

»... und endlos
ist mein Begehr«
2015

MATERIALHEFT GERHARD SPRING

Wenn der Genuß der eigentliche Wirbel des Selben ist, so ist er nicht Unkenntnis des Anderen, sondern seine Ausbeutung. Die Andersheit dieses Anderen wird vom Bedürfnis, das der Genuß als Erinnerung festhält und das seine Glut entfacht, überwunden.

Emmanuel Lévinas

Abstract

Ich gehe von einem »Standardmodell« des Handelns aus: Demnach ist Handlung Konsequenz eines Wunsches, zu dessen Erfüllung sie beitragen soll. Moralische Kritik findet in diesem Modell keinen Platz, es sei denn, die Moral selbst wäre Gegenstand eines Wunsches. Der platonische Dialog *Gorgias* stellt ein Muster der Gier dar, in dem gesteigerte Lust Folge einer Steigerung des Begehrens ist. Die moralische Widerlegung dieses Musters setzt bei Plato ein Maß voraus, das die Gier verfehlt, indem sie es übererfüllt: Dafür prägt der Dialog die Metapher der Füllung eines Fasses. Um diese Metapher zu kritisieren, zerlege ich das Muster der Gier in zwei konträre Muster: ein naturalistisches, das maßlos ist, und ein zeremonielles, nach dem das Maß erzeugt wird, an dem die Gier zu messen ist.

»... und endlos ist mein Begehrt«¹

Anmerkungen zu einer Verklärung der Gier

Um einen Anfang zu finden, möchte ich einen bekannten Topos der Gier in Erinnerung rufen, der einige Elemente für das Folgende enthält: das Wunschkinder. Wer drei Wünsche frei hat, hat mehr als nur drei freie Wünsche. Mit jedem Wunsch ist unmittelbar ein Ziel freigesetzt: Die Wurst liegt, kaum dass sie erwünscht ist, am Teller, und kaum dass man sich verwünscht, klebt sie an der Nase; drittens liegt sie wieder am Teller. Oder man hat den Wunsch mehr in der Hand, wie Gyges, in der Form eines Ringes, mit dem man die Unsichtbarkeit selbst erlangt.² Sie zeigt, besser noch als die oft erwünschte Unsterblichkeit, was ein freier Wunsch außer dem unmittelbaren Erfolg noch enthält. Es ist, zwischen Wunsch und Erfolg, die freie

1 Roland Barthes, *Über mich selbst*, München 1978, 208. Am Ende seines letzten Buches antwortet Roland Barthes auf die Frage: »Und nun? – Was jetzt schreiben? Könnten Sie noch etwas schreiben?« – »Man schreibt mit dem Begehren, und endlos ist mein Begehrt.« Es scheint, als sollte das Schreiben selbst kein Ende finden, um diesem Begehren zu entsprechen. Ein »endloses Begehren« kann jedoch kein fertiger Wunsch sein, der mit einer Handlung wie dem Schreiben zu erfüllen wäre (dem für ein Ende nur das Ziel fehlt, etwa das, ein Buch zu schreiben, oder nur einen Satz). Eher ist es ein Wunsch, der mit jener Handlung und der Lust, die sie bereitet, gerade noch im Entstehen ist – ein Begehren, »das vom Begehrenswerten nicht befriedigt, sondern statt dessen geweckt wird« (Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987, 63). Damit ist nur einmal der Endpunkt einer »Verklärung der Gier« markiert.

2 Wer eine solche Wunschgeschichte kennt, kennt auch ihre Moral. Dem Glück zum Trotz sollte sie nicht glücklich enden. Im *Staat* erwähnt Platon als Objekt eines freien Wunsches den Ring des Gyges, der einem die Unsichtbarkeit verleiht. Gyges kann damit alles machen, was er insgeheim machen möchte, ohne Sanktionen zu befürchten. Damit sollte er einem grundsätzlichen Irrtum verfallen. Lévinas weist darauf hin, dass mit der erwünschten Unsichtbarkeit das Ich zur Erscheinung kommt, welches sich der Teilhabe an einer gemeinsamen Welt entzieht und für sich selbst existiert. Der Entzug ist jedoch nicht nur eine Figur des Bösen, Tyrannen oder Irren, wie Platon suggeriert, sondern er birgt auch die Möglichkeit, dem Irrtum einer »gemeinsamen Welt« zu entgehen. Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 79f: »Die Teilhabe unterbrechen, das heißt, die Berührung zwar aufrechterhalten, ohne aber länger sein Sein aus dieser Berührung ziehen: wie Gyges, sehen, ohne gesehen zu werden. [...] Der Mythos von Gyges ist der eigentliche Mythos des Ich und der Innerlichkeit; das Ich und die Innerlichkeit existieren unerkannt und ohne Anerkennung.«

Handlung, die zur Erfüllung beiträgt. Denn eine Handlung, die nicht sichtbar ist, ist frei³ von jedem Hindernis, das einen von der Erfüllung seiner Wünsche ablenken könnte. Das war schon so bei der Wurst: wie von Zauberhand lag sie da. Das verschaffte dem Wünschenden jedoch keine Befriedigung, weshalb er sich verwünschte. Dagegen ist mit der eigenen Unsichtbarkeit die innerste Befriedigung garantiert, nämlich zu »sehen, ohne gesehen zu werden«⁴. Das ist vielleicht Wunschdenken, ein weiterer, eher theoretischer Topos der Gier.

Wunsch, Erfolg und Befriedigung – diese drei Begriffe bilden den Stoff nicht nur für eine Wunschgeschichte, sondern auch für ein theoretisches Wunschmodell des Handelns, für das oftmals kritisierte »Standardmodell«⁵. Nach diesem Modell, an dem

3 Obwohl ich in diesem ersten Absatz in wiederholter Form den Begriff der Freiheit gebrauche – ausgehend vom »freien Wunsch« – sehe ich davon ab, ihn zu thematisieren. Unter »Freiheit« verstehe ich hier nicht mehr als das Fehlen der Hindernisse, die sich zwischen Wunsch und Erfüllung hineindrängen könnten. Insofern wäre sie beinahe identisch mit der Freiheit des »freien Falls«. Solange es keine äußeren Einflüsse gibt, die den Fall auf seiner Bahn (in seiner »Neigung«) stören, ist er frei. Hinzu kommt, dass ein Hindernis für einen Wunsch auch die Unmöglichkeit seiner Realisierung wäre – etwa wenn er einem anderen widerspricht, wovon zugunsten seiner Freiheit gleichfalls abzusehen ist. Nicht, dass die Wünsche kohärent sein sollten. Im Gegenteil, die Unmöglichkeit sollte kein Hindernis dafür sein, dass sich der eine Wunsch ebenso entfaltet wie der andere, dem er widerspricht. Außerdem ist anzumerken, dass die Freiheit nicht nur im Sinn widersprüchlicher Realisierungen ein Paradoxon enthält. Schon der erste »freie Wunsch« ist insofern paradox, als seine unmittelbare Erfüllung nicht mehr ist als ein Porträt der wünschenden Person, ein Selbstporträt in Form der erwünschten Dinge und Ereignisse, das von ihrer eigenen Vergangenheit gezeichnet ist. Das wird im Wunschmärchen typischerweise zum moralischen Vorwurf gemacht: Der arme Fischer ist nun einmal kein König, sondern jemand, der hungrig ist und eine zänkische Frau hat.

4 Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 79.

5 Als Fürsprecher werden meist folgende Namen genannt: Donald Davidson, Elizabeth Anscombe, David Hume, Thomas Hobbes, Thomas von Aquin, Aristoteles und Platon. Diese Liste überschneidet sich am Ende mit der ihrer Kritiker, die unter dem gegenwärtigen Einfluss des Normativismus vermehrt auftreten. Vgl. Ralf Stöcker, *»In den Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat«*. Eine kritische Diskussion des handlungstheoretischen Standardmodells, Stuttgart 2002; oder Rüdiger Bittner, *Aus Gründen handeln*, Berlin 2005, 29f., wo unter dem Titel »Herkunft der Behren/Meinungs-These« Platons Triebmetapher der Pferde erwähnt wird. Sie ziehen den Wagen bloß voran, während sie der Wagenlenker

ich mich orientieren möchte, ist *eine Handlung die Konsequenz eines Wunsches, zu dessen Erfüllung sie beitragen soll*. Wenn ich jetzt zum Beispiel wünschte, nicht hier zu sein, dann würde ich darangehen, zu verschwinden, sofern ich mich nicht wegzaubern kann, was die direkteste Art der Handlung wäre⁶. Wünschte ich, im Garten Eden zu sein, dann würde ich auch dafür etwas machen. Dabei komme ich womöglich nicht über die Vorstellung dieses Gartens hinaus, in dem ich zum Beispiel einen roten Apfel in der Hand halte.

