1. Der Entstehungsherd des gastrosophischen Denkens oder »Die Meisten leben um zu essen, ich hingegen esse um zu leben.« (Sokrates)

Vorbemerkung

Von Michel Foucault, dessen Spätwerk sich einer intensiven Auseinandersetzung mit der antiken Ethik der Lebenskunst widmet, gingen am Ende des 20. Jahrhunderts zweifelsohne die nachhaltigsten Impulse zu einer Renaissance der sokratischen Philosophie aus. Seitdem wächst das Interesse an dem »Typ« Sokrates.[1] Die allgemeine Aufmerksamkeit gilt vorrangig jenen Aspekten des sokratischen Philosophierens, welche unmittelbar alltagsweltliche und ethisch-praxische Lebensfragen betreffen. Ein gastrosophischer Blick ist auf die sokratische Philosophie bislang noch nicht geworfen worden. Einen solchen Blick zu wagen, wird belohnt: Man entdeckt ein von der diätmoralischen Tradition der westlichen Geistesgeschichte ignoriertes Stück echter Sokratik. Nämlich eine Lebenskunst des guten Essens als konstitutiver Bestandteil der Ethik eines guten Lebens, wie sie Sokrates selbst verkündet und verkörpert.

Dazu passt, dass von dem Begründer der abendländischen Philosophie auch der vielleicht wirkungsmächtigste Grundgedanke der westlichen Ernährungsphilosophie ausgeht. Diogenes Laertius berichtet, Sokrates habe »behauptet, dass die Menschen sonst leben, um zu essen, er hingegen esse, um zu leben.«[2] Während das vorangegangene erste Hauptstück meiner Studie den klassischen Stationen und Reflexionsstufen einer diätmoralischen Interpretation dieser sokratischen Maxime gewidmet ist, wonach das Essen – grob gesagt – nicht zu den wichtigen Dingen unseres Lebens gehört, wird der folgende Teil ein gastrosophisches Ver-

1 | Vgl. Böhme, Der Typ Sokrates; Figal, Sokrates; Nehamas, Die Kunst zu leben; Wulf, Die Suche nach dem guten Leben; Villa, Socratic Citizenship; Morkel, Der politische Sokrates.
2 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 34.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

ständnis dieses Grundgedankens erarbeiten, wonach das Essen eine wesentliche Praxisform eines ethisch guten Lebens (gr. *euzên)* ist.

Das, was ich als sokratische Gastrosophie darstellen werde, versteht sich als programmatischer Gegensatz und Widerspruch zur beschriebenen platonischen Diätmoral. Freilich lässt Platon die eigene Philosophie durch seinen ›Sokrates' vertreten. Wie aber soll dann eine sokratische und zugleich antiplatonische Philosophie des Essens möglich sein? Diese Ungereimtheit berührt das in der Literatur viel diskutierte Sokrates-Problem, das Dilemma, dass die historische Wahrheit der sokratischen Philosophie uns, neben den einschlägigen Texten von Xenophon und Diogenes Laertius, hauptsächlich aus Platons Dialogen bekannt ist, in denen die sokratische Philosophie mit platonischer Fiktion vermischt wird.[3] Daher genügt es hier festzuhalten, dass die ›sokratische Philosophie‹ von jeher eine Komposition aus Dichtung und Wahrheit darstellt. Diesen Umstand kann man sich in gastrosophischer Absicht zu Nutze machen.

Weil die besagte Behauptung des Sokrates, dass die Menschen sonst leben, um zu essen, er hingegen esse, um zu leben, in einer platontisch geprägten Tradition leicht (nämlich diätmoralisch) missverstanden wird, soll der Versuch unternommen werden, den gastrosophischen Sinn dieser Äußerung aufzuspüren. Dafür werden vier Aspekte der sokratischen Philosophie des Essens thematisiert. Es handelt sich dabei um: Die kulinarische Zubereitung und die theoretischen Grundlagen der Kochkunst. Als Voraussetzung der Küche bzw. der kulinarischen Praxis sind außerdem Fragen des Einkaufs und der ethischen Ökonomie zu berücksichtigen sowie darüber hinaus die Auswirkungen des Essens auf die Landwirtschaft bzw. das agrikulturelle Naturverhältnis des Menschen zu erörtern. Das abschließende Themenfeld behandelt das gemeinsame Mahl als das ideelle Zentrum einer gastrosophischen Esskultur.

Mit diesem vielfältigen Spektrum erreicht die sokratische Gastrosophie eine umfassende Betrachtung der menschlichen Ess-existenz, die philosophie-

3 | Die Forschung hat sich daran gewöhnt, zwischen ›zweieinhalb Platons‹ zu unterscheiden – mit einer entsprechenden Anzahl an platonischen Sokrates-Figuren: Der ›frühe Platon‹, der versucht den historischen Sokrates selber sprechen zu lassen, der ›späte Platon‹, der die eigene Philosophie dem historischen Sokrates bloß in den Mund legt, und schließlich der ›Platon der mittleren Schriften‹, in denen sich diese beiden Philosophien – trotz ihrer denkbaren Gegensätzlichkeit – vermischen. Zu den frühen Dialogen werden, Nehamas zufolge, »*Apologie, Charmides, Euthyphron, Hippias Minor, Ion, Kriton, Laches, Protagoras* gerechnet. Etwas später folgen dann *Gorgias, Hippias Maior, Lysis, Menexenos, Menon*. Sie sind mit den Frühdialogen verbunden, wobei die Problemstellung oft ähnlich ist, jedoch erste Hinweise auf neue Lösungsmöglichkeiten aufblitzen. Zu den mittleren Dialogen rechne ich (in möglicher chronologischer Reihenfolge): *Symposion, Phaido, Politeia, Euthydemus, Kratylos, Parmenides, Phaidros, Theaitetos*. Zu den Spätdialogen gehören (wiederum in möglicher chronologischer Reihenfolge): *Timaios, Kritias, Sophistes, Politikos, Philebos, Nomoi*.« Vgl. Nehamas, Die Kunst zu leben, 305.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

geschichtlich weder in der vorsokratischen Zeit noch in der nachsokratischen Entwicklung des westlichen Denkens zu finden ist. Mit den angesprochenen Themenfeldern ist auch die Systematik einer allgemeinen Theorie der gastrosophischen Praxis umrissen: Eine Philosophie des guten Essens – oder eben eine Gastrosophie – reflektiert die Welt- und Selbstbezüge der menschlichen Essistenz im Kontext einer Ethik des guten Lebens und begründet den normativen Begriff des gastrosophisch Guten durch das Wissen um die allgemeinen landwirtschaftlichen, politisch-ökonomischen, alltagskulturellen und gesundheitlichen Implikationen des Essens.

Der Quirl oder die Frage nach der Küchentechnik

Dass Sokrates durchaus – und anders als in den meisten Darstellungen Platons (siehe I.1) – in der Kochkunst eine Tätigkeit sieht, die auf begründetem Wissen und auf sachkundiger Erfahrung beruht, und dass Sokrates mithin dem Essenmachen nicht prinzipiell das kunstvolle Erwirken von Gutem in Form von »besten Speisen« (Sokrates) abspricht, ist trotz aller Spärlichkeit der überlieferten Äußerungen nachweislich belegt. Zumal die sokratischen Ansätze zu einer philosophischen Weisheit des Essens wenig erstaunen müssen angesichts der Sorgfalt, die er den alltäglichen Kleinigkeiten einer richtigen Lebensführung ohnehin entgegenbringt. Zu diesen Angelegenheiten gehören eben auch Fragen des richtigen Einkaufsortes ebenso wie die kluge Wahl der Lebensmittel und deren geistreiche Zubereitungsart.

So beschäftigt sich der Begründer der abendländischen Philosophie mit technischen Details der Zubereitung von Hirsebrei und dem Einsatz eines sachgemäßen Küchengerätes. In einem Gespräch verwickelt Sokrates einen Freund in die subtile Erörterung, ob ein Quirl aus Gold zweckmäßiger sei als einer aus Feigenholz. Sokrates urteilt feinschmeckerisch und heuristisch (kulinarisch-technisch) angemessen: »Offenbar doch der von Feigenholz? Denn er gibt [...] dem Hirsebrei einen besseren Geruch«.[4] Seinem Gegenüber scheint die Debatte über »solche Dinge« (ebd.) und Erkenntnisgegenstände wie den Küchenutensilien offenbar peinlich, wenigstens will er weiter kein Gespräch darüber führen. Auf seine typisch ironische Art signalisiert Sokrates für diese ungastrosophische Haltung zwar höfliches Verständnis, versäumt jedoch nicht ausdrücklich zu betonen, dass ihm selbst über solche vermeintlich nebensächlichen Alltagsdinge zu sprechen im Gegenteil »nichts ausmache«. (Ebd.)

Was aber hat es mit dem Quirl als Erkenntnisgegenstand auf sich? Es ist anzunehmen, dass Walter Benjamin sich Sokrates' Urteil über den Vorzug eines Quirls aus natürlichem Material angeschlossen hätte. Jedenfalls erwähnt Benjamin in seinem Bericht vom »Geheimnis der Maulbeer-Omelette und allen Zutaten, von

4 | Platon, Hippias I 290c.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

der gemeinen Kresse bis zum edlen Thymian« den Gebrauch eines Quirls aus Feigenholz beziehungsweise aus Buchsbaumholz.[5] Ein weiterer Sachkenner, der die sokratische Diskussion über die richtige Wahl der Küchengeräte, beispielsweise eines Quirls und dessen Beschaffenheit, soll hier zu Worte kommen. Er ergänzt, neben der Materialgerechtigkeit, einen anderen Aspekt der Sache, nämlich den Aspekt Handarbeit versus Maschineneinsatz. Nach der Lektüre der Kochbücher von renommierten Küchenmeistern und Schaumschlägern, namentlich von Jeau-Claude Bourgeuils *Philosophie der Grossen Küche* sowie von Dieter Müllers *Geheimnisse aus meiner Drei-Sterne-Küche,* verschafft der Gastrokritiker Wolfram Siebeck seiner Enttäuschung deutlichen Ausdruck mit dem vernichtenden Urteil: »Beide Köche schäumen ihre Saucen gerne mit dem Mixer auf, was ich bisher für eine schlechte Angewohnheit unbegabter Kantinenköche hielt.«[6]

Mit anderen Worten, unter Gastrosophen und echten Kochkünstlern haben solche Dinge und Erkenntnisgegenstände wie ein Quirl eine philosophische Relevanz – bezüglich der lebenspraktischen Frage nach dem Guten, in diesem Fall der guten Küche. Ebenso wäre mit Bezug auf gutes kulinarisches Werkzeug und die Frage nach der Küchentechnik sogar an Heideggers eindringliche Betrachtungen zum Wesen beispielsweise eines schlichten Kruges als eines philosophisch relevanten Dinges zu erinnern.[7] So gesehen, materialisiert sich in der Ästhetik der Küche und in ihren zweckdienlichen Gegenständen allenthalben gastrosophische Sachkenntnis ebenso, wie in deren »würdigem Gebrauch« (wie manche philosophische Kollegen wissen) sich kulinarische Weisheit versinnlicht und vergegenständlicht.[8]

Wer hingegen in Sokrates' Beschäftigung mit gutem Küchengerät »eine Sinnlichkeit des Alltags [sieht], von der wir in unserem distanzierten Umgang mit den Dingen himmelweit entfernt sind«, wie Sokrates-Biograph Gernot Böhme (sicherlich stellvertretend für eine verbreitete Meinung) zu bedenken gibt[9], lässt einen Mangel an eigenen Erfahrungen in diesem Handlungsfeld vermuten. Jedenfalls lässt jemand wie Sokrates, der sich über kulinarische Materialgerechtigkeit beim Einsatz von zweckmäßigen und tauglichen Küchengerät Gedanken macht, erkennen, dass die kulinarisch-ästhetischen Urteilsfragen des besten Geschmacks ernst genommen werden. Wer Essen macht und sich in der Kunst des Kochens übt, agiert zwangsläufig als Qualitäts- und Geschmacksforscher und ist auf das

5 | In seiner Erzählung vom König und dem Koch lässt Benjamin letzteren sagen, er kenne »den Vers, den man beim Rühren zu sprechen hat und wie der Quirl aus Buchsbaumholz immer nach rechts muss gedreht werden, damit er uns nicht zuletzt um den Lohn aller Mühe bringt.« Vgl. Benjamin, Maulbeer-Omelette, 80f.

6 | Siebeck, Die Schaumschläger, 61.

7 | Vgl. Heidegger, Das Ding und Die Frage nach der Technik.

8 | Vgl. Meyer-Abich, Praktische Philosophie, 424.

9 | Böhme, Atomsphäre, 51.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

spezifische Wissen bedacht, welches dem Gegenstandsbereich seiner Tätigkeit innewohnt.[10]

Was aber begeistert Sokrates an der Küchentechnik, der *téchne* des Essenmachens? Ist es die Suche nach einer bestmöglichen Praxis in den Dingen des Alltags – eines Alltagslebens, welches weder nebensächlich noch unwichtig, sondern ethisch relevant und bedenkenswert ist? Aus dem Gespräch über den Hirsebrei und den Gebrauch sachgerechten Werkzeugs für die beste Zubereitung lässt sich jedenfalls beiläufig die Einsicht gewinnen, dass als Voraussetzung für die Kochkunst nicht zwingend teure Küchengeräte (aus Edelmetall) erforderlich sind. Die Geräte müssen tauglich und das Werkzeug zweckdienlich sein; was gastrosophisch zählt, ist ihr Gebrauchswert und Dingcharakter. Wie Xenophon in seiner Schrift zum *Haushaltswesen* berichtet, lässt sich der lernwillige Sokrates in einer Unterredung mit Ischomachus unter anderem über die sachkundige Aufbewahrung der »Gerätschaft an einem gewissen Orte« in der Küche belehren. Demnach sei in Betracht zu ziehen, ob »die Töpfe wohl gestellt« sind und sich »in guter Ordnung befinden« wie auch alle »anderen Werkzeuge zum Kochen und Speisen [...] und zum Backen«.[11] Eine gewisse logische Ordnung der kulinarischen Dinge gewährleistet deren vernünftigen Gebrauch und ein gutes Arbeiten in der Küche.

Sokrates der Begründer der Neuen Küche

Der nahe liegende Eindruck, dass Sokrates' kulinarische Lebenskunst über eine bloß gelegentliche Beschäftigung hinaus geht und durchaus mit wissenschaftlicher Gründlichkeit betrieben wird, scheint sich durch weitere Äußerungen zu erhärten. So beispielsweise durch seine einschlägige These, »das Essen schmecke am besten, wenn man am wenigsten Würze nötig habe«, von der Xenophon berichtet. (Ebd., II 27) Deshalb muss die Produktion guten Essens weder hinsichtlich der eingesetzten Zutaten kostspielig noch hinsichtlich der angewandten Zubereitungstechnik zeitaufwändig sein. Der maßgebliche Wert ist primär eine sachkundige und künstlerische Zubereitung des Mahls sowie die gute Qualität der verwendeten Zutaten. Worin besteht diese Kunst und Wissenschaft? Bedauerlicherweise ist uns nicht überliefert, was Simon von Athen, ein Freund des Philosophen, in seinem Dialog *Über das gute Essen* schreibt.[12] Dass im unmittelbaren Freundeskreis von Sokrates derartige Literatur überhaupt entsteht, mag auf den ersten Blick erstaunen, erscheint nach dem Gesagten indes nicht mehr ganz so

10 | Trotz vielversprechender neuer Ansätze (vgl. Hörning, Experten des Alltags – die Wiederentdeckung des praktischen Wissens; This-Benckhard, Rätsel und Geheimnisse der Kochkunst; Dollase, Kulinarische Intelligenz) ist das kulinarische Alltagswissen immer noch weitestgehend eine erkenntnistheoretische *terra incognita*.

11 | Xenophon, Ökonomikos VIII 18, 19 und IX 7.

12 | Vgl. Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 122; II 71.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

verwunderlich. Auch die Tatsache, dass Sokrates den Autor eines Buches über Kochkunst namentlich erwähnt – »Mithaikos, der über die sizilianische Kochkunst geschrieben hat«[13] –, belegt ein aufmerksames Interesse an feiner Küche. Jedenfalls bestätigt sich, dass es für Sokrates durchaus in den Kompetenzbereich eines echten Philosophen gehört, »eine Speise schmackhaft zubereiten« zu können, wie sogar Platon in seiner Darstellung einfließen lässt.[14]

Darum scheint mir die folgende Behauptung nicht unbegründet: Mit seiner Einsicht, dass Essen am besten schmecke, wenn es nur wenig gewürzt werden muss, dass also gutes Essen allgemein von einer geschmacklich guten Zubereitung abhänge, kann Sokrates als der Begründer einer Neuen Küche angesehen werden. Einer Kulinarik, die auf eine den Eigengeschmack der Zutaten bewahrende, die Inhalts- und Wirkstoffe schonende Zubereitung bedacht ist. Sollte dies stimmen, dann leistet die sokratische Philosophie der Kochkunst (des kulinarischen Wohlgeschmacks) eine ähnliche wissenschaftliche Grundlegung dieser Praxis wie zur gleichen Zeit der Arzt und Naturforscher Hippokrates für den Bereich des physischen (leiblichen) Wohls eine neue Heilkunst begründet. Wie wir sehen werden, liefert die hippokratische Lehre tatsächlich wichtige physiologische und trophologische Erkenntnisse einer gesunden Diät.

In der Nouvelle Cuisine der sokratischen Gastrosophie – hier einmal als dessen unüberlieferte Lehre vorgestellt – kommt eine kulinarische Ästhetik zum Tragen, deren Stilprinzip lautet: Wie es wenig bedarf, damit etwas wohlschmeckt, so ist Weniges von wirklich Gutem und Vollwertigem zu nehmen besser, als durch Vieles und Minderwertiges dieses Gute zu verfehlen. Im Grunde genommen fasst die sokratische Philosophie mit dieser Maxime nur den letzten Stand der Küchenwissenschaft und Esskultur seiner Zeit in Gedanken.[15] Worum geht es dabei? Es geht um die gastrosophische Lebenskunst, sich den alltäglichen und vermeintlich kleinen Dingen zu widmen und die kulinarische Ästhetik der so hervorgebrachten Wirklichkeit (respektive ihrer agrikulturellen Metaphysik) zu bedenken. Es geht darum, in den kulinarischen Dingen zwecks der täglichen Praxis eines guten Lebens gut zu werden und gut tätig zu sein, indem man weiß, weshalb man etwas (ethisch Relevantes) so oder anders tut. So verweist die Einschränkung, dass die sokratische Gastrosophie nur den letzten Stand der aktuellen Kochkunst seiner Zeit in Gedanken fasst, vor allem auf den krassen Gegensatz zwischen der philosophischen Lebenspraxis eines Sokrates einerseits und dem diätmoralischen Selbstverständnis eines Platon oder Aristoteles andererseits. Die akademische Philosophie[16] ist sich für solche gastrosophischen Dinge eines guten Alltags-

13 | Platon, Gorgias 518b.

14 | Platon, Theaitetos 175e.

15 | Vgl. Burckhardt, Über die Kochkunst der späten Griechen; Hirschfelder, Europäische Esskultur.

16 | Bekanntlich hat Platon das buchstäblich marktgängige Geschäft des sokratischen Philosophierens mit der Gründung der *Akademie* genannten Lehranstalt zu einem eigenen

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

lebens und für ein systematisches Nachdenken über ethisch gutes Essen zu fein. Sokratisch gesehen, sind gerade die angeblich unwürdigen und niedrigen Praxen des Alltags vollwertig und gewichtig, weil die Art und Weise, wie sie gelebt werden, darüber entscheidet, ob das Gute im Sinne des menschlichen Wohls (gr. *to eû*) in die Welt kommt oder nicht. Ob das eigene gute Tätigsein (gr. *eupraxia*) jenes Wohlleben (*euzên)* aktiviert, über dessen allgemeine Erkenntnis und praxische Verwirklichung sich die Philosophie als Weisheitslehre (Euzenologie) definiert. Wenn das Streben nach Weisheit die Aufgabe jedes Menschen sein sollte, wie Platon (*Euthydemos* 278e-282d) in Übereinstimmung mit Sokrates zurecht fordert, dann kann uns dies durch Gastrosophie gelingen als einer alltäglich praktikablen Form der *eudaimonia*.

Ein Beispiel der sokratischen Kulinarik betrifft die damals übliche Kurz-Gartechnik, welche der berühmte Gastronomiekritiker und Rezeptsammler Archestratos von Gela in seiner Abhandlung über die *Gutesserei* erwähnt.[17] Sein Rezept für eine geglückte Zubereitung von Ährenfischen empfiehlt: »Der Ährenfisch darf das Feuer gerade nur sehen. Er ist bereits gar in dem Augenblick, in dem das Öl schäumt.«[18] Die Kunst einer geschmackvollen Küche liegt folglich darin, die Konsistenz der Rohstoffe, die Textur ihrer Substanz, ihre natürlichen Eigenschaften, insbesondere ihren vollen Eigengeschmack, nicht durch handwerklich falsche Eingriffe oder Unterlassungen zunichte zu machen. Für die sachkundige Behandlung einer Geißbrasse heißt dies: »Begieße sie mit Essig, denn dieser Fisch ist von Natur trocken. Denke daran, jeden Fisch mit harten Muskeln so zu behandeln. Aber den, dessen Fleisch von Natur gut, zart und fett ist, darfst du nur mit Salz bestreuen und danach mit Öl begießen, denn er verfügt selbst über die Qualitäten, die ihn schmackhaft machen.« (Ebd.)

Unternehmen institutionalisiert. Platon ist der erste akademische Philosoph, während Sokrates in diesem präzisen Sinne zeitlebens als freier Philosoph lebt. Platon schenkt mit der Gründung der Akademie der abendländischen Kultur zwar die erste Universität, wenn man so will. Freilich zu dem beträchtlichen Preis, dass anstelle der tägliche Aktivität einer *philosophischen Praxis*, die Sokrates als eine ethisch-politische Bewegung gegen die Hegemonie einer kommerziellen Sophisterei stark machte, nun eine Bildungs- und Forschungsinstitution trat und der frei tätige Lebensphilosoph durch den berufstätigen Akademiker und schließlich den bezahlten Universitätsprofessor ersetzt wurde.

17 | Über den genauen Titel dieses Werkes von Archestratos, einem Zeitgenossen des Perikles, scheint bis heute keine Klarheit zu bestehen. Ob es sich bei seinem Kochbuch um die »fragmentarisch erhaltene *Hedypatheia* (Gutesserei)« handelt (Kleinspehn, Warum sind wir so unersättlich?, 36), oder ob »je nach Hellenist das Buch Gastronomie oder Gastrologie genannt« wird (Dünnebier/von Paczensky, Kulturgeschichte des Essens, 53), ist hier allerdings nicht von Belang. Bemerkenswert ist vielmehr, dass die Philosophie des Epikur von der *Hedypatheia* beeinflusst gewesen sein kann.

18 | Archestratos, in Revel, Erlesene Mahlzeiten, 34.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Ein den Eigengeschmack der Zutaten wahrendes bzw. kulinarisch bewahrheitendes »gutes Essen« wird von keiner Künstelei geschaffen, welche »nicht weiß, warum sie anwendet, was sie anwendet und was es seiner Natur nach ist«, wie selbst Platon für den Fall einer in diesem Sinne schlechten Kochkunst einwendet. Dass der Aspekt einer (Natur-)Ästhetik des Eigengeschmacks zu einer von den antiken Köchen bewusst praktizierten *techne* der guten Küche gehört, wird von Archestratos am Beispiel der Meeräschen veranschaulicht. »Brate sie, damit sie zart bleiben, mit samt den Schuppen und serviere sie in einer Salzlake. Hüte dich aber, das Gericht durch einen Sizilianer oder einen Italiener zubereiten zu lassen, denn diese sind nicht im Stande, Fische so zu würzen, dass sie mit Vergnügen gegessen werden können. Sie verderben alles durch ungeschickten Umgang mit Käse oder durch Übergießen mit Essig oder ihrem salzigen Silphion.« Trotz seiner eindringlichen Warnung vor den italienischen und sizilianischen Kochkünsten weiß Archestratos deren Kulinarik in anderer Hinsicht durchaus zu würdigen. Denn sie seien beispielsweise »unübertroffen in der Zubereitung von kleinen Felsenfischen oder von zahlreichen kleinen Beigerichten und süßen Naschereien.« (Ebd.) Neben Archestratos von Gela bührt hier Athenäus aus Naukratis, ein ägyptischer Sammler, Erwähnung. Von ihm stammt eines der wenigen überlieferten Kochbücher der Antike. Sein *Deipnosophistai*, das Abendmahl der Gelehrten, ist im dritten nachchristlichen Jahrhundert verfasst und enthält Schilderungen zu altgriechischen Gebräuchen und Esssitten von bis zu 800 Schriftstellern.[19] Die in Form von Tischgesprächen vorgetragenen Zitate enthalten nur wenige konkrete Küchenrezepte, dennoch beschäftigt sich Athenäus' Abhandlung zum größten Teil mit dem Essen und seiner Zubereitung bzw. Beurteilung.[20] Daher zählt das *Abendmahl der Gelehrten,* wie auch Archestratos' *Gutesserei,* zu den Klassikern der gastrosophischen Literatur und darf als heidnische Vorlage für das christliche Abendmahlthema gelten. An diesem Verhältnis zwischen dem Original und seiner Nachahmung lässt sich leicht erfassen, wie stark die griechische Gastmahlpraxis durch die christliche Abendmahltheologie religiös verfremdet wurde.

