis zu einem gewissen Grad immer fremd, eine lebendige Erinnerung daran, wie unsinnig es sein kann, ein anderes Individuum vollständig beherrschen zu wollen, um dadurch einen Mangel zu füllen. Die Frage ist, wieso im eigenen Genießen immer etwas fehlt. Was in dieser Unmöglichkeit eines Genießens des Anderen mitunter bleibt, ist der unbewusste Neid gegenüber einem anscheinend erfüllenden Genießen auf Seiten des Tieres, das sich nicht teilen und mitteilen lässt. Gerade, weil es nicht (mit-)geteilt werden kann, ist es faszinierend und wirkt erfüllender, denn der Neid entstammt der Vorstellung „einer in sich geschlossenen Erfüllung“ (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 123), die dem Subjekt selbst nicht zugänglich ist.

Lacans ironischer Hinweis, dass der Freud'sche Urvater eigentlich als Tier verstanden werden müsse, demonstriert hier jedoch die Komik, die der Vorstellung des umfassenden Genießens innewohnt. Die Komik ist auch in anderer Hinsicht ein Bezugspunkt. Sie besteht u. a. in der Wahrnehmung des Unzweckmäßigen, Überflüssigen oder Nichtnachvollziehbaren – auch beim Beobachten von Tieren, deren Bewegungen Menschen nicht nachahmen können (Sigmund Freud 2000j, 176–178). Das, was nicht nachgeahmt werden kann, erinnert an das, was ein Tier nicht (mit-)teilt. Geht es um das Überflüssige oder Übermäßige, erscheint ein Tier ebenso dann komisch, wenn es ein auffälliges Merkmal besitzt oder auf ein bestimmtes Merkmal reduziert wird, das aus menschlicher Sicht aufgesetzt, künstlich oder unpassend wirkt, wie z. B. bei einer Verkleidung eines Tieres mit einem karnevalesken Kostüm.

Doch diese augenscheinliche Albernheit erinnert so eigentlich implizit an die Frage symbolischer Identität und das zentrale Element der Komik in der Konstituierung des Subjekts selbst, nämlich an den Phallus, der hier als Signifikant zu verstehen ist (Jacques Lacan 1996b, 374). „Phallischer Signifikant“ ist eine Bezeichnung für die Funktion der sprachlichen oder symbolischen Bedeutungsgenerierung an sich. Michael Turnheim (2009, 68) erwähnt, dass der phallische Apparat die Einbindung eines eigentlich

regellosen Genießens ins Symbolische bewirkt sowie für die Tatsache steht, dass die „Grundbedeutung“ des Subjekts keine besondere, d. h. spezifische Bedeutung ist, sondern darin liegt, ein „leerer Platz“ zu sein. Das Kind ist etwa nicht der imaginäre Phallus der Mutter. Die greifbaren „Bedeutungen“ des Subjekts (konkrete Rollenbilder, symbolische Titel etc.), so kann es in Anlehnung an Turnheim ausgedrückt werden, decken sich nicht mit dieser „Grundbedeutung“ bzw. „füllen“ sie nicht und machen sie nicht zu etwas Substanziellem. Die Behauptung einer bestimmten Identität bzw. eines bestimmten Seins kann daher sehr schnell als Schein bzw. als „Schauspiel“ oder „Maske“ entlarvt werden. Eine mögliche Ambivalenz gegenüber der Sprache – v. a. in der Wirkung auf das Genießen – gründet sich darin, dass das, was uns Halt gibt, zur gleichen Zeit etwas von uns nimmt und uns etwas aufdrängt.

Ein Signifikant kann komisch sein oder umgekehrt Unbehagen auslösen, weil er einerseits reduktionistisch wirkt und andererseits verschleiert, dass „nichts dahinter ist“, das seine übermäßige Idealisierung rechtfertigen würde. Sprache scheint immer Gefahr zu laufen, am „Eigentlichen“ vorbeizugehen; sie bringt das Subjekt zum Verschwinden. Auf etwas Ähnliches zielt auch der Begriff des phallischen Genießens ab. Komische oder von Menschen komisch gemachte Tiere können daher zur Parodie des menschlichen Sprachseins sowie der Vorstellung eines umfassenden Genießens werden. Die komische Reduktion eines Individuums auf ein bestimmtes Merkmal verknüpft den Sinn mit dem Unsinnigen und unterläuft die erwartete imaginäre „Einheitlichkeit“ desselben (vgl. dazu Alenka Zupančič 2014). Anders gesagt: Diese Rolle ist aufgesetzt, entspricht offenbar nicht dem Wesen dieses vermeintlich tiefgründigen Individuums. Allerdings stellt sich die Frage, ob es erstrebenswert ist, jeden Schein aufzulösen, wenn unklar ist, was danach überbleibt.

Die Tatsache, dass Tiere in unser symbolisches Bedeutungsuniversum integriert werden (Namensgebung, Rollenzuschreibung, Verkleidungen etc.), wirft tierethische Fragen auf, auch dort, wo nicht zwangsläufig das subjektiv empfundene Wohlergehen von Tieren beeinträchtigt wird. In einem tierethischen Kontext, wo das tierliche Individuum als ein komplexes Wesen mit spezifischen Bedürfnissen und einem reichhaltigen Innenleben (Interessen, Empfindungen, kognitive Fähigkeiten etc.) bzw. als unser Partner oder Gefährte in einer bedeutsamen Interspeziesbeziehung gilt, kann z. B. das Lachen über ein kostümiertes Tier schnell als moralisch unzulässig erscheinen. Vom Komischfinden der Tiere bis zu einem Ignorieren ihrer Bedürfnisse, ihrer Würde oder ihrer tiefen Verbundenheit mit uns ist es unter bestimmten Bedingungen nicht mehr weit. Tiere werden



eben im schlimmsten Fall nur auf eines reduziert: auf ein Mittel zur Befriedigung menschlicher Interessen – und sei es nur das Interesse, sich von Tieren belustigen zu lassen, wenn man sie z. B. in anthropomorphe Kostüme steckt und wie Clowns aussehen lässt oder im Zoo ausstellt. Ein verkleideter „Schoßhund“, der einen Hut trägt, mag ob der Aufgesetztheit dieses „Signifikanten“ noch komisch auf Menschen wirken. Doch spätestens beim „Schlachtvieh“ hört der Spaß auf, wenn dabei gezeigt wird, was in der Welt der Sprache mit dem Körper geschieht.

Die tierethischen Argumente des moralischen Individualismus neigen selbst oft zu einer Art Vereinfachung, also einer „Reduzierung“ sowohl des tierlichen Individuums als auch der Form des Arguments auf klare Merkmale (so bei Peter Singer und Tom Regan). Die Rede ist etwa von den moralisch relevanten Charakteristika eines Individuums (z. B. Empfindungsfähigkeit, Subjekt-eines-Lebens), dem Wert des Individuums (intrinsischer Wert, inhärenter Wert etc.) und klar definierten Handlungsprinzipien (z. B. Gleichheitsgrundsatz). Obwohl die Wertschätzung von Tieren die Anerkennung bestimmter speziesübergreifend vorhandener Eigenschaften beinhaltet, geht es anscheinend gerade nicht darum, unsere moralischen Verpflichtungen an die Komplexität der kognitiven Fähigkeiten dieser Tiere zu binden. Die Hürde der moralischen Berücksichtigungswürdigkeit ist – zumindest der Behauptung nach – „niedriger“ angesetzt. In der Frage, ob wir Tiere töten oder ihnen Schmerz zufügen dürfen, zählt z. B. laut Singer lediglich, ob ein Tier das Interesse besitzt, nicht zu leiden.<sup>80</sup> Da die prominentesten moralisch-individualistischen Positionen im Hinblick auf die menschlichen Lebenskontexte einen hohen Abstraktionsgrad besitzen, reduktionistisch sind und primär auf die Generierung von Konsistenz im menschlichen Denken abzielen, sind sie aber auch innerhalb der Tierethik Ziel von Kritik (vgl. Susana Monsó/Herwig Grimm 2019). Andere Zugänge zur Tierethik erweitern die eigenschaftsbasierte Argumentationsform und betrachten z. B. auch die besonderen Beziehungen zwischen Menschen und Tieren als Basis moralischer Verpflichtungen (z. B. Clare Palmer 2010; Mary Midgley 1998). Ein psychoanalytischer Beitrag zur Tierethik besteht aber nicht nur darin, auf die Relevanz von Kontexten oder von Faktoren wie Beziehungen und Emotionen hinzuweisen, um den moralischen Individualismus zu kritisieren oder zu ergänzen. Stattdessen geht es um die Frage, wie das menschliche Subjekt seine Wirklichkeit

---

80 Wie Gary Steiner (2005) nahelegt, gibt es allerdings auch bei den Klassikern der Tierethik wie Singer und Regan einen verborgenen Anthropozentrismus (siehe Kap. 2.3).

erlebt. Die in der Tierethik problematisierte Inkonsistenz im Denken und Handeln sowie die damit einhergehende Ambivalenz – Tiere essen, Tiere lieben etc. – haben zugleich mit der Mangelhaftigkeit des symbolischen Anderen, dem Sinn-außerhalb des Realen sowie der Ambivalenz gegenüber dem eigenen Spiegelbild, wichtigen Bezugspersonen und dem in die Sprache verwickelten Genießen zu tun. Auch die Kritik an reduktionistischen Argumenten ist gleichzeitig ein Unbehagen gegenüber der phallischen Bedeutungsgenerierung. Dahinter steht die Annahme, dass sich das Unbewusste nicht einholen lässt und dass ein volles Genießen unmöglich ist (Peter Widmer 2010, 205).

### 5.2 Anthropozentrismus

Die Wirkung der Signifikanten auf das menschliche Sprechwesen und deren Rolle in der Konstituierung des Subjekts geben Hinweise auf die mögliche Verortung der Lacan'schen Theorie innerhalb der Debatte um den Postanthropozentrismus und Posthumanismus. Wie Martin Kurthen (2011) unter Bezugnahme auf Freud, Lacan und Žižek feststellt, ist die Psychoanalyse keine Theorie über post- oder transhumane Wesen, die z. B. aufgrund technologischer Möglichkeiten naturgegebene Grenzen überschreiten, sondern in erster Linie eine Theorie des Unbewussten, die sich auf das Humane bezieht, aber diesem eine gewisse „Künstlichkeit“ zuspricht. Žižek bezeichnet die von Lacan beschriebene symbolische Ordnung z. B. als eine „künstliche Prothese“ und versteht dies als möglichen Hinweis darauf, dass die Menschheit je schon posthuman gewesen sei (Slavoj Žižek 2001, 91; vgl. 2018, 15–68).<sup>81</sup>

In der Tat, viele Formulierungen Lacans stechen in dieser Hinsicht ins Auge, weil sie auf ein Moment des Künstlichen und der Andersheit in der menschlichen Sprach- und Sprechwirklichkeit verweisen: Aufgrund ihrer sprachlichen Bedingtheit basiert Subjektivität auf einer Alienation (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 213–226); auch die Identifikation des Ich mit dem eigenen Spiegelbild findet über das Außen statt, d. h. auf einem „entfremdenden Weg“ (Jacques Lacan 1997, 114); das Subjekt kann den symbolischen Anderen anerkennen, aber nicht zur Gänze kennen, denn er bleibt auch ein „absoluter Anderer“ (ebd., 48); die Gesetze der Sprachordnung seien

---

81 Allerdings sagt er auch, dass diese Vorstellung banal ist und eigentlich den Bruch verschleiert, der sich mit dem Aufstieg aktueller Posthumanität ergibt (Slavoj Žižek 2020b, 217–218).

mit der Kybernetik assoziierbar (Jacques Lacan 2016f, 487); die dichotome Unterscheidung zwischen dem Außen (Anderer) und dem Innen (Unbewusstes) muss durch die Idee des „ausgeschlossene[n] Innere[n]“ (Jacques Lacan 1996b, 126) bzw. der „intime[n] Exteriorität“ oder „Extimität“ ersetzt werden (ebd., 171); das Subjekt entspricht keinem Zentrum und keiner Einheit, sondern entsteht im Kontext einer ursprünglichen Teilung (Jacques Lacan 2015f, 383); der Trieb ist kein natürlicher Instinkt, sondern eine Montage (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 177); auch die Partialobjekte des Triebes sind etwas Künstliches, weil sie austauschbar sind, z. B. ersichtlich an der mütterlichen Brustwarze, deren Funktion zum Teil auch von einem Schnuller erfüllt werden kann (Jacques Lacan 2010, 90); das Wort ist etwas Aufgezwungenes, ein Parasit, der uns Menschen befällt (Jacques Lacan 2017, 101–102); die Sprache muss zuerst als „Apparat“ verstanden werden, und zwar als Apparat des Genießens (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 61); das phallische Genießen ist das Gegengewicht des Sinns (Jacques Lacan 2017, 60); „Mann“ und „Frau“ sind Signifikanten, die Teil des Diskurses sind, und beschreiben daher nicht bloß natürliche Fakten (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 37).