Die Kritik am Standardmodell lässt sich bis zu seiner Entstehung zurückverfolgen, die man am Paradies festmachen könnte, an einem Mythos der Unterwelt⁷ oder an einem kleinen Kind, dem die Unterscheidung des Richtigen vom Falschen beigebracht werden soll. Dem Modell entsprechend wäre es nur konsequent, wenn es auf einen unmäßigen Wunsch hinauf ebenso unmäßig handelt, das heißt, nichts daran wäre unmäßig, vom Kind aus gesehen. Und doch möchte man von einem anderen Standpunkt seine Handlung kritisieren, die man zum Beispiel für gierig hält. Die Bezeichnung der Gier betrifft (mit dem Akzent auf dem Begehren) auch den Wunsch,

dirigieren sollte. Bei Hobbes nimmt dagegen das »Objekt des Begehrens« den Platz des Lenkers ein: »*Respice finem*. Das soll heißen: Bedenke bei all deinen Handlungen immer wieder das, was du haben möchtest, da dies das Ding ist, das alle deine Handlungen auf den Weg lenkt, auf dem es zu erreichen ist«. (Thomas Hobbes, *Leviathan*, Frankfurt a. M. 2011, 31)

6 Vgl. Giorgio Agamben, *Zauberei und Glück*, in ders.: *Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2005, 47: »Was wir durch unsere Verdienste und Mühen erreichen können, vermag uns tatsächlich nicht richtig glücklich zu machen. Das vermag nur die Zauberei.«

7 Vgl. Platon, *Gorgias*, Stuttgart 2014, 138f. Der Mythos veranschaulicht in einer eschatologischen Szenerie die These, unrechtes Handeln sei schlechter als das Erleiden von Unrecht. Dabei imitiert das »jüngste Gericht« den Dialog, der das Thema der Gerechtigkeit auf das »richtige Leben« ausgebreitet hat. Dieses nimmt bis hin zur Erfüllung der intimsten Wünsche die Form der »Übereinstimmung mit sich selbst« an, mit der Platon das letztlich von allen erstrebte Glück identifiziert. Darauf hat es auch Kallikles abgesehen, Platons Figur des »Immoralismus«. Auch wenn sie auf dieser Welt den Sieg davonzutragen scheint, verfehlt sie mit der gesuchten Übereinstimmung sich letztlich selbst, was der Mythos der Unterwelt nur noch bekräftigt wird.

der gleichfalls fehlerhaft oder »nicht in Ordnung«⁸ sein soll. Falls die Gier ein Fehler ist, lässt sich daher nicht unterscheiden, worin er besteht: im Wunsch oder in der Handlung. Denn es wäre weder falsch, einen Wunsch zu haben, der als gierig zu bezeichnen wäre, solange man nicht entsprechend handelt (man könnte sich ja beherrschen). Noch wäre es falsch, in einer gierigen Weise zu handeln, ohne den Wunsch danach zu haben (man benimmt sich vielleicht daneben, doch dabei gibt es nichts, was im Zaum zu halten wäre).⁹

Im Fall der Gier ist offenbar nur die Anwendung des Standardmodells falsch: diese Handlung sollte keine Konsequenz jenes Wunsches sein. Was dem Modell fehlt, ist grob gesagt eine Moral, nicht als willkürliche Festsetzung oder Vereinbarung verstanden, die man nach seinen Wünschen treffen, einhalten oder verletzen könnte. Was fehlt, ist so etwas wie ein »Maßstab natürlicher Normativität«¹⁰, den man auch »transzen-

8 Vgl. Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M. 2004, 110. Das Laster ist, kurz gesagt, »eine Form von natürlichem Defekt« *des Willens*, dessen »gute Verfasstheit« ist die Tugend. Ein Defekt ist die Nichtübereinstimmung mit einer Lebensform, die im Reich der Tiere durch bestimmte Qualitäten einer Spezies festgelegt ist. Mit dem Gehör einer Glucke, »die das Schreien ihres eigenen Kükens nicht ausmachen kann«, ist offenbar etwas »nicht in Ordnung«. Das sei ebenso eine Aussage über Tatsachen wie über Normen. »Nicht weniger offensichtlich ist, daß es Bewertungen gibt, die auf der Lebensform unserer eigenen Spezies basieren«. (Foot, *Die Natur des Guten*, a.a.O., 42) Dem Normativismus entgeht Foot, indem sie für jeden Einzelnen die Möglichkeit einräumt, eine eigene Spezies zu bilden, die einer unverwechselbaren Landschaft seiner Gründe gleichkommt. Ansonsten wäre wohl die Kritik von Lévinas angebracht: »In der Erhöhung des biologischen Lebens taucht die Person auf als Produkt der Art oder des unpersönlichen Lebens, das sich des Individuums bedient, um seinen unpersönlichen Triumph zu sichern.« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 168)

9 Für einen rigorosen Standpunkt scheint allerdings schon der bloße Wunsch eine mögliche Verfehlung zu sein (es heißt: »Du sollst nicht begehren ...«). Wäre es jedoch nicht der stringente Zusammenhang von Wunsch und Handlung, der einer Kritik unterzogen wird, dann hätte es auch keinen Sinn, von einer Versuchung zu reden, oder davon, dass ihr zu widerstehen sei. Für das Widerstehen ist nach dem Standardmodell nur ein anderer Wunsch notwendig, der sich letztlich als stärker erweist. Ein anderer Wunsch, so die gängige Kritik, hat vielleicht einen moralischen Effekt, doch zu einer »guten Handlung« trägt er ebenso wenig bei als der Wunsch beitragen würde, den er verdrängt.

10 Foot, *Die Natur des Guten*, a.a.O., 150.

dental« nennen könnte, oder »quasi-transzendental«¹¹. Denn der gesuchte Maßstab, das »richtige Maß«, sollte seine Spuren in den (von ihm bedingten) Lebensformen hinterlassen, die vor einiger Zeit noch unter dem Thema der Sittlichkeit abgehandelt wurden. Wie der Begriff der »Lebensform« andeutet, geht es dabei um eine Kombination von »Natur und Konvention«, die auf Seiten der »Immoralisten«¹² stets auf Widerspruch gestoßen ist.

Um ein einfaches Beispiel für eine konkrete Lebensform zu erwähnen, mache ich zu Mittag jeden Tag dasselbe: ich esse. Danach folgt ein Mittagsschlaf, der dem Essen den notwendigen Genuss verleiht. Dafür gibt es auch eine Steigerung, die den Anschein der Gier erweckt. Umso mehr ich nämlich esse, desto eher falle ich in den erwünschten Mittagsschlaf, auch desto tiefer. Dennoch ist der Schlaf kein Teil des Essens, sonst würde ich mittags nicht dasselbe machen wie meine Nachbarin, eine Gastrosophin, die nach dem Essen spazieren geht.

Diese Redeweise der Identität einer Handlung lässt sich bekanntlich damit abschwächen, dass man sagt, man habe statt demselben nur das Gleiche gemacht. Man kann aber

11 Dieser Quasi-Terminus, der in der Moralphilosophie (etwa bei Jürgen Habermas) oft die Konnotation einer Abschwächung hat – die Bedingung ist ihrerseits bedingt und somit auch »hintergebar«, hat bei Jacques Derrida eine andere, doppelte Aufgabe: die den Dingen und Ereignissen scheinbar enttobene Bedingung ihrer Möglichkeit fungiert »oftmals« als Bedingung ihrer Unmöglichkeit. »Wohlgemerkt, der Gebrauch des ›Quasi‹ oder des ›Ultra-Transzendentalen‹, zu dem ich mich entschließen musste, ist immer noch [...] das Erbe der Philosophie, das heißt eine Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit (nach dem a priori, dem Ursprünglichen oder der Fundierung, genauso viele unterschiedliche Formen derselben radikalen Forderung und jeder philosophischen ›Frage‹). Das hieß auch, sich – ohne sich ihre Schwierigkeit zu verbergen – der Aufgabe zu widmen, noch zu denken, was ›möglich‹ wie auch was ›unmöglich‹ bedeutet, und dies im Umfeld der besagten ›Bedingungen der Möglichkeit‹ zu tun, die oftmals als ›Bedingung der Unmöglichkeit‹ aufgezeigt wird.« (Jacques Derrida, »Als ob es möglich wäre, ›within such limits.«, in ders.: *Maschinen-Papier: das Schreibmaschinenband und andere Antworten*, Wien 2006, 273.

12 Vgl. Foot, *Die Natur des Guten*, a.a.O., 131f.

auch sagen, dass mehrmals ein und dasselbe Muster reproduziert wird. Im Vergleich mit dem Muster lässt sich eine unbekannte Handlung als eine Handlung des Essens wiedererkennen, als Essen identifizieren und bezeichnen. Und im Vergleich mit dem Muster weiß man auch, was man macht, wenn man zum Beispiel etwas isst, was man nicht kennt oder noch nie gegessen hat. Auch wenn ich zum wiederholten Mal so etwas wie eine Wurst esse, habe ich die Wurst, die ich gerade esse, noch nie gegessen. Dennoch weiß ich für gewöhnlich, was ich mache, wenn ich eine Wurst esse. Genauso kann man es beim ersten Mal schon wissen. Man macht damit dasselbe wie zum Beispiel mit einem Kompott, wobei die Verschiedenheit des Geschmacks sowie des Bestecks nicht in Betracht gezogen wird.

Um die Abstraktion zu markieren, die mit dem Muster einhergeht, möchte ich neben meiner Nachbarin ein Schaf erwähnen, das über den ganzen Tag verstreut dasselbe macht. Es bewegt sich von einem Flecken Gras zum anderen und isst und isst, unterbrochen vom Hauch eines Spazierganges und eines Mittagsschlafes. Es hat vielleicht ein anderes Muster des Essens als die Gastrosophin und ich, was nicht so weit gehen muss, dass es Ereignisse, die wir als Essen bezeichnen würden, nicht so bezeichnen würde. Aber ganz gleich, wie weit wir in der Frage übereinstimmen, was es heißt, zu essen, so setze ich doch voraus, dass es in dieser Frage mit sich selbst übereinstimmt. Dazu verhilft ihm, wie ich annehme, ein Muster des Essens, das nicht mit jedem Fleckchen Gras variieren kann, auch nicht mit dem Genuss, den es ihm bereitet. Ansonsten müsste es sich von einem zum anderen Mal ständig erneut fragen: »Schauen wir einmal, was bringen meine Bewegungen zustande? Oh ja! Das Essen eines guten Fleckchen Grases«¹³.