Vor dem Hintergrund der verfeinerten Kulinarik der klassischen Griechen gebührt Sokrates das Verdienst, sich – als Akt der philosophischen Selbstbesinnung – die gastrosophischen Grundsätze dieser kulinarischen Ästhetik klarzumachen. Als einen Grundsatz erkennt er ausdrücklich, dass jemand, der alles willkürlich in einen Topf wirft, durch dieses Tun offenbart, wie wenig er sich auf eine gute Behandlung des Eigengeschmacks und der verschiedenen Eigenschaften der Zutaten versteht und wie sehr er das Kochen ohne kulinarische Weisheit betreibt. Dem Lysis stellt Sokrates die rhetorische Frage, ob jemand demjenigen, der, »wenn Fleisch gekocht wird, eher erlauben wird, alles in die Brühe zu werfen, was er nur hineinwerfen will, als uns, wenn wir nämlich zu ihm kämen und ihm

19 | Vgl. Äthenäus, Das Gelehrtenmahl.

20 | Vgl. Goody, Cooking, Cuisine and Class, 103.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

zeigten, dass wir uns besser als er auf die Zubereitung der Speisen verständen?«[21] Lysis' Antwort scheint wenig zu überraschen: Selbstverständlich sind diejenigen in der betreffenden Praxis besser, die darin sachkundig und geübt sind, während demjenigen, der sich darin nicht auskennt und darin nicht tätig ist, solches Gutsein fehlt.

Um diese praxisphilosophische Fundierung des kulinarischen Tätigseins als individuelle Lebenskunst zu betonen, wiederholt Sokrates daraufhin zur Begründung noch einmal, dass nur der in einer Tätigkeit gut sein und besser werden kann, der sie häufig praktiziert und darin zur Weisheit gelangt. Bezogen auf die delikate Materie des guten Kochens, des Abschmeckens und Würzens und des Sinns für guten Geschmack würde, wie Sokrates klarstellt, jeder Sachverständige zu einem entsprechenden Urteil kommen. Jenen Unsachkundigen und kulinarisch Untätigen zwar würde der Sachkundige und gute Koch auch »nicht das mindeste hineinwerfen lassen, uns [den Sachkundigen und guten Köchen] aber, wollten wir auch ganze Hände voll Salz nehmen, ließe er doch hineinwerfen.« (Ebd.)

Götter in der Küche und die Weisheit des Kochs

Es wäre keineswegs ungewöhnlich oder ehrenrührig gewesen, hätte Sokrates im Einklang mit den eigenen Idealen die Kochkunst als philosophische Lebenskunst täglich selbst praktiziert. Beispielsweise ist bekannt, dass der Kyniker Diogenes sich das Essen selber machte und man allenthalben dessen Praxis beiwohnen konnte, wie er täglich »sein Gemüsekraut abspülte«.[22] Weitere große heroische Vorbilder stehen für die Würde der kulinarischen Selbsttätigkeit ein. Ein Chronist berichtet: »Der berühmte griechische Held Achilles hatte in eigner hoher Person ein sonderbares Belieben zur Kochkunst getragen; denn als die Fürsten Ulysees, Ajax und Phönix zu ihm kamen, zwischen ihm und dem Agamemnon Frieden zu stiften, kleidete er sich selbst an als ein Koch, ging in die Küche, richtete unterschiedliche herrliche Speisen zu und bewirtete damit seine Gäste angenehm.«[23] Ebenso hätte sich Sokrates an dem von ihm sehr geschätzten Freigeist Heraklit ein Beispiel nehmen können. Eine Anekdote – von deren Fehldeutung durch Aristoteles bereits die Rede war (siehe I.1) – berichtet von einer entsprechenden Begebenheit.[24] Die Version, die Meyer-Abich vorträgt, lautet: »›Kommt nur herein, auch hier sind Götter!‹, sagte Heraklit zu den Gästen, die ihn unerwartet am

21 | Platon, Lysis 210a.

22 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 68.

23 | Weigel, in Heckmann, Die Freude des Essens, 180.

24 | Sokrates bemerkt zum Werk Heraklits: »Was ich verstanden habe, ist großartig, und ich glaube auch das, was ich nicht verstanden habe, denn ein delischer Taucher ist nötig, um auf den Grund zu kommen.« Vgl. Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 22.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Küchenofen antrafen.«[25] Den gastrosophischen Tiefsinn dieser Heiligsprechung und scheinbar grundlosen Vergötterung der Küche durch Heraklit kommentiert Meyer-Abich mit weisen Worten. »Umgekehrt heißt das: Die klügste Philosophie taugt nichts, wenn sie sich nicht auch in der Küche bewährt.« (Ebd.)[26] – Anders gesagt: Eine Gastrosophie versucht die Gottheiten der Küche und die Heiligkeit der Herdarbeit zu huldigen. Unter den westlichen Philosophen ist es Epikur – der Philosoph, der den »Gott des Bauches« lehrt – gewesen, der die hedonistische Wertschätzung der Küche als »Tempel« und der Küchenarbeit als »Gottesdienst« fortsetzt. Daher kann der gastrosophische Epikureismus, über den ausführlich zu sprechen sein wird, am ehesten beanspruchen, die eigentliche Nachfolge und Weiterentwicklung dieses Teiles des sokratischen Erbes angetreten zu haben.

Auch wenn Sokrates selbst die Küche nicht als göttliche Wirkstätte aktiviert haben sollte, ist in Erinnerung zu rufen, dass die Tätigkeit des Essenmachens in der ganzen Antike als ehrwürdige Arbeit und Kulturtechnik geschätzt wird. Während in Ägypten und bei einigen griechischen Stämmen, wie Herodot berichtet, der Beruf des Kochs erblich ist und in Rom anfangs die Küchenarbeit als Sklavenarbeit angesehen wird, kann in der griechischen Gesellschaft zur Zeit des Sokrates nur der Freie auch Berufskoch (*mageiros*) werden.[27] In einer frühneuzeitlichen Übersicht über die bedeutendsten Köche und Gourmets des Altertums wird festgestellt: »Zu Athen (nach Athenaios' und Aelians Bericht) hatten die Köche eine sonderbare Zunft und wurden dabei zu öffentlichen Ehrenämtern erhoben.«[28] Mithaikos von Syrakus, dessen Schriften Sokrates, wie wir bereits im Abschnitt zu Platon gesehen haben, nicht unbekannt sind, behauptet, seine Kochkunst wäre höher zu achten als die des berühmten Bildbauers Phydias.

Abgesehen von den kulinarischen Anspielungen und Beschreibungen in der klassischen Literatur und den populären Theaterstücken, in denen erstaunlich häufig Köche eine Rolle spielen, gibt es im Altertum zahlreiche spezielle Kochbücher und namhafte Köche, von denen der Gastrosoph Athenäus berichtet: »Timbron, einer der am frühesten erwähnten griechischen Köche; Timachidas von Rhodos, Koch und Poet zugleich, der seine Arbeit in Versen besang; und Hegemon von Thasos, sein Schüler, der feine Linsenpürees kochte; Chromenes,

25 | Meyer-Abich, Was sind wir schuldig, 234.

26 | Auf die Gegenwart bezogen erläutert Meyer-Abich die Gründe, die ihn zu dieser von der üblichen aristotelischen Interpretation völlig abweichenden Deutung bewogen: »In der Naturkrise der wissenschaftlich-technischen Welt geht es in erster Linie um die Bewährung unseres Natur- und Menschenbildes in der Ernährung bzw. in der Wirtschaft überhaupt, beiläufig aber doch auch um einen Prüfstein für unsere Philosophie. Denn eine Küche, die sich vor den Göttern, und eine Philosophie, die sich in der Küche bewährt, könnten dazu beitragen, dass sich unser Leben wieder eher in Freude erfüllt. Dann hätte wohl auch die Natur wieder mehr Freude an uns.«

27 | Vgl. Dünnebier/von Paczensky, Kulturgeschichte des Essens, 55.

28 | Christoph Weigel, in Heckmann, Die Freude des Essens, 180.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

der bei einem Wettbewerb den Preis für seine Trüffel in Teig gewann; Soterides, der falsche Sardellen herstellen konnte, Aigis von Rhodos, als Meister des gebratenen Fisches überliefert; Nereus von Chio, der mit Seeaalsuppe berühmt wurde; Anaxagoras, der die Armee Alexanders des Großen als Chronist begleitete und ebenfalls hervorragend Seeaal kochen konnte; der Athener Charias, bekannt für ein Eimosaik in weißer Sauce; sein Landsmann Charides, dessen Hackfleisch ein Schlager war; Epainetos, Ragout-Spezialist; Philoxen von Cythere, reisender Poet, Kuchenbäcker und Koch, der sich darauf spezialisiert hatte, die Speisen anderer Gastgeber zu würzen, und mit Sklaven herumzog, die Öl, Wein, Fischsauce, Essig und Gewürze trugen; Namensvetter Philoxen von Leukadia, der seine Rezepte unter dem Titel *Das Bankett* niederschrieb (viel zitiert von Platon).«[29] Außerdem wären zu erwähnen: Archytas aus Tarent oder Erasistratos, der Fischspezialist, Hegesippos, auch aus Tarent, die beiden Herakleiden aus Syrakus, Aphtonitas, der Erfinder der Blutwurst[30], und Nereus aus Chios, der »einen Meeraal auf so köstliche Weise in der Brühe zu kochen verstand, dass man ihn den Göttern hätte vorsetzen können«.[31]

An den durchweg männlichen Namen solcher Küchengötter tritt ein Sachverhalt hervor, der für die gesellschaftliche Entwicklung der traditionellen westlichen Kochkultur und ihrer geschlechterspezifischen Arbeitsteilung von fundamentaler Bedeutung ist. Dieser Sachverhalt verbindet den gastrosophischen Diskurs mit der Gender-Thematik. Die Geschlechterlogik der patriarchalen Gesellschaften forciert eine Ausdifferenzierung der Kochkunst einerseits in die nahezu ausschließlich für Männer vorgesehene und bezahlte Praxis einer berufstätigen, professionellen Koch-Hochkultur im öffentlichen Dienste der Reichen und andererseits in die Koch-Volkskultur einer unfreiwilligen Alltagsküche und

29 | Athenäus, Das Gelehrtenmahl in Dünnebier/von Paczensky, Kulturgeschichte des Essens, 53.

30 | Kochkunsthistoriker haben behauptet, die griechische Küche hätte für Fleisch im Wesentlichen nur drei Zubereitungsarten gekannt: neben dem Kochfleisch, das Braten und Ragouts. Die Kunst des Verwurstens sei den klassischen Griechen jedoch unbekannt gewesen. Dünnebier und von Paczensky führen als Begründung für diese (irrtümliche) Vorstellung an: »Damals kannten sie noch nicht die weit von ihnen entfernt im heutigen Frankreich hausenden Gallier, die eine später in ganz Mittel- und Nordeuropa geschätzte und praktizierte besondere Wurstkultur entwickelt hatten.« (Dünnebier/von Paczensky, Kulturgeschichte des Essens, 55) Dass die Alten durchaus mit dem Wurstmachen vertraut waren, ist nicht nur durch die Künste des Aphtonitas belegt, sondern wird unter anderem auch durch Äußerungen von Sokrates gestützt. Wegen der treuen Verbundenheit und Hilfsbereitschaft des Aischines (er, und nicht Kration, soll Sokrates geraten haben, sich vor dem sicheren Tod zu retten und aus dem Gefängnis zu fliehen) habe der Philosoph zu sagen gepflegt: »Nur der Sohn des Wurstmachers weiß mich wirklich zu würdigen.« Vgl. Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 60

31 | Revel, Erlesene Mahlzeiten, 31.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

privaten Hausarbeit, die ausschließlich Frauen leisten. Trotz dieser klaren Aktivitäts- und Identitätszuweisungen existiert auch schon zu Sokrates' Zeiten ein gewisser Spielraum. Den Frauen bot sich die Möglichkeit, als *demiurgia* »für Süßigkeiten aller Art« zuständig zu sein[32] und unter den kulinarisch aktiven Männern befanden sich nicht nur Berufsköche, sondern auch Alltagspraktiker (wie die oben erwähnten Beispiele des Heraklit und Diogenes zeigen), Privatmänner und Heroen, die sich der gemeinhin unmännlichen Sache des Essenmachens widmeten. – Sokrates' kulinarischer Sachverstand lässt zumindest die Vermutung zu, dass auch er zu diesen emanzipierten Feinschmeckern und kochenden Philosophen gehörte.

Bevor ich dieser Vermutung nachgehen werde, bleibt der einfache Gedanken hervorzuheben, auf dem die sokratische Gastrosophie aufbaut. Danach gilt: Die Kochkunst beruht, wie jede andere praktische Kunst auch, auf Sachkenntnis, Erfahrungswissen und einer Weisheit, zu der jeder fähig ist, der diese erlangen will und entsprechend tätig ist. Als individuelle Lebenskunst, die traditionell vorgegebene und gesellschaftlich aufgezwungene Lebensweisen (männlicher oder weiblicher Identität) durchquert, ist die kulinarische Praxis auch in dieser Hinsicht die Tugend einer philosophischen Ethik, deren praxische Vernunft sich in der Küche, im kulinarischen Selbsttätigsein veralltäglicht. Wenn – aus diesen Gründen – die Zubereitung von *gutem Essen* auf Kunst und Wissenschaft basiert, entstehen aus den praktischen Kenntnissen und Erfahrungen in der Sache die Voraussetzungen und Grundlagen für ein vernünftiges Geschmacksurteil. Der Gastrosoph Vaerst stellt über den Zusammenhang zwischen der Weisheit kulinarischer Praxis und der geschmacksästhetischen Urteilskraft ganz richtig fest (allerdings, statt sich auf die sokratische Gastrosophie zu beziehen, unter irrtümlicher Berufung auf den von ihm hochverehrten Platon): »Sagt nicht der göttliche Platon selbst: Wer schmausen will, ohne sich auf die Kochkunst zu verstehen, wird von den Gastmählern kein zuverlässiges Urteil fällen können.«[33]

Der Altphilologe und Griechenlandexperte Friedrich Nietzsche klärt darüber auf, dass das griechische Wort *sophos,* ›der Weise‹, etymologisch verbunden ist mit *sapio,* ›ich schmecke‹, und *sapiens,* ›der Schmeckende‹, beziehungsweise *sysyphos,* womit ›ein Mensch mit feinsinnig ausgebildetem Geschmacksurteil‹ beschrieben wird. Dementsprechend umfasst im antiken Griechenland der Begriff *sophia* sowohl die Philosophie als auch jene Weisheit, die den gastrosophischen Sinn für guten Geschmack ausmacht. In dieser inhärenten Verschränkung von Philosophie und Geschmack im griechischen Begriff der Weisheit, so Nietzsche, drücke sich die allgemeine Vorstellung aus, dass ein scharfsinniges Herausmerken und Unterscheiden – vielleicht gerade auch in den kulinarischen Dingen – »nach

32 | Vgl. Dünnebier/von Paczensky, Kulturgeschichte des Essens, 55.

33 | Vaerst, Gastrosophie, II, 225.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

dem Bewusstsein des Volkes, die eigentümliche Kunst des Philosophen« sei.[34] Als philosophische Lebenskunst bildet sich folglich die gastrosophische Urteilskraft im geschmacksästhetischen Erkenntnisvermögen als individuell erworbene und kultivierte Form eines lebensklugen und wohlgemäßen Praxiswissens oder kurz: als Weisheit aus. Und nichts anderes scheint Sokrates zu verfolgen: Die Kochkunst und den Sinn für Wohlgeschmack zu einer philosophischen Kunst und Wissenschaft zu erheben, sprich: die kulinarische Tätigkeit als eine konstitutive Praxisform eines guten Lebens zu kultivieren und als eine ebenso geschmackssinnliche wie rational sinnvolle Weisheit zu würdigen. Trotzdem bleibt Sokrates, »dieser Typ«[35], gerade wegen seiner Lust an gastrosophisch gutem Essen und vollmundigen Gaumenfreuden ein Mann des Volkes. Dessen tägliche Praxis und eigentümliche Kunst des ›philosophischen Lebens‹, die nur wenig mit der asketischen Moral seiner Kollegen zu tun hat, berührt mit der größten Selbstverständlichkeit »die Kochkunst ohne Scham und Furcht, wie jeden anderen Gegenstand, der mehr oder minder auf das Wohlsein der Menschen einwirkt.«[36] Rückblickend stellt sich daher die pauschale Abwertung der Kochkunst, die Platon in die Welt setzt, in einen geradezu bornierten Gegensatz zum kulinarischen Wissensstand und zum Alltagsleben der griechischen Esskultur, einschließlich der seines großen Vorgängers Sokrates.

Gastrosophische Vernünftigkeit einer diätmoralischen Unvernunft

Im augenfälligen Kontrast zu dem asketischen Vernunftideal einer mäßigen Küche, wie es Platon und Aristoteles lehren, verkörpert der beleibte Sokrates ein radikal anderes Verständnis von praktischer Vernunft und gutem Leben. Er hält in keiner Hinsicht Maß: Sokrates verhält sich in den Dingen des sinnlichen Genusses maßlos, unmäßig und gelegentlich sogar exzessiv. Wie wir unter anderem aus der platonischen und xenophontischen Darstellung der sokratischen Gastmahlpraxis wissen, distanziert er sich keineswegs von den bacchantischen Gewohnheiten seiner Zeitgenossen. Er spricht dem Wein zu und verträgt davon problemlos größere Mengen, obwohl die Ernährungs- und Humoraltheorie seiner Zeit besonders ungemischter und im Übermaß getrunkener Wein als berüchtigtes Mittel gilt, die

34 | Nietzsche, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen I, 816.

35 | Zum ›Typischen‹ der sokratischen Lebenspraxis erläutert Gernot Böhme: »Er war ein Typ, aber doch nicht ein Original. Er *machte* sich zum Typ. Was dieser Mensch ist, ist er absichtlich, seine Erscheinungsform ist ein Produkt lebenslanger Stilisierungsarbeit. Sokrates, das Individuum, der schlechthin singuläre Mensch, verschwindet hinter dem Typ Sokrates. Dieses einzigartige Sein wird mit ihn zum Allgemeinen: auch andere können hinfort so sein *wie* Sokrates.« Vgl. Böhme, Der Typ Sokrates, 25.

36 | Rumohr, Geist der Kochkunst, 27.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Harmonie der Säfte und Körperkräfte zu zerrütten. Offenbar gehört Sokrates, wie Kant, zu jenen Philosophen, die sich die berauschende Wirkung von alkoholhaltigen Genussmitteln für ihre geistige Arbeit zu nutzen wissen.

»Ja, das Trinken ist mir auch recht, ihr Freunde,« erklärt Sokrates der Tafelrunde, »weil in der Tat der Wein, wenn er die Seele netzt, alle Kümmernisse, wie Mandragora die Menschen, einwiegt und alle Herzlichkeit, wie Öl die Flamme, weckt.«[37] Wie Sokrates gelegentlich über den Durst säuft und sich durch sein großes »Trinkvermögen« auszeichnet[38], so sind auch seine Ernährungsgewohnheiten in rein diätetischer Hinsicht zweifelsohne immer wieder unvernünftig; auch sind sie in tierethischer Hinsicht moralisch unkorrekt. Jedenfalls steht seine Leidenschaft für Fleischspeisen im deutlichen Selbstwiderspruch zu seinem ansonsten konsequenten Gerechtigkeitsdenken. Entsprechend rügt der hellenistische Pythagoreer Porphyrios dieses Kennzeichen der sokratischen Gastrosophie. »Wer aber die Gerechtigkeit auf den Menschen beschränkt, der wird in seiner Beschränktheit leicht ungerecht werden, [weshalb] die pythagoreische Zukost doch angenehmer ist als die sokratische.«[39]

Anders als Sokrates, für den nicht nur der Hunger die beste, sondern auch das Fleisch die schmackhafteste Zukost ist, meint der konsequente, aber in diesem Punkt eben auch rigorose Moralist Porphyrios: »Niemanden Unrecht tun, der Gerechtigkeit aber sich freuen, das sei die beste Zukost! Denn das Vermeiden des Tieressens ist das Vermeiden der Ungerechtigkeit in der Ernährung.« (Ebd.) Sokrates lässt sich – wider besseres Wissen – die Wurst und den saftigen Braten schmecken. Bei aller derber Kritik wird Nietzsche *diesem Sokratismus* bereitwillig folgen (siehe II.5). Daher nimmt Sokrates auch keinen Abstand vom Brauchtum des Tieropfers, wie sein letzter Wunsch vor seinem Schierlingstrunk, man möge dem Asklepios einen Hahn zum Opfer bringen[40], erkennen lässt. Freilich ist davon auszugehen, dass sein Fleischkonsum wegen seiner allgemeinen Bescheidenheit und seiner bewussten Ernährung sich auf ein gelegentliches Vergnügen beschränkte. Auch die Tatsache, dass er trotz seiner körperlichen Fitness und seiner zu Extremleistungen neigenden sportlichen Aktivitäten keine hagere, dem antiken Schlankheitsideal entsprechende Erscheinung ist, sondern durchaus eine gewisse durchtrainierte Wohlbeleibtheit zur Schau stellt, spricht für seine ausgeprägte und kultivierte Esslust. Allerdings schließt diese gelegentliche Unmäßigkeit gerade nicht aus – wie es das diätmoralische Denken glaubt –, dass eine solche gastrosophische Lebenspraxis sehr wohl eine gesundheitliche Maxime umfasst. Nicht zuletzt auch durch diese ›gastrosophische Diätetik‹, dergemäß er die ursprüngliche hippokratische Diätologie praktiziert (und antizipiert), lebt Sokrates beispielhaft. Sein Freund und Biograph Xenophon führt in dessen

37 | Xenophon, Das Gastmahl, 19.

38 | Platon, Symposion 176c.

39 | Porphyrios, Von der Enthaltsamkeit beseelter Wesen, 161.

40 | Platon, Phaidon 118a.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

ethisch-pädagogischen Dialog *Kyroupaideia* die gesundheitliche Bedeutung der eigenen Ernährungsweise mit größter Selbstverständlichkeit an. Was bereits, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, auf eine allgemeine Bekanntheit der neuen Gesundheitslehre des Hippokrates rückschließen lässt. Der Medizinhistoriker Bergdolt bemerkt dazu, dies zeige, dass eine philosophisch fundierte *díaita* (im Sinne einer Lehre der guten Ernährungsweise) offenbar »zur Zeit Xenophons – vielleicht bereits unter hippokratischem Einfluss – längst Allgemeingut war.«[41]

Jedenfalls beinhaltet Sokrates' Ethik des guten Lebens ausdrücklich die »Sorge um die eigene Gesundheit«[42], die sein etwas jüngerer Zeitgenosse Hippokrates zur Grundlage einer umfassenden Gesundheitsphilosophie machen wird. Diese Sorge stützt sich allenthalben auf das medizinische und ernährungswissenschaftliche Wissen, welches der Einzelne sich zwecks der Kenntnis des diätetisch Richtigen anzueignen hat. Für diese Heilkunde, die eine gastrosophische Sokratik statt eine platonische Diätmoral erkennen lässt, ist die Bereitschaft erforderlich, »von Sachkundigen so viel wie möglich zu lernen«. (Ebd.) Freilich ist ein, über allgemeine Gesundheitsregeln hinausgehendes, auf das je individuelle Wohlergehen bezogenes Wissen nur (worauf, wie wir sahen, Kant zurecht beharrte) aus der diätetischen Selbsterkenntnis der eigenen Ernährungsgewohnheiten bzw. Lebensumstände sowie der singulären Eigenheiten des persönlichen Wohlbefindens zu gewinnen. Insofern gilt die sokratische Maxime ›Erkenne dich selbst!‹ im besondere Maße für das gastrosophische Selbst. »Auch soll«, so lehrt Sokrates, »ein jeder an sich selbst das ganze Leben hindurch beobachten, welche Speise, welches Getränk und welche Übung ihm gut bekommen und wie er bei entsprechender Lebensweise möglichst gesund bleiben könne.« (Ebd., IV 7,9)

Diese diätetische Sorge um die eigene Gesundheit und um eine gesunde Ernährung ist – zusätzlich zu kulinarisch Gutem – ein konstitutiver Bestandteil der gastrosophischen Lebenskunst als einer Ethik, die auch das physische Wohl (gr. *díaita)* umfasst. Damit ist in der sokratischen Gastrosophie von vorne herein jener Streitpunkt gelöst oder gegenstandslos, welchen den Philosophen Kant unnötig, wie sich herausstellte, gegen den Mediziner Hufeland aufbrachte. Folgt man Sokrates, ist eine auf das eigene körperliche (oder physische) Wohlergehen bedachte Alltagspraxis mit dem dafür notwendigen Wissen des ethisch Guten sowie des für einen selbst weniger Guten verbunden. Auf diesen Zusammenhang kommt Michel Foucault in seiner Studie zur antiken Diätetik zu sprechen. »Die gute Praxis des Körpers muss«, resümiert Foucault, »um zur Lebenskunst zu werden, in einer selbstreflektierten, selbstbewussten Form ausgeübt werden, eine tägliche Arbeit oder Aktivität, die das Selbst an sich zu vollziehen hat; dadurch wird es eine Autonomie erlangen können und mit weiser Klugheit wählen können, was gut

41 | Bergdolt, Leib und Seele, 30.

42 | Xenophon, Memorabilien IV 7,10.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

und schlecht ist.«[43] Xenophon fügt diesem Passus die Wendung hinzu, dass auch in dieser alltäglichen Selbsterkenntnis des gesundheitlichen Wohls »die menschliche Weisheit« beruhe. So wenig jedoch wie Sokrates der Idee einer praktischen Vernunft anhängt, die kategorisch jede Unmäßigkeit moralisch verurteilt, ebenso wenig reduziert sein gastrosophisches Selbstverständnis die Weisheit des Essens auf die Praxis einer gesunden Diät.