Diese Theorien – obwohl sie anscheinend das Wesentliche dezidiert menschlicher Subjektivität zu erfassen suchen – sprechen zugleich gegen die Idealisierung der Sprache sowie gegen die Selbstverständlichkeit dessen, sie als das Eigene des Menschen zu betrachten, wenn mit dem Eigenen zugleich ein Gefühl der (von jeder Unsicherheit und jedem Zweifel befreiten) Vertrautheit gemeint ist. Slavoj Žižek (2014b, 1186–1187) meint, dass das Subjekt, so wie es Lacan versteht, ein Resultat der Tatsache ist, dass das Tier Mensch nicht in die Sprache „passt“ bzw. von der Sprache „verstümmelt“ wird, weil die Sprache z. B. das Begehren aus seiner biologischen Verankerung löst. Symbolische Identität ist damit etwas Künstliches und „Aufgesetztes“, ebenso wie die Identifikation mit dem eigenen Bild und die übermäßige Idealisierung identitätsstiftender Signifikanten. Diese Idealisierung oder die Orientierung an Idealen generiert oder stützt die Illusion einer möglichen Fülle vor dem Hintergrund der sprachlichen Kastration, doch die Künstlichkeit besagt auch, dass anscheinend etwas „Eigentliches“ verfehlt wurde, das sich nicht (z. B. durch Idealisierungen bestimmter Praktiken) kompensieren lässt.

Das spezifisch Menschliche – verkörpert durch das sprachlich strukturierte Unbewusste sowie den Trieb, das Begehren und das Genießen – wäre insofern künstlich und in diesem Sinne „posthuman“, als es einerseits einen Bruch mit der Vorstellung des Eingebettetseins in die Natur gibt und andererseits auch bestehende kulturelle Praktiken und die Sprache

eher ein Gefühl der Unsicherheit oder Unzufriedenheit bewirken. Ist uns als Menschen etwas verwehrt? Dies suggeriert zumindest die Phantasie eines Genießens des Anderen sowie eines erfüllten und natürlichen Genießens bei Tieren, das uns selbst nicht zugänglich sei. Dagegen scheinen Menschen nicht immer Rücksicht auf die Ansprüche der natürlichen Lebenswelt zu nehmen bzw. nicht bloß auf die Befriedigung ihrer vitalen Bedürfnisse abzielen. Menschliches Tun kann eine Exzessivität beinhalten, weil etwas (ein „Etwas“) im Menschen zu ignorieren scheint, ob ein bestimmtes Verhalten für das Überleben notwendig ist. Manche Umstände oder Formen der Tiernutzung weisen darauf hin, dass menschliches Tun unnötig und überflüssig ist, so als sei es geradezu unnatürlich, z. B. weil die Nutzung der Tiere weit über einfache Bedürfnisbefriedigung hinausgeht.

Diese Überlegungen sind insofern für die Tierethik interessant, als sie uns zur Hinterfragung angenommener Gewissheiten im Hinblick auf unser menschliches Selbstbild bewegen können. Fraglich ist aber, an welchen Stellen sich hier der Anthropozentrismus – verstanden als tierethisch relevante Kategorie – abzeichnet und wo er kritisierbar wird. Dies betrifft auch die Unterscheidung zwischen einer moralischen Form und einer epistemischen Form des Anthropozentrismus (Anthropozentrik). Menschen nutzen Tiere für ihre Interessen, auch wenn dies nicht überlebenswichtig ist, z. B. im Falle des Konsums tierischer Produkte bei Vorhandensein pflanzlicher Alternativen. Das Problem ist in diesem Beispiel das als nicht notwendig empfundene oder „unnütze“ Genießen (bzw. ein Genießen, das nicht als lustvoll empfunden wird), nicht unbedingt die angenommene epistemische Form des Anthropozentrismus, die der moralischen Form vorausgehen soll. Die kritische Beschäftigung mit dem Menschsein, dem menschlichen Erkenntnisvermögen und dem menschlichen Handeln findet in der Idee einer unhintergehbaren epistemisch-anthropozentrischen Ausgangssituation eine bestimmte Form der Selbstbestätigung und Selbstvergewisserung, denn es ist uns (nur) *als Menschen* möglich, (gerechtfertigte wahre) Überzeugungen darüber zu bilden, was wir mit Tieren nicht tun dürfen – und dazu gehört z. B., Tiere nicht aus bloßem Vergnügen zu quälen oder zu töten, bloß weil wir Menschen sind oder mutmaßlich Geist und Vernunft besitzen. Selbst wenn wir aus unserer Haut als Menschen nicht herauskönnen, so erschließt sich doch ausgehend von dieser Position der Gedanke, dass nicht alle menschlichen Interessen zwangsläufig schwerer wiegen als jene von anderen Tieren.

Die Berufung auf das Menschsein kann in der Tierethik also nicht generell als Problem gelten, sondern hauptsächlich da, wo sie Teil einer

ungerechtfertigten Überzeugung von der eigenen (moralischen) Superiorität ist und als Legitimation für die Ausbeutung von Tieren benutzt wird. Zu bezweifeln ist daher sogar, dass man sich auf einen unvoreingenommenen Standpunkt des Universums berufen muss (wie Singer), um den moralischen Anthropozentrismus oder Speziesismus zu kritisieren, denn die Annahme, dass jede Erkenntnisleistung durch unsere menschliche Perspektive, unser Eingebettetsein in bestehende Praktiken und unsere spezifischen Fähigkeiten geprägt ist (epistemische Form des Anthropozentrismus), rechtfertigt keine moralische Vorvereinnahmung (moralischer Anthropozentrismus), so der mögliche Gedanke. Das Menschliche kann hier als Gewinn gesehen werden, weil wir erst aufgrund unserer Rationalität oder Vernunftfähigkeit, aber auch aufgrund unserer emotionalen Kompetenzen und unserer Vorstellungskraft moralisch handeln und Tiere gerecht behandeln können (vgl. z. B. Cora Diamond 1978). Die Idee, dass unser Standpunkt keine völlig losgelöste Sicht auf die Welt erlaubt, kann aber auch mit einer erhöhten Vorsicht im Hinblick auf eindeutige Zuschreibungen und Grenzziehungen verbunden sein – so z. B. in der klaren Unterscheidung zwischen *dem* Menschen und *dem* Tier (vgl. Jacques Derrida 2010). Die Bezugnahme auf das vermeintlich Eigene des Menschen soll nicht unmerklich einem moralischen Anthropozentrismus Vorschub leisten. Posthumanistische Positionen versuchen dahingehend, das Verständnis von Subjektivität zu überdenken und dabei das Nichtmenschliche stärker zu berücksichtigen (Cary Wolfe 2010; Rosi Braidotti 2014).

Das dem moralischen Anthropozentrismus gegenübergestellte, anscheinend unüberwindliche Faktum der menschlichen Perspektive kann aus Lacan'scher Sicht nicht in eine Selbstaffirmation als denkendes menschliches Zentrum münden. Im Hinblick auf das Subjekt des Unbewussten (das von den Signifikanten „geteilte“ Subjekt) fehlt ein „Jemand“, also das sich seiner selbst vergewissernde, potentiell erkennende und selbsttransparente Zentrum. Das „epistemische Zentrum“ des Subjekts betrifft die Ursache des Begehrens (Objekt *a*), die dem eigenen Zugriff entzogen ist, aber über den Rahmen der Phantasie den Anschein mit sich bringt, dass der Mangel des Subjekts zu füllen sei. Die Phantasie zeigt dem Subjekt, was es begehrt, und stützt zugleich dessen Realitätserleben, da die Realität ohne Phantasie nicht als etwas Bedeutungsvolles wahrgenommen werden könnte (Slavoj Žižek 2014a, 30–33). So gesehen ist neben der Sprache auch das Objekt *a* eine „Prothese“ für das Subjekt (Slavoj Žižek 2018, 57–58). Als „Mittel des Erkennens“ versagt die Sprache (Peter Widmer 1994, 13). Man könnte auch sagen: Dadurch, dass wir die Dinge benennen, sie sprachlich „zer-

legen“ und als „zählbare“ und „wiederholbare“ Elemente kennzeichnen, geht anscheinend etwas verloren. Der Begriff der *lalangue* weist auf die Mehrdeutigkeit und „Abgründigkeit“ der Sprache hin.

Lacan spricht von „Extimität“, weil das Subjekt nicht „sphärisch“ geformt ist. Das Subjekt ist nicht mit seinen Körpergrenzen gleichzusetzen und unterläuft damit die Dichotomie zwischen einem Innen und einem Außen (ebd., 17–18). Dies lässt sich anhand der Assoziation der epistemischen Verfasstheit des menschlichen Subjekts mit dem Sehen veranschaulichen: Das menschliche Subjekt kann nicht als etwas vorgestellt werden, „das in die Welt hinausblickt“ (ebd., 17) und sich dabei in Abgrenzung zum Außen wiederum des eigenen Seins vergewissert. Das Subjekt „denkt draußen“ – mit seinem Objekt *a* (Jacques Lacan <sup>4</sup>1996c, 68) –, allerdings nicht im Sinne seiner eigenen Idealität. Lacan problematisiert die Idee, dass sich das Subjekt beim Sehen (zu-)sehen könne (Jacques Lacan 1996c, 86–88). Dem Schauen des Subjekts steht das Erblicktwerden durch den Anderen gegenüber; das Subjekt bzw. das Ich entsteht als etwas Erblicktes und definiert sich zunächst nicht dadurch, dass es sich als Sehendes erlebt (August Ruhs 2010, 104–122). Ruhs erwähnt das „Trugbild eines selbstreflexiven Subjekts des Sehbewusstseins“ (ebd., 109). Der Blick, der vom (symbolischen) Anderen kommt, ist je schon in die Konstituierung unseres „Ich-Gefühls“ eingeschrieben und geht diesem voraus. Bevor man sich selbst als Sehendes – als denkendes Bewusstsein – mit einer klar definierten Identität thematisieren kann, muss man also überlegen, wie diese Selbstbestätigung zustande kommt und inwiefern sie „blinde Flecken“ beinhaltet.

Hier ist Lacans Annahme des paranoischen Charakters von Erkenntnis hervorzuheben (Jacques Lacan 1997, 49–51, 323). Es kann sogar die „Verrücktheit“ angedeutet werden, die den Glauben des Subjekts ans eigene Ich charakterisiert (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991a, 314–315). Plakativ formuliert: Das Subjekt ist dezentriert und somit aus dem Zentrum des Denkens „verrückt“, doch das Ich ist „wahnhaft“, denn es bezieht alles auf sich, versteht sich so gesehen als „Zentrum der Welt“. Weil das Subjekt sein Ich über das Außen konstituiert, wird es sozusagen von überall her angeblickt und ist dabei selbst allgegenwärtig (August Ruhs 2010, 109). Das Subjekt fühlt sich sogar dort angeblickt, wo gar niemand ist (Peter Widmer 1994, 18). Das Ich definiert sich aber auch durch das, was es ausgrenzt und von sich weist, wie Freuds Annahme über das „primitive Lust-Ich“ nahelegt: Beim Entstehen des Ichgefühls im Rahmen der Unterscheidung zwischen Ich und Außenwelt wird zunächst alles, was Unlust verursachen kann, vom Ich abgesondert und einem fremden, bedrohlichen Draußen zugeschrie-

ben (Sigmund Freud 2000q, 198–200; vgl. dazu Robert Pfaller 2013). Diese laut Lacan grundlegende Paranoia im „Erkenntnissubjekt“ (im Glauben ans Ich) überschneidet sich mit dem Narzissmus und betrifft nicht nur Kleinkinder.