13 Vgl. Anscombe, *Absicht*, Freiburg/München 1986, 81. Das (abgeänderte) Zitat zielt auf die Verneinung praktischen Wissens, mit dem man (wie in Anscombes Beispiel) ein Fenster öffnet, und davon weiß, ohne sich zuzuschauen.

Das ist eine Fiktion, weil ein Tier nicht redet. Außerdem bestehen manche Menschen darauf, dass Tiere fressen, und nicht essen wie sie, aber auf diesen Unterschied lege ich hier keinen Wert. Umso mehr man eine derartige Unterscheidung außer Acht lässt, die der Abgrenzung von einem Tier dienen soll, desto mehr tritt ein anderer Unterschied in den Vordergrund, der die Handlung selbst betrifft. Sie lässt sich unterteilen in ein Handeln mit und ohne Absicht, anders gesagt, in ein Handeln mit und ohne einer Wahl der Gründe, aus denen die Handlung hervorgeht und mit denen sie verständlich zu machen ist. Zum einen esse ich durchaus mit Absicht, zum anderen nehme ich nicht die Kalorien zu mir, die das Essen enthält, jedenfalls nicht mit Absicht. Wie man sich leicht ausmalen kann, verläuft ein ähnlicher Unterschied durch jede Handlung.

Thomas von Aquin erklärt jene Unterscheidung, die er von Aristoteles übernimmt, indem er Tiere und Menschen vergleicht und meint, dass Tiere ebenso wie kleine Kinder nicht wählen¹⁴. Thomas räumt zwar die Möglichkeit ein, dass ein Schaf einen Flecken Gras anstelle eines anderen wählt, aber diese Wahl weist nur auf eine »appetitive Neigung«¹⁵ zu dem einen statt zum anderen hin.

Wie das kleine Kind verrät, das Thomas (wie oftmals auch Aristoteles) neben dem Tier erwähnt, ist für eine absichtliche

14 Vgl. Philippa Foot, *Die Natur des Guten*, a.a.O., 77.

15 Ebd. Indem es seiner Neigung entsprechend sich einem Flecken annähert, verfolgt es sogar ein Ziel, das es ins Auge gefasst hat. Dennoch scheint es das Ziel nicht als sein Ziel zu verstehen. Für dieses Verständnis bräuchte es einen Begriff des Verhältnisses von Mittel und Zweck, den Thomas weder einem Tier noch einem kleinen Kind zuschreiben möchte.

Mittel und Zweck sind die beiden Mustergegenstände des Grundes, wobei der Zweck von den Wünschen oder Neigungen festgelegt wird, während das Mittel von einer Meinung darüber bestimmt wird, was zur Erfüllung des Zwecks oder zum Erreichen des Ziels beitragen könnte. Womöglich hat das Schaf in dem Sinn einen Grund, so dass es sich in einer bestimmten Weise bewegt, aber es sollte ihn solange nicht wählen beziehungsweise sich mit Absicht bewegen, solange es den Grund, den es hat, nicht kennt.

Handlung die Sprache entscheidend, die ihm noch zu fehlen scheint. Es mag essen, soviel es will, doch ihm fehlen die Worte. Das Kind, das in dieser Tradition gemeint ist, macht es einfach, ähnlich wie ein Schaf, oder es macht es nicht, und dann ist es wieder ähnlich einem Schaf nicht dazu zu überreden, es doch zu machen. Zum Überreden müsste es selbst schon reden können, was es allerdings lernen sollte.

In den *Philosophischen Untersuchungen* zitiert Wittgenstein aus den *Bekenntnissen* von Augustinus, wo es heißt, er habe als Kind die Sprache der Erwachsenen gelernt, indem er allmählich begriff, welche Gegenstände durch welche Laute bezeichnet wurden. Augustinus merkt zwar an, dass er auf manche Dinge eigens hingewiesen wurde, so als wäre für den Spracherwerb so etwas wie ein Unterricht notwendig gewesen. Dennoch war sein Interesse an den Zeichen, an die sich, wie er sagt, seine Lippen gewöhnt hatten, ein anderes: mit diesen Zeichen wollte er seine eigenen Wünsche zum Ausdruck bringen¹⁶.

Ein ähnliches Interesse setzen auch Wittgensteins erste Sprachspiele voraus. Einer sagt »fünf rote Äpfel«, der andere bringt fünf rote Äpfel. Hätte er »Kompott« gesagt, so wäre ein Kompott erschienen. Wittgenstein fordert dazu auf, dies »als vollständige primitive Sprache« aufzufassen, »für die die Beschreibung, wie Augustinus sie gegeben hat, stimmt«¹⁷. Diese

16 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders.: *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, § 1, 237. Augustinus schreibt über die Zeit vor dem Spracherwerb: »Mit Stöhnen, verschiedenen Lauten und Gesten wollte ich kundtun, was ich empfand, damit man meine Wünsche erfülle. Doch so konnte ich nicht alles ausdrücken, was ich wollte, auch nicht für alle, für die ich es wollte.« (Augustinus, *Bekenntnisse*, Stuttgart 2008, 46) An anderer Stelle schreibt er, dass er seine Wünsche kundtun wollte, aber er konnte es nicht, »denn die Wünsche waren innen, diese Menschen aber«, die sie erfüllen sollten, waren »außen, und mit keiner ihrer Wahrnehmungen konnten sie in meine Seele eindringen. Daher strampelte ich und schrie. Das waren die Zeichen, die meinen Wünschen entsprachen.« (Augustinus, a.a.O., 42)

17 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., §2, 238.

Beschreibung wurde lange Zeit selbst als eine »primitive Theorie der Namensschilder« abgetan, doch es gibt vermehrt auch Anzeichen einer Rehabilitation. Auf einer einfachen Ebene lässt sich das Namensschild als Produkt einer Triangulation beschreiben: Das Schild geht aus einer gemeinsamen Reaktion zweier Lebewesen auf einen gemeinsamen Reiz hervor. Oder es lässt sich als Etikette eines Musters beschreiben, das heißt, als der Name, der einem ausgewählten und besonders exponierten Exemplar anhaftet.¹⁸

In der *Biosemantik*¹⁹ zählt Ruth Millikan verschiedene Arten auf, so etwas wie ein Kompott wiederzuerkennen. Zum einen gibt es die Art, wie ein Kompott aussieht, oder die Art, wie es schmeckt. Zum anderen gibt es eine bestimmte Art, wie sich ein Kompott anhört, nämlich »Kompott«.²⁰ Diese Eigenschaft seines Namens hat einen besonderen Wert. Ohne seinen Na-

18 Wittgenstein gebraucht den Begriff des Musters oft im Hinblick auf das »Urmeter in Paris«. »Denken wir uns auf ähnliche Weise wie das Urmeter auch die Muster von Farben in Paris aufbewahrt. So erklären wir: »Sepia« heiße die Farbe des dort unter Luftabschluß aufbewahrten Ur-Sepia. [...] Dieses Muster [...] ist ein Instrument der Sprache, mit dem wir Farbaussagen machen. Es ist in diesem Spiel nicht Dargestelltes, sondern Mittel der Darstellung. [...] Es ist in unserem Spiel ein Paradigma; etwas, womit verglichen wird«. (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., § 50, 268) Mein Beispiel mit dem Kompott spricht für eine eher inoffizielle Variante; mein Musterkompott habe ich womöglich gegessen, bevor ich es ausgewählt und »ausgestellt« habe, was auch nur in der Assoziation mit den anderen Kompotten geschehen könnte, auf die ich seine Etikette anwende.

19 Vgl. Ruth G. Millikan, *Biosemantik*, Frankfurt a. M. 2012, 88.

20 Man wird einwenden, es sei nicht ein Kompott, das hier zu hören ist, sondern ein Wort für ein Kompott. Aber hört man, so könnte man mit Millikan fragen, tatsächlich ein Wort und nicht nur ein Geräusch? Ganz ähnlich könnte man weiterfragen, ob man in der einen oder anderen Art nicht nur den Geschmack oder das Aussehen wiedererkennt, was sich von einem Kompott ebenso unterscheidet wie das erwähnte Geräusch »Kompott«. Mit jenen beiden Arten erzeugt etwas den Anschein, als wäre es ein Kompott, was nicht unbedingt heißt, dass es eines ist. Mit der anderen Art, nach der es mit seinem »Namensschild« ganz nach Kompott klingt, wirkt es nicht nur so, sondern es sollte auch eines sein. Auch wenn das wieder nicht heißt, dass es tatsächlich ein Kompott ist, so heißt es doch, dass jemand einen Fehler gemacht hat, falls es keines ist. Damit ist gemeint, dass der Anschein, das Aussehen oder der Geschmack eines Kompotts, nichts und niemand auf ein Kompott festlegt. Das geschieht mit der Benennung, wobei sich die Frage stellt, wer daran teilhat und wer wen festlegt.

men könnte ich im Wiedererkennen eines Kompotts keinen Fehler machen, sofern ich mich nicht darin täusche, dass etwas so aussieht oder schmeckt, als wäre es ein Kompott. Das kann ich zweifellos wissen, ohne zu wissen, ob es ein Kompott ist. Falls mich jemand darin täuschen möchte, möchte er mich im Glauben täuschen, dass es ein Kompott ist, nicht im Glauben, dass es eines zu sein scheint.