Auch sonst, nicht nur in seinem gelegentlich (rein gesundheitlich betrachtet) durchaus unvernünftigen Genussverhalten, zeigt sich Sokrates gegenüber den vorherrschenden körperlichen Schönheitsnormen und gesellschaftlichen Werten unkonform. Der ordnungsliebende und gut betuchte Bürger Aristoteles moniert in seinen moralischen Schriften die, gelinde gesagt, schlichte Kleidung des Sokrates. Mit diesen Abweichungen von den gesellschaftlichen Normen und botmäßigen Äußerlichkeiten hängt Sokrates' Auffassung zusammen, dass einige Menschen »bei ihrer hübschen Leibesgestalt ganz häßlichen Seelen« hätten, und umgekehrt einer gut und schön sein könne, auch wenn die Gestalt seines Leibes nicht eben augenscheinlich schön sei.[44] Ein weiteres, mit seinem körperlichen Aussehen paradox verbundenes und sogar dem eigenen Verständnis nach unvernünftiges (weil wenig selbstbeherrschtes) Verhalten zeigt sich in seinen sexuellen Interessen: Ob Frauen- oder Männergeschichten, Sokrates guckt den jungen – äußerlichen – Schönheiten, wie Charmides oder Alkibiades, gerne »unter das Gewand«.[45] Neben seiner Frau soll er, wie Diogenes Laertius zu berichten weiß, mindestens eine Geliebte gehabt haben. Seine lasziven Ansichten sind selbstredend; so vertritt er die von Platons rationalistischen Anthropologie denkbar ferne Auffassung, der eigentliche Unterschied der Menschen von den Tieren bestünde insbesondere darin, dass den Tieren Liebesfreuden auf bestimmte Zeiten des Jahres beschränkt, »uns diese jedoch ununterbrochen bis zum Alter gewährt« seien.[46] Sokrates lässt es auch in anderen Dingen am üblichen rechten Maß fehlen. Denn gemessen an den allgemeinen Vorstellungen und Normalitäten ist er zweifelsohne faul und ökonomisch nachlässig: Er arbeitet so wenig wie möglich, Hauptsache es bleibt genug Zeit, um sein philosophisches Leben zu führen.

Trotz dieser unüblichen Beschäftigung – oder gerade wegen ihr – behauptet Sokrates ernsthaft, sich vielleicht als einziger darauf zu verstehen, richtig gut zu leben, weil für ihn bei der alltagspraxischen Verwirklichung einer ethischen Exis-

43 | Foucault macht deutlich, dass das aufklärerische Motiv, sich sein eigener Arzt zu sein (als einer Aufgabe in der alltäglichen Praxis einer gastrosophischen Mündigkeit) sokratischen und nicht etwa kantischen Ursprungs ist. »Wer derart auf sich selbst achtet, für den ist es eine schwere Aufgabe, so sagt Sokrates zu seinen Freunden, einen Arzt für sich zu finden, der das für seine Gesundheit Zuträgliche besser zu beurteilen wisse als er selbst.« Vgl. Foucault, Gebrauch der Lüste, 140.

44 | Xenophon, Ökonomikos VI 16; VII 2.

45 | Platon, Charmides 155d.

46 | Xenophon, Memorabilien, I 4,12.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

tenz nicht gelegentliche Eskapaden oder exzessive Situationen maßgeblich sind. Maßgeblich und formgebend sind vielmehr die, aufs Ganze gerechnet, überwiegende Häufigkeit sowie die alltäglich kultivierte Gewohnheit (gr. *ethos*) der richtigen Lebenspraxen.

Hier zeigt sich die eigentümlich komplizierte Art der sokratischen Ethik: Er praktiziert eine bestimmte Weise, zu leben, deren Bewahrheitung nicht in allen Situationen und deren Universalität nicht in jeder Handlung auf dem Spiel steht. Gelegentlich und vorübergehend unvernünftig zu sein, verträgt sich mit einer ansonsten tagtäglich in praxi gelebten Vernunft, deren partielle Unwirksamkeit nicht ihre ganze Form widerlegt. Tatsächlich gibt sich die von Sokrates verkörperte Weisheit darin zu erkennen, wie wenig es ihrem Ethos um einen moralischen Rigorismus bzw. einen mikrologischen Moralismus geht und wie viel mehr es ihr um eine, in manchem vielleicht aporetische, doch im habitualisierten Ganzen konsequente Lebenskunst zu tun ist. Kein Wunder, dass die nicht leicht fassbare und ungewöhnliche Existenzweise dieses Typs schnell Missverständnis erregt, ihr soziales Umfeld beunruhigt – und ärgert. Die Form der sokratischen Existenz wirkt nicht zuletzt auch deshalb provokant, weil sie, trotz ihrer radikalen Andersheit und ihrer formalen Richtigkeit, in einigem eine augenscheinliche Ähnlichkeit zu der vorherrschenden Lebensweise der Meisten behält. Wenn Sokrates sagt, »dass die Menschen sonst leben um zu essen, er hingegen esse um zu leben«, wie Diogenes berichtet, dann geht es ihm mit dieser Kritik an der vorherrschenden Gefräßigkeit und der geschmacklosen Völlerei seiner Mitbürger nicht darum, eine moralphilosophische Antinomie zu konstruieren, die dem »viehischen Leben der körperlichen Genüsse« (Aristoteles) das »reine Glück eines geistigen Lebens« (Aristoteles) kategorisch gegenüberstellt, wozu »nur die wenigen« (Platon) fähig sind.

Im Unterschied zu der logozentrischen Anthropologie seiner Nachfolger vertritt Sokrates keinen Zwei-Welten-Glauben und nicht den philosophiegeschichtlich dominant gewordenen Idealismus, dass das wahre Menschsein ausschließlich in der Erfüllung eines theoretischen Genusslebens zu suchen sei. In seiner unbefangenen Bejahung sinnlicher Vernunft und der Weisheit eines Essens mit Leib und Seele zeigt sich Sokrates als ein Mensch des Volkes – als ein Zeitgenosse jener populären Genusskultur, welche in gutem Essen (worin auch immer dies auch bestehen mag) eine allgemeine Gestalt erfüllten Wohllebens und menschlichen Selbstgenusses zu schätzen weiß. Dennoch wahrt seine scharfe Kritik an der ungastrosophischen Ernährungsweise der Meisten eine grundsätzliche Distanz zum vulgären Hedonismus gesellschaftlicher Völlerei und Sauferei. Daher plädiert gerade der angeblich unmäßige Sokrates (im Gegensatz zum angeblich trockenen Kant) für ein vernünftiges, maßvolles Trinkverhalten im Alltag: »Ich glaube, dass es dem menschlichen Leib ähnlich geht wie den Gewächsen der Erde. Die können sich auch nicht aufrichten, wenn der Gott sie zu reichlich tränkt, und kein Hauch kann sie durchblasen; trinken sie aber, soviel ihnen wohltut, so wachsen sie schön aufrecht und tragen Blüten und reifen ihre Frucht. So auch

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

wir: schenken wir uns das Getränk zu reichlich ein, so liegen uns Leib und Seele bald am Boden, und wir können kaum mehr frei atmen, geschweige denn reden; so uns aber die Knaben aus kleinen Kelchen häufig beträufeln, so wird uns der Wein, statt gewaltsam zum Rausch, verführerisch zu Spiel und Scherz geleiten.«[47]

Auch Sokrates' anscheinend unmännliche Würdigung der kulinarischen Praxis als einer philosophischen Lebenskunst macht ihn letztlich zu einem Außenseiter, der von den vorherrschenden geschlechterspezifischen Normalitäten abweicht und die gesellschaftliche Konstruiertheit männlicher oder weiblicher Tätigkeiten und Identitäten einräumt. Er räumt nicht nur ein, dass Frauen die vermeintlich männliche Schwertkunst ebenso gut beherrschen können wie Männer; auch bekümmert es ihn nicht, woran sich Xenophon erinnert, darüber ausgelacht zu werden, dass er gerne tanze, obwohl dies angeblich etwas Weibliches sei.[48] Der Herausgeber von Xenophons Gastmahl kommentiert hier: »Wir dürfen den tanzenden Sokrates für historisch nehmen.« – Mit ähnlicher Berechtigung können wir den kochenden Sokrates wenigstens vermuten.

Gendertrouble im Hause Sokrates' und Xanthippes

Die diätmoralisch geprägte Überlieferung schweigt darüber, ob Sokrates selbst gekocht hat und wie weit diesbezüglich seine eigenen Praxiserfahrungen gehen. Freilich scheint der Sachverhalt, dass er ausgerechnet über die Zubereitung von einfachem Hirsebrei fachsimpelt, jedoch nicht über die technisch anspruchsvolle Kunst etwa des Brotmachens philosophiert[49], auf keine große Gourmandise hinzuweisen. Vermutlich ist der Sokrates-Biograph Platon für diese Ungereimtheit verantwortlich, dessen ausdrückliche Verachtung der Kochkunst und dessen programmatische Unkenntnis in Sachen kulinarischen Selbsttätigseins in dem

47 | Xenophon, Das Gastmahl, 20; vgl. Platon, Symposion, 176d.

48 | Vgl. Xenophon, Das Gastmahl, 15ff.

49 | Es ist allgemein bekannt, dass zu den historisch herausragenden Errungenschaften der attischen Küche die Kunst des Backens zählt. Der Kochkunsthistoriker Revel erinnert an die antike Brotbackkultur: »Erst mit den Griechen hielt das Brot seinen Einzug in die Geschichte der Ernährung.« Und weiter: »Sie beherrschten völlig die Kunst des Mahlens, beziehungsweise des Ausmahlens, und konnten daher nach Belieben mehr oder weniger weißes Mehl für die verschiedensten Zwecke produzieren, vom groben Schwarzbrot bis zum feinsten Konditoreigebäck. Sie führten den großen Backofen ein und verbesserten ihn derart, dass unser heutiger im Wesentlichen jenem Ofen gleicht, der in der Antike etwa seit dem 6. Jahrhundert benutzt wurde. Und vor allem kamen die Griechen schließlich darauf, dem Brot allerlei Kräuter und wohlriechende Gewürze sowie ein große Auswahl von Ölen und Früchten beizumischen.« (Revel, Erlesene Mahlzeiten, 58) Der Autor eines griechischen Kochbuchs erwähnt 73 verschiedene Brotsorten. Vgl. Goody, Cooking, Cuisine and Class, 103.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

patriarchalen Selbstverständnis mündet, über solche Dinge (einer Gastrosophie) zu schweigen. Allerdings verdankt die Überlieferung dem Xenophon eine einschlägige Darstellung, welche die Vermutung zu bestätigen scheint, dass Sokrates selbst nicht am Herd stand. Es ist bekannt, dass Xanthippes Ärger über ihren Mann durchaus mit der Vernachlässigung seiner Haushaltspflichten auf Kosten seiner buchstäblich brotlosen Kunst und seiner scheinbar nutzlosen Öffentlichkeitsarbeit zu tun hat. Daraus lässt sich rückschließen, dass Sokrates die alltägliche Haus- und Herdarbeit, also das Ökonomische, ganz seiner Frau alleine überlässt. Jedenfalls ist einer der häufigen Anlässe zu den berühmt-berüchtigten Meinungsverschiedenheiten des Paares[50] tatsächlich der Streit über diese geschlechterspezifische Arbeitsteilung. Vielleicht hat der Umstand, dass Sokrates die Geschlechterverhältnisse explizit problematisiert, mit dieser patriarchalen Kultur zu tun, deren üblichen Lebensgewohnheiten er bei dieser Angelegenheit ausnahmsweise unkritisch folgt. Leider liefert die (immer noch spärliche) Literatur zu dieser Problematik der antiken Philosophie und ihrer soziokulturellen Bedingungen keine weiteren Auskünfte.[51]

Immerhin: In Xenophons *Ökonomikos* – wörtlich übersetzt *Der Hausmann* – berühren Sokrates und sein Gegenüber Critobulus die Frage der Umgangsformen der Ehepaare und deren Aufgaben für die gemeinsame Haushaltsführung. Indessen fällt diese interessante Diskussion sehr kurz aus, weil Sokrates dergleichen »hier nicht untersuchen will«, wie er nach einigen und sehr allgemein gehaltenen Ausführungen einräumt. Er rechtfertigt Critobulus die eigene defensive Haltung mit dem zweischneidigen Hinweis, dass es diesbezüglich am sinnvollsten sei, eine befreundete Frau aufzusuchen, namentlich Aspasiam, weil »die dich von diesem allem weit besser unterrichten wird.«[52] Insgesamt scheint Sokrates in der Diskussion um die Geschlechterrollen im Kontext der Haushaltsaufgaben eine gewisse Zurückhaltung zu zeigen. In den spärlichen Ausführungen, zu denen es dann doch noch kommt, präsentiert er ausdrücklich nicht seine eigene Meinung – vielleicht im Bewusstsein seiner Lage als männlicher Vollbürger der griechischen Gesellschaft. So referiert er in der Unterredung mit Critobulus nur indirekt im Umweg über den Standpunkt eines Fremden den Inhalt des ebenso problematischen wie repräsentativen Gesprächs, das er mit Ischomachus zu diesem Thema geführt hat. Trotz dieser bewussten Distanznahme macht Sokrates gleichzeitig unmissverständlich deutlich, dass es sich bei der Geschlechterproblematik für ihn um *das* Thema der kulturellen Auseinandersetzung und um entscheidende soziale Kämpfe handelt, »denn ich werde dies mit größerer Lust von dir anhören, als wenn du von dem besten Zweikampf, oder dem schönsten Reiterturnier eine

50 | Beispielsweise: »Zu Xanthippe, die ihn mal beschimpfte, und dann noch mit Wasser übergoß, bemerkte er: ›Hab ich nicht immer gesagt, dass Xanthippe, wenn sie donnert, auch Regen bringt?‹« Vgl. Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen II, 36f.

51 | Vgl. Straube, Die Quellen der Philosophie sind weiblich.

52 | Xenophon, Ökonomikos, VI 14.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Erzählungen machen wollest«. (Ebd., VI 9) Wie sich herausstellt, vertritt der besagte Ischomachus eine traditionell patriarchale Auffassung. Ischomachus erzählt den klassischen Mythos von einer gottgewollten Ergänzung des Mannes durch die (Haus-)Frau, von einer aus der vermeintlich natürlichen Ordnung vorgegebenen Arbeitsteilung und Rollenzuweisung: »Gott hat, wie mich dünkt, die Frauen selbst nach ihrer Natur so geschaffen, dass sie verrichten müssen, was im Hause zu tun und zu besorgen ist; die Männer aber zu der Arbeit und Besorgung der Geschäfte außer dem Hause. Denn der Männer Leib und Seele hat Gott so geschaffen, dass sie Kälte, Hitze, Reisen und Kriegsdienste besser aushalten können, wodurch er ihnen die auswärtigen Dinge anwies. Indem er aber den Frauen nicht Körper von so harter Natur gegeben, solches auszustehen, so (sagte er) scheine es ihm, habe Gott dadurch die Verrichtungen innerhalb des Haushalts denselbigen anbefohlen.« (Ebd., VII 22, 23)

Aus dieser natürlichen Ordnung der Geschlechter ergeben sich ein für alle Male männliche und weibliche Aufgaben und Identitäten. In der traditionellen, agrarisch geprägten Gesellschaft übernehmen sollen die Männer alle Tätigkeiten, die unter freiem Himmel geschehen. »Denn das Bepflügen der Äcker, das Säen und Pflanzen, und das Vieh zu weiden sind solche Dinge, die unter freiem Himmel geschehen.« (Ebd.) Für die Frauen sieht Xenophons Schilderung neben der Aufgabe einer fürsorglichen Verwaltung des vom Mann Erwirtschafteten die Pflicht der Kinderpflege, der Küchenarbeit und aller sonstigen Haushaltstätigkeiten vor: »Wenn nun solches in das Haus gebracht wird, so ist jemand nötig, der es in Acht nimmt, und der die Arbeit verrichtet, die unterm Dache geschehen muß. Dahin gehören die Auferziehung der jungen Kinder und die Zubereitung der Speisen, welche vom Felde kommen, nicht weniger die Verfertigung der Kleider aus Wolle.« (Ebd., VII 21) Nicht ohne Grund schweigt sich Sokrates über solcherlei Ausführungen aus, denn selbstverständlich spiegeln sich darin seine eigene Situation und sein patriarchales Verhältnis zu Xanthippe wider. Ihn scheint vielmehr zu interessieren, wie gegen diesen unverblümten Herrschaftsdiskurs – freilich innerhalb des auch von ihm nicht weiter hinterfragten traditionellen Geschlechterverhältnisses – eine größere Gleichheit der Geschlechter denkbar ist. Dazu greift Sokrates einen Gedanken auf, der die Herrschaftsfrage unter den Ehepartner entnaturalisiert und von einem Kampf um Anerkennung abhängig macht. Entsprechend der sokratischen Anerkennungstheorie entscheidet das Ansehen und die Achtung der Beteiligten darüber, »welcher unter ihnen der beste ist, der Mann oder die Frau, solcher auch von diesem am meisten genösse«. (VII 27) So gesehen, ist nicht nur eine Gleichheit der Geschlechter (in ihrer jeweiligen Position) möglich; darüber hinaus kann sich das eheliche Herrschaftsverhältnis auch umkehren, so dass »sie gar besser werden könnte als er«, mit der bemerkenswerten Konsequenz, dass dann »er ihr selbst gerne werden dienen wollen«. (VII 42)

Bei diesem offenen Kampf geht es um eine ethisch relevante Anerkennung, nämlich um die des individuellen Besserseins in einer bestimmten Tätigkeit des guten Lebens (hier: in der *arete* des häuslichen Wohlseins). Die Machtdynamik

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

dieser Anerkennung, die jenseits der naturalistischen Geschlechterhierarchie darüber entscheidet, wie das gute Zusammenleben und die alltägliche Haushaltsarbeit – insbesondere das gute Kochen – am besten gelingt, scheint Sokrates offenbar zu beschäftigen. Ohne darüber persönlich zu werden, meint er, dass dieses Gelingen ja offensichtlich alles andere als selbstverständlich sei. »Ich kann dir auch einige zeigen, welche Frauen geheiratet haben, und mit ihnen so leben, dass sie dieselbigen zu Mitgehilfinnen haben, ihr Hauswesen zu verbessern; andere hingegen so, dass sie von ihren Frauen großen Schaden leiden.« (III 10) Die in dieser Formulierung durchklingende Spitze, dass die Ursache eines missglückten Zusammenlebens vor allem bei der Ehefrau zu suchen sei, verstärkt Sokrates noch, wenn er sagt: »Ich halte dafür, dass eine gute Frau, die ja Teil am häuslichen Wohlsein nimmt, ebenso viel beizutragen hat zum gemeinsamen Besten, als der Mann. Denn durch die Männer werden meistenteils die Güter in das Haus gebracht, und durch die Frauenhände werden sie wieder ausgegeben. Wenn nun beides auf die rechte Weise geschieht, wird der Zustand des Haushalts verbessert; geschieht es aber nicht, wie es sein soll, so muß alles schlecht werden.« (III 15)

Allerdings belässt es Sokrates nicht bei dieser einseitigen und selbstgerechten Schuldzuweisung zu Lasten der (mithin seiner) Ehefrau. Selbstkritisch räumt er auch Fehler und Versäumnisse seitens des Ehemanns ein. Eindringlich verlangt er von seinem Freund, sich selbst gegenüber ehrlich zu sein und das eigene und ungenügende Beziehungsverhalten philosophisch zu hinterfragen. Xenophon erinnert sich weiter: »Aber, sagte Sokrates ferner, mein Critobule, du mußt mir die Wahrheit sagen, denn wir sind ja hier zusammen als gute Freunde: Hast du wohl jemand, dem du mehr von deinen ernsthaften Geschäften anvertraust, als deiner Frau? – Gewiß niemand, sprach er. – Ist aber wohl jemand, mit dem du dich weniger davon unterredest, als mit ihr? – Wo nicht gar keiner, gewiß sehr wenige.« (III 12) Vermutlich liegt im Falle des Sokrates der Grund für die allgemein bekannten und vielleicht bewusst öffentlich zur Schau gestellten Ehezwistigkeiten zwischen Xanthippe und ihm jedoch weniger darin, dass er – der nichts lieber tut, als (mit Anderen) zu reden – zu wenig mit seiner Frau spricht.[53] Das missglückte gute Zusammenleben rührt eher daher, dass einerseits sie ihm verständlicherwei-

53 | Dazu erläutert Sokrates: »Wer ein Meister im Reiten werden will, tut sich ja, soviel ich sehe, auch nicht die langsamsten Pferde zu, sondern wilde, und denkt, wenn er die bändige, werde er mit den andern leicht umgehn können. Und da ich mit Menschen umgehn und auskommen will, habe ich mir dieses Weib zugetan; denn das weiß ich, wenn ich sie aushalte, kann ich mich mit allen andern Menschen leicht vertragen.« (Xenophon, Das Gastmahl, 15) Freilich ist bei dem gewählten Bild – mit dem durchaus problematischen Pferdevergleich spielt der Ironiker Sokrates darauf an, dass im Griechischen das Blondross Xanthippos heißt – gerade nicht der Aspekt einer einseitigen Zügelung (der Mann als Meister seiner untergebenen Frau) gemeint, sondern vielmehr die ungewohntere Vorstellung, dass Sokrates für das gute Gelingen (die Meisterschaft) eines Umgangs von Gleichberechtigten argumentiert.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

se vorwirft, mit seiner in jeder Hinsicht brotlosen Kunst (der Philosophie) nichts zum Besten des gemeinsamen Haushalts beizutragen. Während er andererseits für die unermüdlichen Energie, die er für das Philosophsein aufbringt – eine gemeinhin, von Kallikles beispielsweise, als unmännlich abgetane und belächelte Tätigkeit – ihr Verständnis erhofft. Er wünscht sich diese Anerkennung vielleicht umso mehr, als er diese Möglichkeit – die einzige ihm, als Mann unter dem gesellschaftlichen Zwang der traditionellen Geschlechterverhältnisse, freistehende Möglichkeit – unter anderem dazu nutzt, um für die gleiche Anerkennung jener gesellschaftlich degradierten Tätigkeiten öffentlich zu kämpfen, die gemeinhin – wie die Küchenarbeit – ausschließlich als Frauenarbeit gelten.[54] Und soviel haben die vorangegangenen Rekonstruktionen gezeigt: Auch der Küchenarbeit und der kulinarischen Selbsttätigkeit verleiht die sokratische Gastrosophie zumindest theoretisch den Rang einer philosophischen (d.h. einer im Prinzip jedem bzw. jeder möglichen), allgemeinmenschlichen Lebenskunst. Sokrates scheint allerdings in diesem Emanzipationsprozess auf der Hälfte der Strecke stehen geblieben zu sein; denn in der Praxis hat er sich selbst wohl selten an den Küchenherd gestellt.

Insofern könnte Xanthippes Vorwurf gegenüber ihrem Ehemann – gerade als weiser Beweis ihrer Anerkennung seiner Philosophie – mit gutem Grund darin bestanden haben, dass er seiner eigenen Ethik praktisch widerspricht, wenn er in deren alltäglichen Umsetzung beispielsweise im Bereich der kulinarischen Dinge nicht besser ist als die meisten anderen Männer. Trotzdem bleibt Sokrates zugute zu halten, dass er im entscheidenden Gegensatz zu Platon und Aristoteles die alimentären Alltagsfragen durchaus ernst nimmt und zum Gegenstand eines unbefangenen philosophischen Nachdenkens macht, welches immerhin die traditionelle Geschlechterverhältnisse kritisch hinterfragt. Dieses kritische Hinterfragen der gesellschaftlich vorherrschenden Gewohnheiten zeigt sich mitunter, wie deutlich wurde, in seinem kulinarischen Sachverstand und weisen Geschmacksurteil am Beispiel von brauchbarem Küchengerät nicht weniger als in seiner Begründung des allgemeinen Guten einer wissenschaftlich fundierten und kunstvollen Küche. Diese gastrosophische Weisheitssuche wird erst recht daran deutlich, dass Sokrates das kulinarische Tätigsein als tugendhafte Praxis eines gastrosophischen Gutseins auch auf die damit verbundenen ökonomischen Aspekte bezieht.

54 | Auch in dieser Hinsicht wird Epikur mit seinem ›Garten‹, als einem Modell eines posttraditionellen Zusammenlebens der Geschlechter, diesen (feministischen) Teil der sokratischen Philosophie beerben und fortentwickeln. Verglichen mit Epikurs Sozialutopie der Gleichberechtigung wird anhand von Xenophons Darstellung allenthalben deutlich, dass Sokrates' eigene Position die patriarchale Zuschreibung der Hausarbeit als Frauenarbeit nicht konsequent hinterfragt.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Einkaufen in der Marktstrasse

Mit vorgestrecktem Stock hindert Sokrates einen ihm entgegenkommenden Mitbürger in einer Marktstraße am gedankenlosen Weitergehen. Bei dieser (ersten) Begegnung fragt der Philosoph den Passanten namens Xenophon – seinen späteren Schüler, Freund und Biographen, dessen verschriftlichten Erinnerungen wir so viel verdanken – »nach den Einkaufsorten für die jeweiligen Lebensmittel«.[55] Bei einer anderen Gelegenheit, einem Gespräch mit einem jungen Mann namens Hippokrates, welches Platons Dialog *Protagoras* schildert[56], thematisiert Sokrates ebenfalls die alltäglichen Belange des Küchenzettels. Der Verlauf dieser Diskussion macht klar, dass er den Einkauf von Essen für weit unbedenklicher hält als den Einkauf oder Erwerb von Wissen. »Denn Speisen und Getränke, die du vom Kaufmann oder Krämer eingehandelt hast, kannst du in anderen Gefäßen davontragen, und ehe du sie essend oder trinkend in deinen Leib aufnimmst, sie zu Hause hinstellen und auch dann noch, einen Sachverständigen herbeirufend, beratschlagen, was davon du essen und trinken sollst und was nicht, und wie viel und wann; so dass es beim Einkauf nicht viel bedeutet mit der Gefahr. Kenntnisse aber kannst du nicht in einem anderen Gefäß davontragen, sondern hast du den Preis gezahlt, so mußt du sie in deine Seele selbst aufnehmend lernen und hast deinen Schaden oder Vorteil schon weg, wenn du gehst.« (Ebd.)[57] Anders als in

55 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen II, 48.