Die dem Erkennen innewohnende Verkennung hat mit dem dezentrierten Subjekt zu tun, das versucht, sich wieder zu „rezentrieren“. Lacan selbst erwähnt eine „Rezentrierung“ in Zusammenhang mit der „Revolution“ des heliozentrischen Weltbildes, das sich wohl zunächst dadurch auszeichnete, lediglich ein Zentrum (Erde) durch ein anderes (Sonne) zu ersetzen, ohne die Idee des Zentrums zu hinterfragen (Jacques Lacan 1988a, 23–24; <sup>2</sup>1991b, 46–49). Menschen klammern sich offensichtlich an eine „sphärische“, vom Imaginären geprägte Weltauffassung (vgl. Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b, 47). Daher zieht auch der Begriff des epistemischen Anthropozentrismus (Anthropozentrik) den Verdacht auf sich, dass hier der Signifikant „Zentrum“ für das dezentrierte Subjekt im Prinzip den gleichen Sinn behält, auch wenn es kein moralisches, sondern ein epistemisches Zentrum ist. Durch diese Rezentrierung bestätigen Menschen im besten Fall sogar ihre Sonderstellung als vernunftbegabte Wesen, obwohl dies augenscheinlich keine moralische Sonderstellung ist, die z. B. eine generelle Bevorzugung menschlicher Interessen gegenüber tierlichen rechtfertigen würde.

Sofern das potentiell erkennende Ich vom (eigenen) idealen Bild eingenommen ist, verkennt es seine Ursache als begehrendes Subjekt, das sich nicht nur der Verwiesenheit auf das Andere bzw. den symbolischen Anderen verdankt, sondern dessen Objekt (Objekt *a*) „fehlen“ muss, um überhaupt begehren zu können. Ohne das Äußere, das Andere und das Fremde gibt es das Eigene nicht, in dessen Zentrum ein Loch ist. Lacan versucht dies mit seinen Verweisen auf bestimmte topologische Objekte (z. B. Möbiusband, Torus und Borromäischer Knoten) zu untermauern. Auch sein Hinweis auf die von Kepler entdeckten elliptischen Bahnbewegungen der Planeten sowie seine Bezugnahme auf Newton, demzufolge bei der Gravitation das Drehen und das Fallen die gleiche Sache beschreiben, widersprechen aus Lacans Sicht der idealen Form (Jacques Lacan <sup>2</sup>1991b). Bildlich gesprochen: Das Reale ist wie die Gravitationskraft, die nicht nur die Planeten auf ihren elliptischen (nicht kreisrunden) Bahnen bewegt, sondern gleichzeitig bewirkt, dass den Menschen die Objekte der Erkenntnis zunächst einmal auf den Kopf fallen (so wie Newton der anekdotische Apfel).

Dem von Lacan erwähnten Glauben ans Ich steht die „Künstlichkeit“ im Eigenen bzw. die mit Ambivalenz einhergehende Verschränkung des



Anderen mit dem Eigenen gegenüber. Die Problematisierung des Anthropozentrismus in der Mensch-Tier-Beziehung lässt sich im Hinblick auf diese Ambivalenz anhand zweier Beispiele veranschaulichen: Erstens, die Thematisierung des eigenen (menschlichen) Standpunktes kann eine gewisse „Selbst-Gefälligkeit“ beinhalten, sogar dann, wenn sie besonders selbstkritisch ist. Die Annahme, dass dieser menschliche Standpunkt hinsichtlich seiner kulturellen oder historischen Situierung nicht unvoreingenommen ist und einen problematischen moralischen Anthropozentrismus begünstigen kann, bedeutet hier eigentlich, dass der eigene Standpunkt vom Ich-Fremden bzw. einem fremden (oder fremd gewordenen) Genießen kontaminiert ist. Ein gesteigertes Maß an kritischer Selbstbeobachtung und ein Anspruch auf Konsistenz im Denken weisen darauf hin, dass man etwas Fremdes und Aufgezwungenes von sich weisen will, um nicht auf diese rätselhafte oder schmutzige Weise genießen zu müssen. Es ist der Versuch, eine von der Last des schmutzigen oder unbefriedigenden Genießens befreite Lust zu erlangen, die somit nicht mit Ambivalenz einhergeht (Robert Pfaller 2012).

Zweitens kann der Anspruch, den moralischen Anthropozentrismus in der Mensch-Tier-Beziehung zu überwinden, so verstanden werden, dass es um die stärkere Berücksichtigung der Perspektive des Nichtmenschlichen und der Tiere geht (z. B. Gautam Basu Thakur/Jonathan Michael Dickstein 2018). Das kann auch bedeuten, dass man nicht nur die Rollen beleuchtet, die Tiere im *menschlichen* Leben spielen, stattdessen steht ebenso die Frage im Mittelpunkt, wie die *Tiere* Menschen sehen oder was Menschen für Tiere bedeuten (vgl. Slavoj Žižek 2014b, 561–572). Diese Frage, die letztlich nicht mit Gewissheit zu beantworten ist, konfrontiert Menschen mit einer Unsicherheit, welche die Aspekte der Andersheit bzw. der Entfremdung, des Realen und der Mehrdeutigkeit im Herzen der eigenen Identität und des eigenen Sprachseins betrifft. Es geht nicht um das Ähnliche und Gleiche im Kontext imaginärer Bestätigungen (vgl. dazu Kevin Andrew Spicer 2018). Die Anerkennung des Fremden und Anderen im eigenen Selbst (sowie der Ambivalenz, die sich damit für das narzisstische Ich ergibt) kann mit der Anerkennung der Fremdheit oder Andersheit anderer Lebewesen zusammenhängen. Einfach gesagt: Ein Lebewesen muss nicht „wie ich“ sein, muss nicht „ideal“ sein, um respektiert zu werden. Offen ist aber, wie fremd ein Wesen sein darf, damit wir es überhaupt (um seiner selbst willen) als schützenswert ansehen können. Abseits der psychoanalytischen Theorie ergibt sich z. B. die Frage, ob in der moralischen Berücksichtigung anderer Wesen pathozentrische Kriterien nicht zu kurz greifen und man

stattdessen für die Rücksichtnahme auf alle Lebewesen oder sogar auf Ökosysteme argumentieren sollte.

### 5.3 Ausblick

Lacans Theorien sind der psychoanalytischen Praxis verpflichtet und fokussieren sich u. a. auf das menschliche Begehren und Genießen, aber sie haben auch außerhalb dieses Diskurses ihre Relevanz. Die Botschaft, die man aus seinen Theorien im Hinblick auf die Tierethik gewinnen kann, lautet nicht, dass wir uneingeschränkt genießen sollen. Es ist kein impliziter Aufruf dazu, alles mit Tieren zu tun, das uns Befriedigung verschafft. Im Gegenteil: Die Absicht, Tiere vor menschlicher Willkür zu bewahren, entspricht vielleicht dem Versuch, sich vor einem schlechten Genießen zu bewahren.<sup>82</sup> Das In-Beziehung-Setzen von Mensch und Tier als Wesen mit ähnlichen Eigenschaften dient möglicherweise auch dazu, dem Genießen mehr Sinn zu verleihen. Lacans Theorien bieten allerdings keinen Ansatzpunkt, der unmittelbar den Aufruf zum Verzicht (z. B. auf Fleischkonsum) nahelegt, zumindest dann nicht, wenn dabei zugleich der Anspruch auf ein wirklich erfüllendes Genießen fortbesteht oder eine (andere) Form von imaginärer Vereinnahmung der Tiere droht. Das Genießen kann darüber hinaus ohnehin nicht direkt eingefordert werden, ohne zugleich das Gefühl des Verlustes oder des Aufgezwungenen zu bestärken. Tiere müssen also nicht „gewaltsam“ in unser imaginäres Selbstbild hineingedrängt werden und nicht alles an Tieren muss gänzlich im eigenen Sinnhorizont erfassbar sein. Der Respekt vor Tieren scheint auch oder vor allem da denkbar, wo sich das Ähnliche und das Fremde bzw. das Eigene und das Andere verschränken – der Punkt inbegriffen, wo es komisch wird, wo Tiere unsere Vorstellung des gelungenen Genießens zu parodieren scheinen.

Manche Begegnungen mit Tieren sind so gesehen vielleicht wie Unterbrechungen oder Einschnitte im Sprechen, Denken und Genießen, die dabei helfen, das vermeintliche „Zentrum Mensch“ mit einer gewissen

---

82 Slavoj Žižek (2006, 403–404) ist übrigens der Ansicht, dass die Psychoanalyse heute der einzige Diskurs sei, der den Menschen im Angesicht der überall vorherrschenden Genießens-Imperative erlaubt, eben nicht zu genießen (wobei hier wohl vor allem die psychoanalytische Praxis gemeint ist).

Selbstironie zu sehen.<sup>83</sup> Wir stehen in Beziehung zu den Tieren, doch die Beziehung lässt immer auch Fragen offen (z. B. die Frage, was wir für die Tiere sind oder wie Tiere fühlen und wahrnehmen), denn die Signifikanten, die festlegen, in welchen Rollen uns die Tiere begegnen, sind aus Lacan'scher Sicht aufgesetzt und der eindeutige Sinn der Mensch-Tier-Beziehung bleibt letztlich illusionär. Dies gilt auch für die eigene Identität und das eigene Genießen bzw. unser ambivalentes Verhältnis zu diesem. Das bedeutet allerdings nicht, dass man damit aufhören soll oder kann, in Beziehung zu Tieren zu treten, ihnen Namen zu geben oder ihre Fähigkeiten zu erforschen. Auch die Anthropomorphisierung der Tiere muss nicht in jedem Fall negativ bewertet werden, wenn man um die Grenzen der „Vermenschlichung“ weiß. Die Tiere sind Teil der menschlichen Sprachwelt; sie sind auch das, zu dem wir sie machen. Die Erfahrungen mit Tieren können aber zugleich ein anthropozentristisches Selbstbild in Frage stellen, indem sie aufzeigen, dass Tiere immer nur mehr oder weniger das sind, was wir von ihnen behaupten – z. B. Objekte menschlicher Vereinnahmung und Idealisierung. Das menschliche Subjekt des Genießens ist nicht in einem stabilen sprachlichen Fundament verankert, das den ultimativen Sinn des eigenen Seins garantiert oder Idealität beanspruchen kann. Sofern diese Sichtweise einen Wert für die Tierethik hat, dann in der Überlegung, dass das, was uns von Tieren zu trennen scheint (das Wort bzw. die Sprache), auch das ist, was uns von einem vermeintlich erfüllenden Genießen trennt und uns von „uns selbst“ entfernt. Vielleicht besteht eine Herausforderung in der Kritik des (moralischen) Anthropozentrismus darin, die Unmöglichkeit eben dieses Eins-Seins und die damit verbundene Ambivalenz anzunehmen.

---

83 Peter Buse (2017) betrachtet manche von Lacans eigenen Kommentaren z. B. über Tiere in seinen späteren Seminaren auch als Unterbrechungen dessen, was sich auf sinnvolle Weise über seine Lehre vermittelt lässt (siehe Kap. 4.3).



## Literaturverzeichnis

- Ach, Johann S. 1999, Warum man Lassie nicht quälen darf. Tierversuche und moralischer Individualismus, Erlangen.
- Ach, Johann S. 2018a, Empfindungsfähigkeit, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart, 29–34.
- Ach, Johann S. 2018b, Nutztierhaltung, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart, 259–263.
- Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart.
- Adams, Carol J. 1994, Neither man nor beast. Feminism and the defense of animals, New York.
- Adams, Carol J./Donovan, Josephine (Hg.) 1999, Animals and women. Feminist theoretical Explorations, Durham.
- Adams, Carol J. 2010, The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory (20th anniversary ed.), New York.
- Adams, Carol J./Gruen, Lori (Hg.) 2014, Ecofeminism. Feminist intersections with other animals and the earth, New York.
- Ainsworth, Mary D. Salter/Blehar, Mary C./Waters, Everett/Wall, Sally N. 2015 [1978], Patterns of attachment. A psychological study of the strange situation. Classic edition, New York.
- Akveld, Meike/Neumaier, Otto 2014, Die mathematische Knotentheorie und ihre aktuellen Anwendungen, in: Grätzer, Wolfgang/Neumaier, Otto (Hg.) 2014, Der Gordische Knoten. Lösungsszenarien in Wissenschaft und Kunst, Schnittstellen. Wissenschaft und Kunst im Dialog. Band 3. Eine Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft „Wissenschaft und Kunst“ der österreichischen Forschungsgemeinschaft, hg. von Otto Neumaier, Wien, 55–72.
- Albert, Céline/Luque, Gloria M./Courchamp, Franck 2018, The twenty most charismatic species, in: PLoS ONE 13(7), e0199149; DOI:10.1371/journal.pone.0199149.
- Amiot, Catherine E./Bastian, Brock 2020, Psychological mechanisms involved in human-animal interactions: How do humans cognize about animals?, in: Fischer, Bob (Hg.) 2020, The Routledge handbook of animal ethics, New York, 21–34.
- Anderson, Elisabeth 2004, Animal rights and the values of nonhuman life, in: Sunstein, Cass R./Nussbaum, Martha C. (Hg.) 2004, Animal rights. Current debates and new directions, Oxford, 277–298.

