

1. Das wilde Tier in uns oder die klassische Diätmoral

VORBEMERKUNG

Von Anfang an hat die westliche Philosophie die Menschen an eine Denkweise gewöhnt, die das Essen als eine ethische Angelegenheit entwertet. Diese programmatische Entwertung lässt sich anhand der platonischen und aristotelischen Philosophie des Essens studieren. Ihre Ernährungslehre ist von zwei Grundbewegungen gekennzeichnet. Einerseits degradiert sie das kulinarisch Gute und die gastrosophische Weisheit zu angeblich unwichtigen und unphilosophischen Dingen. Auf diese Weise verdrängt die klassische Philosophie das Essen aus dem Zentrum des Wissens und der Lebenspraxis. Andererseits aber vermag sie sich nicht des existenziellen Sachverhaltes zu entziehen, dass man essen muss – dass Mensch zu sein auch wesentlich bedeutet, ein sich ernährendes Leib zu sein, der sich durch mehr oder weniger Gutes zu erfüllen hat und dieses Sein wohl oder übel verkörpert.

Die herkömmliche Verachtung des Kulinarischen im ›Kanon des philosophischen Denkens‹¹ gilt, wie wir sehen werden, vor allem der moralischen Problematisierung einer unbeherrschten Esslust. Die verbreitete Lust eines ungezügelten Appetits wird mit einer philosophischen Verachtung des Essens bekämpft – mit dem Ziel einer tugendhaften Selbstbeherrschung gegenüber den sinnlichen Genüssen im Besonderen und dem kulinarischen Genussleben im Allgemeinen. Die von Platon und Aristoteles vorgetragene Kritik an den gesellschaftlich vorherrschenden Ernährungsverhältnissen richtet sich vor allem gegen eine Völlerei als dem falsch erfüllten Leben eines unersättlichen Konsums. Statt aber diese Kritik durch das gastrosophische Ideal eines ethisch guten Essens zu beantworten, formuliert die platonische und aristotelische Ernährungsphilosophie das Diätprogramm einer Moral der mäßigen Küche: Einer fundamentalen Reduktion

1 | Als Kanon des philosophischen Denkens bezeichne ich die vorherrschende Rezeptionsgeschichte des platonisch und aristotelisch geprägten Mainstreams der westlichen Philosophie.

der gastrosophischen Möglichkeit und der Vernunftidee eines guten Essens auf eine ›richtige Diät‹.

Das asketische Ideal dieser Diätmoral spricht dem Nahrungsgeschehen jeglichen philosophischen Eigenwert und jeden alltagskulturellen Selbstzweck ab. Die metaphysischen Prämissen der klassischen Ernährungslehre erklären die Sache des guten Geschmacks zur Nebensache einer bloß animalischen Bedürfnisbefriedigung. Das Essen wird in diesem Denken zum Inbegriff einer biologischen Notwendigkeit: Einer Unfreiheit des Menschen, die die ›wahre‹, geistige Bestimmung seines Vernunftwesens in Frage stellt. Aus dieser geistmetaphysischen oder rationalistischen Anthropologie geht eine Diätmoral hervor, die den Zusammenhang von Küche und Vernunft, Wissen und Essen vergessen macht.

In Platon und Aristoteles findet diese gastrosophische Essensvergessenheit ihre vielleicht einflussreichsten Vordenker. Wer sich mit der antiken Ernährungslehre beschäftigt, widmet sich daher nicht irgendeinem beliebigen Detailgegenstand der klassischen Philosophie. Vielmehr beruht »die kritische Arbeit des Denkens« bei der Hinwendung zur platonisch-aristotelischen Diätmoral darin, die eigene Geschichte zu problematisieren, um – wie Michel Foucault zu den Motiven seiner Auseinandersetzung mit der antiken Sexualmoral ausführt – »seine Sichtweise zu verändern, um den Horizont des Bekannten zu modifizieren und um nach Möglichkeit etwas Abstand zu gewinnen.«² Diese Selbstkritik der westlichen Philosophie ist zu unternehmen, um herauszuarbeiten, ob und wie weit es möglich ist, das Essen anders zu denken, um es vernünftiger zu leben.