56 | Vgl. Platon, Protagoras 314a.

57 | Freilich denkt Sokrates, der selbst nicht schreibt, nur an die Möglichkeit der mündlichen Rede und der gesprächsweisen Wissensvermittlung (bzw. Wissenseinverleibung und Wissensverinnerlichung). Dagegen richtet sich Platons Kritik an der Schrift ausdrücklich gegen die Funktion der Sprache als Gefäß und Konserve. (Platon, Phaidros 275a-e; Siebenter Brief 341c-d) Einerseits kann zwar durch die Schrift die Gefahr einer unmittelbaren Wirkung von Gedanken gebannt werden und darüber hinaus kann die Schrift, gewissermaßen als Konservierungsmittel, mitgeteiltes Wissen auch äußerlich gegen dessen Verfall schützen, indem sie es, wie Nahrungsmittel in Gefäßen und Dosen, in Büchern und Schriften haltbar macht und aufbewahrt. In diesem scheinbaren Vorteil der Schrift gegenüber der Rede steckt andererseits aber, so Platon, eine weit größere Gefährdung, der solcherart eingetütetes Wissen ausgesetzt ist – und zwar der Verlust oder die Verfälschung des wahren Inhalts. Denn durch die Konservierung geht die anfängliche Frische und die erkennbare Herkunft ihrer Erzeugung, nämlich die Wahrheit ihres ursprünglichen Sinns (in der mündlichen und jederzeit bestreitbaren Mitteilung) verloren. An die Stelle des Genusses von frischen und reifen Erzeugnissen tritt die monotone Bequemlichkeit, sich jederzeit diese Fertigkost zu Gemüte führen zu können und sich durch diese einsame Mahlzeit schnell zu sättigen. Die allgemeinen Folgen und Nebenwirkungen dieser Form des Konsums konservierter Kenntnisse sind bekannt: Vieles wird nicht verdaut oder gerät falsch in den Hals. Unreife Gedanken werden produziert und Waren ohne Biss angeboten. Das Meiste bleibt ungelesen und verschwindet unprobiert auf dem Vorratsregal. Oder sie überschreiten, un-

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

dem Gespräch mit Hippokrates, geht es Sokrates bei der Begegnung mit Xenophon in der Marktstraße nicht um die – gemeinhin in ihrem schädlichen Potential für das geistige Wohl weit unterschätzten – Folgen und Nebenwirkungen des alltäglichen Wissens- und Informationskonsums, der mentalen Infektionsgefahr durch übles Gerede und schwer verdauliche Tugendlehren. Seine konfrontative Erkundigung, wo Xenophon einkaufen gehe, scheint sich primär auf die anderen Lebensmittel, die alltäglichen Nahrungsmittel, zu beziehen.[58] Xenophon gibt auf Sokrates' merkwürdige Frage anscheinend eine Antwort, die dazu führt, dass im weiteren Verlauf ihres Dialogs nicht weiter vom Einkaufsort die Rede ist. Was nicht heißt, dass Sokrates mit Xenophons Antwort zufrieden gewesen sein muss. Im Gegenteil, die Auskunft, die Xenophon seinem Gegenüber zu den eigenen Konsumgewohnheiten erteilt, bewegt Sokrates vielmehr zu einer Nachfrage, die er anschließend an Xenophon richtet. So bohrt er mit der für seine Person so typischen Fragerei nach, »wo denn die Menschen gut leben könnten.«[59]

Durch diese Wendung des Gesprächsverlaufs erfahren wir, dass Sokrates' Fragerei eine ethische Absicht verfolgt und darauf abzielt, das Einkaufsverhalten in Bezug auf das gute Leben (gr. *euzên*), und das heißt für Sokrates, in Bezug auf ein gutes, aufs menschliche Wohl bedachtes Konsumverhalten zu problematisieren. Darüber hinaus kommt der für eine Philosophie des guten Lebens fundamentale Sachverhalt zur Sprache, dass Sokrates dem Gut-leben-Können einen örtlichen Sinn verleiht und mit dem Ort eines guten Einkaufens verbindet. Demnach ist das Gute verortet – nämlich in bestimmten aufs menschliche Wohl bezogenen Praxen täglich tätig zu sein und auf diese Weise gut zu leben – und gutes Leben weder mit dem Leben als ganzem gleichbedeutend noch durch jede Handlung zu erreichen. Indem Sokrates das Einkaufen zu der potentiellen Praxis eines guten Lebens macht, erweitert er die alltagspraxische Reichweite einer gastrosophischen Ethik auf das Feld einer politischen Ökonomie der Kaufkraft. Erlaubt schließlich die Ratlosigkeit, welche Xenophon gegenüber der Frage zu bekunden scheint, wo denn die Menschen gut einkaufen, unmittelbare Rückschlüsse auf seine Ernährungs- und Lebensweisen? Dies ist offensichtlich nur dann der Fall, wenn das Besorgen der Lebensmittel nicht bloß die materiellen Grundlagen der

bemerkt, ihr Verfallsdatum und täuschen eine Haltbarkeit vor, die ihre Substanz nicht hergibt. Der römische Stoiker Epiktet veranschaulicht das Problem: »Heute kaufen Leute, die nicht den geringsten Bissen schlucken können, eine Abhandlung und schlingen sie in sich hinein. Sie erbrechen oder bekommen eine Verstopfung. Dann kommen die Koliken, die Katarrhe, die Fieber – sie hätten beizeiten an ihr Auffassungsvermögen denken sollen…« (Epiktet, Gespräche, II.1) Diese bedenkliche Erkenntnis der klassischen Seelendiätetik kommentiert Foucault mit den folgenden Worten: »Das Schlimme bei den Krankheiten der Seele ist, dass sie unbemerkt verlaufen oder dass man sie gar für Tugenden halten kann.« Vgl. Foucault, Die Sorge um sich, 80.

58 | Vgl. Klaus Bartels, Sokrates im Supermarkt.

59 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 48.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

eigentlich wichtigen Lebensinhalte bezweckt (wie es das diätmoralische Denken will), sondern wenn es selbst eine alltägliche Praxis, gut zu leben, konstituiert. Eben darin scheint Sokrates' diskursive Verkettung von Einkaufspraktiken mit einer guten Lebensweise zu münden. Jedenfalls scheint Xenophons Reaktion auf die so unscheinbare wie verhängnisvolle Frage, wo er einkaufen geht, erkennen lassen, dass er wohl vorher wenig über die Ethik des Einkaufens nachgedacht hatte. Über den folgenreichen Abschluss der besagten Szene zwischen Sokrates und Xenophon berichtet Diogenes Laertius. »Dem nun Ratlosen habe Sokrates gesagt: ›Folge mir und lerne!‹« (Ebd.)

Und ebendieses tritt ein: Von diesem Moment an und im Eingeständnis der eigenen Ratlosigkeit gegenüber den Fragen eines guten Lebens folgt Xenophon dem Philosophen und wird sein lernbereiter Biograph, dessen Schriften wir die vermutlich treueste Wiedergabe der sokratischen Philosophie verdanken. Insofern ist die scheinbar belanglose Szene in der Marktstraße – die philosophische Frage nach dem Einkaufsort – ein denkbar großes Ereignis nicht nur in der Kulturgeschichte des Abendlandes, sondern auch für die Gastrosophie.

Herkunft der Esswaren

Nach der Herkunft der Nahrung zu fragen! – Wer sich, wie Sokrates, für solche Dinge und derlei alltägliche Kleinigkeiten interessiert, legt eine nahezu utopische Haltung an den Tag.[60] Je nach Geschlechterperspektive stellt der Philosoph entweder eine ganz lächerliche (›unmännliche‹) oder eine selbstverständliche (›weibliche‹) Frage. Denn wie das Essenmachen, so wird auch der Einkauf von Lebensmitteln in der patriarchalen Kultur des antiken Griechenlands als Sache der Hausfrau oder, sofern möglich, der Diener angesehen, »die vom Markte etwas holen« (ebd., VIII 22) – wie Xenophon in seiner Sokrates-Erinnerung zur nachträglichen Selbstverteidigung nicht versäumt einzuflechten. Aber Sokrates meidet diesen Ort keineswegs. Im Gegenteil hält er sich die meiste Zeit auf den Marktplätzen auf, um – zu reden, gewiss. Vielleicht aber nicht nur, um zu reden und um Passanten in philosophische Gespräche über das gute Leben zu verwickeln. Vielleicht auch um an diesem Ort einzukaufen und dort brauchbare Dinge mitgehen zu lassen, wie er dies wohl andernorts zu tun pflegt.[61] Jedenfalls befindet man sich mit der merkwürdigen Begegnung zwischen Sokrates und Xenophon an derjenigen Stelle innerhalb der Geschichte der westlichen Philosophie,

60 | Hier ist daran zu erinnern, dass der Philosoph wegen seiner utopischen, gegenüber der vorherrschenden Fraglosigkeit als deplatziert angesehenen Fragerei von seinen Mitmenschen als *atopos* bezeichnet wurde. »Sokrates, der Ortlose. Sokrates, der merkwürdige Mann, der Fremde, der Befremdliche, der Sonderling. Sokrates, der Auffällige, der Störenfried, der Asoziale.« Vgl. Böhme, Der Typ Sokrates, 19.

61 | Vgl. Dürrenmatt, Der Tod des Sokrates.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

wo zum ersten Mal – und zugleich für lange Zeit auch zum letzten Mal – die vermeintlich unwichtigen und nebensächlichen, angeblich ganz und gar unphilosophischen Angelegenheiten eines mündigen Konsums zur Sprache kommen. Die ethische Sorge um sich beinhaltet auch das bedächtige Besorgen von Lebensmitteln und die alltägliche Selbstversorgung mit guten Produkten vom Markt als praktischer Beweis der eigenen kulinarischen Weisheit sowie als allgemeine Voraussetzung einer gastrosophischen Esskultur. Worin sollte also der sachliche Zusammenhang zwischen dem guten Leben und dem Einkaufen bestehen? Was sind gute Lebensmittel?

Bezüglich der ökonomischen Hintergründe des Lebensmitteleinkaufs im antiken Griechenland ist daran erinnert, dass bereits zu dieser Zeit ein weitläufiger Gütertransport und ein vorläufiger Welthandel mit einem kulinarischen Globalismus herrscht.[62] Sokrates' Wissbegierde und seine Bedenken bezüglich der Herkunft der angebotenen Lebensmittel ebenso wie ihres Einkaufsortes erscheint von daher keinesfalls abwegig und auch nicht (übergebührlich) an ihn herangetragen. Aus Platons Gesellschaftskritik sind uns sowohl das Ausmaß des unersättlichen Konsums (»der üppigen Polis, wie man sie jetzt hat«) als auch die größeren geopolitischen Zusammenhänge des damaligen Handels bekannt. (Siehe I.1) Der zeitgenössische Geschichtsschreiber Thukydides hebt als Vorzug des athenischen Wohlstands hervor, dass die Erzeugnisse aller Länder eingeführt würden und seinen Bewohnern den Genuss nicht nur der einheimischen, sondern auch fremder Güter und Geschmäcker ermöglichten. »Die Bevorzugung der an gewissen Orten in anerkannter Vorzüglichkeit erzeugten Eßwaren ist«, wie der Altertumsexperte Friedländer kommentiert, »zu allen Zeiten eine der notwendigen Folgen der Zunahme des Wohlstands und der Erweiterung der Handelsbeziehungen gewesen.«[63] Der bereits erwähnte Archestratos von Gela schreibt umfängliche Studien über Nahrungsmittel(qualität) und regionale Produkte des athenischen Reiches, welches er aus reinem Gourmet-Forschungsinteresse ausgiebig bereist hat.[64]

Die überlieferten Fragmente bieten einen aufschlussreichen Blick auf den globalisierten Einkaufszettel der Griechen. So werden beispielsweise alle Aalsorten zwar als Delikatessen gelobt, aber vorzuziehen seien die anerkanntermaßen besten, namentlich wie Archestratos weiß, »die Aale, die man in der Meerenge bei Reggio fängt. Auch jene, die man in dem Kopai-See fischt, haben einen guten Ruf, wie auch die aus Strymon [das heutige Struma]; sie sind von bester Qualität, übrigens sehr groß und wunderbar fett. […] In der Meerenge von Skylla, deren Wasser

62 | Vgl. Hirschfelder, Europäische Esskultur, 58-76.

63 | Friedlaender, Sittengeschichte Rom, 625, dort auch der Hinweis auf Thukydides.

64 | Jean-Francois Revel erläutert: »Der Sizilianer Archestratos war in Wirklichkeit weniger ein Koch als ein reisender Gastronom, der seine Erlebnisse und Erfahrungen in einer Spruchdichtung niederlegte, einer Art Parodie der *Sinnsprüche* des Hesiod und anderer Autoren der gnomischen Dichtung. Mit Recht wurde Archestratos mit Brillat-Savarin verglichen.« Vgl. Revel, Erlesene Mahlzeiten, 32.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

die Küste des waldbedeckten Italien netzen, kommt der berühmte Latos vor, der ein herrliches Essen gibt. Diesen Fisch findet man auch im Nil.« (Ebd., 33) Neben der erforderlichen Sachkunde beim Kauf von fremdländischen Spezialitäten rät Archestratos, den regionalen Küchen die Priorität zu geben, weil man vor Ort am besten in den vollen Genuss ihres Wohlgeschmacks komme. Dafür müsse man einen geübten Geschmackssinn der kulinarischen Geographie entwickeln. Eine solche Weisheit verbindet mit dem Ort Milet nicht nur den Namen des großen Vorsokratikers Thales, sondern auch die Herkunft göttlicher Speisefische: »Wenn du nach Milet kommst, kaufe dir eine Meeräsche aus der Lagune von Geson, zwischen Priene und Milet, oder einen Seewolf, dieses Göttergeschenk. Denn dort sind diese Fische vorzüglich; sie verdanken ihre Qualität jener Gegend. Es gibt zahlreiche andere im weithin berühmten Kalydon [antike Hauptstadt Ätoliens am Golf von Patras], im ambrakischen Golf und im Teich von Bolbos, aber ihr Fett besitzt weder ein angenehmen Duft noch den reizvollen Geschmack jener anderen, die meiner Ansicht nach ein Hochgenuß sind.« (Ebd.) Archestratos warnt ausdrücklich vor Lebensmitteln von schlechter Qualität, deren Minderwertigkeit auf Herkunftsbetrug und Verfälschung zurück zu führen sei. »Mißtraue allen Ährenfischen, mit Ausnahme derer aus Athen, die in der Laichzeit gefangen werden und die von den Ioniern Schaum genannt werden. Sie müssen ganz frisch in der Bucht von Phaleron gefischt werden. An den Küsten von Rhodos gibt es ebenso gute, vorausgesetzt, dass sie wirklich von dort stammen.« Eine gebotene Vorsicht angesichts der üblichen Betrügerei und Wirtschaftskriminalität scheint gegenüber den geradezu großindustriellen Produktionsbedingungen der antiken Ökonomie – immerhin erwähnt bereits Aristoteles künstliche Austernzucht – schon damals nicht unberechtigt gewesen zu sein. Darüber hinaus spricht Archestratos den leicht zu durchschauenden Schein von vermeintlich exotischen Delikatessen und bloß repräsentativer Feinkost an: »Chrisippos bemerkt, dass Ährenfische von den Athenern gering geschätzt werden, weil es deren so viele gibt, während man sie überall sonst sehr liebt. Es geht ihnen also ähnlich wie den Hühnern der Adria, die in Athen sehr hoch im Kurse stehen, obwohl weniger gut und kleiner als die Hühner des Landes, während die Bewohner jener Küste ihre Hühner aus Griechenland kommen lassen.« (Ebd.)

Während die Kelten und Germanen zu dieser Zeit in Nordeuropa vorrangig Wildbret und Bier genießen, hat sich die mediterrane Küche nicht zuletzt begünstigt durch den landwirtschaftlichen Getreide- und Rebbau sowie durch den intensiven Fischfang und einiger Viehzucht zu einer ausgeprägten Kunst und Wissenschaft entwickelt. Zusammenfassend kann mit den Worten des französischen Ideengeschichtler Revel festgehalten werden: »Für die Küche der Antike ist es charakteristisch, dass man über den Ort, an dem man ein Tier fing, die Gegend, in der ein Gemüse gezogen oder eine Frucht angebaut wurde, ebenso eingehend und weitschweifig gesprochen hat wie über die Garungsweise oder die Zu-

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

bereitung.«[65] Dieser kulturelle Hintergrund lässt Sokrates' gastrosophische Sorge gegenüber Herkunft und Qualität der eingekauften Lebensmittel als Zeugnis eines gut ausgebildeten Geschmackssinns erkennen. Da eine qualitätsbewusste und an regionalen Produkten orientierte Auswahl der Waren genauere Kenntnisse ihrer Herkunft und Herstellungsweise verlangt, nimmt der Philosoph es nicht leicht mit dem guten Einkauf. Weit entfernt davon, diese alltäglichen Dinge zu bagatellisieren und ihnen ihre erkenntnistheoretische Dignität abzusprechen, deutet sich bei Sokrates eine Ethik des weltweisen Verbrauchers an.

Diese philosophische Würdigung der Warenkunde und der täglichen Weisheit einer klugen Lebensmittelwahl könnte, worauf das folgende Kapitel näher eingehen wird, der alltagskulturelle Hintergrund für die detaillierte Nahrungsmittellehre der hippokratischen Ernährungsmedizin sein. In einem Gespräch mit einem jungen und wenig später berühmten Mann namens Hippokrates vertritt Sokrates (sogar in der platonische Version) noch die Auffassung, dass man sich bei der Beurteilung, ob die angebotene Ware wohlbekömmlich oder unzuträglich ist, nicht gedankenlos auf die Verkäufer und Händler verlassen sollte, weil diese schlicht ökonomische Eigeninteressen verfolgten und ansonsten oft keinerlei Sachkenntnis hätten. »Diese verstehen selbst nicht«, so Sokrates, »was wohl von den Waren, welche sie führen, dem Körper nützlich oder schädlich ist, loben aber alles, wenn sie es feil haben«.[66] Mit anderen Worten: Um Gutes einzukaufen, also um das für das leibliche Wohl Verträgliche so wie das kulinarisch Vollwertige und Wohlgefällige zu besorgen, muss man selbst wissen – indem man ein gastrosophisches Selbst ausbildet, das sich das sachlich notwendige Praxiswissen aneignet –, welche Güter in Frage kommen und welche besser nicht, wenn nur gute Lebensmittel auszuwählen sind.

So wird anhand der vermeintlich unbedeutenden Frage des klugen Einkaufs von wohlverträglichen und geschmacklich qualitativ vollwertigen Lebensmitteln erneut das zentrale Merkmal der sokratischen Lebenspraxis deutlich: Gut zu leben, macht die philosophische und mithin die gastrosophische Kenntnis des Guten erforderlich: Ohne ein weltkluges Wissen der richtigen Wahl ist die Tugend eines guten Lebensmittelkaufs nicht praktikabel. Nur der Warenkundige, der philosophische Konsument vermag die Qualität, Herkunft und Güte der Produkte vernünftig zu beurteilen und auszuwählen. Im Zweifelsfall kann man außerdem, wie Sokrates mit Blick auf ernährungsmedizinische Konsultationen und Verbraucherschutzfragen bemerkt, jederzeit auch »einen Sachverständigen herbeirufend beratschlagen, was davon du essen und trinken sollst und was nicht, und wie viel und wann«. (Ebd.) Aber die Beurteilung, ob dieses oder jenes Produkt gut oder schlecht ist, was hier und jetzt für mich unbedenklich oder schädlich ist, kann mir niemand abnehmen. Vielmehr muss sich jeder gegenüber dem Guten wie Schlechten, Wohlverträglichen oder Schädlichen verhalten. Diejenigen jedoch,

65 | Revel, Erlesene Mahlzeiten, 36.

66 | Platon, Protagoras 313d.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

die nichts von der Herkunft, der Qualität und der Herstellungsweise der Lebensmittel verstehen (wollen), konsumieren wahllos und nach zufälliger Vorliebe für dieses oder jenes, ohne Verstand und ohne zu bedenken, dass sie sich von den rein ökonomischen Interessen der Händel und Verkäufer bemunden lassen, indem sie unkritisch und wahllos alles schlucken, was diese ihnen vorsetzen. Fragt man sie, wo sie einkaufen, verrät ihre Antwort, dass sie sich wenig Gedanken über hochwertige Lebensmittel beziehungsweise über den gastrosophischen Zusammenhang zwischen Einkauf und Wohlleben, zwischen kluger Wahl und gutem Geschmack machen und entsprechende vernünftige Einkaufsorte aufsuchen. – Sokrates wird daher wohl bei seiner ersten Begegnung mit Xenophon den Eindruck gewonnen haben, dass dieser für seine alimentären Besorgungen Orte aufsucht, die schlechten Geschmack und gastrosophische Unvernunft verraten.

Ethische Ökonomie und Konsumpolitik

Der lernwillige Xenophon erwähnt in seinen *Erinnerungen an Sokrates*, wie dieser sich den ethischen Zusammenhang zwischen Wissen und Leben, Philosophie und Alltagspraxis bezüglich einer guten Esskultur vorstellt. Demnach muss sich das Subjekt einer solchen philosophischen Lebenskunst um die entsprechenden Kenntnisse kümmern, um in der ethischen Sorge »dem Selbst zu genügen« – weil die Tugend, oder besser, weil das ethische (wohl-tätige) Selbst nicht ohne ein sich auf sein Wohl verstehendes Wissen der dafür notwendigen Lebenspraxis auskommt.[67] Zu diesem ethischen, wohlweislichem Wissen gehört beispielsweise auch die Beschäftigung mit Naturwissenschaften und deren aktuellen Grundkenntnissen, soweit diese für die alltägliche Ernährungspraxis erforderlich und nützlich sind oder erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch darauf bezogen sind. Wie sich zeigen wird, ist dies der Grund für Sokrates' Interesse an der Landwirtschaft sowie den damit zusammenhängenden naturphilosophischen und umweltethischen Belangen. Ausgehend indes vom Lebensmitteleinkauf, als praktizierter Weltklugheit, ist praxische Vernunft vor allem mit einem philosophischen Begriff der Ökonomie bzw. einer kritischen Reflexion der ökonomischen Güter verbunden. Was Xenophon diesbezüglich von seinem Freund gelernt hat, ist in seiner entsprechenden Schrift *Ökonomikos* niedergelegt.[68] Darin wird geschildert,

67 | Xenophon, Memorabilien, IV 7,9.

68 | Mit Xenophons *Ökonomikos*, in dem Xenophon den realen Lernprozess seiner Gefolgschaft gegenüber der sokratischen Philosophie (des Zusammenhangs zwischen Ökonomik und Ethik) nachträglich ausarbeitet, formiert sich jener philosophische Diskurs der Ökonomie, der über die römischen Agrarschriftsteller und die Hausväterliteratur der Neuzeit schließlich in Marxens philosophisch-ökonomischen Schriften kulminiert. Freilich ist es Marx, der eine ethische (handlungstheoretische, auf die Kaufkraft orientierte) Ausrichtung

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

wie Sokrates die verbreitete materialistische Vorstellung widerlegt, man müsse viel Geld haben, um gut leben, und mithin, um gut essen zu können.

Dazu wird zunächst der Begriff *oikos* analysiert. Sokrates erläutert, dass sich die Ökonomik, als das philosophische Verständnis der Ökonomie, nicht nur auf den *oikos*, aufs Haus (die Behausung, den Haushalt) im engeren Sinne bezieht, sondern darüber hinaus auf »alle seine Habe, die einer ohne dem Haus besitzt«.[69] Demzufolge beruht die ursprüngliche Bedeutung von Ökonomie im Haben: im nicht primär wertgegenständlich zu denkenden Eigentum, über das einer frei verfügen kann. Um den Unterschied zum modernen Begriff der politischen Ökonomie im volkswirtschaftlichen Sinne deutlich zu machen, sollte man hier von einer hauswirtschaftlichen oder besser von einer ethischen Ökonomie sprechen. Ethische Ökonomie hat nicht primär mit dem Gelderwerb, der Arbeit und dem gesellschaftlichen Produktionsprozess zu tun, sondern umgekehrt mit dem ›eigentümlichen‹ Geldausgeben und dem Konsumtionsprozess.[70] Dieser Ökonomie-Begriff bezieht sich auf einen euzenologisch definierten Wohlstand. Mit einer solchen aufs gute Leben bezogenen Bestimmung des Wohlstands leitet Sokrates auf einen entscheidenden Punkt über. Zu der Kritik an einem reduktionistischen (und darin unphilosophischen) Verständnis des Ökonomischen, welches dessen eigentlichen Zweck lediglich darin sieht, möglichst viel Geld zu haben.