- Archer, John 1999, *The nature of grief. The evolution and psychology of reactions to loss*, London.
- Augustinus 2008, *Bekenntnisse*, übersetzt und hg. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart.
- Badiou, Alain/Roudinesco, Elisabeth 2013, Jacques Lacan. Gestern, Heute, Dialog (aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wäckerle), Wien.
- Baranzke, Heike 2018a, *Kreaturwürde*, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 173–178.
- Baranzke, Heike 2018b, *Verrohungsargument*, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 219–224.
- Bastian, Brock/Haslam, Nick 2010, *Excluded from humanity: The dehumanizing effects of social ostracism*, in: *Journal of Experimental Social Psychology* 46, 107–113; DOI:10.1016/j.jesp.2009.06.022.
- Basu Thakur, Gautam/Dickstein, Jonathan Michael (Hg.) 2018, *Lacan and the nonhuman*, Cham.
- Beck, Alan M. 2014, *The biology of the human-animal bond*, in: *Animal Frontiers* 4(3), 32-36; DOI:10.2527/af.2014 – 0019.
- Bentham, Jeremy 1996 [1789], *An introduction to the principles of morals and legislation*, hg. von James Henderson Burns und Herbert Lionel Adolphus Hart, Oxford.
- Benz-Schwarzburg, Judith 2012, *Verwandte im Geiste – Fremde im Recht. Sozio-kognitive Fähigkeiten bei Tieren und ihre Relevanz für Tierethik und Tierschutz*, Erlangen.
- Benz-Schwarzburg, Judith 2014, *Affen, die sich zu Affen machen. Eine ethische Betrachtung von Tieren als Schau- und Belustigungsobjekte mit Blick auf problematische Haltungsbedingungen und mögliche Verbesserungsoptionen*, in: *Vet Journal* 5, 55–67.
- Birke, Lynda/Arluke, Arnold/Michael, Mike 2007, *The sacrifice. How scientific experiments transform animals and people*, West Lafayette.
- Birkett, Lucy P./Newton-Fisher, Nicholas E. 2011, *How abnormal is the behaviour of captive, zoo-living chimpanzees?*, in: *PLoS ONE* 6(6), e20101; DOI:10.1371/journal.pone.0020101.
- Birkner, Hans-Joachim (1971). *Anthropozentrisch*, in: Ritter, Joachim (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1: A-C, Basel, 380.
- Blouin, David D. 2013, *Are dogs children, companions or just animals? Understanding variations in people's orientations toward animals*, in: *Anthrozoös* 26(2), 279–294; DOI:10.2752/175303713X13636846944402.
- Boddice, Rob (Hg.) 2011, *Anthropocentrism. Humans, animals, environments*, Leiden.
- Boelderl, Artur R. 2016, *Sterben vor Lachen. Kein Witz für Lacan*, in: *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse. Freud – Lacan* 83 (2016/1), 10–19.

- Borchers, Dagmar 2018, Anthropozentrismus, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart, 143–148.
- Borgards, Roland (Hg.) 2016, Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch, Stuttgart.
- Bossert, Leonie 2018, Mitleidsethische Ansätze, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart, 101–106.
- Boucher, Geoff 2016, Psychoanalysis and tragicomedy. Measure for measure after Žižek's Lacanian dialectics, in: Gherovici, Patricia/Steinkoler, Manya (Hg.) 2016, Lacan, Psychoanalysis, and Comedy, New York, 156–183.
- Bowlby, John 2016 [1953], Frühe Bindung und kindliche Entwicklung. Mit einem Vorwort von Manfred Endres und einem Beitrag von Mary D. Salter Ainsworth (aus dem Englischen übersetzt von Ursula Seemann), München.
- Braidotti, Rosi 2014, Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen (aus dem Englischen übersetzt Thomas Laugstien), Frankfurt a. M.
- Brenner, Andreas 2008, Umweltethik. Ein Lehr- und Lesebuch, Fribourg.
- Brown, Christina. M./McLean, Julia L. 2015, Anthropomorphizing dogs: projecting one's own personality and consequences for supporting animal rights, in: *Anthrozoös* 28(1), 73–86; DOI:10.2752/089279315X14129350721975.
- Bulliet, Richard W. 2005, Hunters, herders, and hamburgers: The past and future of human-animal relationships, New York.
- Bursztein, Jean-Gérard 2008, Die Struktur der Andersheit Mann-Frau (aus dem Französischen übersetzt von Dieter Sträuli), Wien.
- Bursztein, Jean-Gérard 2012, Die Psychoanalyse – eine paradoxe Wissenschaft (aus dem Französischen übersetzt von Dieter Sträuli), Wien.
- Buse, Peter 2017, The dog and the parakeet, in: *Angelaki* 22(3), 133–145; DOI:10.1080/0969725X.2017.1406052.
- Bußmann, Hadumod 2008, Lexikon der Sprachwissenschaft, Stuttgart.
- Calarco, Matthew 2009a, Toward an agnostic animal ethics, in: Cavalieri, Paola 2009, *The death of the animal. A dialogue*, New York, 73–84.
- Calarco, Matthew 2009b, Between life and rights, in: Cavalieri, Paola, *The death of the animal. A dialogue*, New York, 135–138.
- Camenzind, Samuel 2012, Auf zu neuen Ufern: Rechtsphilosophische Überlegungen zur übermäßigen Instrumentalisierung im schweizerischen Tierschutzgesetz, in: M. Michel, Margot/Kühne, Daniala/Hänni, Julia (Hg.) 2012, *Animal Law – Tier und Recht. Developments and perspectives in the 21st century/Entwicklungen und Perspektiven im 21. Jahrhundert*, Zürich, 173–201.
- Camenzind, Samuel 2020, Instrumentalisierung. Zu einer Grundkategorie der Ethik der Mensch-Tier-Beziehung, Leiden.
- Cassin, Barbara 2012, Der Ab-Sinn oder Lacan von A bis D (aus dem Französischen übersetzt von Judith Kasper), in: Badiou, Alain/Cassin, Barbara 2012, *Es gibt keinen Geschlechtsverkehr. Zwei Lacanlektüren*, hg. von Marcus Coelen und Felix Ensslin, Zürich, 11–89.





- Derrida, Jacques 2010 [2006], *Das Tier, das ich also bin* (aus dem Französischen übersetzt von Markus Sedlaczek), hg. von Peter Engelmann, Wien.
- Descartes, René 2009 [1637], *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences/Bericht über die Methode, die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen*. Französisch/Deutsch, übersetzt und hg. von Holger Ostwald, Stuttgart.
- Descartes, René 2010 [1641], *Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/Deutsch, übersetzt und hg. von Gerhart Schmidt, Stuttgart.
- Dhont, Kristof/Hodson, Gordon/Costello, Kimberly/MacInnis, Cara C. 2014, Social dominance orientation connects prejudicial human-human and human-animal relations, in: *Personality and Individual Differences* 61–62, 105–108; DOI:10.1016/j.paid.2013.12.020.
- Diamond, Cora 1978, Eating meat and eating people, in: *Philosophy* 53(206), 465–475; DOI:10.1017/S0031819100026334.
- Diamond, Cora 1996, „We are all perpetually moralists“: Iris Murdoch, fact and value, in: Antonaccio, Maria/Schweiker, William (Hg.) 1996, *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, Chicago, 79–109.
- Diamond, Cora 2003, The difficulty of reality and the difficulty of philosophy, in: Cavell, Stanley/Diamond, Cora/McDowell, John/Hacking, Ian/Wolfe, Cary 2008, *Philosophy & Animal Life*, New York, 43–90.
- Diamond, Cora 2012, *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*. Hg. und mit einem Nachwort von Christoph Ammann und Andreas Hunziker (aus dem Amerikanischen übersetzt von Joachim Schulte). Berlin.
- Domanska, Ewa 2011, Beyond Anthropocentrism in Historical Studies, in: *Historiein* 10, 118-130; DOI:http://dx.doi.org/10.12681/historein.11.
- Donaldson, Sue/Kymlicka, Will 2011, *Zoopolis. A political theory of animal rights*, Oxford.
- Donovan, Josephine 2007, Attention to suffering. Sympathy as a basis for ethical treatment of animals, in: Donovan, Josephine/Adams, Carol J. (Hg.) 2007, *The feminist care tradition in animal ethics*, New York, 174–197.
- Donovan, Josephine/Adams, Carol J. (Hg.) 2007, *The feminist care tradition in animal ethics*, New York.
- Düwell, Marcus (2011). *Arterhalt, Umweltverschmutzung und Naturverbrauch*, in: Stoecker, Ralf/Neuhäuser, Christian/Raters, Marie-Luise (Hg.), *Handbuch angewandte Ethik*, Stuttgart, 502–508.
- Emmerman, Karen S. 2020, Moral arguments against zoos, in: Fisher, Bob (Hg.) 2020, *The Routledge handbook of animal ethics*, New York, 381–393.
- Evans, Dylan 2002, *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse* (aus dem Englischen übersetzt von Gabriella Burkhart), Wien.
- Eyers, Tom 2011, Lacanian Materialism and the question of the real, in: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 7(1), 155–166, <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/235> (abgerufen am 26.11.2021).

- Feldhaus, Stephan 2000, Anthropozentrik. In Korff, Wilhelm/Beck, Lutwin/Mikat, Paul (Hg.) 2000, Lexikon der Bioethik. Band 1. A-F, Gütersloh, 177–184.
- Festinger, Leon 2009 [1957], A theory of cognitive dissonance, Stanford.
- Fink, Bruce 2006, Das Lacansche Subjekt. Zwischen Sprache und Jouissance (aus dem Amerikanischen übersetzt von Tim Caspar Boehme), Wien.
- Fink, Bruce 2016, Lacan buchstäblich. Die Écrits entziffern (aus dem Amerikanischen übersetzt von Ulrike Bondzio-Müller), Wien.
- Fischer, Bob (Hg.) 2020, The Routledge handbook of animal ethics, New York.
- Francione, Gary 2008, Animals as persons. Essays on the abolition of animal exploitation, New York.
- Freud, Sigmund 2000a [1917], Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Freud, Sigmund 2000, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge. Studienausgabe. Band I, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 34–445.
- Freud, Sigmund 2000b [1933]. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Freud, Sigmund 2000, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge. Studienausgabe. Band I, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 447–608.
- Freud, Sigmund 2000c [1900], Die Traumdeutung. Studienausgabe. Band II, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M.
- Freud, Sigmund 2000d [1911], Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, in: Freud, Sigmund 2000, Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe. Band III, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 13–24
- Freud, Sigmund 2000e [1912], Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse, in: Freud, Sigmund 2000, Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe. Band III, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 25–36.
- Freud, Sigmund 2000f [1914], Zur Einführung des Narzißmus, in: Freud, Sigmund 2000, Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe. Band III, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 37–68.
- Freud, Sigmund 2000g [1915], Die Verdrängung, in: Freud, Sigmund 2000 g, Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe. Band III, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 103–118.
- Freud, Sigmund 2000h [1920], Jenseits des Lustprinzips, in: Freud, Sigmund 2000, Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe. Band III, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 213–272.
- Freud, Sigmund 2000i [1924], Das ökonomische Problem des Masochismus, in: Freud, Sigmund 2000, Psychologie des Unbewußten. Studienausgabe. Band III, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 339–354.