Seinem schlichten Dasein wird mit der Benennung eine normative Dimension hinzugefügt, wofür die *Biosemantik* den Begriff einer »natürlichen Konvention« anbietet. Eine derartige Konvention resultiert nicht aus einer Vereinbarung oder einer Festsetzung, sondern aus der Reproduktion eines Musters. Dass sich ein als Kompott etikettiertes Musterkompott »fortpflanzt«²¹, verdankt sich dieser Theorie zufolge nicht dem Umstand, dass es in besonderer Weise für den Vergleich mit anderen Kompotten geeignet ist – so als müsste es ein ideales oder besonders reines Kompott sein. Die Reproduktion des Musters verdankt sich vielmehr dem Umstand, dass der Präzedenzfall ein besonderes Gewicht hat, in dem ein Exemplar als Standardmuster ausgewählt und mit der Etikette eines Kompotts versehen wurde.²² Die Frage, wer diesem Verfahren das

21 Millikan, *Biosemantik*, a.a.O., 12f.

22 Vgl. Austin, *Wie man spricht. Ein paar simple Verfahren*, in ders.: *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1979, 179: »Und denken wir uns das Namengeben oder Sinngeben so, daß es die Auswahl eines Exemplars oder Probestücks als Standardmuster involviert.« Das »Modell von Muster und Exemplaren [kann] nützlich sein, denn es deutet darauf hin, dass Übereinstimmung in Bezug auf den ›Sinn‹ [das Musterkompott] eines Namens [die Etikette »Kompott«] letzten Endes durch Übereinstimmung hinsichtlich der Gegenstände erzielt wird, deren Typen Standards sein sollen«. (Austin, a.a.O., 189) Der »Präzedenzfall« beziehungsweise das »Namengeben oder Sinngeben« entspricht auch dem Prozess der Triangulation bei Davidson; vgl. Donald Davidson, *Die zweite Person*, in ders.: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, Frankfurt a. M. 2013, 205f.: Die Triangulation umfasst »drei Ähnlichkeitsmuster. Das Kind findet Kompotte ähnlich; wir finden Kompotte ähnlich; und außerdem finden wir die Reaktionen des Kindes auf Kompotte ähnlich. Jetzt hat es Sinn, daß wir die Reaktionen des Kinds Reaktionen auf Kompotte nennen. [...] Die relevanten Reize sind die Gegenstände oder Ereignisse, die wir natürlicherweise ähnlich finden (nämlich Kompotte) und die in wechselseitigen Beziehungen stehen zu Reaktionen des

besondere Gewicht verleiht, mit dem das exponierte Muster in einer wiedererkennbaren Weise reproduziert werden soll, wird oft zugunsten derjenigen entschieden, die das Muster bereits kennen beziehungsweise wissen, was ein Kompott ist. Für die normative Dimension sorgt, wie in dem Zusammenhang oft gesagt wird, die Sprachgemeinschaft, die aus den Sprachspielen Wittgensteins hervorgegangen ist.

Dabei hat Wittgenstein den Zweck des Spracherwerbs, wie ihn Augustinus schildert, auf den Kopf gestellt, da es offenbar nicht die Wünsche des Kindes sind, des Gehilfen oder Schülers, die im Sprachspiel erfüllt werden. Wie es scheint, erwirbt einer die Sprache des anderen nur, um zur Erfüllung von dessen Wünschen beizutragen, wofür allerdings der Wunsch notwendig ist, es dem anderen recht zu machen. Das »Lehren der Sprache ist hier«, wie Wittgenstein sagt, »ein Abrichten«²³. Damit wird die Sprache eher zum raffinierten Instrument der gesellschaftlichen Dressur.²⁴

Eine Sprechsituation nach Augustinus wäre die, dass ein Kind »Kompott« sagt, weil es selbst den Wunsch danach hat.

Kindes, die wir ihrerseits ähnlich finden. Das ist eine Form der Triangulation: Eine Linie verläuft vom Kind aus zum Kompott hin, eine weitere Linie verläuft von uns aus zum Kompott hin, und die dritte Linie geht von uns hin zum Kind. Seinen Ort hat »der« Reiz dort, wo die Linie vom Kind zum Kompott sich mit der Linie von uns zum Kompott schneidet.« (In diesem Zitat habe ich das philosophische Mobilar, den Tisch, mit einem Kompott ersetzt). Die »gemeinsame Reaktion«, welche die Basis des Dreiecks bildet, ist im Prozess der Namensgebung die übereinstimmende Äußerung des Wortes »Kompott«, was nicht unbedingt die Form eines Unterrichts oder einer »Abrichtung« annehmen muss. In dieser Situation ist es leicht vorstellbar, dass man sich auf »Pott« einigt.

23 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., §5, 239. Im §7 ist es zwar der »Lernende«, der die Gegenstände benennt, aber das macht er, nachdem der Lehrer auf sie gezeigt hat; dazu wird auch die »einfachere Übung« erwähnt, die Worte nachzusagen, die einem vorgesagt werden.

24 Diese Auffassung hat die primitiven Sprachspiele letztlich überlebt, wenn man einen Blick auf die (postanalytische) Literatur »nach Wittgenstein« wirft. Vor allem über die Sprechaktttheorie im Zuschnitt Searles wurde die »Sprachgemeinschaft« zu einem Gespenst der sprachlichen Gesetzgebung. Meist tritt es in der angepassten Gestalt eines »kompetenten Sprechers« auf (eher selten noch als Lehrer, Meister oder Experte).

Um den Unterschied in der Richtung zu markieren, in der die Abrichtung ihre auffälligsten Spuren hinterlässt, sagt das Kind statt »Kompott« so etwas wie »Pott« oder »Popott«, was auch für jemanden, der eine andere Sprache spricht, den Wunsch nach einem Kompott ausdrücken könnte. Es ist jedoch auch denkbar, dass dieser Wunsch nur unter der Bedingung erfüllt wird, dass dafür »die richtigen Worte« verwendet werden, so seltsam das klingt. In einer Situation der Abrichtung wird mir als Kind zum Beispiel das erwünschte Kompott zwar hingestellt, aber erst dann zum Genuss freigegeben, wenn ich das Wort »Kompott« fehlerfrei wiederholen kann. Oder ich sage zwar »Kompott«, meine damit jedoch die Wurst, die vor dem Kompott serviert wurde.²⁵ Dann muss ich so lange das Wort »Wurst« wiederholen, bis es sich vom »Kompott« unterscheidet. In dieser Weise, so könnte man meinen, lernt man neben den Worten zugleich seine eigenen Wünsche zu beherrschen.

Das ergibt ein seltsames Bild: Erst wenn man die Worte eines Anderen beherrscht, kann man sich selbst beherrschen, was nach einer normativistischen Ansicht die Voraussetzung dafür ist, dass man weiß, was man will. Für dieses Wissen sei es notwendig, so ein bekanntes Argument, dass man sich von seinen Wünschen und Neigungen distanziert, um eine reflexive Einstellung zu gewinnen²⁶. Was für sprachlose Tiere und kleine Kinder nur eine »Hemmung« ist, führt bei heranwachsenden Sprechern zur »Reflexion«²⁷, die zwischen den Worten

25 Nur zur Erklärung des Irrtums: Die Erwachsenen redeten schon bei der Wurst dauernd vom Kompott.

26 Vgl. Stephan Gosepath, *Zum Ursprung der Normativität*, in: Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Martin Saar, *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a. M. 2009, 264: »Die hier relevante Praxis, in die man als Kind hineinsozialisiert wird, ist der Bereich von Normen und Werten. Man lernt, von seinen Neigungen zurückzutreten und sie kritisch zu reflektieren anhand eines Maßstabs, den man an die Hand, besser: an den Verstand gegeben bekommt«.

27 Vgl. Gosepath, *Zum Ursprung der Normativität*, a.a.O., 263: »Wir erwerben sodann durch das, was in der Biologie Hemmung genannt wird, das Vermögen, von den Neigungen und Wünschen intellektuell Abstand zu nehmen. Auf dieser Grundlage erwerben wir schließlich die Fähigkeit, nach einer rationalen

und Wünschen verläuft und wie durch ein Wunder die Vorstellung der Richtigkeit in sie hineinbringt.

Nach einer weit verbreiteten Auffassung ist das Wunder nichts anderes als die Kommunikation, die gewissen Regeln unterworfen ist und daher, wie es heißt, »kompetente Sprecher« formt. So kontrovers diese Regeln auch diskutiert werden, ist man sich auf dieser Seite doch weitgehend darüber einig, dass sie mit der Vernunft selbst zu identifizieren sind. Diese wird vorgestellt als ein »Geben und Nehmen von Gründen«, als rationaler Austausch, der auch der letzte Zweck sprachlicher Handlungen sein soll.²⁸ Dieser Ansicht nach erhebt jemand, der einen Wunsch zum Ausdruck bringt, einen Anspruch, der aufgrund mangelnder Rechtfertigung völlig zu recht zurückzuweisen wäre. Der Wunsch nach einem Kompott sollte genauso mit anderen Gründen vernetzt sein wie die Meinung, hier gäbe es ein Kompott.²⁹ Lässt sich kein solcher auf andere Gründe bezogener Grund ausfindig machen, aus dem ich zum Beispiel jetzt eines essen möchte, dann habe ich jetzt auch keinen »guten Grund«, eines zu essen. Mache ich es dennoch, dann handle ich nicht vernünftig, was auf der anderen Seite nur ein Anlass mehr ist, mit der Sprache auch die Vernunft zu kritisieren.

*

Begründung für die auf uns einwirkenden kausalen Einflüsse zu fragen. Damit betreten wir den Bereich der Vernunft. Vernunft beginnt also mit dem intellektuellen Abstand zu dem, was uns determiniert, und der Fähigkeit zur reflexiven Stellungnahme dazu.«

28 Vgl. Robert Brandom, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a. M. 2000, 219f.: In der Metapher der »Kontoführung« (jeder gute Grund liefert ein Plus) tritt das Ziel sprachlicher Handlungen als das Guthaben auf, in dem gerade noch das *summum bonum* der »alten Moralphilosophen« durchscheint.