Diesem ordinären Materialismus oder Ökonomismus hält der Philosoph entgegen, dass einer, der reichlich Geld hat, wie sein Gesprächspartner Critobulus, nicht automatisch wirklich reich und glücklich sei – wenn man gleichzeitig an die lebenspraxische Möglichkeit eines Reichseins und Glücklichseins denkt, das sich auch ohne Geld auftun lassen. Wegen dieses, zumindest philosophisch denkbaren, grundsätzlichen Unterschieds zwischen Reichsein und viel Geldhaben meint Sokrates, dass obwohl sich seine ganze Habe, »samt dem Hause«, auf nicht mehr als »Hundert Taler« beziffern ließe und dies »hundertmal« weniger wäre, als das Vermögen des Critobulus, er dennoch »reich genug sei und nichts mehr bedürfe.« (Ebd., II 3) Denn, so der Philosoph mit dem kleinen Geldbeutel, »meine Güter reichen aus, mich mit allem, was mir nötig ist, zu versehen«. Er betrachtet umgekehrt großen Besitz und repräsentativen Reichtum als eine bedenkliche Armseligkeit.[71] Seinem vermögenden Gegenüber lässt Sokrates wissen: »Du aber,

---

der Ökonomie auf einen politisch-volkswirtschaftlichen (systemtheoretischen, auf die Arbeitskraft orientierten) Ökonomismus umpolt – und reduziert.

69 | Xenophon, Ökonomikos, I, 5.

70 | Insofern ist die ethische Ökonomie als Konsumethik der Käuferindividuen von der so genannten Wirtschaftsethik der Unternehmer bzw. der Unternehmensführung zu unterscheiden, für die man sich mitunter auch auf Sokrates, freilich ohne diese Differenzierungen anzusprechen, beruft. Vgl. Voltz, Dialoge mit Sokrates: Lektüre für Manager.

71 | Sokrates macht sich in diesem Zusammenhang vermutlich eine Weissagung des delphischen Orakels zu nutze; Feuerbach stellt die Zusammenhänge her: »Das delphische Orakel erklärte im Gegensatze zu dem dummen König Gyges oder Krösus, der sich wegen

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

mein lieber Critobulus, scheinst mir sehr arm zu sein, und gewiß, unterweilen jammert mich deiner recht.« Selbstverständlich wirkt diese provokante Sozialkritik und Umwertung der gesellschaftlich anerkannten Werte lächerlich und unrealistisch angesichts der (nicht nur unter Reichen) populären Vorstellung, dass, viel Geld zu haben, glücklich macht. Und tatsächlich ergänzt Xenophons Schilderung, was zu erwarten war: »Darüber lachte Critobulus.« (Ebd., II 3)

Zur Begründung seiner philosophischen Umwertung der vorherrschenden Werte und Glücksvorstellungen führt Sokrates zwei unterschiedlich gewichtige Argumente an. Zum einen den wenig überzeugenden Gedanken, der Reiche sei eigentlich arm, weil, wer viel Besitztümer hat, vor allem viel Sorgen hat, da er sich um die Erhaltung seines hohen Lebensstandards sorgen müsse und dafür viel arbeiten müsse, damit die Einkünfte die horrenden Ausgaben decken. Dabei entstehe außerdem zwangsläufig die Gefahr, wegen eines unvermeidlichen Unglücks alles oder vieles zu verlieren und dann erst recht in elende Armut zu zu geraten. Eben wegen dieses drohenden Unglücks bedaure er, der nur wenig hat, die Superreichen wie Critobulus und andere. (Vgl. ebd., II 7) – Man wird Sokrates' Argumentation in diesem Punkt entgegenhalten können, dass es sich bei dem beschriebenen Unglück um ein potenzielles Kümmernis handelt, welches einem lästig sein könnte, aber anbetracht des Luxus, mit dem sich der Reiche oder Begüterte umgeben kann, doch nicht zu sehr betrübt. Die prinzipielle Gefahr des finanziellen Abstiegs und Ruins beschwert nicht das Glück desjenigen, der sich einstweilen alles in Saus und Braus leisten kann: Durchaus im Unterschied zu einer unguten Armut, die einen dazu zwingt, nur das zu kaufen, was gerade so erschwinglich ist. Gleiches gilt auch für das von Sokrates vorgetragene und ebenso wenig überzeugende Argument mit den vielen Sorgen und der vielen Arbeit, die mit Reichtum verbunden sein sollen: Jemand, der wenig Geld hat, hat deswegen weder automatisch weniger Sorgen noch weniger Arbeit. Meistens ist das Gegenteil der Fall.

Der zweite Anlauf, den Sokrates unternimmt, um seine bizarre Behauptung, dass bloßer Wohlstand (im Sinne des Glücks, viel Geld zu haben) an sich ein armseliger Zustand sei, zu begründen, verfolgt einen ganz anderen Gedanken. Im Mittelpunkt dieses Arguments steht der Versuch, den Materialismus quer zu denken – statt in dem quantitativen Bezugssystem eines Viel- oder Wenighabens wird ein qualitativer, ethischer Begriff des Wohlstandes entwickelt. Sokrates stellt die Frage nach dem eigentlichen Zweck der Ökonomie. Wofür ist Geld gut, wenn es kein Gut an sich ist? Im Gegensatz zu einem armseligen Materialismus, welcher aus dem Geldhaben einen Selbstzweck (eben das Reichsein im Sinne eines Viel-

seines unermesslichen Reichtums für den glücklichsten Menschen hielt, den armen und tugendhaften Arkader Aglaus für den Glücklicheren. Aber der arme und tugendhafte Aglaus hatte doch einen eigenen, zwar kleinen, aber zu seinem Lebensunterhalt vollkommen hinreichenden Acker. Sein Moralsystem war also auf guter materieller Grundlage auferbaut.« Vgl. Feuerbach, Eudämonismus, 250.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Geldhabens) macht, besteht eine ethische oder eudämonistische Wohlstands-Ökonomie darin, dass man, wie Sokrates sagt, genug von dem hat, dessen es bedarf, um gut zu leben (um Gutes, um dem menschlichen Wohl gemäß zu leben).

So berichtet Diogenes Laertius, Sokrates habe »oft auf die Menge der Marktwaren geblickt und zu sich selbst gesagt: ›Wie viel gibt es bloß, das ich nicht nötig habe.‹«[72] Für Sokrates besteht der wahre Wohl-Stand in einem solchen Selbstgenügen, welches das ethische (oder wohl-tätige) Selbst in den Stand versetzt, alltäglich alles das kaufen zu können und alles das zur Verfügung zu haben, was die Verwirklichung und Genugtuung eines philosophisch verstandenen Wohl-Lebens erfordert. Dann geben nicht die Mittel den Zweck vor, mithin macht so nicht, viel Geld zu haben, das glückliche Leben aus. Umgekehrt gilt: Der ökonomische Wohlstand hat seinen Sinn darin und ist dafür gut, ständig die Mittel für das alltagspraxische Vermögen, das Gute leben zu können, bereitzustellen. In diesem Sinne spricht Sokrates davon, »dass, wer sich auf Ökonomie gut versteht, selbst im Wohlstand lebt«.[73] Die Schwierigkeit einer solchen, dem Wohlleben dienlichen und genügenden, ethischen Ökonomie besteht darin, ganz konkret und allgemein anzugeben, wie viel Wohlstand genügt, um ständig Wohl zu leben. Denn, wie viele Güter und Gelder nötig sind, um gut zu leben, hängt maßgeblich von den individuellen, kulturellen und historischen Bedürfnissen und Lebensumständen ab. Hinsichtlich dieser Variablen ist Wohlstand immer relativ.

Die philosophische Antwort, die Sokrates auf diese Relativität zu geben versucht, beruht in der bewusst und unvermeidlich unterbestimmten Formel, dass es für die Praktikabilität eines guten Lebens im Normalfall nicht viel bedarf und im Zweifelsfall weniger mehr sei. Sokrates geht mit dieser Maxime sehr weit; Xenophon erinnert sich: »Er lebte so sparsam, dass ich nicht weiß, ob jemand so wenig durch seine Arbeit verdienen könnte, um nicht das zu erwerben, was Sokrates zum Leben genügte.«[74] Diese ökonomisch-strategische Selbstgenügsamkeit (gr. *autarkía*) umkreist eine komplizierte Bedürfnispolitik, die im Laufe der Philosophiegeschichte oft mit asketischer Bedürfnislosigkeit verwechselt wurde.[75] Demgegenüber scheint sich Sokrates' Kunst der ethischen Ökonomie durchaus der Notwendigkeit bewusst zu sein, dass das Glück eines guten Lebens ohne äußere Güter nicht möglich ist. Sein Ideal einer ethischen Wohlstands-Ökonomie hat Aristoteles aufgenommen und systematisch formuliert: »Der Glückselige wird als Mensch auch in guten äußeren Verhältnissen leben müssen. [...] Dazu bedarf es auch der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles anderen, was zur Notdurft des Lebens gehört.« Aber Aristoteles ergänzt sofort: »Indessen darf man, wenn man ohne die äußeren Güter nicht glückselig sein kann, darum nicht meinen, dass dazu viele und große Güter erforderlich wären. Denn die Selbstgenügsam-

72 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 25.

73 | Xenophon, Ökonomikos, I 2.

74 | Xenophon, Memorabilien, I 5.

75 | Vgl. Onfray, Der Philosoph als Hund.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

keit und die Möglichkeit des Handelns liegt nicht im Überfluß; man kann auch ohne über Land und Meer zu herrschen, wohlgemäß handeln; auch mit mäßigen Mitteln läßt sich der Tugend gemäß handeln.«[76] Die sozialphilosophische Kritik, die diese Theorie impliziert, richtet sich nicht gegen die politische Ökonomie einer sozial ungleichen Verteilung materiellen Eigentums, sondern gegen den ethisch falschen Gütergebrauch derer, die bereits im Genuss von genug Wohlstand sind. Als Sohn eines Bildhauers ist Sokrates selber ein Mann aus dem Volk: Er gehört zum athenischen Bürgertum, also zum wohlhabenden, aber doch nicht superreichen Teil der Bevölkerung. Die ethische Ökonomie und die selbstgenügsame Konsumpolitik, auf die es ihm als Maxime eines guten Einkaufverhaltens ankommt, richtet sich von daher an die Meisten, nämlich an alle jene, denen es ökonomisch ähnlich gut geht wie ihm, und erst recht an die wenigen, die wie Critobulus hundertmal mehr besitzen als die Normalbürger.

Die sokratische Existenz, d.h. ein ethisches Tätigsein, widersetzt sich ostentativ dem materialistischen Lebensstil der Mitbürger. Um dieses Anderssein zu demonstrieren, scheut Sokrates nicht, gelegentlich mit ironischen Übertreibungen zu taktieren. Indessen sind es gerade diese in der Sache unnötigen und rein rhetorischen Übertreibungen, die dazu führen, dass die Vorbildlichkeit seiner philosophischen Lebenskunst im Gegenteil von den meisten als pure Provokation und Arroganz wahrgenommen wird. So kokettiert der Philosoph zur allgemeinen Verärgerung seiner Mitbürger regelrecht mit seinem selbstgenügsamen Lebensstil als einer stolzen Selbstbeschränkung, die ihn sparsam und asketisch bedürfnislos erscheinen lässt. Sokrates ist sich der provokant wohlstandskritischen Wirkung seiner äußeren Erscheinung durchaus bewusst und nimmt sogar das billige Missverständnis in Kauf, dass Kritiker und böse Zungen seine postmaterialistische Bescheidenheit als unbeliebte Verzichtmoral und vermeintlich dogmatischen Asketismus lächerlich machen. Oder dass die zur Schau gestellte ›vornehme Armut‹ seiner äußeren Erscheinung als unsittliche Lumperei verurteilt wird, wie dies Aristoteles dann auch tut. Mithin ist es nicht ganz falsch, dass die philosophische Praxis eines mündigen Konsums unter Umständen etwas Bescheidenheit verlangt und eine ethische Ökonomie (oder Strategie) des kleinen Geldes eine gewisse Selbstbeschränkung erforderlich macht: Eben den Verzicht auf vieles, das entweder zum guten Leben nicht benötigt wird oder aber nicht erschwinglich ist. Aus einer solchen unfreiwilligen Entbehrung macht Sokrates eine Tugend der ironischen Abstinenz: »Weißt du nicht, dass der mit größtem Appetit ißt, der am wenigsten der Zukost bedarf, und der mit größtem Vergnügen trinkt, der am wenigsten Durst auf ein nicht vorhandenes Getränk hat?«[77] Entscheidend ist indes nicht der partielle Verzicht, sondern der ökonomische Gewinn der sokratischen Kunst der Selbstgenügsamkeit. Der kluge Alltagspraxis, nicht viel zu bedürfen und den vorhandenen Wohlstand zu nutzen, um, so gut es geht, ein möglichst

76 | Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1179a1.

77 | Xenophon, Memorabilien I 6,5.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

vielseitiges Wohlleben zu praktizieren. In dieser Autarkie steckt kein moralisches Gesetz, wie dies später bei den Kynikern und dann bei den Mönchen der Bettelorden und anderer Varianten der asketischen Ideale der Fall sein wird. Die sokratische Ethik verfolgt – um es noch einmal zu betonen – eine besonnene Taktik zum Selbstzweck eines guten Lebens unter der gegebenen Voraussetzung eines relativen Wohlstandes. So geht es der sokratischen Konsumpolitik letztlich um die subversive Suffizienz eines anderen, eines nachhaltig lebensphilosophischen Wohlstandmodells.

Muss Gutes teuer sein?

Bezogen auf unsere – von Sokrates erstmals thematisierte – Ausgangsfrage nach dem Einkaufsverhalten und der weisen Wahl qualitativ guter Lebensmittel bleibt zu resümieren: Selbst wenn das Gute seinen Preis hat, wäre dies für Menschen, die – etwa so, wie der einfache Bürger und alles andere als reiche Philosoph Sokrates auch – in relativem Wohlstand leben, im Prinzip bezahlbar. Daher gelten die lebenskünstlerischen Grundsätze einer politisch-ethischen Ökonomie des Einkaufs damals wie heute. Zumal, wie Archestratos' Überlegungen zur Preisbildung am Beispiel von Fischspezialitäten zeigen, Qualität und Wohlschmeckendes ebenso wenig teuer sein müssen, wie Teures automatisch hochwertig ist. Unter anderem kommt es der sokratischen Lehre von der autarken Kaufkraft hinsichtlich der Ethik eines guten Essens darauf an, dass man genussvoll auch »ohne üppige Verköstigung« (ebd., I 6,9) leben kann und Lebensmittel von guter Qualität auch für kleinere Geldbeutel erschwinglich sind. Ungeachtet dessen fällt es demjenigen, der viel Geld hat, leichter auch teure Delikatessen zu kaufen. Der Sokratiker Aristipp persifliert diese Luxusökonomie der ostentativen Verausgabung anschaulich durch folgende Begebenheit: Einmal soll er den Kauf eines Rebhuhns für 50 Drachmen veranlasst haben; als jemand diese Verschwendung tadelt, kontert er mit der Frage: »›Aber für einen Obolos hättest du's gekauft?‹ Da der nickte, meinte der nicht sonderlich reiche Aristipp läppisch: ›Für mich sind 50 Drachmen nicht mehr‹.«[78] Diese Prahlerei legt jedoch keine gastrosophisch gute Esskultur an den Tag, sondern zeigt lediglich, dass die betreffende Person seinen Luxus zur Schau zu stellen weiß. Denn seltene und kostspielige Dinge sind nicht bloß deshalb, weil sie selten und kostspielig sind, für die Zubereitung von gutem Essen notwendig. Die Güte der Lebensmittel bemisst sich weder ausschließlich noch real an der Höhe des Preises, weshalb geschmackvolles Essen nicht zwangsläufig viel kosten und teuer sein muss. Der jeweilige Preis hängt mitunter ab von der Herkunft der Produkte, vom Ort des Einkaufs, der preisbewussten Auswahl und der eigenen Ernährungsweise.

78 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 66.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Zugespitzt kommen diese allgemein bekannten Sachverhalte in einer Anekdote zur Sprache, bei der ein Reisender zu Diogenes sagt, Athen sei eine schrecklich teure Stadt, so koste eine Metzelsuppe in einem Gasthaus drei Drachmen, ein ganzes Schaf gar eine Mine. Ohne Worte führt der Philosoph diesen Mann auf den Markt zu einem Stand mit Lupinen und richtet an den Verkäufer die Frage: »Was kostet der Scheffel? Zwei Obolus«, wird ihm erwidert. »Wahrhaftig, eine billige Stadt!« kommentiert daraufhin Diogenes. Dann sucht er einen Stand mit frischen Feigen auf und erkundigt sich erneut nach dem Preis: »Vier Obolus. – Und die Myrtenbeeren? – Vier Obolus. – Eine billige Stadt!« So berichtete es Teles, der daraus den nahe liegenden Schluss zieht, »nicht eine Stadt sei billig oder teuer, sondern die jeweilige Lebensweise seiner Bewohner.«[79] Deshalb demonstrieren diejenigen, die freiwillig das billigste Essen einkaufen, bloß um das dadurch ersparte Geld für Luxusgüter und Prestigeobjekte eines repräsentativen Reichtums ausgeben zu können, keine ökonomischen Zwänge zur Sparsamkeit, sondern lediglich ihre gastrosophisch geschmacklose Lebensweise.

Aus alledem geht hervor, woraus die vermeintlich unphilosophische Frage, wo einer einkauft, ihren tieferen Sinn bezieht: Sie lässt auf den Lebensstil einer Person schließen. Sage mir, wo du einkaufst, und ich sage dir, wer du bist – und wie du mit Ökonomie umgehst und mit dem ethischen Verhältnis von Konsumverhalten und menschlichem Wohlleben. Mit seiner hintergründigen Erkundigung zeigt Sokrates einen überraschenden Sachverstand in philosophisch-ökonomischen Dingen, bei denen der Preis, das Qualitätsbewusstsein und die Kenntnis der lokalen wie globalen Herkunft der Produkte eine entscheidende Rolle spielen. Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen klugem Einkauf und gutem Leben liegt der springende Punkt demnach in der Tatsache, dass für gutes Essen nicht unerreichbar viel Geld nötig ist. Mithin ist es weder bloß eine Frage des prallen Portemonnaies noch eine Angelegenheit für Wenige: Wer das Billigste und Minderwertiges einkauft, muss nicht bettelarm sein, und umgekehrt kann auch mit relativ geringen Mitteln Gesundes gegessen, können gehaltvolle und schmackhafte Köstlichkeiten aufgetischt werden.

Dementsprechend weist Sokrates den Einwand eines betuchten Feinschmeckers als völlig unbegründet zurück, er (Sokrates) werde sich sicherlich dürftig ernähren müssen, weil er nicht von teurer Feinkost und exotischen Spezialitäten lebe.[80] Der Philosoph stellt klar, dass weder seine Ernährung »schlecht« sei, weil er etwa »weniger Gesundes« esse als der reiche Gourmet, noch nähme er »weniger kraftvolle Nahrung« zu sich als dieser. In Wahrheit sei sein eigener Speiseplan reichlicher, weil die dafür nötigen (meistenteils) regionalen Zutaten »weniger schwierig« zu beschaffen seien als seltene und kostspielige aus entfernten Weltteilen herbeigeschaffte Luxusprodukte, die der Feinschmecker meint, wählen zu müssen. Zuletzt gibt Sokrates seinem distinguierten Gegenüber in ironischem

79 | Dünnebier/von Paczensky, Kulturgeschichte des Essens, 30.

80 | Xenophon, Memorabilien, I 6,5.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Ton zu bedenken, der Glaube der materiell Gutgestellten und der Wunsch all derer, auch so reich sein zu wollen, dass das, was sie sich an Dingen anschaffen, angenehmer wäre als »das für mich, was ich mir beschaffe«, sei schwer aufrecht zu erhalten. Darin ist ihm recht zu geben: Um gut zu essen und um diese alltägliche Lebenspraxis gut zu leben, bedarf es an ökonomischen Mitteln im Prinzip nicht mehr als das, was den meisten Haushalten damals – wie heute – tatsächlich zur Verfügung steht.

Bäuerliche Landwirtschaft: Ansätze zu einer gastrosophischen Umweltethik

Sokrates' ungeschriebene Lehre des gastrosophischen Wohllebens verlangt neben der kulinarischen Alltagspraxis und der ethischen Ökonomie im Kaufverhalten als drittes Element ein, auf das Wohl der menschlichen Umwelt bedachtes, verantwortungsbewusstes Naturverhältnis. Eine wesentliche Ursache des ernährungsphilosophischen Unverstandes der Meisten – insbesondere was das Qualitätsbewusstsein gegenüber den eingekauften Lebensmitteln und die Kenntnisse ihrer landwirtschaftlichen Herkunft und kommerziellen Herstellungsweise angeht – sieht der xenophontische Sokrates in der städtischen Existenzform, insofern sich das urbane Leben von der ländlichen Umgebung und der Natur, wovon die Städter ernährt werden, entfremdet.

Um hier möglichen Missverständnissen vorzugreifen: Der Sachverhalt, dass Sokrates überhaupt einen solchen sozialphilosophischen Naturbezug herstellt, wird dem einen oder anderen Philosophiehistoriker ein ungewohnter und unverständlicher Gedanke sein. Denn das platonisch geprägte Sokrates-Bild porträtiert Sokrates nur als einen überzeugten Stadtmenschen – als einen urbanen Intellektuellen, welcher eine unüberbrückbare anthropologische Differenz zwischen der menschlichen Kultur und der äußeren Natur behauptet. Bewusst setzt sich der platonische Sokrates von der Naturerforschung der (deshalb so benannten) Vorsokratiker ab. Mit der Begründung, die Natur würde ihm bei seiner unermüdlichen philosophischen Weisheitssuche, wie am besten zu leben sei, buchstäblich nichts bedeuten. Diese plakative Naturentfremdung des Stadtmenschen lässt Platon den Sokrates im *Phaidros* ausdrücklich feststellen: Bei einem erholsamen Spaziergang außerhalb der Mauern Athens staunt Sokrates über die liebliche und sich selbst überlassene Natur. Dieses erstaunte Befremden kommentiert Phaidros mit den Worten: »Du aber, wunderbarer Mann, zeigst dich ganz seltsam. Denn in der Tat, wie du auch sagst, einem Fremden gleichst du, der sich umherführen lässt, und nicht einem Einheimischen. So wenig wanderst du aus der Stadt über die Grenze, noch auch selbst zum Tore scheinst du mir hinauszugehen.« Bezeichnend ist die Erklärung, die Platon daraufhin Sokrates in den Mund legt. »Dies verzeih mir schon, o Bester. Ich bin eben lernbegierig, und Felder und Bäume wollen

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt.«[81] Mit dieser strikten Polarisierung zwischen Natur und Kultur entwirft der platonische Sokrates jenes, die westliche Zivilisationsgeschichte prägende, anthropozentrische Wertesystem, welches die natürliche Umwelt und das primitive, unzivilisierte Landleben der Urbanität des Lebens in der Polis (bzw. des Stadtlebens) als dem eigentlichen Bereich einer menschengemäßen, zivilen Existenz gegenüberstellt. In dem von griechischen und römischen Gelehrten aufgestellten Wertesystem ist die Natur das Gegenteil zur Zivilisation – ein Begriff, der auch etymologisch mit dem der *Civitas*, der Stadt, verbunden war.

Dieser tief verwurzelten Naturentfremdung des abendländischen Zivilisationsbegriffs opponiert das gastrosophische Denken: Im Essen, in der vom Menschen einverleibten und zu seinem Wohl gestalteten Umwelt, begegnet die Natur den Menschen nicht als das äußerliche Andere, von dem sich ihre Kultur unterscheidet und abgrenzt. Gastrosophisch betrachtet, ist Natur nicht das physikalische oder kosmologische allmächtige Sein – etwas Wesenfremdes, das tatsächlich nichts über den Menschen lehrt –, sondern jene Umwelt, die ihm in der agrikulturellen Anverwandlung von »Feldern und (Obst-)Bäumen« begegnet. Wegen dieser fundamentalen agrikulturellen Verbindung von städtischer Küche und umliegendem Acker, von Natur und Selbst *ist* der Städter und dessen Kultur vermenschlichte Natur – selbst wenn ihm diese vor der Stadt liegende Landbewirtschaftung und Kulturlandschaft fremd ist, bloß weil die Felder und Bäume außerhalb seines eigenen alltäglichen Lebensraums liegen.

Stadtkritik und Landidylle

Im diametralen Gegensatz zu Platons Sokrates-Bild erinnert sich Xenophon an seinen Lehrer und Freund als einen vorbehaltlosen Naturkundler und Umweltethiker, dem die zivilisatorischen Zusammenhänge zwischen Esskultur und Agrikultur weder unbekannt noch gleichgültig sind. Der xenophontische Sokrates vertritt eine verantwortungsbewusste Lebenspraxis, die den menschlichen Umgang mit der Natur einbezieht statt diesen zu ignorieren. In einem Gespräch mit Critobulus übt er dementsprechend eine bemerkenswerte Selbstkritik an der urbanen Existenz und deren Entfremdung vom agrarischen Umland. In Xenophons Schilderungen präsentiert Sokrates seine urbanismuskritische Besinnung auf die bäuerliche Welt als Bildungs- und Lernprozess eines Umdenkens hinsichtlich des menschlichen Naturverhältnisses und der vorherrschenden Entwertung von Natur und Landleben.