- Freud, Sigmund 2000j [1905], Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten, in: Freud, Sigmund 2000, *Psychologische Schriften*. Studienausgabe. Band IV, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 9-220.
- Freud, Sigmund 2000k [1927], Der Humor, in: Freud, Sigmund 2000, *Psychologische Schriften*. Studienausgabe. Band IV, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 275-282.
- Freud, Sigmund 2000l [1905], Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: Freud, Sigmund 2000, *Sexualleben*. Studienausgabe. Band V, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 37-145.
- Freud, Sigmund 2000m [1905], Bruchstücke einer Hysterie-Analyse, in: Freud, Sigmund 2000, *Hysterie und Angst*. Studienausgabe. Band VI, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 83-186.
- Freud, Sigmund 2000n [1909], Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben [»Der kleine Hans«], in: Freud, Sigmund 2000, *Zwei Kinderneurosen*. Studienausgabe. Band VIII, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 9-123.
- Freud, Sigmund, 2000o [1912-1913], Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, in: Freud, Sigmund 2000, *Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion*. Studienausgabe. Band IX, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 287-444.
- Freud, Sigmund 2000p [1921], Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: Freud, Sigmund 2000, *Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion*. Studienausgabe. Band IX, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 61-134.
- Freud, Sigmund 2000q [1930], Das Unbehagen in der Kultur, in: Freud, Sigmund 2000, *Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion*. Studienausgabe. Band IX, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., 191-270.
- Freud, Sigmund 2000r [1937], Die endliche und die unendliche Analyse, in: Freud, Sigmund 2000, *Schriften zur Behandlungstechnik*. Studienausgabe. Ergänzungsband, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey und Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt a. M., 351-392.
- Gherovici Patricia/Steinkoler, Manya (Hg.) 2016, *Lacan, psychoanalysis, and comedy*, New York.
- Gondek, Hans-Dieter 2001, *Subjekt, Sprache und Erkenntnis. Philosophische Zugänge zur Lacanschen Psychoanalyse*, in: Gondek, Hans-Dieter/Hofmann, Roger/Lohmann, Hans-Martin (Hg.) 2001, *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*, Stuttgart, 130-163.
- Gorke, Martin 2010, *Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen*, Stuttgart.
- Gray, John 2012, *Von Menschen und anderen Tieren. Abschied vom Humanismus (aus dem Englischen übersetzt von Alain Kleinschmied)*, München.

- Greenberg, Jeff/Pyszczynski, Tom/Solomon, Sheldon 1986, The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory, in: Baumeister, R. F. (Hg.) 1986, *Public self and private self*, New York, 189–212.
- Greenebaum, Jessica 2004, It's a dog's life: Elevating status from pet to „fur baby“ at yappy Hour, in: *Society & Animals* 12(2), 117–135; DOI:10.1163/1568530041446544.
- Grey, William 1998, Environmental value and anthropocentrism, in: *Ethics and Environment* 3(1), 97–103, <https://www.jstor.org/stable/27766045> (abgerufen am 25.11.2021).
- Grimm, Herwig 2012a, Bentham's Erben und ihre Probleme – Zur Selbstreflexion einer Ethik der Mensch-Tier-Beziehung, in: Zichy, Michael/Ostheimer Jochen/Grimm, Herwig (Hg.) 2012, *Was ist ein moralisches Problem. Zur Frage des Gegenstandes angewandter Ethik*, Freiburg i. Br., 436–475.
- Grimm, Herwig 2012b, Ethik in der Nutztierhaltung: Der Schritt in die Praxis, in: Grimm, Herwig/Otterstedt, Carola (Hg.) 2012, *Das Tier an sich. Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*, Göttingen, 276–296.
- Grimm, Herwig/Otterstedt, Carola (Hg.) 2012, *Das Tier an sich. Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*, Göttingen.
- Grimm, Herwig 2013, Das Tier an sich? Auf der Suche nach dem Menschen in der Tierethik, in: Rippe, Klaus Peter/Thurnherr, Urs (Hg.) 2013, *Tierisch menschlich. Beiträge zur Tierphilosophie und Tierethik*, Erlangen, 51–95.
- Grimm, Herwig/Camenzind, Samuel/Aigner, Andreas 2016, Tierethik, in: Borgards, Roland (Hg.) 2016, *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart, 78–97.
- Grimm, Herwig/Aigner, Andreas 2016, Der moralische Individualismus in der Tierethik. Maxime, Konsequenzen und Kritik, in: Köchy, Kristian/Wunsch, Matthias/Böhnert, Martin (Hg.) 2016, *Philosophie der Tierforschung. Band 2: Maximen und Konsequenzen*, Freiburg/München, 25–63.
- Grimm, Herwig/Aigner, Andreas/Kaiser, Peter 2018, Moralischer Status, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 185–192.
- Halder, Alois <sup>2</sup>2008, *Philosophisches Wörterbuch*. Mitbegründet von Max Müller. Überarbeitete Neuauflage, Freiburg i. Br.
- Haraway, Donna J. 1991, *Simians, cyborgs, and women. The reinvention of nature*, London.
- Harrison, Ruth <sup>2</sup>2013 [1964], *Animal machines*. Foreword by Rachel Carson. New contributions from: Marian Stamp Dawkins, John Webster, Bernard E. Rollin, David Fraser and Donald M. Broom, Oxfordshire.
- Harrus-Révidi, Gisèle 1998, *Die Lust am Essen. Eine psychoanalytische Studie (aus dem Französischen übersetzt von Renate Sandner und Thorsten Schmidt)*, München.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986 [1807], *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3, Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin <sup>10</sup>2000 [1949], *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin <sup>18</sup>2001 [1926], *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Herzog, Hal 2007, Gender differences in human-animal interactions: a review, in: *Anthrozoös* 20(1), 7–21; DOI:10.2752/089279307780216687.
- Herzog, Hal 2011, *Some we love, some we hate, some we eat. Why it's so hard to think straight about animals*, New York.
- Hodson, Gordon/Dhont, Kristof/Earle, Megan 2020, Devaluing animals, „animalistic“ humans, and people who protect animals, in: Dhont, Kristof/Hodson, Gordon (Hg.) 2020, *Why we love and exploit animals. Bridging insights from academia and advocacy*, Oxon, 67–89.
- Höffe, Otfried <sup>7</sup>2008, Anthropozentrisch, in: Höffe, Otfried (Hg.) <sup>7</sup>2008, *Lexikon der Ethik*, München, 21–22.
- Höffe, Otfried 2014, *Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik*, München.
- Holderegger, Adrian/Weichlein, Siegfried/Zurbuchen, Simone (Hg.) 2011, *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Fribourg.
- Holtwiesche, Noah 2013, Beyond Price. Das Genießen des Kapitalismus, in: Gurschler, Ivo/Ivány, Sándor/Wald, Andrea (Hg.) 2013, *Lacan 4D. Zu den vier Diskursen in Lacans Seminar XVII*, Wien, 57–84.
- Horowitz, Alexandra C./Bekoff, Marc 2007, Naturalizing anthropomorphism: Behavioral prompts to our humanizing of animals, in: *Anthrozoös* 20(1), 23–35; DOI:10.2752/089279307780216650.
- Hursthouse, Rosalind 2011, Virtue ethics and the treatment of animals, in: Beauchamp, Tom L./Frey, Raymond G. (Hg.) 2011, *The Oxford handbook of animal ethics*, Oxford, 119–143.
- Ingensiep, Hans Werner/Baranzke, Heike 2008, *Das Tier*, Stuttgart.
- Ingensiep, Hans Werner 2018, Neuzeit, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 14–19.
- Irrgang, Bernhard 1992, *Christliche Umweltethik. Eine Einführung*, München.
- Jakobson, Roman 1974 [1957], Verschieber, Verbkategorien und das russische Verb (aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein), in: Jakobson, Roman 1974, *Form und Sinn. Sprachwissenschaftliche Betrachtungen*, hg. von Eugenio Coseriu, München, 35–54.
- Jakobson, Roman 1979 [1956], Zwei Seiten der Sprache und zwei Typen aphatischer Störungen (aus dem Englischen übersetzt von Regine Kuhn, Georg Friedrich Meier und Randi Agnete Hartner), in: Roman Jakobson 1979, *Aufsätze zur Linguistik und Poetik*, hg. und eingeleitet von Wolfgang Raible, Frankfurt a. M., 117–141.
- Jamieson, Dale 2008, *Ethics and the environment. An introduction*, Cambridge.
- Jespersen, Otto 1969, *Language. Its nature, development & origin*, London.

- Johnson Inga/Henrich Allison 2017, *An Interactive introduction to knot theory*, Mineola, New York.
- Joy, Melanie 2010, *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows. An introduction to carnism*, San Francisco.
- Juranville, Alain 2014 [1984], *Lacan und die Philosophie* (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Grafrath.
- Kadi, Ulrike 2010, *Krokotaschen* (10.12.2010), in: <http://kadicorps.philo.at/?p=981> (abgerufen am 23.11.2021).
- Kadi, Ulrike/Unterthurner, Gerhard (Hg.) 2020, *Macht – Knoten – Fleisch. Topographien des Körpers bei Foucault, Lacan und Merleau-Ponty*, Berlin.
- Kafka, Franz <sup>4</sup>2013, *Brief an den Vater*. In *Kafka, Franz <sup>4</sup>2013, Sämtliche Werke*. Mit einem Nachwort von Peter Höfle, Frankfurt a. M., 1289–1329.
- Kant, Immanuel 1974a [1785], *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant, Immanuel 1974, Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VII, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M., 7–102.
- Kant, Immanuel 1974b [1788], *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kant, Immanuel 1974, Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VII, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M., 103–302.
- Kant, Immanuel 1977 [1797], *Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.
- Kasperbauer, T. J. 2018, *Subhuman. The moral psychology of human attitudes to animals*, New York.
- Kerstan, Ernst 2013, *Warum können wir in strukturaler Logik über Politik sprechen?*, in: *Gurschler, Ivo/Ivány, Sándor/Wald, Andrea (Hg.) 2013, Lacan 4D. Zu den vier Diskursen in Lacans Seminar XVII*, Wien, 13–32.
- Kheel, Marti <sup>2</sup>2008, *The killing game: An ecofeminist critique of hunting*, in: *Armstrong, Susan J./Botzler, Richard G. (Hg.), The animal ethics reader*, London, 454–463.
- Kirsch, Sebastian 2013, *Das Reale der Perspektive. Der Barock, die Lacan'sche Psychoanalyse und das ‚Untote‘ in der Kultur*, Berlin.
- Kompatscher, Gabriela 2018, *Human-Animal Studies*, in: *Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 316–321.
- Korsgaard, Christine 2014, *Mit Tieren interagieren: Ein kantianischer Ansatz* (aus dem Amerikanischen übersetzt von Christian Kietzmann), in: *Schmitz, Friederike (Hg.) 2014, Tierethik. Grundlagentexte*, Berlin, 243–286.
- Koyré, Alexandre 1957, *From the closed world to the infinite universe*, New York.
- Krebs, Angelika 1997, *Naturethik im Überblick*. In *Krebs, Angelika (Hg.) 1997, Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a. M., 337–379.



- Krebs, Angelika 2010, Anthropozentrismus, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.) 2010, Enzyklopädie Philosophie. Band 1. A–H, Hamburg, 125–128.
- Krebs, Angelika 2011, Natur- und Umweltethik, in: Stoecker, Ralf/Neuhäuser, Christian/Raters, Marie-Luise (Hg.) 2011, Handbuch angewandte Ethik, Stuttgart, 187–192.
- Krüger, Gesine 2016, Geschichte der Jagd, in: Borgards, Roland (Hg.) 2016, Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch, Stuttgart, 111–121.
- Kupke, Christian (Hg.) 2007, Lacan. Trieb und Begehren, Berlin.
- Kurthen, Martin 2011, Weißer und schwarzer Posthumanismus. Nach dem Bewusstsein und dem Unbewussten, München.
- Kunzmann, Peter (2018), Heimtiere, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart, 242–246.
- Kynast, Katja 2016, Geschichte der Haustiere, in: Borgards, Roland (Hg.) 2016, Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch, Stuttgart, 130–138.
- Lacan, Jacques 1986 [1966]. Schriften II. Ausgewählt und hg. von Norbert Haas (aus dem Französischen übersetzt von Chantal Creusot, Wolfgang Fietkau, Norbert Haas, Hans-Jörg Rheinberger und Samuel M. Weber). Das Werk von Jacques Lacan, in deutscher Sprache hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim/Berlin.
- Lacan, Jacques 1988a [1970], Radiophonie (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Joachim Metzger), in: Lacan, Jacques 1988, Radiophonie. Television. Das Werk von Jacques Lacan hg. von Jacques-Alain Miller, in deutscher Sprache hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim/Berlin, 5–54.
- Lacan, Jacques 1988b [1974], Television (aus dem Französischen übersetzt von Jutta Prasse und Hinrich Lühmann), in: Lacan, Jacques 1988, Radiophonie. Television. Das Werk von Jacques Lacan, hg. von Jacques-Alain Miller, in deutscher Sprache hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim/Berlin, 55–98.
- Lacan, Jacques <sup>2</sup>1990a [1975], Das Seminar von Jacques Lacan. Buch I (1953–1954). Freuds technische Schriften. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Werner Hamacher). Das Werk von Jacques Lacan hg. von Jacques-Alain Miller, in deutscher Sprache hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim/Berlin.
- Lacan, Jacques 1990b [1980], The other is missing (translated by Jeffrey Mehlman), in: Lacan, Jacques 1990, Television. A challenge to the psychoanalytic establishment, ed. by Joan Copjec, New York, 133–135.
- Lacan, Jacques <sup>2</sup>1991a [1978], Das Seminar von Jacques Lacan. Buch II (1954–1955). Das Ich in der Theorie Freuds und in der Theorie der Psychoanalyse. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Joachim Metzger). Das Werk von Jacques Lacan hg. von Jacques-Alain Miller, in deutscher Sprache hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim/Berlin.