29 Vgl. Gosepath, *Zum Ursprung der Normativität*, a.a.O., 262: »Theoretische Meinungen und praktische Einstellungen gelten dann als gerechtfertigt, wenn unsere Vernunft richtig arbeitet, wenn sie also ihre Funktion – Meinungen und Pro-Einstellungen zu rechtfertigen – erfüllt.«

Im Dialog *Gorgias* hat Platon mit der Figur des Kallikles einen Kritiker geschaffen, der die großen Themen der Sprache, der Macht und des Begehrens aufgreift, und zwar »ohne Scham«, wozu ihn Sokrates ab und zu auch selbst ermuntert. Die anderen Gesprächsteilnehmer, Polos und der berühmte Rhetoriker Gorgias, hätten sich nämlich nur deshalb in Widersprüche verwickeln lassen, weil sie sich allzu sehr vor der Konsequenz schämten, etwas zu sagen, das die Menge nicht akzeptieren würde, für die sie gewöhnlich ihre Reden halten.³⁰

Der Dialog verknüpft die genannten Themen mit dem umfassenden Ziel, zur Übereinstimmung mit sich selbst zu gelangen. Dazu sollte weniger ein Austausch von Gründen beitragen als ein Geben und Nehmen von Widersprüchen. Eine

30 Die Menge hält es zum Beispiel für falsch, wenn einer sie von etwas überzeugt, wovon er selbst nicht überzeugt ist, wie es in der »öffentlichen Redekunst« üblich ist. Grundsätzlich ist die Menge dagegen, im banalsten Sinn der Macht beherrscht zu werden, sowie dagegen, dass ein Machthaber um Vieles mehr hat als sie. Während er sich seinen Begierden hingeben kann, sollte sie sich in der Kunst der Selbstbeherrschung üben.

Zu jedem Thema gibt es einen ähnlichen inneren Gegensatz: zur Sprache den der öffentlichen Redekunst versus der dialektischen Kunst der Unterredung, an der bestenfalls zwei Personen teilnehmen, die sich nichts vorzumachen brauchen. Zum Thema der Macht gibt es den Gegensatz der Beherrschung anderer versus der Beherrschung seiner selbst, und zum Begehren gibt es den analogen Gegensatz des Ungezügelterten und Gezügelterten oder des Unbesonnenen und Besonnenen, wobei mit der Sonne das »höchste Gut« gemeint ist, auf das letztlich jeder hinauswill.

Gegen das »höchste Gut«, welches »nach den Schriften der alten Moralphilosophen« das letzte Ziel des Handelns sein soll, schreibt übrigens Thomas Hobbes, einer der Fürsprecher des anfangs erwähnten »Wunschmodells«: »Auch kann ein Mensch, der keine Wünsche mehr hat, so wenig weiterleben wie einer, dessen Empfindungen und Vorstellungen zum Stillstand gekommen sind.« (Thomas Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., 97)

Wenn man aus den genannten Gegensätzen zwei konträre Figuren zusammenbastelt, fragt es sich, was sie sich noch zu sagen haben. Der eine plädiert für die Rhetorik der Überredung, die Herrschaft über andere und die Unmäßigkeit, der andere für den Dialog, die Selbstbeherrschung und das richtige Maß. Man sollte aber nicht vergessen, dass beide in einem platonischen Dialog aneinander geraten, was man Platon auch zum Vorwurf gemacht hat. Er habe die Herausforderung des Immoralismus nicht wirklich ernst genommen oder gar bewältigt, da sich die eine Figur mit der anderen auf ein Gespräch einlässt. Dafür sei eine gemeinsame Basis notwendig, gegen die sich die immoralische Figur vergeblich wehrt. Ihr Schweigen am Ende des Dialogs wird in diskurssethischer Hinsicht zum Triumph der Moral (als *bonum commune*). Sie »ist nämlich zu Gemeinschaft unfähig«. (Platon, *Gorgias*, a.a.O. 114)

Widerlegung führt allerdings nur zur Aufhebung, nicht zur Setzung irgendeiner Position, weshalb auch dieser Dialog, der sich gleichsam selbst zum Thema hat, kein positives Ende findet. Statt der gesuchten Übereinstimmung findet man zuletzt einen Mythos der Unterwelt, der den Dialog nur in der monologischen Form eines entfernten Echos wiederholt.

Das Reich der Toten kündigt sich schon bei einer Widerlegung der Gier an, die hieb- und stichfest zu sein scheint. Kallikles hatte folgendes behauptet:

Derjenige, der richtig leben will, muss die eigenen Begierden möglichst groß sein lassen und darf sie nicht zügeln; er muss fähig sein, diesen möglichst großen Begierden mit Tapferkeit und Vernunft zu dienen und zu erfüllen, worauf immer sich sein Begehren richtet.³¹

Dies sei der Menge nicht möglich, weshalb sie jemanden, der sich nicht zügeln lässt, aus Scham vor der eigenen Schwäche tadelt.

Die Steigerung des Begehrens zum Zweck der gesteigerten Erfüllung ist ein Muster der Gier, das Sokrates zufolge nicht anwendbar ist. Er bestreitet nicht, dass man in der soeben empfohlenen Art handeln könnte, sondern dass eine in diesem Sinn gierige Handlung zu dem beabsichtigten Ziel der gesteigerten Lust führt, die naturgemäß das Gute ist.

Für die Widerlegung gebraucht Sokrates das mythische Bild eines Fasses, das aufgefüllt wird und irgendwann bis zum Rand voll ist. Damit ist das Maß erfüllt, das in der Analogie des Essens weniger der volle Bauch als die Satttheit ist. Wäre

31 Platon, *Gorgias*, a.a.O., 84. Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 165: Die »Nichtteilhabe an der Gattung ist der eigentliche Egoismus des Glücks [...] es besteht darin, seine Bedürfnisse zu befriedigen und sie nicht zu unterdrücken.«

dieser Zustand, den Sokrates für glücklich hält, das Ziel des Begehrens, dann wären die Steine am glücklichsten und die Toten, wie Kallikles sagt³².

Daran anschließend findet eine Demontage der gesteigerten Erfüllung statt, die dem Fass nur ein paar Löcher hinzufügt. Ähnliche Bilder wie das Fass kennt man vielleicht aus der analytischen Triebtheorie, ich denke etwa an die Harnblase, die gleichfalls Löcher hat. »Etwas stellt sich fortlaufend her, sammelt sich an und erzeugt Druck und Not, um nach einer Weile des Widerstands mit Befriedigung und Erleichterung entladen zu werden.«³³ Analog zur Auffüllung ist die Entladung oder die Triebabfuhr, wie ich annehme, der Moment der Lust, in dem einen die Natur scheinbar mit dem Besten belohnt, das sie anzubieten hat. Wenn die Lust jedoch die Natur des Guten ist, dann ist das Gute, wie Sokrates zeigt, dem Schlechten nicht entgegengesetzt, das naturgemäß die Unlust ist. Wäre beides einander entgegengesetzt, dann müsste eines davon verschwinden, wenn am selben Ort und zur selben Zeit das andere auftaucht. Im Vorgang des Essens, in dem sich die Nahrung wie in einem Fass ansammelt, verschwindet mit der Unlust, mit dem Druck und der Not der appetitiven Neigung, auch die Lust.³⁴ »Denn derjenige, der sein Fass angefüllt hat, hat keinen Genuss mehr«, wie Kallikles sagt, »sondern das tritt ein, wovon ich eben sprach, das ›wie ein Stein leben‹.«³⁵

Sein Kontrahent hat dagegen folgendes gezeigt: Wenn man zugunsten der vermehrten Lust das Begehren steigern möchte, dann muss man zugleich die Unlust steigern, wie man an den Löchern sieht, welche die Gier im Fass hinterlässt. In

32 Platon, *Gorgias*, a.a.O., 85.

33 John Gedo, *The Languages of Psychoanalysis*, Hillsdale 1996, 388.

34 Vgl. Platon., *Gorgias*, a.a.O., 93f.

35 Platon, *Gorgias*, a.a.O., 88. Kallikles stimmt trotz aller Kritik mit dem Bild des Fasses überein: »Aber darin liegt das genussvolle Leben, dass möglichst viel dazu fließt«.

der Absicht der Steigerung, die mit diesem Muster verbunden ist, macht man mehr und mehr jene Dinge, die man selbst für schlecht hält. Um ein Beispiel des Dialogs zu zitieren, findet man es etwa angenehm, sich zu kratzen, wenn es juckt³⁶. Nach dem Muster der Gier sollte man danach trachten, dass es einen immer öfter und an mehr Stellen juckt, so dass man mit dem Kratzen letztlich nicht zurechtkommt.