Gleichsam als Übung eines solchen ökologischen Umdenkens fordert Sokrates seinen Freund auf, sich nicht ausschließlich mit der städtischen Kultur zu beschäftigen, sondern auch einmal solche vermeintlich abwegigen, aber in Wahr-

81 | Platon, Phaidros 230c-d.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

heit philosophisch äußerst relevanten Problemfelder zu beackern. »Es wird deshalb notwendig sein, dass du einen Versuch tust, solche Betrachtung anzustellen, und zuzusehen, ob du daraus klüger werden könntest. Ich erinnere mich, dass du, um eine Komödie zu sehen, ganz früh aufgestanden bist, du bist weite Wege darum gegangen, und hast mich gebeten, dass ich mir möchte gefallen lassen, mit dir einen Zuschauer davon abzugeben. Allein zu dergleichen Sachen, wie diese [Landbesuche], hast du mich niemals angemahnt.«[82] Der weitere Verlauf ihrer Unterhaltung nimmt dann den Charakter eines geistigen Ausflugs aufs Land an, den Sokrates offenbar als einen ersten theoretischen Schritt aus der Naturentfremdung der städtischen Lebensgewohnheiten und ihrer Philosophie begreift. Freilich bleibt die sokratische Aufforderung, die auf städtische Kultur fixierte Philosophie auf die Landwirtschaft und auf die lokale Ökonomie zu erweitern und über diesen Weg auch Wirtschaftsprozesse als einen ganz wesentlichen Gesichtspunkt des gastrosophischen Denkens einzubeziehen, lange Zeit ungehört. Diese Aufforderung wird erst in Marxens Analysen der kapitalistischen Landwirtschaft und dessen Utopie einer gerechten Agrikultur eingelöst.[83]

Sokrates berichtet Critobulus von einem Gespräch über die Landwirtschaft und den damit zusammenhängenden Fragen der guten Produktionsmethoden, der richtigen Beurteilung der Herkunft und Hochwertigkeit der Agrarerzeugnisse, das er mit einem darin Sachkundigen namens Ischomachus geführt habe. Diesem gegenüber bekannte Sokrates, es sei ihm »eine Schande«, dass er über die Dinge der Landwirtschaft nichts wisse, »insonderheit, da sie auch einen guten Nutzen haben.« (Ebd., XV 13) Um mit diesem guten Nutzen vertraut zu sein, wünschte er sich deshalb von Ischomachus darüber belehren zu lassen, was »derjenige, der das Landwesen richtig besorgen wollte, lernen müsse; was, wie, und wann, ein jedes getan werden müsste«. (Ebd., XV 6) Mit einer nicht unwichtigen Einschränkung geht dieser bereitwillig auf die Bitte ein. Ischomachus betont nämlich einschränkend, dass Sokrates, obschon naturentfremdeter Stadtmensch und kein »Landmann«, trotzdem »ein großer Teil davon bekannt« (ebd., XV 11) sei, sobald er darüber nur einmal nachdächte. Denn die Kunst und Wissenschaft »des Landbaus« zu verstehen, sei nicht schwer. (Ebd., XV 10) Diesem mäeutischen Hintersinn der gemeinsamen Reflexion stimmt Sokrates ohne Zögern zu. Freilich tut er dies nicht ohne ironische Anspielung auf das geläufige Vorurteil,

82 | Xenophon, Ökonomikos, III 7.

83 | Bekanntlich wird Marx, der sich auch darin als echter Sokratiker zu erkennen gibt, intensiv mit der historischen Herausbildung der modernen Landwirtschaft, der industriellen »Agrikulturrevolution« als wesentlichem Faktor des kapitalistischen Produktionssystems beschäftigen und die politisch-ökonomischen Hintergründe des globalen Agrarkapitalismus und Weltmarktes philosophisch (agrargastrosophisch) analysieren. Gleichzeitig ist Marx der erste Denker, der die Zukunft der landwirtschaftlichen Nahrungsproduktion explizit in einer umwelt- und sozialgerechten Produktionsweise bzw. in einer neuen bäuerlichen Subsistenzwirtschaft sieht.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

solche Themen und vermutlich trivialen Erkenntnisse seien unphilosophisch: Sokrates macht klar, dass man sich von einer derartigen Dogmatik zu befreien habe, um ein echter die Weisheit erstrebender Philosoph zu sein. Ausdrücklich wird betont, dass er die Dinge der Agrikultur »gerne wissen« wolle, »weil dieses doch insbesondere einem Menschen ansteht, der der Weisheit beflissen ist«. (Ebd., XV 9) Die daran anschließenden Erörterungen beabsichtigen also eine entsprechend agrargastrosophische Reflexion der naturwissenschaftlichen Grundlagen und metaphysischen Anfangsgründe der Landwirtschaft zu sein, insofern diese für die Weisheit guten Essens unentbehrlich und empirisch-physisch real sind.

Als erster Grundsatz dieser gastrosophischen Metaphysik der Agrikultur wird die Bestimmung der Bodenbeschaffenheit angeführt. Diesbezüglich muss man wissen, was »das Land zu tragen und zu nähren vermag«. (Ebd., XVI 2, 3) Dafür wiederum ist die Kenntnis der geographischen und regionalen Eigenheiten der Natur bzw. der Bodenqualität von zentraler Bedeutung, nämlich die gegebenen Umweltbedingungen der spezifischen Vegetation, des Klimas und der Bodenphysik. (Ebd., VI 5, 6) Die Berücksichtigung dieser verschiedenen Faktoren taucht zeitgleich in der ebenfalls umweltwissenschaftlichen Betrachtungsweise auf, die der Heilkundler Hippokrates zeitgleich seinem medizinischen (trophogastrosophischen) Naturbegriff zugrunde legt, von dem im nächsten Kapital die Rede sein wird. Neben der Bestimmung der Bodenqualität gehört zur Naturwissenschaft des Landbaus das Wissen darüber, wie die Bodenfruchtbarkeit zu optimieren ist. Zur besten Technik der Fruchtbarmachung fragt sich Sokrates unbeholfen, ob »ein mageres Land fetter werde«, wenn man es mehr dünge, so »wie mageres Vieh das reicher gefüttert wird«. Ischomachus, dem die sokratische Unwissendheit unglaubwürdig erscheint, erläutert bereitwillig die beiden Möglichkeiten, dass entweder das Ackerland durch nachhaltige Methoden fett gemacht werden kann oder es durch intensive Nutzung ausgebeutet wird und auf diese ungute Weise zwangsläufig abmagert. »Du scherzst, mein Sokrates, aber du musst wissen, wenn du ein Land besät hast, auch danach die Erde vom Himmel reichlich Nahrung empfangen hat, nicht weniger aus dem Samen Kraut hervorgeschossen ist, und du es sodann wieder umpflügst: so wird solches dem Lande gleichsam zum Futter dienen, und es wird dadurch gleiche Fettigkeit erlangen als vom Miste. Wenn du aber das Land gleich aus dem Samen die Früchte zur Reife bringen lässt, so wird es einem mageren Lande schwer sein, dass es viel Frucht reif werden lasse, eben wie einer mageren Sau schwer wird, viele junge Ferklein groß zu säugen.« (VXII 9, 10)

Dass Sokrates keinen Scherz damit treibt, zu wissen, dass er nichts über den Landbau weiß, wird an der philosophischen Ernsthaftigkeit seines Fragens deutlich. So will der Philosoph im weiteren Verlauf des Gesprächs genauere Einzelheiten zu ertragreichen Anbaumethoden wissen. Beispielsweise, »wie ich es machen müsste, dass, wenn ich wollte, ich am meisten Roggen oder am meisten Weizen erhalten möchte.« (Ebd.) Auch über den richtigen Zeitpunkt des Säens macht sich Sokrates Gedanken und entwickelt dazu eine eigene Auffassung: »Mich dünkt,

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

mein Isomache, dass es am besten sei, dass wir alle Saatzeit uns zu nutze machen. Denn ich halte dafür, dass es viel besser ist, allezeit so viel Korn, als nötig ist, zu ernten zu haben, als einmal gar zu viel, und das andere mal nicht genug zu bekommen.« Um in aller Deutlichkeit hervorzuheben, wie leicht es für den Städter ist, die gewöhnliche Naturentfremdung zu überwinden, lässt Xenophon durch Ischomachus diesen Lernprozess seines Gegenübers bewusst didaktisch loben: »Auch hierin, sprach er, bist du, mein Sokrates, mit mir einerlei Meinung, der Schüler mit seinem Lehrer, und gibst deine Meinung noch eher, als ich, zu erkennen.« (XVII 6) Überhaupt scheint sich Sokrates nicht nur in dieser diskursiven Mäeutik seines eigenen Gedankenguts, sondern auch in Bezug auf das Saatgut, dem Aussäen auf fruchtbarem Boden sowie der Geburtshilfe kommender Früchte gut zu verstehen. Er versteht auf diese agrargastrosophische Weise, zentrale Themen der philosophischen Frage nach dem Guten auch für die Kunst des Landbaus und der agrikulturellen Naturpraxis zu konkretisieren. Entsprechend will Sokrates in Platons *Gorgias* von seinem Gegenüber wissen, ob ein Landmann, der im Ackerbau einsichtsvoll ist und achtungswert, mehr Samen haben und möglichst vielen auf seinem Acker verbrauchen müsse, als einer, der darin nicht sachverständig handelt und folglich als schlechter Bauer zu bezeichnen wäre.[84] In dem Gespräch mit Ischomachus gibt Sokrates selber die Antwort: Eine kunstvolle Praxis des Säens erfordere – wie beim Harfenspieler und jeder anderen Praxis, wie dem Essenmachen oder dem Argumentieren – Erfahrung durch Übung, Besserwerden und praxisches Gutsein durch Tätigsein.[85]

Weitere Einzelheiten der Landbaukunst erwecken das Interesse des Philosophen, die hier weniger analysiert, als schlicht angeführt werden sollen, um wenigstens ihren gastrosophischen Rang zu kennzeichnen. So zum Beispiel technische Fragen, die das Jäten betreffen. Lernwillig lässt sich Sokrates von Ischomachus über die Jätewerkzeuge sowie die beste Art der Unkrautbekämpfung aufklären. (Vgl. ebd, XVII 12-14) Auch auf Mähtechniken wird der Dialog gelenkt. Ebenso darauf, dass man beachte, dabei nicht gegen den Wind zu stehen, damit einem nicht Stroh und Ähren ins Gesicht fliegen; dass man kurze Halme weiter unten abschneidet, damit man desto mehr Stroh bekommt und bei langen Halmen am klügsten tut, wenn man sie in der Mitte abmäht, so dass weder die Drescher noch die, welche das Korn in der Wanne schwingen, unnötige Arbeit haben. Was wiederum auf der Erde zurückbleibe, das kann, sobald es verdorrt, dem Boden nutzen und wenn es unter den Mist geworfen wird, denselben vermehren. (Vgl. ebd, XVIII 1-2) Mit anderen Worten: Der Gastrosoph Sokrates, so wie ihn Xenophon porträriert, macht sich – in der Sache interessiert und wissbegierig – alle Details einer guten landbaulichen Naturpraxis als kultureller Bestandteil des menschlichen Nahrungsgeschehens klar. Darüber hinaus eignet er sich die erforderlichen Sachkenntnisse über die Herkunft und die Entstehung des Essens an,

84 | Vgl. Platon, Gorgias 490e.

85 | Xenophon, Ökonomikos, XVII 7.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

um zu wissen und um philosophische Gründe zu kennen, worauf es hinsichtlich ihrer Güte ankommt und worauf man beim Einkauf diesbezüglich achten muss.

Die Kunst des Weinanbaus

Als kräftiger Weintrinker möchte Sokrates – anders als Kant, der sich für Wein nur als Genuss- und Rauschmittel interessiert – auch etwas über das Ding an sich erfahren und fragt nach den natur- bzw. agrarwissenschaftlichen Anfangsgründen der Pflanzung von Reben im Weinbau. »Weißt du nicht, sagte Ischomachus, was zum Pflanzen gehört? – Wie kann ich wissen, antwortete ich, der ich weder gehört, in welchen Erdboden man pflanzen müsse, noch wie tief man zu graben habe, wenn etwas gepflanzt werden soll, wie breit, wie weit das Gepflanzte in die Erde gehen müsse, oder wie es, in dieselbe gestellt, am besten gedeihe.« (XVIII 2-3) Ischomachus unterweist den Weinfreund darin, was zum Kultivieren guter Rebstöcke weinbaukundig zu lernen sei. Im Detail wird auf die Tiefe der Gruben, die bei trockener oder feuchter Erde zu graben sind, eingegangen. Des Weiteren erläutert der Weingutbesitzer Ischomachus, dass die jungen Sprossen des Pflanzlings in wohlbearbeiteter weicher Erde geschwinder wachse als in unkultivierter harter, und dass es dafür nötig sei, die Muttererde um das Gewächs anzuhäufen. Abschließend fragt er seinen wissbegierigen Freund, ob solche Anpflanzungen mehr Wurzel schlagen, deren Stamm gerade »in die Höhe gen Himmel« gerichtet werden, oder solche, die »unter der Erde seitwärts krumm gebeugt« werden.

Kaum plastischer kann der philosophische Kontrast zwischen einem Sokrates, der die hochfliegenden Spekulationen von Platons Ideenlehre einer himmlischen Ordnung vorträgt, und einem Sokrates ausfallen, der die Erde und die Welt der Wurzeln zu ergründen sucht. So erfahren wir vom Hobby-Önologen Sokrates: »Wahrlich, sagte ich, so [eine krumm gebeugte Anpflanzung] muß es sein. Denn auf diese Art werden mehr Augen oder Knoten unter der Erde sein; ich sehe aber, dass aus den Augen die Pflanzen über der Erde ausschlagen, also denke ich, dass eben dieses auch die unter der Erde tun werden. Denn wenn viele Sprossen aus der Erde hervorsteigen, halte ich dafür, dass die Pflanze geschwinde und stark fortkommt.« Ischomachus will daraufhin wissen, ob sein kluger Schüler Erde auf die Pflanzung werfen oder um sie herum festdrückt würde. Selbstverständlich, antwortet Sokrates, »würde ich sie feste andrücken. Denn wenn es nicht feste daran liegt, so weiß ich wohl, dass eine lockere Erde vom Wasser leicht zum Kot oder durch die Sonne bis auf den Grund ausgedorrt werden würde, und also die Pflanzen Gefahr laufen müssten, dass sie wegen der Feuchtigkeit von dem Wasser verfaulen, oder in trockener und lockerer Erde die Wurzeln verdorren.« Mit Zufriedenheit schließt Ischomachus die gemeinsame Reflexion ab: »Also weist du auch, mein Sokrates, von dem Pflanzen der Weinstöcke alles, was ich davon weiß.« (Ebd., XVIII 10) Freilich weiß dieser auch das Erntegut derselben in vollen Zügen zu genießen und philosophisch zu würdigen; aber er interessiert sich

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

neben den genüsslichen eben auch für die landbaulichen Aspekte seines Lieblingsgetränks, um beurteilen zu können, was guter Wein ist. Seine Kenntnisse von der Herkunft und dem Anbau des Weins lassen vermuten, dass Sokrates auch ein guter Weinkenner und ein sachverständiger Önologe ist – und nicht nur ein maßloser Weingenießer, wie aus den einschlägigen Symposienschilderungen bekannt.

Extrabeilage: Zur Würdigung der bäuerlichen Existenz

Sokrates vertritt die Auffassung, man solle auch die Landwirtschaft bei der Erörterung berücksichtigen, was denn ein möglichst guter Broterwerb wäre. Auch in diesem Kontext erweist sich Sokrates nicht als typischer Städter, dem bei diesem Thema nur die Unterordnung der ländlichen Existenzform des Bauern gegenüber dem städtischen Berufsleben einfällt. Im Gegenteil denkt er über die Landarbeit als eine der »schönsten und notwendigsten Künste«[86] nach, und ist sich sicher, dass »auch die im höchsten Glücke stehen, den Landbau nicht geringschätzen können«. Als Gründe für diese unkonventionelle Aufwertung der bäuerlichen Arbeit wird angeführt, dass »sie zu genügend Einkommen und zur körperlichen Übung« anhalte und außerdem nicht zu leugnen sei, dass diese Arbeit »etwas Lustiges bei sich hat«. Darüber hinaus erlaube sie auch zeitlich, dass »man zu tun vermöge, was einen freien Mann ausmacht.« (V 1)

Seine (idealisierende) Lobrede auf das Landleben kulminiert in der beachtlichen Äußerung: »Ich muß mich wundern, wo ein freier Mensch einige Habe für angenehmer halten, eine Arbeit vergnüglicher, oder zum Leben nützlicher finden kann, als diese?« (V 11) Sokrates behauptet sogar, dass die Landwirtschaft einen besseren Broterwerb biete im Vergleich zu anderen Berufstätigkeiten, insbesondere der Handwerker (Arbeiter) oder vergleichbarer fremdbestimmter Dienstleistungen, weil diese Verrichtungen »die Leibeskräfte« der so Beschäftigten in gesundheitlicher Hinsicht angreife – eine sozialmedizinische Feststellung, die von Hippokrates bestätigt wird (siehe II.2). Neben diesen gesundheitlichen Risiken durch physische Erschöpfungs- bzw. Ausbeutungserscheinungen und typische Berufskrankheiten bringt der Philosoph gegen bürgerliche Berufstätigkeiten weitere negative Arbeitsbedingungen vor. So beispielsweise die Tatsache einer sozialen Entfremdung dadurch, dass die Betreffenden »immer dabei sitzen« und »nicht unter die Leute kommen«. Etliche unter den Arbeitern bringen »ganze Tage beim Feuer« oder ähnlich

86 | Xenophon, Ökonomikos, IV 4.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

bedenklichen Produktionsstätten zu. Sokrates macht sich über die psychosomatischen Folgen dieser ungesunden Arbeitsverhältnisse keine Illusion. »Wenn aber der Leib angegriffen wird, leidet auch das Gemüt mit dabei.« (IV 3) Neben den sozial, psychisch und physisch schädlichen Aspekten eines bürgerlichen Berufslebens wird anschließend der Zeitmangel, welcher die Betätigung von eigentlich wichtigeren Dingen im Leben verhindert, als entscheidende Verfehlung dieser Einkommensquellen und Existenzformen angesprochen. »Eben diese sogenannten unfreien Beschäftigungen besetzen einen auch mit so viel Arbeit, dass man dabei, guten Freunden und dem Gemeinwesen zu dienen, keine Zeit hat. Deswegen dergleichen Menschen darin schlecht sind, gute Freundschaft zu halten, noch sich auf das Gemeinwesen zu verstehen.« (Ebd.)

Trotz seiner berechtigten Kritik der schlechten Arbeitsbedingungen vieler städtischer Berufe scheint Sokrates mit seinem uneingeschränkten Lob des bäuerlichen Lebens ebenfalls über sein Ziel hinauszuschießen. Denn seine Lobrede ist von vorneherein mit dem augenscheinlichen Selbstwiderspruch behaftet, dass hier einer über das »höchste Glück« einer Lebensform schwärmt, ohne sie selbst zu leben – noch leben zu müssen. So ist schwer nachvollziehbar, dass die oft körperlich anstrengende und gesundheitlich belastende Landarbeit »den Leib aufs beste bei guter Gesundheit und Kräften erhalte« (ebd., VI 9) und die oft ärmlichen Bauern von der Landwirtschaft »allen Überfluß und volle Genüge haben«. (III 5) Dieser eklatante Selbstwiderspruch – stets äußert sich Sokrates stolz über das eigene Streben, als Beweise seiner vorbildlichen Ethik im Einklang mit seinen Überzeugungen und Wahrheiten zu leben – mag dem fiktiven Charakter der von Xenophon vorgetragenen Naturphilosophie des Landbaus geschuldet sein. Aber dennoch kommt mit der sokratischen Aufwertung der kleinbäuerlichen Subsistenz und mit dem Ideal, die eigenen Lebensmittel zu erwirtschaften als Praxis eines guten Lebens, ein Motiv des gastrosophischen Denkens auf, das in verschiedenen Versionen bei Epikur, Rousseau, Marx und Nietzsche wieder auftaucht und in zeitgenössischen Spielarten eines urban gardening und Freizeit-Bauerseins nichts an Aktualität eingebüßt hat.[87]

87 | Vgl. Flores, Food not Lawns; Caplin, Urban Eden.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Kritik der vorsokratischen Naturphilosophie als Ursprung der sokratischen Kultur- oder Humanwissenschaft

Durch den sachlich notwendigen Bezug zur Landwirtschaft (als Grundlage einer guten Ernährung) umfasst Sokrates' Gastrosophie, wie sich zeigte, durchaus Fragen der Naturerkenntnis: Sie berührt über diesen Weg den Zusammenhang von Naturphilosophie und praktischer Philosophie. Bereits in seinen jungen Jahren beschäftigt sich Sokrates zunächst mit der, damals vor allem von Anaxagoras in Athen vertretenen, spekulativen Naturphilosophie. Bekanntlich bricht Sokrates nach seiner intensiven Auseinandersetzung mit dieser Art des Naturdenkens der Vorsokratiker – die insofern diesen Titel sowohl in zeitlicher als auch in sachlicher Hinsicht nicht zu Unrecht tragen. Denn im grundsätzlichen Widerspruch zu den Philosophen vor ihm (allerdings auch im grundsätzlichen Widerspruch zu Platon und Aristoteles nach ihm) gelangt Sokrates zu der Überzeugung, dass theoretische Spekulationen über eine spekulativ metaphysische Weltvernunft und axiomatische Seinsprinzipien zu nichts führen, völlig unnütz und wertlos sind, weil die Erkenntnisfähigkeit des Menschen nicht ausreiche, um über die Dinge »in der Luft« oder »unter der Erde« unumstößliches Wissen und letztgültige Wahrheit zu gewinnen. »Überhaupt riet er davon ab«, wie Xenophon sich erinnert, »im Hinblick auf die Vorgänge am Himmel darüber nachzugrübeln, wie Gott alles eingerichtet habe; denn er glaubte nicht, das dies für den Menschen erkennbar sei, und im übrigen meinte er auch, dass es den Göttern nicht recht sei, wenn jemand nach dem forsche, was jene nicht offenbaren wollten. Er äußerte außerdem, wer darüber nachgrüble, laufe Gefahr, auch Unsinn zu reden, und zwar nicht weniger Unsinn als Anaxagoras, der sich auch besonders viel darauf zugute getan habe, dass er das göttliche Wirken erklären könne.«[88]

Sokrates' Kritik an einer (unsokratischen) Naturphilosophie richtet sich also einerseits gegen den wegen seiner Uneinlösbarkeit unsinnigen Erkenntnisanspruch einer spekulativen Naturerkenntnis. Darüber hinaus moniert Sokrates – aus Gründen, die Hippokrates' Physisdenken im Detail belegt – eine fehlerhafte Wissenschaft von der Natur, weil die vorsokratischen (ebenso wie die nachsokratischen) Erklärungsmodelle den sinnlichen Wahrnehmungen und dem lebensweltlichen Erfahrungswissen widersprechen und dadurch wiederum nur Unsinn produzieren. Beispielsweise habe Anaxagoras, als »jener behauptete, das Feuer und die Sonne seien von derselben Art«, um abstrakte Grundprinzipien des Seins zu postulieren, schlicht den phänomenologischen Sachverhalt ignoriert, »dass die Menschen wohl leicht ins Feuer sehen, die Sonne aber nicht anschauen können, und dass die, welche sich von der Sonne bescheinen lassen, davon gebräunt werden, vom Feuer dagegen nicht; er bedachte ebenso nicht, dass auch von den Gewächsen auf der Erde keines ohne das Sonnenlicht gut zu gedeihen vermag, dass sie aber bei Feuerhitze alle umkommen. Wenn er sagte, die Sonne sei ein

88 | Xenophon, Memorabilien, IV 7,6.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

glühender Stein, so berücksichtigte er auch dies nicht, dass ein Stein im Feuer weder leuchtet noch auch lange Zeit widersteht, dass aber die Sonne unaufhörlich vor allem in strahlendstem Licht verharrt.« (IV 7,7) Solche wissenschaftstheoretisch und begriffsanalytisch grundsätzlichen Bedenken gegenüber der herkömmlichen abstrakten Naturwissenschaft bewegen Sokrates schließlich dazu, sich von der spekulativen Metaphysik abzukehren und der praktischen Philosophie zuzuwenden. Cicero beschreibt diesen fundamentalen Paradigmenwechsel von der naturphilosophischen Theorie zur Ethik des guten Lebens mit den Worten: »Sokrates hat als erster die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt, und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen.«[89] Auch Xenophon stellt zur sokratischen Kehre von der traditionellen Metaphysik zu einem ethischen Seinsdenkens sowie zur Differenz zwischen einer kosmologischen und einer anthropologischen Naturwissenschaft (im Sinne einer Agrargastrosophie) klar: »Im Gegensatz zu den meisten andern Philosophen befaßte Sokrates sich nämlich nicht mit dem Wesen des Universums, noch stellte er Betrachtungen an über den Kosmos [...] oder über die Gesetzmäßigkeiten in den Bewegungen der Himmelskörper. [...] Er selbst unterhielt sich immerfort über die den Menschen betreffenden Fragen.«[90]

Die sokratische Abkehr vom kosmologischen Ursprungsdenken und seine Zurückweisung einer spekulativen Theorie der Natur als Fundament der Philosophie sowie seine umgekehrte Frage nach der Natur des ethischen Menschseins – alles das kann gar nicht stark genug betont werden, um gegen die über Jahrhunderte eingespielten und platonisierten Rezeptionsmuster zu einem antiplatonischen Sokrates-Verständnis vorzudringen. Vieles spricht dafür, dass es ein eklatantes Defizit des historischen Sokrates war, diese fundamentale und heute äußerst aktuelle Kehre seines Philosophierens offenbar seinen Mitmenschen nicht ausreichend klargemacht zu haben.[91] Diese Nachlässigkeit bringt ihm nicht nur jene lächerliche und völlig unbegründete und zuletzt sogar tödlich endende Anklage ein, welche erklärtermaßen Sokrates' philosophische Lebenskunst mit religionskritischer Kosmologie verwechselt. Die folgenreiche Entscheidung, die eigene Ethik (die Theorie und Praxis des menschenmöglichen Wohllebens) nicht selber verschriftlicht zu haben, führt zu dem gewissermaßen noch viel tödlicheren Verhängnis, dass bereits sein Schüler und Freund Platon davon ausgehen

89 | Cicero, Gespräche in Tusculum, V 10.