- Lacan, Jacques <sup>2</sup>1991b [1975], Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XX (1972–1973). Encore. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Norbert Haas, Vreni Haas und Hans-Joachim Metzger). Das Werk von Jacques Lacan hg. von Jacques-Alain Miller, in deutscher Sprache hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim/Berlin.
- Lacan, Jacques <sup>4</sup>1996a [1966], Schriften I. Ausgewählt und hg. von Norbert Haas (aus dem Französischen übersetzt von Radolphe Gasché, Norbert Haas, Klaus Laermann und Peter Stehlin unter Mitwirkung von Chantal Creusot). Das Werk von Jacques Lacan hg. von Jacques-Alain Miller, in deutscher Sprache hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim/Berlin.
- Lacan, Jacques 1996b [1986], Das Seminar von Jacques Lacan. Buch VII (1959–1960). Die Ethik der Psychoanalyse. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Norbert Haas). Das Werk von Jacques Lacan hg. von Jacques-Alain Miller, in deutscher Sprache hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim/Berlin.
- Lacan, Jacques <sup>4</sup>1996c [1973], Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XI (1964). Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Norbert Haas). Das Werk von Jacques Lacan, in deutscher Sprache hg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger, Weinheim/Berlin.
- Lacan, Jacques 1997 [1981], Das Seminar von Jacques Lacan. Buch III (1955–1956). Die Psychosen. Textherstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Michael Turnheim). Das Werk von Jacques Lacan hg. von Jacques-Alain Miller, Weinheim/Berlin.
- Lacan, Jacques 1999 [1975]. Le séminaire de Jacques Lacan, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Livre XX, Encore, 1972–1973, Paris.
- Lacan, Jacques 2003 [1994], Das Seminar von Jacques Lacan. Buch IV. Die Objektbeziehung, 1956–1957. Text eingerichtet durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Lacan, Jacques 2006a [2005], Namen-des-Vaters. Text eingerichtet durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Lacan, Jacques 2006b [2005], Der Triumph der Religion welchem vorausgeht der Diskurs an die Katholiken. Texterstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Lacan, Jacques 2006c [1998], Das Seminar von Jacques Lacan. Buch V. Die Bildungen des Unbewussten, 1957–1958. Text eingerichtet durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Lacan, Jacques 2007 [1991], The seminar of Jacques Lacan, Book XVII. The other side of psychoanalysis. Ed. by Jacques-Alain Miller (translated by Russell Grigg), New York.
- Lacan, Jacques 2008a [2001], Die Übertragung. Das Seminar, Buch VIII, 1960–1961. Texterstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), hg. von Peter Engellmann, Wien.

- Lacan, Jacques 2008b [2007], Der individuelle Mythos des Neurotikers oder Dichtung und Wahrheit in der Neurose. Texterstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Lacan, Jacques 2008c [2005], Meine Lehre (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Lacan, Jacques 2009, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, 1976–1977, Seminar XXIV von Jacques Lacan (aus dem Französischen übersetzt von Max Kleiner), hg. von Lacan-Archiv/Psychoanalytische Bibliothek, Zentrum f. Fernstudien, Belruptstraße 10, A-6900 Bregenz, hergestellt zu vereinsinternen Zwecken.
- Lacan, Jacques 2010 [2004], Das Seminar von Jacques Lacan. Buch X: Die Angst, 1962–1963. Text erstellt durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Lacan, Jacques 2012, R.S.I., 1974–75, Seminar XXII von Jacques Lacan (aus dem Französischen übersetzt von Max Kleiner), hg. von Lacan-Archiv/Psychoanalytische Bibliothek, Zentrum f. Fernstudien, Belruptstraße 10, A-6900 Bregenz, hergestellt zu vereinsinternen Zwecken.
- Lacan, Jacques 2013 [2011], Ich spreche zu den Wänden. Gespräche aus der Kapelle von Sainte-Anne. Texterstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Lacan, Jacques 2015a [1966], Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung einer Psychose vorausgeht (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2015, Schriften, Band II. Vollständiger Text, Wien, 9–71.
- Lacan, Jacques 2015b [1966]. Anmerkung zum Bericht von Daniel Lagache: „Psychoanalyse und Struktur der Persönlichkeit“ (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2015, Schriften, Band II. Vollständiger Text, Wien, 146-191.
- Lacan, Jacques 2015c [1966], Die Bedeutung des Phallus (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2015, Schriften, Band II. Vollständiger Text, Wien, 192–204.
- Lacan, Jacques 2015d [1966], Kant mit Sade (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2015, Schriften, Band II. Vollständiger Text, Wien, 289–321.
- Lacan, Jacques 2015e [1966]. Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freud'schen Unbewussten (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2015, Schriften, Band II. Vollständiger Text, Wien, 325-368.
- Lacan, Jacques 2015f [1966], Position des Unbewussten (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2015, Schriften, Band II. Vollständiger Text, Wien, 369–395.
- Lacan, Jacques 2015g [1966], Die Wissenschaft und die Wahrheit (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2015, Schriften, Band II. Vollständiger Text, Wien, 401–428.

- Lacan, Jacques 2016a [1966], Das Seminar über „Der gestohlene Brief“ (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2016, Schriften, Band I. Vollständiger Text, Wien, 12–73.
- Lacan, Jacques 2016b [1966], Das Spiegelstadium als Gestalter der Funktion des Ichs, so wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung offenbart wird (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2016, Schriften, Band I. Vollständiger Text, Wien, 109–117.
- Lacan, Jacques 2016c [1966], Die Aggressivität in der Psychoanalyse (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2016, Schriften, Band I. Vollständiger Text, Wien, 118–145.
- Lacan, Jacques 2016d [1966], Äußerungen über die psychische Kausalität (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2016, Schriften, Band I. Vollständiger Text, Wien, 176–227.
- Lacan, Jacques 2016e [1966], Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2016, Schriften, Band I. Vollständiger Text, Wien, 278–381.
- Lacan, Jacques 2016f [1966], Die Freud'sche Sache oder Sinn der Rückkehr zu Freud in der Psychoanalyse (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2016, Schriften, Band I. Vollständiger Text, Wien, 472–513.
- Lacan, Jacques 2016g [1966], Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), in: Lacan, Jacques 2016, Schriften, Band I. Vollständiger Text, Wien, 582–626.
- Lacan, Jacques 2017 [2005], Das Sinthom. Das Seminar, Buch XXIII (1975–1976). Texterstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Myriam Mitelman und Harold Dielmann), Wien.
- Lacan, Jacques 2018 [2011], ... or worse. The seminar of Jacques Lacan. Book XIX. Ed. by Jacques-Alain Miller (translated by A.R. Price), Cambridge.
- Lacan, Jacques 2020 [2013], Das Begehren und seine Deutung. Das Seminar, Buch VI (1958–1959). Texterstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Lacan, Jacques 2022 [2006], Von einem Anderen zum anderen. Das Seminar, Buch XVI (1968–1969). Texterstellung durch Jacques-Alain Miller (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Laurent, Eric 2013, Die Anwendung der Neurowissenschaften in der Psychoanalyse, in: RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse. Freud – Lacan 80, 2013/II, 77–96.
- Lawlor, Leonard 2007, This is not sufficient. An essay on animality and human nature in Derrida, New York.
- Lee, Keekok 2005, Zoos. A philosophical tour, Houndmills.
- Lemosof, Alain 2012, Kommentar zum XXIV. Buch des Seminars von Jacques Lacan: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre (1976–1977), in: Y – Revue für Psychoanalyse 1/2012, 92–112.

- Leopold, Aldo 2020 [1949], *A sand county almanac and sketches here and there*. With an introduction by Barbara Kingsolver, New York.
- Lévi-Strauss, Claude <sup>10</sup>1997 [1962], *Das wilde Denken* (aus dem Französischen übersetzt von Hans Naumann), Frankfurt a. M.
- Lewis, Michael 2008, *Derrida and Lacan. Another writing*, Edinburgh.
- Lewis, Michael 2018, *The beautiful animal. Sincerity, charm, and the fossilised dialectic*, London.
- Leyens, Jacques-Philippe/Rodriguez-Perez, Armando/Rodriguez-Torres, Ramon/Gaunt, Ruth/Paladino, Maria-Paola/Vaes, Jeroen/Demoulin, Stéphanie 2001, Psychological essentialism and the differential attribution of uniquely human emotions to ingroups and outgroups, in: *European Journal of Social Psychology* 31, 395–411; DOI:10.1002/ejsp.50.
- Liessmann, Konrad Paul 2013, *Tiere. Der Mensch und seine Natur*, in: Liessmann, Konrad Paul (Hg.) 2013, *Tiere. Der Mensch und seine Natur*. Philosophicum Lech Band 16, Wien, 11–22.
- Loh, Janina 2018, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*. Hamburg.
- Loughnan, Steve/Bastian, Brock/Haslam, Nick 2014, The psychology of eating animals, in: *Current Directions in Psychological Science* 23(2), 104–108; DOI:10.1177/0963721414525781.
- Loughnan, Steve/Davies, Thomas 2020, The meat paradox, in: Dhont, Kristof/Hodson, Gordon (Hg.) 2020, *Why we love and exploit animals. Bridging insights from academia and advocacy*, Oxon, 171–187.
- Macho, Thomas 2010, *Tier*, in: Wulf, Christoph (Hg.) 2010, *Der Mensch und seine Kultur. Hundert Beiträge zur Geschichte, Gegenwart und Zukunft des menschlichen Lebens*, Köln, 62–85.
- Malamud, Randy 1998, *Reading Zoos. Representations of animals and captivity*, Houndmills.
- Malone, Kareen R./Friedlander, Stephen R. (Hg.) 2000, *The subject of Lacan. A Lacanian reader for psychologists*, Albany, New York.
- Mannoni, Octave 2003 [1969], „I know well, but all the same...“ (translated by G. M. Goshgarian), in: Rothenberg, Molly Anne/Foster, Dennis A./Žižek, Slavoj (Hg.) 2003, *Perversion and the social relation, SIC 4*, a series edited by Slavoj Žižek, Durham/London, 68–92.
- Martin, Angela Kathrin 2018, *Wildtiere*, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 283–287.
- May, Christina Katharina 2016, *Geschichte des Zoos*, in: Borgards, Roland (Hg.) 2016, *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart, 183–193.
- May, Todd 2014, Moral individualism, moral relationalism, and obligations to non-human animals, in: *Journal of Applied Philosophy* 31(2), 155–164; DOI:10.1111/japp.12055.
- McGowan, Todd 2018, Like an animal: A simile instead of a subject, in: Basu Thakur, Gautam/Dickstein, Jonathan Michael (Hg.) 2018, *Lacan and the nonhuman*, Cham, 177–198.