Dem Ziel einer Übereinstimmung entsprechend ist die Nicht-übereinstimmung das Schlechte, wobei die Nichtübereinstimmung nicht nur im Fall des gesteigerten Begehrens der Mangel ist, die »Privation«, wie Thomas von Aquin sagt, oder die Lücke, die zu füllen ist. Das Verfahren, das zur Übereinstimmung und damit zur Lust führen soll, entspricht dem Muster des Anfüllens oder Auffüllens³⁷. Dem entspricht auch die Handlung des

36 Vgl. Platon, *Gorgias*, a.a.O., 88f.

37 In der *Nikomachischen Ethik* kritisiert Aristoteles mehrmals das Paradigma des Anfüllens, als der Art einer Tätigkeit, die in dem Maß Lust bereiten soll, in dem sie einen Mangel ausgleicht. »Weiter sagen sie [in Platons Dialogen *Philebos* und *Gorgias*], die Unlust sei Mangel an dem, was der Natur gemäß ist, die Lust dagegen sei die Auffüllung damit. [...] Die Auffüllung *ist* [...] nicht Lust, sondern wenn die Auffüllung geschieht, freut man sich, und wenn man sie verliert, empfindet man Unlust. Diese Auffassung scheint ihren Ursprung in denjenigen Arten der Lust und Unlust zu haben, die mit der Ernährung zu tun haben; denn wenn man dort Mangel hatte und zunächst Unlust empfand, freut man sich an der Auffüllung. Das geschieht aber nicht bei allen Arten der Lust.« (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Hamburg 2006, 315f.) Im Hintergrund dieser Kritik steht die These, dass die Lust »nicht Bewegung oder Werden« ist. Im Unterschied zu einer Tätigkeit wie dem Auffüllen, hat die Lust eine Form, die »zu jeder beliebigen Zeit fertig« ist. Sie ist, wie das Sehen oder der Punkt, in jedem Augenblick ein unteilbares »Ganzes«.

Als Verteidigung des Paradigmas, das den Vorgang des Übereinstimmens mit sich selbst als beweglichen Moment der Lust darstellt, möchte ich »die Bewegung auf sich zu« zitieren, »als die der Genuss stattfindet«. (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 166) Lévinas definiert die Lust nicht als Übereinstimmung mit sich selbst, sondern als die »Angleichung«, das heißt »Umwandlung des Anderen in das Selbe. Diese Umwandlung liegt im Wesen des Genusses: Eine andere Energie, eine Energie, die als andere erkannt wird, eine Energie, von der wir, wie wir sehen werden, erkennen, daß sie sogar den Akt trägt, der sich auf sie richtet, wird im Genuß meine Energie, meine Kraft, Ich. In diesem Sinne ist jeder Genuß Nahrung.« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 153)

Essens. Angenommen, dass ich dafür kein anderes Muster habe als das Anfüllen³⁸; so einfach es ist, stellt es dennoch zweierlei Ziele zur Auswahl. Es könnte dabei um das Anfüllen selbst gehen, oder um das Angefülltsein, anders gesagt, um das Erfüllen oder um die Erfüllung, was die beiden Kontrahenten Platons in einen Gegensatz bringen.

Hinsichtlich der Lust bleibt ein Dissens bestehen. Der eine macht sie an der Tätigkeit des Erfüllens fest, der andere an ihrer Folge, welche die Erfüllung ist. Diese ist für den einen nicht das Ziel seiner Handlung, die sich nur auf sich selbst zu beziehen scheint, auf das Erfüllen, das für den anderen nur ein Mittel zum Zweck der Erfüllung ist, auf die sich die Handlung bezieht und mit der sie ihr Ende findet. Man kann darin den Gegensatz der Produktivität gegen ihr Produkt erkennen, oder den einer Tätigkeit gegen ihren eigenen Erfolg.

Der Widerspruch lässt sich auflösen, indem man das Fass auflöst, das für eine gewisse Art der Normierung steht, für ein gemeinsames Maß, an dem Handlungen ebenso wie ihre Produkte oder Folgen zu messen und als gelungen zu beurteilen sind. Mit dem Essen muss ich zum Beispiel nicht die Absicht verbinden, satt zu werden. Darum widerlege ich mich auch nicht selbst, wenn ich esse und nicht satt werde, oder wenn ich über den Punkt hinaus weiter esse, an dem ich satt sein sollte und nichts davon bemerke.

38 »Der Rest ist der Natur anheimgestellt.« (Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a. M. 1985, 96) Auch wenn mir der Stoffwechsel oder Metabolismus etwas sagt, kann ich dafür nichts anderes tun, als mich anzufüllen. Darum kann ich mir zum Beispiel vorstellen, wie man eine Zeitung essen könnte, oder die eigenen Exkremente, nur um hier auch das Gegenteil zu erwähnen, für das ich gleichfalls kein anderes Muster habe als die Entleerung (Introjektion versus Extrojektion). Nicht selten habe ich beim Essen gehört, dass mir der Boden ausgefahren sei, den ich lange Zeit mit dem Hintern verwechselt habe. Zum Verständnis hat mir das Bild des Fasses gefehlt. Es sollte heißen, dass meine Gier keine Grenzen kennt, was sich mit Platon jedoch widerlegen lässt. Ohne Boden muss ich mich nur umso mehr anfüllen, um letztlich auf dasselbe zu kommen wie jemand, der es mit seinem Boden um Vieles leichter hat.

Diese Art der Kritik betrifft die scheinbar »intrinsische« Beziehung einer Handlung auf ihr typisches Produkt.³⁹ Eine derartige Beziehung besteht nicht nur in den Künsten, die Platon erwähnt, etwa zwischen dem Schustern und dem Machen eines Schuhs, mit dem ein Musterschuh reproduziert wird⁴⁰, sondern auch zwischen dem Schlafen zu Mittag und dem Machen eines Mittagsschlafs. Vom Standpunkt einer Lebensform, die sich mit einem derartigen Produkt reproduziert, scheint beides dasselbe zu sein. Mein Mittagsschlaf ist für mich nichts anderes als das, was ich mache, wenn ich nach dem Mittagessen schlafe. Dagegen ist nur einzuwenden, dass ich genauso schlafen könnte, ohne meinen Mittagsschlaf zu machen.

Platons Widerlegung gierigen Handelns zielt darauf ab, dass eine Handlung nach dem Muster der Gier nicht mit sich selbst übereinstimmt, wofür das Essen nur ein Beispiel ist. Das Anfüllen erfordert ein wie immer geartetes Gefäß, und wer gierig ist, muss dafür sorgen, dass das Gefäß den Inhalt nicht richtig erfasst, auf den sich sein eigenes Begehren richtet. Das Gefäß lässt sich als Muster der Handlung betrachten, und das Anfüllen als Angleichen, das die Handlung mit dem Muster in Übereinstimmung bringen soll. Demnach ist das richtige Maß das Muster, nach dem man handelt und weiß, was man macht, und nach dem man es auch besser weiß als jeder andere, der

39 Man könnte dagegen einwenden, dass es nicht für jede Art der Handlung ein typisches Produkt gibt, während die Rede eines richtigen Maßes auf jede Handlung abzielt (mit allem lässt es sich übertreiben). Als Reproduktion eines Musters ist eine Handlung jedoch selbst einem gewöhnlichen Produkt wie etwa einem Schuh vergleichbar: sie ist ein Exemplar, das im Hinblick darauf herbeigeführt oder produziert wurde, dass es seinem Muster entspricht.

40 Vgl. Platon, *Gorgias*, a.a.O., 82f. In den Angelegenheiten des Schuhs wird der Schuster als der Stärkere vorgestellt, in Fragen der Saat und der Erde hat der Bauer die Oberhand. Kallikles redet vom Stärkeren, als wäre es eine absolute Bestimmung der Natur. Aufgrund seiner Stärke soll dem einen mehr zukommen als dem anderen. Das bringt Sokrates auf eine Parodie der Künste (der »kleinen Mysterien«). Nach dem Paradigma der Gier muss der Bauer »vielleicht mehr an Saatgut haben und möglichst viel Saatgut für seine eigene Erde verwenden«, während der Schuster »vielleicht die größten Schuhe haben und mit den meisten Schuhen herumlaufen« muss.

einem zuschaut.⁴¹ Die gesuchte Norm wird so gesehen mit der Absicht der handelnden Person geliefert. Sie wird ihrer Wahl der Gründe nicht gerecht, wenn sie nicht so handelt, wie sie es möchte.⁴²

Ein gesteigertes Anfüllen, das über das Angefülltsein hinausgeht, widerlegt sich selbst, da es vielmehr ein Ausleeren ist. Genauso widerlegt sich ein gesteigertes Angleichen, das zur Übereinstimmung führen sollte. Indem es die Übereinstimmung übertrifft, führt es zur Nichtübereinstimmung. Der Fehler scheint zwangsläufig die Steigerung zu sein, wenn man übersieht, dass vielleicht nur das Gefäß falsch ist. Anders gesagt, ist vielleicht nur das Muster falsch, das Paradigma, mit dem die Gier hier verglichen wird.⁴³

41 Vgl. Anscombe, *Absicht*, a.a.O., 78f. Das »Wissen der eigenen absichtlichen Handlungen – ich kann sagen, was ich tue, ohne nachzuschauen«. Damit ist jenes Wissen gemeint, »dessen Besitz man verneint, wenn man z. B. auf die Frage »Warum läutest Du diese Schelle?« antwortet: »Oh Gott! Ich wusste nicht, dass *ich* sie läute!«

42 Vgl. Davidson, *Die zweite Person*, a.a.O., 201. Davidson gibt der Aristotelischen Handlungstheorie, wie sie von Thomas von Aquin, Hobbes und Hume weitergeführt wurde, unter anderem deshalb den Vorzug, weil sie ohne den Begriff eines »Willens« auskommt. Zusätzlich zu der Handlung gibt es nach dem »Standardmodell« keinen eigenen »Willensakt«, ausgeführt von der Instanz eines Willens, die den Wünschen und Neigungen übergeordnet ist, um über sie zu reflektieren, sie notfalls zu korrigieren oder in einer entscheidenden Weise einzugreifen. »Hobbes sagt: Wenn wir mit uns zu Rate gehen, betrachten wir die Vor- und Nachteile der verschiedenen Handlungen, und es wird einen Wunsch geben, der den Sieg davonträgt«. (Vgl. Davidson, *Der Aristotelische Handlungsbegriff*, in ders.: *Wahrheit, Sprache und Geschichte*, Frankfurt a. M. 2008, 426.) »Die letzte Neigung oder Abneigung bei einer Überlegung, die unmittelbar mit der Handlung oder Unterlassung zusammenhängt, nennt man den Willen [...]. Die Definition des Willens, die gewöhnlich von den Schulen gegeben wird, daß er nämlich eine vernünftige Neigung sei, ist nicht richtig.« (Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., 64.)