90 | Xenophon, Memorabilien, II 1.

91 | Es sei in Erinnerung gerufen, dass die Athener Sokrates beschuldigten, er würde »den Dingen in der Luft und unter der Erde nachforschen«, wie es in Platons *Apologia* heißt. Aristophanes lässt in seiner Komödie *Die Wolken* die Sokrates-Figur eine solche ›theoretische‹ Geisteshaltung verkörpern. Dabei geht es vordergründig um Wetterkunde und Sterndaten. Im Kern zielt diese Polemik jedoch auch auf die spekulative Naturphilosophie der Vorsokratiker, mit deren Position Sokrates offenbar umstandslos assoziiert wird.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

konnte, auf kein allgemeines Unverständnis bei den Lesern seiner Dialoge zu stoßen, wenn er in seinen Schriften Sokrates Dinge sagen lässt, die dessen eigener Position in vielem diametral und grundsätzlich zu widersprechen scheinen.[92] So konnte es beispielsweise dazu kommen, dass sich der historische Sokrates radikal von Anaxagoras' *Nous*-kosmologie abwendet, um die eigene Gesprächspraxis als ein postmetaphysisches Erkenntnisprinzip zu etablieren, während Platons Ideenlehre und nicht weniger Aristoteles' Metaphysik gerade auf eine Reformulierung der vorsokratischen Seinsspekulationen hinauslaufen. Zeitgleich unterbreiten ganz anders orientierte Zeitgenossen, wie Xenophon oder Epikur, mit der gleichen Selbstverständlichkeit ihrem Publikum einen ganz anderen Sokrates.

Angesichts dieses disparaten Sokrates-Bildes gilt es sich klar zu machen, dass die sokratische Kritik der vorsokratischen Naturphilosophie keine grundsätzliche Trennung von Naturwissenschaft und Philosophie beinhaltet. Wenn Sokrates erklärt, ihn würden nur Fragen des geglückten guten Lebens und eines entsprechenden Tätigseins interessieren, dann folgt daraus weder eine grundsätzliche Abkehr von philosophischen Fragen der Natur noch notwendig eine praktische Entfremdung von der Umwelt, wie bereits Xenophons oben erörterten Darstellungen des sokratischen Interesses an der Landwirtschaft und deren naturwissenschaftlichen Grundlagen erkennen ließen. Allenthalben taucht die naturphilosophische Beschäftigung unter einem (agrar)gastrosophischen Vorzeichen erneut auf: ›Die Natur‹ wird im systematischen Bezug auf den agrikulturellen Naturmetabolismus des Menschen gedacht.

Notwendigkeit einer sokratischen Naturwissenschaft

Aus Sokrates' Wissbegierde gegenüber der (landwirtschaftlich genutzten) Natur gehen auch grundlegende Erkenntnis der gastrosophischen Anthropologie hervor. Xenophon lässt Sokrates dazu erklären: »Denn erstens bringt die Erde denen, die sie bauen, hervor, was sie zu ihrer Nahrung nötig haben, ja auch dasjenige, was zu ihrem Labsal dienen kann.«[93] Ausgehend von der Tatsache und der Erkenntnis, dass sich Menschen von der Natur ernähren und sie im wahrsten Sinne des Wortes verkörpern, lässt sich überhaupt erst erfassen, in welchem Ausmaß die kulturelle Menschheit eine natürliche Lebensform ist (und nicht etwa eine Parallelwelt). Die Landwirtschaft, das agrikulturelle Naturverhältnis des Menschen,

92 | Bezüglich des von Platon ›erdichteten‹ Sokrates kommt der ausgewiesene Sokrates-Experte Nehamas zu folgendem Schluss: »Sokrates ist ein Charakter, von dem sein eigener Schöpfer zugibt, ihn nicht zu verstehen. Ich kenne keinen anderen Fall in der Literatur oder der Philosophie, indem ein Autor eine Figur vorstellt, von der er insgeheim eingesteht, dass sie ihm unverständlich bleibt. Aber genau das tut Platon im Hinblick auf Sokrates.« Vgl. Nehamas, Die Kunst zu leben, 141.

93 | Xenophon, Ökonomikos, IV 2.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

ist der grundlegendste Faktor bei der technischen wie kulturellen Hervorbringung alltäglicher Lebensgüter und gesellschaftlichen Reichtums: »Der hat gewiß eben nicht unrecht gesprochen, der den Landbau die Mutter und Hebamme der anderen Künste nannte. Denn wenn diese wohl vonstatten geht, gedeihen auch die andern alle; wo aber das Land ungebaut bleiben muß, da liegen auch fast die übrigen Künste zu Lande und zu Wasser.« (Ebd., V 17) Über das ökologische Wissen der – in der landwirtschaftlichen Nutzung von »Feldern und Bäumen« erworbenen und angewandten – praktischen Naturwissenschaft entwickelt Sokrates ansatzweise ein gastrosophisches Naturverständnis.

Es reflektiert die agrikulturelle Konstruiertheit von guter Natur in Form einer anthropophysischen Bewahrheitung: Die sich landwirtschaftlich ernährende Menschheit anverwandelt sich die Natur (physis) zu ihrem Wohle, welches sie in ihrer agrarisch kultivierten Wohlgestaltetheit hervortreten lässt. Hinsichtlich einer derartigen landwirtschaftlich ermöglichten und nicht-spekulativen, empirischen und anthropomorphen Metaphysik der Wohlnatur überschneiden sich die Gedankengänge des Naturphilosophen Sokrates mit denen des Mediziners Hippokrates. Wie wir sehen werden, nimmt Hippokrates jedoch den physischen Metabolismus zwischen Umwelt und Mensch ausschließlich unter dem heilkundigen (medizinischen) Gesichtspunkt wahr, insofern sich über das Nahrungsgeschehen die menschliche Physis und das leibliche Wohlsein der inneren Natur konstituieren. Der xenophontische Sokrates denkt den anthropophysischen Metabolismus bzw. die gastrosophische Metaphysik in umgekehrter Richtung, nämlich mit Blick auf die agrikulturell vermenschlichte Physis als das umweltliche Wohlsein der äußeren Natur des Menschen.[94] Bei dieser Denkweise scheint sich Sokrates klarzumachen, dass unter einem agrargastrosophischen Gesichtspunkt nicht die Natur als ein einheitliches, holistisches Ganzes, sondern nur ein (dem menschlichen Wohl gemäßer) Teilausschnitt des Ganzen des natürlichen Seins

94 | Die Rede von einer gastrosophischen Metaphysik ist trotz der bedenklichen Nähe zur traditionellen spekulativen Metaphysik nicht zu vermeiden. Denn zum einen sind die metabolischen Prozesse des Nahrungsgeschehens (als eines spezifischen Seinsgeschehens) bis heute nicht vollständig naturwissenschaftlich erklärt. Und insofern sich dieses Seinsgeschehen einem empirisch nachvollziehbaren Erkennen (noch und vielleicht für immer) entzieht, bleibt es einer bloß metaphysischen Seinsspekulation überlassen. Darüber hinaus übersteigt die physische (biochemische, molekulare) Realität und die anthropogene Wirksamkeit der metabolischen Prozesse die sinnliche (lebensweltliche, augenscheinliche) Anschauung und ist daher auch in dieser Hinsicht eine übersinnliche Wirklichkeit der menschlichen Essistenz: etwas Metaphysisches, das gleichwohl reale physische Wirkungen hat. Davon unabhängig aber besteht der philosophisch entscheidende Unterschied zwischen einer gastrosophische Metaphysik (des Nahrungsgeschehens) und einer spekulativen Metaphysik grundsätzlich darin, dass diese von postulierten Seinsprinzipien und letzten Wahrheiten ausgeht, während jene empirisch-naturwissenschaftlich verfährt und auf einer praktischen (anthropophysischen) Bewahrheitung basiert.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

verhandelt *wird*. Und zwar nur das auf die Ernährung der menschlichen Physis bezogene Seinsgeschehen – eben die aus sich heraus seiende, dabei fürs menschliche Wohlsein kultivierte, kostbare, zum Essen *gute Natur*.

Die ursprüngliche Bedeutung von Kultur, das lateinische Wort *cultura* bzw. colere: ›Land bebauen‹, ›hegen und pflegen‹, meint ebendiese Kunst eines vermenschlichenden Natur-sein-Lassens. Natur steht dem gastrosophischen Verständnis nach nicht der Kultur als das ganz Andere gegenüber. Weder entspringt die menschliche Kultur einer naturgeschichtlichen Abgrenzung von der Natur noch besteht die eigentliche Kulturleistung der Menschheit in einer metaphysisch-gottgewollten Naturbeherrschung. Hingegen wird mithilfe einer agrikulturellen *perfectio naturae,* eines Hegens und Pflegens der natürlichen Mitwelt (bewirtschafteter Landflächen), die köstliche Wahrheit einer guten Natur (menschlicher Kost) allererst erkannt und eigens produziert – gesät, gehegt, gepflegt, geerntet und auf diese mimetische Art den Menschen wohlbekömmlich Seiendes sein-gelassen. Dem agrargastrosophisch begreifbaren Seinsgeschehen entspricht ein sowohl praktisch-empirischer als auch qualitativ-normativer Begriff des Naturguten oder der Wohlnatur, insofern das Gute der Natur das anthropobiotische Substrat dieser agrikulturellen Naturpraxis ist. In diesem Sinne sind Menschen und Natur ›befreundet‹ beziehungsweise Bäume, Gewächse und Saaten und alle landbaulich gelassene und gestaltete Seiendheiten uns gute Freunde.[95] Dieser elementare Gedanke taucht heute wieder in der Redewendung von der ›Umweltfreundlichkeit‹ menschlichen Handelns auf.

Sokrates' jüngerer Zeitgenosse Hippokrates wird dieses gastrosophische Naturverständnis für die anthropologische Grundlegung einer Heilkunst nutzbar machen, einer natürlichen (naturguten) Heilkunst, die zum Paradigma einer empirisch-naturwissenschaftlichen Medizin wird. Hingegen bleibt die sokratische Naturphilosophie, die Grundlagenwissenschaft der Landbaukunst als Teilaspekt der Wissenschaft und Kunst des Kochens, von der Rezeptionsgeschichte unbeachtet – trotz ihrer eminenten Bedeutung für eine aktuelle praktische Naturphilosophie. Anders als in der ungastrosophischen Naturphilosophie der platonisch-aristotelischen Metaphysik kommt jedenfalls schon im sokratischen Naturverständnis eine normative (potentiell wohlbekömmliche) und zugleich empirische (heilwirksame) Seinsfülle innerhalb der natürlichen Umwelt in den Blick, deren substanzielle (bioaktive wie biodiverse) Wirklichkeit und deren ontische (eubiotische) Wirksamkeit aus dem geglückten Zusammenwirken einer vorgegebenen Wahrheit der Allnatur (oder Gaia als einer erhabenen Selbsttätigkeit, die dem Menschen ebenso wohltut wie übel mitspielen kann) mit einer gastro-

95 | Von dieser Befreundung mit der Natur spricht Platon: »Aber die jetzt zahmen Bäume, Gewächse und Saaten wurden uns, nachdem der Landbau sie veredelte, befreundet; denn vorher gab es nur wildwachsende Gattungen, älteren Ursprungs als die zahmen.« Vgl. Platon, Timaios 77a.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

sophisch-metaphyischen Wohlnatur als agrikultureller (anthropobiotischer) Bewahrheitung einer guten Naturkost gedeiht. – Im Folgenden gilt es mehr über diese wohlnatürliche Landwirtschaft, eine naturgerechte Kultur im Sinne eines agrargastrosophischen Seinsdenkens in Erfahrung zu bringen, um die Aktualität der sokratischen Umweltethik ermessen zu können.

Gaia-gerechte Naturpraxis

In dem Gespräch über die Landwirtschaft, das Xenophon in seinem *Ökonomikos* darstellt, lenkt Critobulus wegen der Erkenntnis der agrikulturellen Konstruiertheit der Natur die Aufmerksamkeit des Sokrates auf den Sachverhalt, dass die landwirtschaftliche Naturnutzung aufgrund diverser Umwelteinflüsse nie ganz beherrschbar sei und die Agrarproduktion immer unvorhersehbaren Unglücksfällen und übermächtigen Faktoren unterworfen bleibe. »Es ist so viel bei der Landwirtschaft«, merkt Critobulus an, »das ein Mensch nicht vorher absehen kann. Denn Hagel, Reif, große Hitze, gräuliche Platzregen und Mehltau verderben oftmals das, was noch so schön sich angelassen, und aufs beste bestellt ist. Auch das Vieh, das die beste Weide gehabt, fällt manchmal von einer einreißenden Krankheit elender Weise dahin.«[96] Die Einsicht in die prinzipiellen Grenzen der menschlichen Naturnutzung sowie in die absolute Unverfügbarkeit einer gleichwohl notwendigen Begünstigung durch natürliche Faktoren verbindet Sokrates mit einer auf den ersten Blick scheinbar mythologisch naturreligiösen Argumentation dahingehend, dass »der Götter Herrschaft und Macht in dergleichen Sachen« (ebd.) größer sei als die der Menschen. Angesichts der Begrenztheit der menschlichen Naturbeherrschung wüchsen und gediehen die guten Gaben der Natur nur durch die Gunst der Götter. Nur eine die Naturgottheiten respektierende Landwirtschaft verspreche reiche Ernte. »Meinst du denn«, spricht Sokrates seinem Gegenüber rhetorisch ins Gewissen, »dass man bei dem Landwesen weniger nötig habe, der Götter Gnade sich auszubitten? Du musst wissen, dass verständige Leute nicht ermangeln, den Göttern ihre Dienste zu leisten, damit ihnen ihre trockenen und saftigen Früchte wohl geraten, ihre Ochsen, Pferde, Schafe und alle ihre Güter wohl gedeihen.« (Ebd., V 20)

Allerdings weiß Sokrates durchaus, dass im Kontext einer philosophischen Argumentation der traditionelle Rekurs auf (mythische) Götter, die für das Wohl der Menschen sorgen – insbesondere dafür, dass diese gut zu essen haben – zweifelhaft ist. Diesem naturreligiösen Gedankengut wird Jahrhunderte später, wie wir noch sehen werden, Ludwig Feuerbachs Philosophie eine entsprechende religionsphilosophische Kritik unterziehen. Doch schon Sokrates, der immerhin als religionskritischer Aufklärer dem traditionellen Götterglauben der griechischen Mythologie aufkündigt, begründet die eigene Naturgastrosophie letztlich – entgegen des

96 | Xenophon, Ökonomikos, V 18.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

rhetorischen Anscheins – nicht mithilfe eines religiösen Naturdenkens. Dass es ihm vielmehr darum geht, mythische Vorstellungen durch eine empirisch-wissenschaftlich begründete Umweltethik zu ersetzen, macht das folgende zentrale und äußerst aktuelle Argument deutlich. »Überdem will«, gibt Sokrates schließlich zu bedenken, »die Göttin Erde (gr. *gaia*), wenn nur ein Mensch von ihr lernen will, uns die Gerechtigkeit lehren. Denn welche dieselbe am besten behandelt, denen gibt sie von sich aus auch am üppigsten Gutes wieder.« (Ebd., V 12)

Mit diesen bemerkenswerten Worten formuliert Sokrates den klassischen Ursprung eines Gaia-Denkens, welches im gegenwärtigen Diskurs zur (tiefen)ökologischen Ethik eine prominente Rolle spielt.[97] Darüber hinaus präzisiert er den gastrosophischen Sinn eines solchen Gerechtigkeitsdenkens: Die normativen Kriterien für die besten, natur-gerechten Landwirtschaftsmethoden sind demnach aus der objektiven Wahrheit der guten Natur selbst empirisch rekonstruierbar. Und obgleich das Naturgute dem menschlichen Wohl gemäß (anthropomorph, anthropophysisch) sein muss, entsteht es aus den natürlichen eigengesetzlichen Bedingungen eines wohlgedeihlichen Lebens der Pflanzen und Tier, dem (nur) eine gute, nämlich Gaia-gelehrige Agrikultur gerecht werden kann.

Indessen sollte einem die subtile Ironie des Rhetorikers Sokrates nicht entgehen. Dessen Naturphilosophie – im suggestiven Rückgriff auf die übermenschliche Macht der antiken Götterwelt samt Gaia-Gedankenwelt – vergöttlicht die Natur gleichsam, ja spricht sie heilig, um für das umweltfreundliche Gebot einer dem Wohl der Pflanzen und Tiere gerechten und verantwortungsvollen Naturpraxis wenigstens rhetorisch starke ›letzte Gründe‹ stark zu machen. Gerade der Verzicht auf das Naturdenken einer religiös-mythischen sowie einer spekulativ-metaphyischen Letztbegründung macht diese (bloß rhetorische) Überhöhung eines normativen Naturbegriffs begrifflich ebenso sinnvoll wie missverständlich.[98]

---

97 | Vgl. Midgley, Individualism and the concept of Gaia, 29; Clark, Gaia und die Formen des Lebens; Lovelock, Gaia: A New Look at the Earth; H. Böhme, Gaia. Bilder der Erde von Hesiod bis James Lovelock

98 | Die bloß rhetorische Frömmigkeit des Sokrates zeigt sich auch bei anderen Gelegenheiten: Für die von ihm immer wieder ostentativ bekundete Religiosität sind stets pragmatische und ironische Glaubenssätze charakteristisch. Beispielsweise seine Gottesfürchtigkeit gegenüber dem delphischen Orakel, an das der Philosoph glaubt, indem er daran nicht glaubt – weil er nur dasjenige für wahr hält, wofür überzeugende Gründe sprechen. An Orakelsprüche hat man also letztlich nicht zu glauben, sondern nur an das, was aufgrund philosophischer Erkenntnis rational geprüft (kritisiert) und eingesehen werden kann. Und zu unserem Glück glaubte Sokrates selbst nicht an jenen delphischen Orakel-Spruch: Nur wegen seiner Ungläubigkeit macht er sich auf den Weg, um herauszubekommen, warum er der »weiseste Mensch unter seinen Mitmenschen« sein soll – um letztlich die göttliche Wahrheit der delphischen Prophezeiung in Gestalt der eigenen philosophischen Lebenspraxis ironisch zu beweisen.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Dass Xenophon seinen Helden an dieser Stelle nicht schlaue Dinge sagen lässt, die er bloß an den historischen Sokrates heranträgt, beweist die Gegenprobe. Auch bei Platon kommen ähnliche Gedanken einer gerechten Umweltnutzung, einer naturgemäßen Agrikultur zur Sprache. So kommt Sokrates in Platons Dialog *Theaitetos* auf die ebenso landbaukünstlerische wie naturheilkundige Weisheit von guten Bauern zu sprechen. Deren Weisheit bestehe darin, »dass auch diese den Pflanzen, anstatt schlechter Wahrnehmungen, wenn sie etwa krank sind, heilsame und gesunde Wahrnehmungen und Wahrheiten beibringen.«[99] Durch eine dergestalt wohltätige Bewahrung, welche die Menschen vermöge der Kunst eines wohlgeratenen Landbaus und einer artgerechten Tierhaltung jenen Kräften erweisen, die mächtiger sind als sie, geben diese von sich aus der Menschheit reichlich gute Gaben aus dem Garten der Natur. Sokrates' Gaia-Denken, das seiner gastrosophischen Umweltethik zugrunde liegt, begreift eine ökologisch-naturgerechte Behandlung der Erdgöttin Gaia und ihren tausendfachen Erscheinungsformen als ein dankbares und verantwortungsbewusstes, vor allem aber aktives Wiedergutmachen der für die Menschheit geopferten Natur. Dieses Natur-wieder-gut-Machen geschieht in der Erwiderung eines symbolischen Speiseopfers, mit dem die Menschen die göttlichen Lebewesen, die sie gut ernähren, ihrerseits gut ernähren: »Also haben wir von demselben, was wir den Göttern opfern und dadurch gefällig sind, und was wir zu unserm eigenen Nutzen benötigen.«[100]

Im Unterschied zu aktuellen holistisch-biozentrischen Versionen des Gaia-Gedankens vertritt Sokrates (wie später und systematischer Feuerbach) eine gastrosophische Umweltethik, die dem Umstand Rechnung trägt, *dass* das verspeiste Naturopfer und das menschliche Welt-Essen unvermeidbar ist – weil wir, wie jedes andere Tier auch, anderes Leben töten muss, um selbst zu leben. Obgleich also für den Menschen das Töten anderen Lebens essistenziell unvermeidbar ist, bleibt für eine gastrosophische Ethik entscheidend, *wie* mit diesem »nutritiven Schuldzusammenhang« (H. Böhme) agrikulturell bzw. esskulturell umgegangen wird. Eine gaianische oder naturgerechte Wiedergutmachung dieser unvermeidlichen Schuld besteht darin, für das mögliche Wohlleben der genutzten Pflanzen und Tieren und allem anderen, was der Menschheit als Mahl geopfert wird, bestmöglich zu sorgen, so dass dem uns überantworteten Speiseopfer wenigstens eine, obschon nicht unschuldige, in praxi entschuldigende Gegengabe entspricht.

Mit dieser opfertheoretischen Herleitung des Grundgedankens eines ökologischen Naturverhältnisses (einer Herleitung, die nicht religiös und gastrotheologisch, sondern gastrosophisch verfährt) kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück. Zu jenem Punkt, wo Sokrates' Gedankengang von einem geistigen Ausflug in die ländliche Natur wieder auf das städtische Alltagsgeschehen gelenkt wird und wo der Bogen von der landwirtschaftlichen Erzeugung der Lebensmittel zu den

99 | Platon, Theaitetos 167c. Auch bei anderen Gelegenheiten zeichnet Platon die Grundzüge eines Gaia-Denkens; vgl. Platon, Timaios 33.

100 | Xenophon, Ökonomikos, V 3.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Praktiken ihres alltäglichen Verzehrs geschlagen wird. Denn, obschon erst eine agrargastrosophische Kenntnis des Naturguten (umweltfreundlicher Agrarprodukte) eine sachliche Würdigung und eine wahre Beurteilung der Wertfülle, der Herkunft und Qualität der Naturgaben ermöglicht und ein opferbewusstes und umweltethisches Kaufverhalten gebietet, münden die landwirtschaftlichen Produktionsprozesse, die Einkäufe sowie die Wissenschaft und Praxis des Essenmachens in (der Eupraxie) einer Alltagskultur des guten Welt-Essens. Kurz: Endlich näheren wir uns nach ebenso anstrengenden wie lohnenswerten Vorbereitungen dem gemeinsamen Mahl.

Sokratisches Gastmahl als Telos einer gastrosophischen Esskultur

Diogenes Laertius gewährt uns einen unerwarteten Einblick in den Haushalt des Sokrates. Der Anlass ist kein Streit über die Küchenarbeit; auch geht aus der geschilderten Szene nicht hervor, ob sich Sokrates selbst an den Herd stellt und den hölzernen Quirl gebraucht. Vielmehr ist das Ehepaar mit der Vorbereitung eines Gastmahls beschäftigt, womit ein weiterer Aspekt der sokratischen Gastrosophie zur Sprache kommt. Diogenes berichtet, dass der Philosoph reiche Leute zum Essen eingeladen hatte – eine Situation, die Xanthippe aufgrund der bescheidenen und wenig repräsentativen Verhältnisse, in denen sie und ihr Mann leben, unangenehm ist. Die Bedenken seiner Frau versucht Sokrates mit einer sozialkritischen Offensive zu beschwichtigen: »Lass nur! Wenn sie vernünftig sind, wissen sie sich einzufügen, wenn nicht, sind sie uns gleichgültig.«[101]

Da will jemand nicht um den heißen Brei reden: Sokrates widersetzt sich der gesellschaftlichen Norm einer repräsentativen Küche, die den Wert des Essens bloß über dessen symbolischen Gehalt bestimmt. Er wehrt sich gegen die armselige Logik einer Prahlerei, die das Essen bloß als Mittel der sozialen Distinktion und kulturellen Abgrenzung einsetzt. Denn wer mittels teurer Delikatessen und des Aufgebots üppiger Speisen nur zeigen will, dass er viel Geld hat, bekundet damit in Wahrheit einzig und allein, dass er seinen Gästen nichts Besseres vorzusetzen weiß als diese Geschmacklosigkeit. Wer die Küche zu repräsentativen und distinktiven Zwecken eines gesellschaftlichen Prestiges instrumentalisiert, demonstriert ein Wertesystem, welchem der Gastrosoph sein umgekehrtes Ideal des geglückten Gastmahls entgegengesetzt. Nicht luxuriöse Großtuerei und prassender Überfluss sind aufzutischen, wenn es heißt, seinen Gästen zu zeigen, wer man ist und dass man gut isst.

Die Philosophie in der sokratischen Küche besagt: Das kulinarisch Gute ist keine Sache des bloßen Geldes, es steckt wesentlich in der Kunst, mit unaufwändigen Mitteln ein geschmackvolles Essen zu schaffen, welches auch dem leibli-

101 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 34.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

chen (gesundheitlichen) Wohl der Gäste schmeichelt. Diesen Genuss zu bereiten zu können, macht die reiche und reichliche Küche des Gastrosophen aus – im grundsätzlichen Unterschied zur kulinarischen Sophistik der Reichen. Wenn die Gäste gute Freunde und Menschen mit gutem Geschmack sind, dann verstehen sie sich, glaubt Sokrates, auch in dieser Weisheit. Und wenn nicht, dann sind es eben auch keine gute Freunde und Menschen mit gutem Geschmack.