- McMahan, Jeff 2005, „Our fellow creatures“, in: *The Journal of Ethics* 9 (3/4), 353–380; DOI:10.1007/s10892-005-3512-2.
- McMahan, Jeff 2016, Auch der gute Nachbar hatte Sklaven (28.5.2016), in: [https://diepresse.com/home/leben/mensch/4997914/McMahan\\_Auch-der-gute-Nachbar-hatte-Sklaven](https://diepresse.com/home/leben/mensch/4997914/McMahan_Auch-der-gute-Nachbar-hatte-Sklaven) (abgerufen am 23.11.2021).
- McReynolds, Phillip 2004, Overlapping horizons of meaning: a Deweyan approach to the moral standing of nonhuman animals, in: McKenna, Erin/Light, Andrew (Hg.) 2004, *Animal pragmatism – rethinking human-nonhuman relationships*, Bloomington, 63-85.
- Midgley, Mary 1998 [1984], *Animals and why they matter*, Athens.
- Mill, John Stuart 2006 [1861], *Utilitarianism/Der Utilitarismus*. Englisch/Deutsch, hg. von Dieter Birnbacher, Stuttgart.
- Miller, Jacques-Alain 2004, *Mathemes: Topology in the teaching of Lacan* (translated by Mahlon Stoutz), in: Ragland, Ellie/Milovanovic, Dragan (Hg.) 2004, *Lacan: Topologically speaking*, New York, 28–48.
- Milner, Jean-Claude 2014a, *Die nicht zu unterscheidenden Namen* (aus dem Französischen übersetzt von Marcus Coelen), Wien.
- Milner, Jean-Claude 2014b, *Das helle Werk. Lacan, die Wissenschaft, die Philosophie* (aus dem Französischen übersetzt von Regina Karl und Anouk Luhn), Wien.
- Milovanovic, Dragan 2004, Borromean knots, le sinthome, and sense production in law, in: Ragland, Ellie/Milovanovic, Dragan (Hg.) 2004, *Lacan: Topologically speaking*, New York, 361–383.
- Moncayo, Raul 2017, *Lalangue, sinthome, jouissance, and nomination. A reading companion and commentary on Lacan's Seminar XXIII on the sinthome*, London.
- Monsó, Susana/Grimm, Herwig 2019, An alternative to the orthodoxy in animal ethics? Limits and merits of the Wittgensteinian critique of moral individualism, in: *Animals* 9 (12), 1057; DOI:10.3390/ani9121057.
- Montaigne, Michel de 1998 [1580], *Apologie für Raymond Sebond*, in: Montaigne, Michel de 1998, *Essais, erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stille*, zweites Buch, München, 165–416.
- Morel, Geneviève 2017, *Das Gesetz der Mutter. Versuch über das sexuelle Sinthom* (aus dem Französischen übersetzt von Anna-Lisa Dieter), Wien.
- Naess, Arne 1997, Die tiefenökologische Bewegung. Einige philosophische Aspekte, in: Krebs, Angelika (Hg.) 1997, *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a. M., 182–210.
- Neill, Calum 2018, Do electric sheep dream of androids?: On the place of fantasy in consideration of the nonhuman, in: Basu Thakur, Gautam/Dickstein, Jonathan Michael (Hg.) 2018, *Lacan and the nonhuman*, Cham, 213–225.
- Nelson, Leonard 1972, Duties to animals, in: Godlovitch, Stanley/Godlovitch, Roslind/Harris, John (Hg.) 1972, *Animals, men and morals. An enquiry into the maltreatment of non-humans*, New York, 149–155.

- Nemitz, Rolf 2020, Die drei Körper in Lacans Knoten-Topologie, in: Kadi, Ulrike/Unterthurner, Gerhard (Hg.) 2020, Macht – Knoten – Fleisch. Topographien des Körpers bei Foucault, Lacan und Merleau-Ponty, Berlin, 89–109.
- Nida-Rümelin, Julian 2016, Humanistische Reflexionen, Berlin.
- Nieradzki, Lukasz 2016, Geschichte der Nutztiere, in: Borgards, Roland (Hg.) 2016, Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch, Stuttgart, 121–129.
- Nolt, John 2013, Anthropocentrism and egoism, in: *Environmental Values* 22, 441–459; DOI:10.3197/096327113X13690717320667.
- Norton, Bryan G. 1987, *Why preserve natural variety?*, Princeton, New Jersey.
- Ort, Nina 2014, *Das Symbolische und das Signifikante. Eine Einführung in Lacans Zeichentheorie*, Wien.
- O’Sullivan, Siobhan 2011, *Animals, equality and democracy*, Basingstoke.
- Owens, Carol 2016, Not in the humor. Bulimic dreams, in: Gherovici, Patricia/Steinkoler, Manya (Hg.) 2016, *Lacan, Psychoanalysis, and Comedy*, New York, 113–129.
- Palmer, Clare 2010, *Animal ethics in context*. New York.
- Papini, Mauricio R. 2008, *Comparative Psychology. Evolution and Development of Behavior*, New York/Hove.
- Patalides, André/Malone, Kareen Ror 2000, *Jouissance in the Cure*, in: Malone, Kareen Ror/Friedlander, Stephen R. (Hg.) 2000, *The Subject of Lacan. A Lacanian Reader for Psychologists*, New York, 123–133.
- Petrus, Klaus 2018, Tierrechtsbewegung, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart, 332–336.
- Piaget, Jean 1976 [1923], *Sprechen und Denken des Kindes* (aus dem Französischen übersetzt von Nicole Stöber), hg. von Werner Loch, Harm Paschen und Gerhard Priesemann, Düsseldorf.
- Piaget, Jean 1997 [1926], *Das Weltbild des Kindes* (aus dem Französischen übersetzt von Luc Bernard), Einführung von Hans Aebli, München.
- Piazza, Jared/Ruby, Matthew B./Loughnan, Steve/Luong, Mischel/Kulik, Juliana/Watkins, Hanne M./Seigerman, Mirra 2015, Rationalizing meat consumption. The 4Ns, in: *Appetite* 91, 114–128; DOI:10.1016/j.appet.2015.04.011.
- Pietrusza, Celeste/Dunn, Jess 2018, A horse: no worse? Phobia and the failure of human metaphors in psychoanalysis, in: Basu Thakur, Gautam/Dickstein, Jonathan Michael (Hg.) 2018, *Lacan and the nonhuman*, Cham, 43–61.
- Plumwood, Val 1996, Androcentrism and anthrocentrism: parallels and politics, in: *Ethics and Environment* 1(2), 119–152, <https://www.jstor.org/stable/27766018> (abgerufen am 24.11.2021).
- Pfaller, Robert 2012, *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft. Untersuchungen zur Gegenwartskultur*, Frankfurt a. M.
- Pfaller, Robert 2013, *Wofür es sich zu leben lohnt*, Frankfurt a. M.



- Platon <sup>33</sup>2011, Symposion, in Platon 2011, *Sämtliche Werke*. Band 2. *Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros* (übersetzt von Friedrich Schleiermacher), auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, neu hg. von Ursula Wolf, Hamburg, 37–108.
- Rachels, James 1999, *Created from animals. The moral implications of Darwinism*, Oxford/New York.
- Ragland-Sullivan, Ellie 1986, *Jacques Lacan and the philosophy of psychoanalysis*, Urbana/Chicago.
- Ragland, Ellie 2000, How the fact that there is no sexual relation gives rise to culture, in: Malone, Kareen Ror/Friedlander, Stephen R. (Hg.) 2000, *The subject of Lacan. A Lacanian reader for psychologists*, New York, 251–263.
- Ragland, Ellie/Milovanovic, Dragan (Hg.) 2004, *Lacan: Topologically speaking*, New York.
- Ranisch, Robert/Sorgner, Stefan Lorenz (Hg.) 2014, *Post- and transhumanism. An introduction*, Frankfurt a. M.
- Rath, Claus-Dieter 2009, *Der besorgte Esser. Zur Psychoanalyse der Eßkultur*, in: Dell'Agli, Daniele (Hg.) 2009, *Essen als ob nicht. Gastrosophische Modelle*, Frankfurt a. M., 201–262.
- Rath, Claus-Dieter 2013, *Der Rede Wert. Psychoanalyse als Kulturarbeit*, Wien.
- Regan, Tom <sup>2</sup>2004 [1983]. *The case for animal rights*, Berkeley/Los Angeles.
- Regan, Tom 2007, *Die Tierrechtsdebatte (aus dem Amerikanischen übersetzt von Veronika Gielow und Alexander Zehmisch)*, in: *Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg* (Hg.) 2007, *Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung*, Erlangen, 71–88.
- Rippe, Klaus Peter 2008, *Ethik im außerhumanen Bereich*, Paderborn.
- Rippe, Klaus Peter 2011, *Darwin und die zwei Gesichter des ethischen Individualismus*, in: Reyer, Heinz-Ulrich/Schmid-Hempel, Paul (Hg.) 2011, *Darwins langer Arm – Evolutionstheorie heute*, Zürich, 189–200.
- Rollin, Bernard E. <sup>3</sup>2006, *Animal rights and human morality*, New York.
- Rollin, Bernard E. 2017, *The unheeded cry. Animal consciousness, animal pain, and science. Revised edition*, Columbia.
- Roscher, Mieke 2018, *Tiere sind Akteure. Konzeptionen tierlichen Handelns in den Human-Animal Studies*, in: Wunsch, Matthias/Böhnert, Martin/Köchy, Kristian (Hg.) 2018, *Philosophie der Tierforschung. Band 3: Milieus und Akteure*, Freiburg/München, 93-120.
- Rothgerber, Hank 2013, *Real men don't eat (vegetable) quiche: masculinity and the justification of meat consumption*, in: *Psychology of Men & Masculinity* 14(4), 363–375; DOI:10.1037/a0030379.
- Roudinesco, Elisabeth/Plon, Michel 2004, *Wörterbuch der Psychoanalyse. Namen, Länder, Werke, Begriffe* (aus dem Französischen übersetzt von Christoph Eissing-Christophersen, Marion Müllerburg, Renate Nentwig, Michel Ramaharomanana, Franziska Roelcke und Michael Wiesmüller), Wien.

- Roudinesco, Elisabeth 2011, Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems (aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek), Wien.
- Ruhs, August 2010, Lacan. Eine Einführung in die strukturelle Psychoanalyse, Wien.
- Ryder, Richard 1972, Experiments on animals, in: Godlovitch, Stanley/Godlovitch, Roslind/Harris, John (Hg.) 1972, Animals, men and morals. An enquiry into the maltreatment of non-humans, New York, 41–82.
- Sandøe, Peter/Christiansen, Stine B./Holst, Bengt 2008, Management and use of wild animals, in: Sandøe, Peter/Christiansen Stine B. (Hg.) 2008, Ethics of animal use, Oxford, 153–169.
- Sandøe, Peter/Corr, Sandra/Palmer, Clare (Hg.) 2016, Companion Animal Ethics, Chichester.
- Saussure, Ferdinand de <sup>2</sup>1967 [1916], Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft (aus dem Französischen übersetzt von Herman Lommel), hg. von Charles Bally und Albert Sechehaye unter Mitwirkung von Albert Riedlinger, Berlin.
- Schaber, Peter 2018, Instrumentalisierungsverbot, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart, 167–172.
- Schlehaider, Isabella 2021, Tausend Subjekte. Der radikal pluralistische Subjektbegriff im kritischen Posthumanismus und bei A. N. Whitehead, Stuttgart.
- Schmidt-Salomon, Michael <sup>2</sup>2006, Manifest des evolutionären Humanismus: Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg.
- Schmitz, Friederike 2014, Tierethik – eine Einführung, in: Schmitz, Friederike (Hg.) 2014, Tierethik. Grundagentexte, Berlin, 13–73.
- Schweitzer, Albert <sup>11</sup>2020 [1966], Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, hg. von Hans Walter Bähr, München.
- Seitter, Walter 2009, Lacans ‚Barockismus‘, in: Blümle, Claudia/von der Heiden, Anne (Hg.) 2009, Blickzähmung und Augentäuschung. Zu Jacques Lacans Bildtheorie, Zürich/Berlin, 337–357.
- Seitter, Walter 2013, Philosophie, Antiphilosophie, Lacan, in: Gurschler, Ivo/Ivány, Sándor/Wald, Andrea (Hg.) 2013, Lacan 4D. Zu den vier Diskursen in Lacans Seminar XVII, Wien, 125–135.
- Serpell, James/Paul, Elisabeth 1994, Pets and the development of positive attitudes to animals, in: Manning, Aubrey/Serpell, James (Hg.) 2011, Animals and human society. Changing perspectives, London, 127–144.
- Sidanius, Jim/Pratto, Felicia 1999, Social dominance. An intergroup theory of social hierarchy and oppression, Cambridge.
- Singer, Peter <sup>4</sup>2009, Animal liberation. The definitive classic of the animal movement, New York.
- Singer, Peter <sup>3</sup>2011, Practical ethics, New York.