43 Zusammengefasst läuft die Kritik darauf hinaus, dass die Gier den Akt der Befriedigung als Endpunkt setzt, ohne eine Ordnung zu suchen, die ihm einen Wert verleiht, wobei der Endpunkt nicht mehr sein soll als der Anfang eines wiederholten Akts der Befriedigung. Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 190: »Hier liegt die bleibende Wahrheit der hedonistischen Moraltheorien: Es kommt darauf an, nicht hinter der Befriedigung der Bedürfnisse eine Ordnung zu suchen, die der Befriedigung erst einen Wert verleiht; man muß die Befriedigung, die der eigentliche Sinn der Lust ist, als Endpunkt nehmen.«

Abschließend möchte ich das platonische Muster der Gier, das einen Widerspruch (einen »inneren Defekt«) enthält, in zwei konträre Muster zerlegen: ein naturalistisches und ein zeremonielles. Nach dem einen gibt es kein Maß, so dass die Gier nicht übermäßig ist, sondern maßlos; nach dem anderen gibt es ein Maß, das die Gier jedoch selbst hervorbringt und nicht etwa übertrifft, verletzt oder zerstört.

Nach den beiden Mustern ist die Gier in einer gegensätzlichen Weise wiederzuerkennen, wobei das naturalistische Muster den Vorteil der Anschaulichkeit hat. Als Beispiel erwähne ich nur den Begriff der Gier, den Melanie Klein auf den Säugling anwendet. Demnach hat man, sobald man auf die Welt kommt, ein unersättliches Verlangen, das sich »auf unbewusster Ebene« in dem Wunsch ausdrückt, mitsamt der Nahrung auch die »ganze Brust« oder irgendeinen Ersatz völlig zu verschlingen.⁴⁴ Das natürliche Ziel dieser Art der Gier ist mit der Introjektion zugleich die Destruktion des begehrten Objekts. Das ist zweifellos ein Standardmuster, das nur die Moral der Vergeblichkeit enthält. Wer danach handelt, willigt scheinbar von selbst in das Scheitern ein, niemals die ersohnte »ganze Brust« zu bekommen, was immer das gerade ist. Die Gier, so heißt es, sucht einen übergroßen Mangel auszugleichen, und zwar mehr als auszugleichen, wobei einem weniger die Menge in Erstaunen versetzt als das Fehlen des Inhalts, auf den sich diese Art der Gier bezieht. Sie ist weniger ein Missbrauch als ein Missgriff, ein Missgeschick oder Unfall, für den man weder den Tadel verdient, noch das Lob, das die Kontrahenten des platonischen Dialogs darauf anwenden.⁴⁵

44 Vgl. Melanie Klein, *Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*, Stuttgart 1983, 225.

45 Vgl. dagegen Augustinus, *Bekenntnisse*, a.a.O., 44. »Wer erinnert mich an die Sünde meiner frühesten Kindheit? [...] Dass ich schreiend nach den Brüsten

Dem entgegengesetzt ist ein Muster, welches das Wunschmodell umkehrt. Der Wunsch, die Neigung oder das Begehren, ist hier nicht die Prämisse, sondern die Konsequenz der Handlung. Mit dem nachträglichen Wunsch erhält sie das Element einer Wiederholung, genauer gesagt, einer Selbstimitation, weshalb ich diese Art der Handlung als zeremoniell bezeichnet habe.⁴⁶ Das simpelste Beispiel ist wieder das Essen, was man in dem Fall nur macht, um herauszufinden, ob man tatsächlich essen möchte, was man ja soeben schon getan hat. Der sogenannte Appetitmacher ist ein Musterobjekt für ein gieriges Handeln in diesem Sinn. Damit lässt sich der Wunsch von einem Niveau herauf steigern, auf dem er noch gar nicht bemerkt wurde, oder der Wunsch danach war zuvor gar nicht vorhanden, was vielleicht dasselbe ist. In ähnlicher Weise kann man irgendetwas sagen, nur um herauszufinden, ob man es überhaupt sagen möchte, das heißt, um herauszufinden, ob man tatsächlich meint, was man sagt. Wer in dieser Weise redet, dem wird vielleicht eine Art von Sprechzwang attestiert, dabei verhält er sich nicht anders als der Künstler, der nicht weiß, was er malen möchte, bevor er es malt⁴⁷. Ähnlich sehe ich mir sein Bild an, ohne dass ich weiß, ob ich es überhaupt ansehen möchte.

begehrte? Täte ich das heute, wäre ich gierig zwar nicht nach dem Gestilltwerden, sondern nach einer meinen Jahren angemessenen Speise, würde ich ausgelacht und mit vollem Recht getadelt. Ich tat also damals etwas Tadelnswertes, nur da ich den Tadel noch nicht verstehen konnte, ließen weder Gewohnheit noch Vernunft den Tadel zu.«

46 Man könnte dafür den paradoxen Wunsch einsetzen, ohne Wunsch zu handeln; es wäre ein »mimetischer Wunsch«, der zu sehr an das »mimetische Begehren« erinnert, und damit an einen Begriff, der von der Theorie von René Girard besetzt ist. Ihr zufolge geht es nur darum, dass einer machen möchte, was andere machen möchten, und zwar darum, weil es andere machen möchten. Das sorgt ebenso für Konsens wie für Konflikt, was vielleicht den ganzen Reiz dieser Theorie ausmacht. Umso stärker jedoch der Wunsch wird, es anderen gleich zu machen, desto schwächer wird die »Autorität« der ersten Person, das heißt die besondere Macht, mit der sie vor allen anderen weiß, was sie macht.

47 Vgl. Donald Davidson, *Wissen, was man denkt*, in ders.: *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, Frankfurt a. M. 2013, 40.

An dieser Darstellung ist allerdings das Herausfinden zu korrigieren, da es nicht um die nachträgliche Erkenntnis der eigenen Wünsche geht. Vielmehr geht es darum, dass mit der Handlung ein ihr entsprechender Wunsch entstehen sollte, der einen zu derselben Handlung motiviert, die man bereits ausführt. Was ich in dem Sinn gierig mache, muss ich deshalb nicht gleich zweimal machen, einmal ohne und einmal mit dem Wunsch, der für gewöhnlich am Anfang steht. Damit würde ich letztlich nur das Muster reproduzieren, welches hier umzukehren ist. Umgekehrt würde ich daher den Appetitmacher, für den mir leider der Sinn fehlt, nicht in der Absicht essen, dass ich mehr essen möchte, sondern in der Absicht, dass der Appetitmacher Appetit auf ihn selbst macht.⁴⁸

Das zeremonielle Muster, das einer jeden Handlung, und sei sie noch so lächerlich, ein gewisses Pathos verleihen könnte, ist zwar ein invertiertes Muster der Reproduktion eines Handlungsmusters, dennoch ist es selbst ein Handlungsmuster, und zwar einer durch und durch förmlichen oder konventionellen Handlung »nach der Etikette«.⁴⁹

Um den Unterschied zu einer gewöhnlichen Handlung nochmals zu markieren: Zum einen sieht man ständig Dinge, die man nicht eigens ins Auge gefasst hat, wobei auf manchen Dingen das Auge hängenbleibt, sodass man sie auf einmal mit Absicht ansieht. Daraus kann die Gier hervorgehen, doch das ist hier nicht gemeint. Zum anderen verfolge ich mit jenem invertierten Muster der Gier nämlich die Absicht, manche Dinge, die ich gar nicht ansehen möchte, so anzusehen, dass ich sie doch ansehen möchte, und zwar unbedingt und genau

48 Auf das Bild übertragen, muss ich nicht mehrmals oder in einer »gesteigerten« Form hinschauen, wie es das platonische Muster zu empfehlen scheint.