In dieser kleinen Szene tritt ein weiterer eminenter Aspekt der sokratischen Gastrosophie hervor. Dessen Fortläufer waren wir bereits bei Kant auf der Spur: Die Wertschätzung des gemeinsamen Mahls als dem höchsten Guten der kulinarischen Praxis, welche alle anderen Faktoren und Einflüsse eines guten Essens in sich münden lässt. Dass Sokrates mit seinen Freunden regelmäßig gemeinsame *Symposien* veranstaltet und dieses konviviale Miteinander als eine konstitutive Vollzugsform seiner philosophischen Lebenspraxis kultiviert, ist sicher belegt. Platon, aber auch Xenophon berichtet von solchen Gewohnheiten.[102] Ihre Schilderungen solcher Zusammenkünfte und Höhepunkte der sokratischen Lebenskunst haben Weltgeschichte geschrieben. Sokratische Gastmähler wurden »zu einer festen Gewohnheit der Philosophenschulen.«[103] Insbesondere Xenophons, aber noch mehr die platonische Darstellung eines dieser Symposien ist zu einer der bekanntesten Beschreibungen dieses bemerkenswerten Aspektes der abendländischen Philosophie geworden. Dass das philosophische Gastmahl letztlich durch das christliche Abendmahl verdrängt wurde und schließlich in völlige Vergessenheit geriet, ist nicht zuletzt dem geistesgeschichtlichen Einfluss des Platonismus zu ›verdanken‹, dessen diätmoralisches Selbstverständnis die kulinarische Substanz der Symposien verschwieg (siehe I.1) und so einer symbolischen Überhöhung des sokratischen Gastmahls in Form der christlichen Eucharistiefeier Vorschub leistete. (Siehe I.2) Die platonische (und gewissermaßen auch die kantische) Trennung des Mahls in zwei Akte – die eigentliche Mahlzeit und das mittels berauschender Getränke erleichterte Tischgespräch – macht das ursprünglich gastrosophische Selbstverständnis des sokratischen Symposion vergessen. Dieser Einfluss der platonisch und diätmoralisch geprägten Kulturgeschichte schlägt sich in der geläufigen Sprachregelung nieder, wonach der Begriff Symposion im wörtlichen Sinn lediglich das gesellige Trinken bzw. das gemeinsame Trinkgelage bezeichnet. Dadurch werden einseitig die weinselige Gesprächsrunde und der Geist der Geselligkeit gegenüber dem kulinarischen Genuss der Speisen und dem Geist der Tafelvergnügens ausgezeichnet. Angesichts dieser begrifflichen Verdrängung und dieser theoretischen Missachtung des gemeinsamen Essens durch das Reden und Trinken erscheint an dieser Stelle eine gastrosophische Rekonstruktion der sokratischen Mahlkultur erforderlich.

102 | Beispielsweise: Memorabilien, III 14,2 und 14,5.

103 | Bux, Einführung in das Symposion, 192.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Zunächst ist eine unstrittige und mahlpraxisch zentrale Tatsache klarzustellen: Die sokratischen Symposien finden nicht ohne Syssitien, nicht ohne Speisen statt. Daher gehört das Essen-Trinken-Reden bei solchen abendlichen Mahlgemeinschaften unzertrennlich zusammen. Man kann dann durchaus sagen: »Diese gemeinsamen Mahlzeiten liebte Sokrates als eine besonders schöne Gelegenheit für seine Lehrtätigkeit.« (Ebd.) Doch diese platonisierende Beschreibung der sokratischen Gastmahlpraxis läuft Gefahr, den gastrosophischen Sinn der ganzen Sache zu verfehlen. Denn Sokrates liebte das Abhalten philosophischer Mahle nicht nur als schöne Gelegenheit, um mit Anderen zu reden und ihnen seine Lehre zu unterbreiten; er liebte es offenbar auch, mit Anderen zusammenzukommen, um zu essen. Wollte er nur mit ihnen reden, könnte er dies ebenso an anderen Orten tun, was er ja auch oft tut. Indes muss man nicht zusammen essen, um ein philosophisches Gespräch zu führen. Ein mahlphänomenologisch wesentlicher Grund des Zusammenseins ist daher – über das Reden hinaus – schlichtweg das gemeinsame Tafelvergnügen als einer genuin philosophischen Tugend oder genauer als einer gastrosophischen Tätigkeit.

Ein weiteres Charakteristikum des sokratischen Mahlrituals betrifft die Tatsache, dass es weniger als außeralltägliche Festivität praktiziert wird, die nur an Feiertagen stattfindet. Das Glück symposiastischen Wohllebens ist ein Phänomen der Alltagspraxis: Die gastrosophische Lebensweise kommt nicht dadurch zustande, dass man es sich an einigen wenigen Tagen des Lebens – bloß an Sonn- oder Feiertagen – gut gehen lässt. Ihre ethische Wirklichkeit besteht darin, ihr Gutes alltäglich zu leben. Alltäglich gut zu leben, heißt indessen nicht notwendig jeden Tag, Tag für Tag und bei jeder Handlung, das Gute (hier: das gemeinsame Essen) zu praktizieren. Gut zu leben, heißt aber doch, den Umständen entsprechend, das Gute so häufig wie möglich zu aktivieren. Möglichst an allen Tagen (im All der Lebenstage) und in wiederkehrenden Akten allmählich das Ganze (die Allheit) solches Tätig-Seins zu bewirken (zu verwirklichen), heißt im praxologischen Sinne voll und ganz gut zu leben.

Sofern das gemeinsame Mahl eine Alltagspraxis ist, muss für sein Zustandekommen kein äußerlicher, konventioneller Anlass gegeben sein. Als Tätigkeitsweise kulinarisch guten Lebens wird es um seiner selbst willen kultiviert. Daher werden im Kontext der sokratischen Mahlkultur im Besonderen bzw. im Kontext der antiken Mahlkultur im Allgemeinen keine förmlichen Einladungen lange Zeit voraus ausgesprochen. Das Mahl wird spontan, wie es sich gerade ergibt, vereinbart und von demjenigen wahrgenommen, »der in der Stimmung zu kommen war.«[104]

Sind die anwesenden Gäste und Kommensalen gute Freunde, ist der Zweck des gemeinschaftlichen Speisens einzig und allein, dem freundschaftlichen Zusammensein als alltägliche Tätigkeitsform guten (Zusammen-)Lebens eine auch kulinarisch gute Form zu verleihen. Diese kulinarisch gute Form und Selbst-

104 | Mühll, Das griechische Symposion, 83.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

zwecklichkeit besteht darin, den Wohlgenuss geschmackvollen Essens, das zu diesem Zweck weder repräsentativ aufwändig sein muss noch sein sollte, zu genießen. Als selbstzwecklicher Ritual ist das gemeinschaftliche Mahl, im Unterschied zum Alleinessen, eine kulinarisch wohltätige Aktivität und wechselseitige Gabe des Freundseins: Freunde tun ihren Freunden etwas Gutes in Form kulinarisch guter und möglichst persönlicher (deswegen am besten selbst zubereiteter) Speisen, um einander (gast)freundschaftlich zu bekochen bzw. zu bewirten. In der Tatsache, dass sie eben auf diese Weise einander Gutes tun, liegt der Grund für die »den Gastmahlen zugeschriebene Eigenschaft, Freundschaften zu stiften«, wie es bei Plutarch heißt.[105] Das Philosophische an den berühmten sokratischen Gastmählern und Freundesmahlen (*philities*) ist also vorrangig nicht, dass die Beteiligten – nach dem Essen – miteinander reden, sondern wesentlich der Sachverhalt, dass sie auch als Gut-Essende philosophieren und in der lebensphilosophischen Form ihres ganz spezifischen Tätig-Seins, das sie als Freunde (freundend) und als Gastrosophen (gastrosophierend) teilen, das freundschaftliche wie gastrosophische Wohl voll leben.

Dass Sokrates die gute Mahlzeit in guter Gesellschaft bewusst und programmatisch als eine Aktivität oder Tugend seiner philosophischen Lebenspraxis kultiviert, macht ihn etwa im Vergleich zu Kant (dessen Ambivalenzen in der Sache bereits zur Sprache kamen) zu dem eigentlichen Vordenker der Gastrosophie. Obgleich von Sokrates selbst (wie dann bei Kant auch) keine ausgearbeitete Gastrosophie vorliegt, so lassen sich doch die sachlichen Gründe für den hohen lebenspraxischen Stellenwert, den er offenkundig der Tafelgemeinschaft beimaß, nachvollziehen und herausarbeiten.

In der gastrosophischen Tischgesellschaft, im Symposienwesen tritt das demokratische Ideal des sokratischen Mahlkultus als konkret-utopischer Vorschein eines guten (Zusammen-)Lebens hervor, das sich wesentlich von der staatsutopischen Version unterscheidet, die Platon liefert. Dabei spielt der erwähnte Sachverhalt, dass das am Symposion orientierte Gemeinschaftsverständnis die Freundschaft bzw. das freundschaftliche Tätigsein in der kulinarischen Praxis als Vollzugsform des guten Lebens voraussetzt, eine zentrale Rolle.

So basiert das demokratische Wesen der sokratischen Freundesmahle auf der sozialen Bedingung, dass die Beteiligten eine gleiche materielle Lebenslage teilen, die gerade die gesellschaftlichen Standesunterschiede und Ungleichverhältnisse untergräbt (sofern diese nicht ohnehin ethisch-ökonomisch relativiert

105 | Plutarch, Tischgespräche, 4. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum die ersten Christen ihre Mähler als *agape* bezeichneten. Freilich verlor sich dieser Sprachgebrauch in dem Maße, wie sich das Christentum auf immer weitere gesellschaftliche Kreise ausbreitete und die Größe einer befreundeten Gruppe (*philia*) oder Gemeinde den Rahmen eines Symposions überstieg.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

sind).[106] Die Freundschaftlichkeit des Mahls beinhaltet daher die Symmetrie einer sozialen Gleichheit (*isonomia),* die sich mitunter auf den existenziellen Sachverhalt bezieht, das täglich gelebte Leben – und ganz real auch die Lebensmittel – miteinander zu teilen. Die sokratische Gastmahlpraxis verkörpert daher das sozialphilosophische Wissen, dass das symposiastische Miteinander als ein demokratisches Gesellschaftsleben am ehesten die hohen Ansprüche von sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit erfüllt – gerade weil ein solches gleichheitskonstitutives Teilen alltäglich und besonders greifbar bei einem gemeinsamen Essen zum Tragen kommt. Denn, wie Plutarch hervorhebt, »wer aus der gemeinschaftlichen Schüssel zuviel isst, hat allemal den zum Feind, der dabei zu kurz kommt und wie hinter einem schnellsegelnden Schiffe zurückbleiben muss. Das ist doch gewiß kein freundschaftlicher und die Vertraulichkeit befördernder Anfang des Gastmahls, wenn man einander die Speisen vor dem Maule wegnimmt«.[107] Die elementaren Ursprünge guter Tischsitten, die hier bei Plutarch erstmals angesprochen werden, leiten sich aus den ebenso formalen wie allgemeinen Anforderungen des gerechten Teilens ab. Mangels einer fortgesetzten philosophischen Reflexion werden sie im Laufe der abendländischen Geschichte schließlich zu beliebigen ›zivilisatorischen‹ Verhaltensnormen und den moralischen Pflichten einer sozialen Disziplinierung mutieren.

Halten wir also ihren ursprünglichen Sinn fest: Einen Sinn für Gerechtigkeit bekundet, wer das Essen mit den Anderen so teilt, dass alle satt und glücklich werden. Deswegen verleiht das geteilte Mahl des gastrosophischen Sokratismus der diätmoralischen Pflicht, die eigene Gier und Gefräßigkeit zu mäßigen, einen anderen moralischen – eben einen gastrosophischen – Sinn: Nur wenn alle in ihrem Appetit Maß halten, kann das Gemeinsame so geteilt werden, dass jeder von dem, was an Gutem zur Verfügung steht, gleichermaßen bekommt. Das Maßgebliche bezieht sich dabei vorrangig weder auf die gesundheitliche noch auf die asketische Maßlosigkeit. Stattdessen verlangt das Maßhalten gastrosophisch die gerechte Verteilung der gemeinschaftlichen Genussmittel. Die praktische Notwendigkeit des gerechten Teilens eines gemeinsamen Essens hat daher den protopolitischen Charakter einer demokratischen Teilhabe des Einzelnen an der Gestaltung des (freundschaftlich und kulinarisch) geteilten Gemeinwohls. Indem jeder etwas mitbringt, tragen alle zum Gemeinsamen bei und es entsteht im wahrsten Sinne des Wortes ein symbolisches Mahl: ein Mahl *apo symbolon* – aus Zutaten oder Beiträgen[108]. Durch die zusammengetragenen Beiträge stehen ohne beträchtlichen finanziellen Aufwand für jeden Einzelnen eine reichliche Menge und Vielfalt an

106 | Freilich ist die Gastmahlpraxis der Antike von einer ideellen und fundamentalen Ungleichheit beherrscht: dem Ausschluss der Frauen aus der Tafelgesellschaft. Dieser Ausschluss berührt jedoch nicht die Mahlpraxis, sondern den moralischen Partikularismus der Griechen.

107 | Plutarch, Tischgespräche, 88.

108 | Vgl. Bux, Einführung in das Symposion, 192.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Zutaten für alle zur Verfügung. Wegen dieses Grundzugs einer aktiven Partizipation und isonomen Verteilungsgerechtigkeit charakterisiert Aristoteles anhand der Tischgesellschaft eine demokratische Sittlichkeit, bei der jeder seinen Teil zum Zustandekommen des guten Lebens und Wohls aller beiträgt.

Entsprechend sieht Aristoteles – ganz im Sinne der agrargastrosophischen Einsichten des Sokrates – die politische Aufgabe, dass der Staat (das verfasste Gemeinswesen) Zugang zu genossenschaftlich genutzten Abbaulächen für eine sichere Versorgung der Syssitien zu gewährleisten hat.[109] Aristoteles fordert eine gerechtere Politik im Vergleich zu jener, die Paulus zur sozial spaltenden Grundlage der christlichen Glaubensgemeinschaft machte – eine Agrarpolitik, die ähnlich bereits dem spartanischen Syssitien-Wesen zugrunde lag. Gegen solche liberalen Gesellschaftsmodelle der sozialen Ungleichheit (wo jeder für sich privat isst) führt Aristoteles die vorbildlich demokratische (gastrosophische) Politik der Kreter und deren sozialstaatliches Wohlfahrtsmodell an: »Auch wer zuerst die Gesetze über die Syssitien, die so genannten Phiditia, gegeben hat, hat es nicht richtig gemacht. Denn die Kosten hätten eher aus öffentlichen Mitteln bestritten werden sollen wie in Kreta. Bei den Spartanern dagegen muß jeder Einzelne das Seinige mitbringen, und dies, auch wenn einige außerordentlich arm sind und diese Ausgabe gar nicht erschwingen können, so dass also das Gegenteil von dem eintritt, was die Politik gewollt hat. Denn danach sollen die Syssitien eine demokratische Einrichtung sein, aber wenn sie gesetzlich so organisiert werden, sind sie alles andere als demokratisch. Denn die allzu Armen können gar nicht an ihnen teilnehmen.« (Ebd., 1271a28ff.) Aristoteles fügt seinen bemerkenswerten Ausführungen darüber hinzu, wie in Kreta eine im Vergleich zu anderen Gesellschaften bessere Politik verfolgt wird. Denn dort werde »von der gesamten Feldfrucht und dem Vieh, das dem Staate gehört, und von den Steuern, die die Periöken leisten, ein Teil für die Götter und die öffentlichen Ausgaben ausgegeben, der andere aber für die Syssitien, so dass alle, Frauen, Kinder und Männer, auf Staatskosten ernährt werden.« (Ebd., 1272a16)

So ist im klassischen Griechenland die gastrosophische Mahlpraxis sowohl alltäglicher Ausdruck (Symbol) als auch Vollzugsform (Ethos) einer gelebten Demokratie (Polis), welches auf freundschaftlicher Vergemeinschaftung (Philia) und relativer sozialer Gleichheit (Isonomie) basiert. Mit den Konvivien (den Syssitien, Symposien) entsteht ein reales Kontinuum der sozialen Gleichheit zwischen freundschaftlichem Leben und demokratischer Politik. Weil sich ein geteiltes Leben und ein gerechtes Teilen im gemeinsamen Mahl verwirklicht (weshalb auch Sokrates die eigene Lebenskunst darin kulminieren lässt) und weil dies aufgrund der aktiven Teilhabe der Beteiligten an der konkreten gemeinsamen Gestaltung und an der vollen Erfahrung (des sozial und kulinarisch) guten Lebens geschieht, deshalb wurde die (gastrosophische) Tischgesellschaft in der politischen Philosophie immer wieder als Modell einer idealen Gesellschaft gewürdigt.

109 | Vgl. Aristoteles, Politik 1329b10.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

Zwar ist hier nicht erforderlich, der sozialphilosophischen Frage nachzugehen, inwieweit es Sinn macht, die politische Gemeinschaft nach dem Modell der Tafelgemeinschaft zu denken, oder ob nicht eine liberale Differenz zwischen Symposion und Polis, zwischen privatem Freundesleben und demokratischer Öffentlichkeit eingehalten werden sollte, um die (nur eingeschränkte) Übertragbarkeit gastrosophischer in politische Gemeinschaft nicht zu überschreiten. Doch es bleibt festzuhalten, dass das gemeinsame Essen als habitueller Impulsgeber und alltagspraxischer Nährboden einer demokratischen Kultur mehr gesellschaftstheoretische Beachtung verdient, als ihr bislang zuteil wurde. Die gute-Mahlzeit-in-guter-Gesellschaft ist als Ideal eines guten (Zusammen-)Lebens bereits im Ursprung der sokratischen Philosophie präsent – lange Zeit vor Jesus oder Kant, den anderen großen Ethikern des gemeinsamen Essens. Nicht nur das. Bei dem, was hier als die gastrosophische Sokratik aufgespürt wurde, ist im Gegensatz zum kryptogastrosophischen Gedankengut einiger Diätmoralisten (wie Jesus und Kant) und sogar noch im Unterschied zu späteren Sokratikern (wie Epikur oder Rousseau) die gute Mahlzeit in guter Gesellschaft als der alltäglichen Wirklichkeit eines dem Menschen möglichen und würdigen Wohllebens gedacht und praktiziert: Die sozialutopischen Implikationen der sokratischen Gastmahlkultur verdichten sich in dem vielschichtigen und hymnischen Begriff *Charis*, von dem sich der Begriff *Eucharistie* ableitet.[110] In der Charis des gastrosophischen Gastmahls artikulieren sich die reale Erfahrung und die theoretische Durchdringung einer gesitteten Glückseligkeit, weil die geglückte Mahlgemeinschaft die selbsttätig erfüllte Wirklichkeit von wohlvollen Isonomia-Philia-Charis-Verhältnissen verkörpert. Die charische Fülle solchen Seins-Guten klingt – theologisch verzerrt – in der ›Eucharistie‹ des christlichen Abendmahls und dessen ›göttlichen Fülle‹ nach. Dem symbolisch-mystischen Sinn der christlichen Eucharistie liegt eine gastrosophische Eucharistie, eine gut begründete Heiligsprechung und Lobpreisung des alltäglichen Abendmahls, zugrunde. Und tatsächlich: In der xenophontischen Gastmahl-Darstellung schenkt Sokrates den kredenzten Speisen *expressis verbis* Aufmerksamkeit und *heißt sie gut*, indem er als einziger Gast das »tadellose Essen«, das der Gastgeber auftischt, *mit seinen Worten lobt*: »Wirklich, Kallias,

110 | Der griechische Ausdruck *Charis* umfasst die meisten mit dem Symposienwesen verbundenen Wertvorstellungen: Festlichkeit (*thalia*) und Wohlgesinntheit (*euphrosyne*) gehören genauso dazu wie heitere Ruhe (*hesychia*), Besonnenheit (*sophrosyne*) und Wohlordnung (*eukosmia, kosmos*), Frieden und Wohlstand, aber auch die Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens, für die Begriffe wie Freundschaft (*philia*), Glauben (*pistis*) und Gemeinschaft (*koinonia*) sowie die zur Frömmigkeit (*eusebeia*) hin reichende Dankbarkeit stehen. Außerdem ist Charis in der griechischen Hymnologie als Bezeichnung der von den Menschen erbetenen und ihnen von den Göttern verliehenen Gunst ein zentraler Begriff: »Im Charis-Hymnus gehen reale Erfahrung und Antizipation vollständiger Glückseligkeit ineinander über.« Vgl. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 173.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

ganz vollkommen bewirtest du uns.«[111] – Die ausgesprochene, ›eucharistische‹ Lobrede des Sokrates bringt das gute Essen zur Sprache.

In diesem gastrosophischen Gutheißen demonstriert er keine artigen Manieren, vielmehr nimmt er die Kochkunst seines Gastgebers wahr und würdigt deren kulinarische Ästhetik durch sachkundige Anerkennung. (Vermutlich fallen bei Xenophons Darstellungen die weiteren Ausführungen zu diesem Geschmacksurteil, wie üblich, buchstäblich unter den Tisch).

Eine solche bewusste Würdigung des guten Essens als eines Guten an sich und mithin der alltäglichen Mahlkultur als einer weisen Lebenskunst wird in der Philosophiegeschichte nur noch vereinzelt auftauchen. Ob nun bei Epikur, Ficino, Rousseau oder bei Kant, der die konviviale Humanität als höchstes Gut einer vernünftigen Lebensart zum allgemeinen moralischen Gesetz wahrer Menschheit erhebt: Der philosophische Ursprung dieser wohlvollen Praxis des Philosophierens geht auf die gastrosophische Sokratik zurück.

Während die platonische und noch ausdrücklicher die aristotelische Theorie des guten Lebens der menschlichen Ernährungspraxis den Rang einer philosophischen Weisheit und einer konstitutiven Tugend eines geglückten Wohllebens abspricht und als mentale Folge und Nebenwirkung dieser moraltheoretischen Geringschätzung der für die westliche Esskultur charakteristische nutritive Funktionalismus einsetzt, wird im Gegensatz dazu von Sokrates eine Philosophie des guten Essens und eine Gastrosophie des guten Lebens gelehrt und gelebt.

Wenn von Sokrates der Ausspruch überliefert ist, »er esse, um zu leben« und nicht umgekehrt, wie es »die Menschen sonst« tun, die zu leben scheinen, nur um zu essen (zu völlern)[112], dann kann man seine Philosophie auch in dieser Angelegenheit leicht missverstehen. Damit ist gerade nicht gemeint, den Lebensbereich des Essens als Reaktion und Kritik gegenüber dieser falsch gelebten Essistenz der Meisten zur bloßen und bestenfalls gesunden Selbsterhaltung herabzuwürdigen. Anders als die diätmoralische Tradition zielt bei Sokrates die ernährungsphilosophische Sozialkritik der gesellschaftlich vorherrschenden Völlerei darauf ab, diese allgemeine Aufgabe der alltäglichen Lebensgestaltung als eine ethische Lebenskunst zu begreifen. Eine solche Praxis gilt es um eines entsprechend guten Selbstgenusses willen als veritable Form eines gastrosophisch erfüllten Wohllebens wertzuschätzen, eines Lebens, bei dem die verschiedenen Weltbezüge eines guten Essens der ehrbare Rang zukommt, philosophische Übungs- und Erkenntnisfelder zu sein.

Das gastrosophisch Gute eines solchen Welt-Essens denkt die sokratische Philosophie über das umfassende Verständnis des ästhetischen Bezugs zur Kochkunst und des sozialen Bezugs zur Mahlkultur, des agrikulturellen Bezugs zur Natur sowie des konsumtiven Bezugs zur Ökonomie. In allen diesen Welt-Selbst-Bezügen stellt sich die Ethik einer gastrosophischen Lebenspraxis unter Beweis.

111 | Xenophon, Das Gastmahl, 12.

112 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, II 34.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA

– Sokrates' leicht missverständlicher und auch von den Diätmoralisten fundamental missverstandener Ausspruch, er esse, um zu leben, besagt gastrosophisch verstanden: *Sokrates isst gut, um gut zu leben.* Denn zu einem solchen Wohl-essen gehören das philosophische Wissen und die alltagspraxische Weisheit, das Kulinarische voll zu leben, als dem kultivierten Selbstgenuss im Menschsein einer wohlerfüllten Essistenz (der Verwirklichung ihres gastrosophischen Wesens). Dieses ethische Zusammenspiel eines guten Essens und Wohllebens im Wohlerfülltsein (im erfüllten Sein eines kulinarischen, freundschaftlichen, umweltfreundlichen, gesundheitlichen, politischen und demokratischen Wohls/Guten) spricht Sokrates – in typisch ironischer Verkehrung des Volksmundes – ausdrücklich an. Xenophon erinnert sich vage: »Er meint auch, dass im Sprachgebrauch der Athener ›wohlerfülltsein‹ so viel heiße wie ›essen‹; den Zusatz ›wohl‹ bezog er darauf, dass man das esse, was weder die Seele noch den Körper schädige noch schwer zu beschaffen sei; daher schrieb er denn auch ›wohlzuleben‹ denen zu, die sich vernünftig ernähren.«[113]

113 | Xenophon, Memorabilien, IV 1,7.

https://doi.org/10.14361/9783839434369-008 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-SA