- Sokal, Alan/Bricmont, Jean (1999), *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen* (aus dem Englischen übersetzt von Johannes Schwab und Dietmar Zimmer), München.
- Soler, Colette 2016, *Lacanian affects. The function of affect in Lacan's work* (translated by Bruce Fink), London/New York.
- Soler, Colette 2018, *Lacan – The unconscious reinvented* (translated by Esther Faye and Susan Schwartz), ed. by The Centre for Freudian Analysis and Research Library, Anouchka Grose, Darian Leader and Alan Rowan (series editors), London/New York.
- Soler, Colette 2019, *Lacan reading Joyce* (translated by Devra Simiu), ed. by The Centre for Freudian Analysis and Research Library, Anouchka Grose, Darian Leader and Alan Rowan (series editors), London/New York.
- Sorabji, Richard 1995, *Animal minds and human morals. The origins of the western debate*. Ithaca, New York.
- Spicer, Kevin Andrew 2018, *L'extermination de tout symbolisme des cieux: reading the Lacanian letter as inhuman ‚apparatus‘ and its implications for ecological thinking*, in: Basu Thakur, Gautam/Dickstein, Jonathan Michael (Hg.) 2018, *Lacan and the nonhuman*, Cham, 101–120.
- Spiegel, Marjorie 1996, *The dreaded comparison. Human and animal slavery*, New York.
- Staus, Nancy 2020, *The educational value of zoos. An empirical perspective*, in: Fischer, Bob (Hg.) 2020, *The Routledge handbook of animal ethics*, New York, 367–380.
- Steiger, Andreas/Camenzind, Samuel 2012, *Heimtierhaltung – ein bedeutender, aber vernachlässigter Tierschutzbereich*, in: Grimm, Herwig/Otterstedt, Carola (Hg.) 2012, *Das Tier an sich? Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*, Göttingen, 236–259.
- Steiner, Gary 2005, *Anthropocentrism and its discontents. The moral status of animals in the history of western philosophy*, Pittsburgh.
- Steiner, Gary 2008, *Animals and the moral community*, New York.
- Steiner, Gary 2010, *Tierrecht und die Grenzen des Postmodernismus: Der Fall Derrida*, in: ALTEXethik 2, 3–10, <https://www.tierethik.net/?2010#2010-3> (abgerufen am 30.11.2021).
- Steiner, Gary 2012, *In der Beziehung zu Tieren sind wir egoistisch* (10.5.2012), in: <https://derstandard.at/1336435344415/In-der-Beziehung-zu-Tieren-sind-wir-egoistisch> (abgerufen am 23.11.2021).
- Steiner, Gary 2013, *Animals and the Limits of Postmodernism*, New York/Chichester.
- Stevens, Alexandre 2007, *Love and sex beyond identifications*, in: Voruz, Véronique/Wolf, Bogdan (Hg.) 2007, *The later Lacan. An introduction*, Albany, 211–221.

- Storck, Timo 2020, That's knot psychoanalysis! Warum und wie verwendet Lacan die Mathematik?, in: Kadi, Ulrike/Unterthurner, Gerhard (Hg.) 2020, Macht – Knoten – Fleisch. Topographien des Körpers bei Foucault, Lacan und Merleau-Ponty, Berlin, 111–129.
- Swales, Stephanie/Owens, Carol 2020, Psychoanalysing ambivalence with Freud and Lacan. On and off the couch, London/New York.
- Taylor, W. P. 2011, Respect for nature. A theory of environmental ethics. 25<sup>th</sup> anniversary edition, Princeton/Oxford.
- Timofeeva, Oxana 2012, History of animals. An essay on negativity, immanence and freedom, Jan van Eyck Academie, Maastricht.
- Tuider, Jens 2018, Jagd, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2018, Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart, 247–251.
- Turnheim, Michael 2009, Mit der Vernunft schlafen. Das Verhältnis Lacan – Derrida, Zürich.
- Verhaeghe, Paul 2017, Enjoyment and impossibility: Lacan's revision of the oedipus complex, in: Clemens, Justin/Grigg, Russel (Hg.) 2017, Jacques Lacan and the other side of Psychoanalysis. Reflections on seminar XVII, SIC 6, a series edited by Slavoj Žižek, Durham/London, 29–49.
- Von der Pfordten, Dietmar (2012). Five elements of normative ethics – a general theory of normative individualism, in: Ethical Theory and Moral Practice 15, 449–471; DOI:10.1007/s10677-011-9299-2.
- Von der Pfordten, Dietmar/Kähler, Lorenz (Hg.) 2014, Normativer Individualismus in Ethik, Politik und Recht, Tübingen.
- Voruz, Véronique/Wolf, Bogdan (Hg.) 2007, The later Lacan. An introduction, Albany.
- Waltz, Matthias 2001, Ethik der Welt – Ethik des Realen, in: Gondek, Hans-Dieter/Hofmann, Roger/Lohmann, Hans-Martin (Hg.) 2001, Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk, Stuttgart, 97–129.
- Waytz, Adam/Epley, Nicholas/Cacioppo, John T. 2010, Social cognition unbound: insights into anthropomorphism and dehumanization, in: Current Directions in Psychological Science 19(1), 58–62; DOI:10.1177/0963721409359302.
- Weber, Samuel 2000, Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse, Wien.
- Wegener, Mai (2020), Im Echoraum des Körpers, in: Kadi, Ulrike/Unterthurner, Gerhard (Hg.) 2020, Macht – Knoten – Fleisch. Topographien des Körpers bei Foucault, Lacan und Merleau-Ponty, Berlin, 177–194.
- Weil, Kari 2012, Thinking animals: why animal studies now?, New York.
- Weitzenfeld, Adam/Joy, Melanie 2014, An overview of anthropocentrism, humanism, and speciesism in critical animal theory, in: Nocella II, Anthony J./Sorenson, John/Socha, Kim/Matsuoka, Atsuko (Hg.) 2014, Defining Critical Animal Studies. An intersectional social justice approach for liberation, New York, 3–27.
- Welsch, Wolfgang 2011, Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie, Berlin.

- Welsch, Wolfgang 2012, *Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Weilerswist.
- Widmer, Peter 1994, Einleitung. Ethik und Psychoanalyse, in: Gondek, Hans-Dieter/Widmer, Peter (Hg.) 1994, *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*, Frankfurt a. M., 7–23.
- Widmer, Peter <sup>3</sup>1997, *Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk*, Wien.
- Widmer, Peter 2010, *Der Eigenname und seine Buchstaben. Psychoanalytische und andere Untersuchungen*, Bielefeld.
- Wild, Markus <sup>2</sup>2010, *Tierphilosophie*, Hamburg.
- Wild, Markus 2011, Ich bin kein Ethiker! Philosophie als Lebensführung, in: Ammann, Christoph/Bleisch, Barbara/Goppel, Anna (Hg.) 2011, *Müssen Ethiker moralisch sein? Essays über Philosophie und Lebensführung*, Frankfurt a. M., 115–131.
- Wild, Markus 2015, Anthropomorphismus, in: Ferrari, Arianna/Petrus, Klaus (Hg.) 2015, *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld, 26–28.
- Wilson, Edward O. 1984, *Biophilia*, Cambridge.
- Wolf, Ursula <sup>2</sup>2004, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M.
- Wolfe, Cary 2003, *Animal rites. American culture, the discourse of species, and posthumanist theory*, Chicago/London.
- Wolfe, Cary 2009, „On a certain blindness in human beings“, in: Cavalieri, Paola, *The death of the animal. A dialogue*, New York, 123–133.
- Wolfe, Cary 2010, *What is posthumanism?*, Minneapolis/London.
- Zilcha-Mano, Sigal/Mikulincer, Mario/Shaver, Phillip R. 2011, An attachment perspective on human-pet relationships: Conceptualization and assessment of pet attachment orientations, in: *Journal of Research in Personality* 45(4), 345–357; DOI:10.1016/j.jrp.2011.04.001
- Žižek, Slavoj 1991, *Liebe dein Symptom wie dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*, Berlin.
- Žižek, Slavoj <sup>2</sup>1995, *Verweilen beim Negativen. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus II* (aus dem Englischen übersetzt von Lydia Marinelli), Wien.
- Žižek, Slavoj 1996, *Die Metastasen des Genießens. Sechs erotisch-politische Versuche* (aus dem Englischen übersetzt von Karl Bruckschwaiger, Michael Buchner, Jens Hagestet, Micael Scholl, Michael Wiesmüller und Nina Zimmik), Wien.
- Žižek, Slavoj 1998, *Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus* (aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Isolde Charim, Andreas Cremonini, Lydia Marinelli, Peter Widmer und Michael Wiesmüller), Frankfurt a. M.
- Žižek, Slavoj <sup>3</sup>1999, *Liebe deinen Nächsten? Nein danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne* (aus dem Englischen übersetzt von Nikolaus G. Schneider), Berlin.

- Žižek, Slavoj 2000, Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur. Wo Es war 1 (aus dem Englischen übersetzt von Andrea Klocker, Lydia Marinelli, Thomas Hübel und August Ruhs), Wien.
- Žižek, Slavoj 2001, Die gnadenlose Liebe (aus dem Englischen übersetzt von Nikolaus G. Schneider), Frankfurt a. M.
- Žižek, Slavoj 2003, Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversi-  
on und Subversion (aus dem Englischen übersetzt von Nikolaus G. Schneider),  
Frankfurt a. M.
- Žižek, Slavoj 2006, Parallaxe (aus dem Englischen übersetzt von Frank Born),  
Frankfurt a. M.
- Žižek, Slavoj 2008, Lacan. Eine Einführung (aus dem Englischen übersetzt von  
Karen Genschow und Alexander Roesler), Frankfurt a. M.
- Žižek, Slavoj 2011, Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen (aus dem Englischen über-  
setzt von Andreas Leopold Hofbauer), Hamburg.
- Žižek, Slavoj 2012, Quer durchs Reale. Gespräche mit Fabien Tarby (aus dem Fran-  
zösischen übersetzt von Gwendolin Engels), hg. von Peter Engelmann, Wien.
- Žižek, Slavoj 2014a, Was ist ein Ereignis? (aus dem Englischen übersetzt von Karen  
Genschow), Frankfurt a. M.
- Žižek, Slavoj 2014b, Weniger als Nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen  
Materialismus (aus dem Englischen übersetzt von Frank Born), Berlin.
- Žižek, Slavoj 2014c, Absolute recoil. Towards a new foundation of dialectical  
materialism, London.
- Žižek, Slavoj 2018, Disparitäten (aus dem Englischen übersetzt von Axel Walter),  
Darmstadt.
- Žižek, Slavoj 2020a, Der Exzess der Leere. Ökonomisch-philosophische Notizen zu  
Sexualität und Kapital (aus dem Englischen übersetzt von Christiane Heidrich  
und Mathias Kropfisch), Wien.
- Žižek, Slavoj 2020b, Sex und das verfehlte Absolute (aus dem Englischen übersetzt  
von Axel Walter und Frank Born), Darmstadt.
- Zons, Raimar 2001, Die Zeit des Menschen. Zur Kritik des Posthumanismus,  
Frankfurt a. M.
- Zupančič, Alenka 2009, Warum Psychoanalyse? Drei Interventionen (aus dem Eng-  
lischen übersetzt von Luisa Banki und Felix Ensslin), Zürich/Berlin.
- Zupančič, Alenka 2014, Der Geist der Komödie. Morale provisoire #4, hg., aus dem  
Englischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Frank Ruda und  
Jan Völker, Berlin.
- Zupančič, Alenka 2020, Was ist Sex? Psychoanalyse und Ontologie (aus dem ame-  
rikanischen Englisch übersetzt von Christoph Sökler und Michaela Wünsch),  
Wien.
- Zwart, Hub 2014, The elephant, the mirror, and the ark: Rereading Lacan's animal  
philosophy in an era of ontological violence and mass extinction, in: Journal of  
Critical Animal Studies 12(1), 1–32, [http://www.criticalanimalstudies.org/volum  
e-12-issue-1-2014/](http://www.criticalanimalstudies.org/volum<br/>e-12-issue-1-2014/) (abgerufen am 10.01.2022).

Zwart, Hub 2018, Conditioned reflexes and the symbolic order: A Lacanian assessment of Ivan Pavlov's experimental practice, in: *Vestigia* vol. 1(2) summer 2018, 58–95, <https://repub.eur.nl/pub/121734> (abgerufen am 07.12.2021).