49 Ähnlich isst der Schauspieler seine Wurst, und ähnlich sehe ich auch, dass seine Figur dasselbe macht. Die »Etikette« verlangt nicht, dass es dabei recht manierlich zugeht. Sollte die Figur gefräßig sein, so wird die Wurst, wie anzunehmen ist, dem naturalistischen Muster entsprechend eher so verschlungen, als wäre sie nichts – ja, weniger als nichts.

so, wie ich sie vielleicht nur dieses eine Mal ansehen kann. Das kann misslingen, falls ich mich mit Abscheu von jenen Dingen wieder abwende, die ich ursprünglich, wie gesagt, gar nicht ansehen wollte, zumindest nicht in dem Ausmaß, in dem ich sie mir vor Augen geführt habe.⁵⁰

Nachdem ich die umgekehrte Produktivität auf Seiten der Rezeption skizziert habe, die eine eigene Art der Gier darstellt, möchte ich zum Abschluss noch ein triviales Beispiel der Kunstproduktion erwähnen. Als Raffael die drei Grazien malte, die einen roten Apfel in der Hand halten, war er darauf bedacht, dass sie ihn in einer angemessenen Weise halten. Eine Grazie sollte ihn so halten, als würde die Art und Weise, in der sie ihn hält, der Grund sein, aus dem sie ihn hält. Von der Symbolik abgesehen, von der sie nichts weiß, hält sie allein deshalb einen roten Apfel in der Hand, weil sie ihn so halten möchte, wie sie ihn gerade hält, nämlich möglichst graziös. Einer Grazie, die in dieser Weise einen Apfel hält, ohne ihn zu verschlingen, wird man nicht den Vorwurf der Gier machen, was auch gar nicht meine Absicht ist. Dennoch meine ich, dass Raffael mit der Grazie ein Muster der Gier dargestellt hat, dem auch seine Malerei entspricht. In Anbetracht ihrer anmutigen Erscheinung wird sie nur eher mit dem Lob überhäuft, das Kallikles dem Hedonisten vorbehält. Er steigert und erzeugt das Begehren mit dem, was er macht. Wie Aristoteles sagt, gibt es für jede Art der Tätigkeit eine eigene Art der Lust: »Eigen-

50 Das wäre in etwa der Punkt, an dem »das Erhabene« zum Einsatz zu bringen ist. Im Sinn von Edmund Burke ist es das Produkt einer ästhetischen Reaktion auf einen Affekt der Unlust. Als Objekt kommt vielleicht neben dem, was Burke »das Große« nennt (und was einen durch seine schiere Massivität zu überwältigen droht), auch das in Frage, was Julia Kristeva ein Abjekt nennt – was mit Ekel und anderen Aversionen verbunden ist (das Verworfenen, Ausgeschiedenen). Wer der »Macht des Grauens« vor einem Batzen Eiter standhält, gerät vielleicht genauso in den Zustand der Erhabenheit über seine eigenen Grenzen, wie jemand, der dem Watzmann standhält. Dabei scheint es doch lächerlich oder falsch zu sein, den Eiterbatzen ebenso wie den Watzmann als erhaben zu bezeichnen. Das könnte auch an der »einseitigen Diät« der Beispiele liegen (Meere, Berge, Himmel).

tümlich aber ist einer Tätigkeit diejenige Lust und Unlust, die sich mit der Tätigkeit als solcher einstellt«. ⁵¹ {fig.1}

*

Um von hier aus die Wunschgeschichte umzukehren, hat man vielleicht nur dann einen Wunsch frei, wenn es einem freisteht, ohne Wunsch zu handeln. Damit könnte man den Wunsch erzeugen, so zu handeln, wie man gehandelt hat. Für die Verfestigung⁵² des Wunsches zu einer Prämisse des Handelns könnte

⁵¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a.a.O., 323; vgl. auch 74f.: »So werden wir auch gerecht dadurch, dass wir Gerechtes tun, mäßig dadurch, dass wir Mäßiges [tun] ... Mit einem Wort: Die Dispositionen entstehen aus den entsprechenden Tätigkeiten«. Die Prämisse des Wunsches stellt Aristoteles insofern als ein Produkt dar, als er die Entstehung der Dispositionen, Neigungen oder Wünsche, durch wiederholtes Handeln erklärt. Die Wiederholung trägt dazu bei, dass ein »Antrieb« vom äußeren Zwang zum »eigenen Antrieb« wird, mit dem der Ursprung einer Tätigkeit in der handelnden Person liegt. Dann erst liegt es an ihr, zu handeln oder nicht zu handeln, wobei sich ihre Wahl der Gründe auf »Lust und Unlust« bezieht. Man könnte darin den Widerspruch sehen, dass man erst durch eine wiederholte Handlung den Wunsch ausgebildet, in einer bestimmten Art zu handeln, während schon die erste derartige Handlung sowie jede Wiederholung eine Handlung sein müsste, in dem der Wunsch als Prämisse auftritt. Statt einem Widerspruch könnte man darin auch eine Inversion des »Wunschmodells« sehen, die in der Genealogie eines Handlungsmusters am Anfang steht.

⁵² Der Begriff der »Verfestigung« markiert die Einnahme eines Standpunktes und auch die Vereinnahmung, mit der ein äußerer Antrieb (die »appetitive Neigung«) zum »eigenen Antrieb« wird; ich übernehme jenen Begriff von Friederike Reese, *Praxis und Logos bei Aristoteles*, Tübingen 2003, 86. In »seinen Lustabhandlungen«, schreibt Reese, beobachte Aristoteles, »daß die Empfindung der Lust grundsätzlich die Intensität des Tätigseins steigern kann, bei dem Lust empfunden wird. Die Empfindung von Lust kann damit auch ein bestimmtes Tätigsein verstärken und so zur Festigung der Haltung beitragen«. Die Haltung ist das, »kraft dessen wir den Affekten gegenüber gut oder schlecht disponiert sind« (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a.a.O., 81). Sie ist die Art, in der wir uns zu den »seelischen Widerfahrnissen« verhalten. In der Aufzählung der typischen Emotionen, die von Lust und Unlust begleitet werden (Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude, Liebe, Hass, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid), nennt Aristoteles die Begierde an erster Stelle. Sie wird von ihm als jener Affekt ausgezeichnet, dem sich die Empfindung von Lust und Unlust nicht nur zuschreiben lässt, sondern der auch auf sie reagiert. Wenn man Zorn empfindet und darauf nicht nur blind, sondern aus »eigenem Antrieb« reagiert, dann ist eine positive Haltung im Spiel, im analytischen Sprachgebrauch auch »Pro-Einstellung« genannt. Darunter fällt nach Davidson neben dem »Wunsch«, der oftmals als Titel fungiert, auch das Begehren, sowie Impulse, Reize, moralische Ansichten,

eine wiederholte Handlung notwendig sein; vielleicht auch der für die Gier charakteristische Zwang der Wiederholung, der mit seinen Manierismen und Maskierungen oft nur im Bereich der Kunst auf Zustimmung stößt.

ästhetische Grundsätze, ökonomische Vorurteile, gesellschaftliche Konventionen, öffentliche und private Ziele und Werte, »insoweit diese als auf Handlungen einer bestimmten Art bezogene Einstellungen eines Handelnden gedeutet werden können« (Davidson, *Handlung und Ereignis*, a.a.O., 20). – Kurz gesagt, macht die Verfestigung eines Wunsches das Erwünschte auch wünschenswert, was sich beinahe von selbst versteht. Weniger selbstverständlich ist es vielleicht in Anbetracht eines simplen Wunsches, wie dem nach einem Kompott, der nicht weiter »vernetzt« ist und daher wie ein Terminus mit einer »Bedeutung ohne Kontext« auftritt.

Zuletzt möchte ich noch anmerken, dass die Umkehrung des Wunschmodells des Handelns der Grund ist, weshalb ich die Unterscheidung von »Bedürfnis und Begehren« nicht gebrauche. Beides fasse ich unter dem sehr allgemeinen Titel des »Wunsches« zusammen. Mit der Unterscheidung von Lévinas, nach der das Bedürfnis einen Mangel voraussetzt, wohingegen das Begehren »ein Streben« ist, »das von keinem Mangel ausgeht« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., 433), könnte ich zum Beispiel nicht von einer Inversion des Schemas reden, in dem der Wunsch an erster Stelle steht.

Quellen

- Giorgio AGAMBEN, *Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2005.
— *Signatura rerum. Über die Methode*, Frankfurt a. M. 2009.
- Gertrude E. M. ANSCOMBE, *Absicht*, Freiburg/München 1986.
- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Hamburg 2006.
- AUGUSTINUS, *Bekenntnisse*, Stuttgart 2008.
- John L. AUSTIN, *Wie man spricht. Ein paar simple Verfahren*, in ders.: *Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1979.
- Roland BARTHES, *Über mich selbst*, München 1978.
- Rüdiger BITTNER, *Aus Gründen handeln*, Berlin 2005.
- Robert BRANDOM, *Expressive Vernunft*, Frankfurt a. M. 2000.
- Donald DAVIDSON, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a. M. 1985.
— *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, Frankfurt a. M. 2013.
- Jaques DERRIDA, *Maschinen-Papier: das Schreibmaschinenband und andere Antworten*, Wien 2006.
- Philippa FOOT, *Die Natur des Guten*, Frankfurt a. M. 2004.
- John GEDO, *The Languages of Psychoanalysis*, Hillsdale 1996.
- Stephan GOSEPATH, *Zum Ursprung der Normativität*, in: Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Martin Saar, *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a. M. 2009.
- Thomas HOBBS, *Leviathan*, Frankfurt a. M. 2011.
- Melanie KLEIN, *Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*, Stuttgart 1983.
- Emmanuel LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987.
- Ruth G. MILLIKAN, *Biosemantik*, Frankfurt a. M. 2012.
- PLATON, *Gorgias*, Stuttgart 2014.
- Friederike REESE, *Praxis und Logos bei Aristoteles*, Tübingen 2003.
- Ralf STÖCKER, *»In den Zeiten, wo das Wünschen noch geholfen hat«. Eine kritische Diskussion des handlungstheoretischen Standardmodells*, Stuttgart 2002.
- Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in ders.: *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984.



{fig. 1}

Die drei Grazien, Raffael

Angeblieh halten sie einen goldenen, nicht einen roten Apfel in der Hand, doch das muss hier nicht korrigiert werden. Gleichfalls unkorrigiert bleibt die Feststellung, dass diese Göttinnen der Anmut gierig sind. Zu sehen sind Euphrosyne, Thalia und Aglaia (für Frohsinn, Festfreude und Glanz), doch sie sind einander derart ähnlich, als wären sie eins. Ihre Pose ist zum einen Teil auch eine Umarmung, zum anderen halten sie jenen Apfel, der scheinbar nur den Bogen eines Wurfes von der rechten zur linken Hand beschreibt. Was dieser Art der Gier gerade nicht widerfährt, ist der typische Unfall, der oft die Form des Verschluckens oder Anpatzens annimmt.