

## 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 „Evolutionendenken“ stets skeptisch (z. B. Jacques Lacan 2013, 69–70; 2006b, 34; 2008b, 61; 1996b, 258–259). Das Evolutionendenken 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 Verkennung (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 visitiert 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 Neuauflage 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 21991a, 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 <sup>4</sup>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 <sup>4</sup>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 <sup>4</sup>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 Unlösbare 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 Blöðheit 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. *peruche*). 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 <sup>2</sup>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 „stupide“ 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 Herrens signifikant 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 Herrens signifikanten 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 Herrensingnant ( $S_1$ ), 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 Herrensingnanten 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“ – mitschwimmt, 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 verschrobenes 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 ( $\mathcal{S}$ ,  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $a$  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 „Blödhheiten“ 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 Begehrtes 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 Versuchsubjektes (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 21991b, 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 (S) 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 „Kopflosgigkeit“, 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 ( $G\bar{A}$ ) 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.

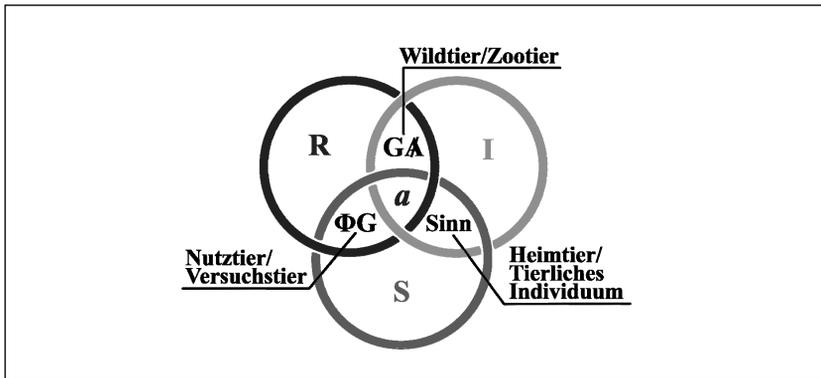


Abb. 4: Borromäischer Knoten und Formen des Genießens (eigene Darstellung nach Jacques Lacan 2017, 76). Zusätzlich abgebildet: Heimtier bzw. tierliches Individuum (Sinn bzw. Genießen des Sinns, S/I); Nutztier bzw. Versuchstier (phallisches Genießen, S/R); Wildtier bzw. Zootier (Genießen des Anderen, 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. Zumindest 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 <sup>2</sup>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 aufgezungen, 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 geruchsbesitzigenden 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 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 Wohltätigkeit – 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 ans eigene Bild und stützt sich dabei auf die Exklusion all derer, 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 uneresgleichen. 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 ernststen 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 hervorsticht. 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 hervorsteicht, 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). Wie wohl 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 Nieradzik 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 Undenkbares (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 2000I, 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 Ernährers, 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 „inestuöse“ 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!“<sup>67</sup>) 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 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 Nieradzick 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 21991b, 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 viel diskutiertem 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 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 Lévi-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 Fleischverzehrs 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 – rekuriert 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 <sup>2</sup>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“, „Beinflisch“, „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 (Herrensignifikant) 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 Herrensignifikanten, 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 2019b, 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 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 Begehrenswertes 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 ernststen 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 koi-tieren. 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 gezeugnet 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 „Andere 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. Insgeheim 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 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 (GA), 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 (GÅ) 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 „ödipale 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 ödipalen 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 Totemtier 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 Vätermord 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 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). Ingeheim 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 Tuijer 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 Totemmahl 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 Totemmahl 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 Totemmahl – 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 unseresgleichen ansehen bzw. dem unsere Sympathie, unsere Liebe oder unser Respekt gilt, darf nicht zugleich ein (bloßes) Objekt

---

75 Aus der Sicht Pfallers 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 „wild“ 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 <sup>2</sup>1991a, 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 2019b, 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.