PLATONS VERKENNUNG DER KOCHKUNST

Obschon auf wenige Sätze beschränkt, handelt es sich bei den Reflexionen, die Platon über die Kochkunst vorträgt, um die einschlägigsten theoretischen Erörterungen zur kulinarischen Praxis innerhalb des Kanons des philosophischen Denkens bis heute. Er vertritt die Auffassung, dass so etwas wie Essenmachen »keine Kunst sei, sondern eine Geschicklichkeit«; darüber hinaus sei diese Tätigkeit auch »ganz vernunftlos«.³ Bevor wir uns der kritischen Analyse dieser Behauptungen

2 | Foucault, Gebrauch der Lüste, 16.

3 | Platon, *Gorgias* 465a. Dass Platon über das Essenmachen überhaupt nachdenkt, hängt vermutlich damit zusammen, dass sein bewunderter Freund und Lehrer Sokrates der kulinarischen Praxis (wie wir zu Beginn des zweiten Hauptgangs sehen werden) eine ethische Bedeutung beimisst. So lenkt Platon im *Gorgias* das Gespräch nur deswegen auf das – seiner eigenen Meinung nach eigentlich abwegige und unbedeutende – Thema der Nahrungszubereitung, weil Sokrates *ausdrücklich* darauf drängt, dass darüber gesprochen werden soll: »Willst du wohl, da du auf das Gefälligkeit so viel Wert legst, mir auch in einer Kleinigkeit gefällig sein? Polos: Sehr gern. Sokrates: So frage mich doch, welche Kunst die Kochkunst mir zu sein scheint.« Ebd., 462d.

widmen, sind ihre folgenreichen Konsequenzen vorzuschicken: Platons beiläufige Äußerungen zur Kunstlosigkeit und Unvernunft der Küche stehen am genealogischen Ursprung der Geschichte eines ernährungsphilosophischen Denkens, das die westliche Esskultur bis in die Gegenwart hinein beherrscht. Platons unhaltbare Behauptung, das Essenmachen würde ganz ohne Kunst und Vernunft sein, ist in diesen großen und verhängnisvollen Zusammenhang zu stellen: Sie dient der programmatischen Absicht, das Essen, die Küche und kulinarische Praxis den unwichtigen und nebensächlichen Dingen des menschlichen Lebens zuordnen zu können. In welchem Maße ein »unbefangenes und ernsthaftes Nachdenken über die Vernunft in der Küche«, wie es der Freigeist Nietzsche fordert (siehe Kap. II.5), weder in der aktuellen Platon-Rezeption noch in der Gegenwartsphilosophie insgesamt zu finden ist, geben die Ausführungen von Klaus Michael Meyer-Abich fast schon tragisch zu erkennen. Entgegen des eigenen Anspruchs, dass »jede Philosophie sich in der Küche zu bewähren habe«⁴ versäumt er in seiner Bezugnahme auf den *Gorgias* dennoch, die platonische Abwertung der Kochkunst kritisch zu hinterfragen.⁵ Die amerikanische Philosophin Lisa Heldke, eine der wenigen Stimmen zu diesem vermeintlich abwegigen Thema der Philosophie, ist der Meinung, Platons Verkennung der Vernunft der kulinarischen Praxis zeige schlicht, »dass er in Wahrheit das Essenmachen nicht ernst genommen hat.«⁶

Vor diesem Hintergrund wagt sie die »freche Spekulation« anzustellen, was gewesen wäre, wenn Platon die Zubereitung des Essens als eine zentrale Quelle der philosophischen Erkenntnis angesehen hätte? Ob in diesem Fall die Dialektik, als letzte Stufe in der Erziehung des Philosophen-Königs, durch den Ackerbau ersetzt worden wäre? Wäre die Geometrie nicht als ein leerer Kunstgriff im Vergleich zur Kunst des Brotbackens angesehen worden? Hätten jene Höhlenbewohner in Platons berühmtem Gleichnis von der *conditio humana* den Ausgang (ihrer Unmündigkeit) erklommen, um zu entdecken, dass die Sonne die Ursache aller Wärme wäre, einschließlich der Wärme für das Wachstum ihrer Nahrungsmittel? Würde die Erfahrung wahrer Seinsfülle in sättigendem Essen kulminieren? Heldke geht diesen abtrünnigen Spekulationen nicht weiter nach. Stattdessen weist sie auf die gravierendste Folge von Platons Geringschätzung der Kochkunst und des Nahrungsgeschehens für die Geschichte des philosophischen Denkens hin. »Hätten die nachfolgenden Philosophen sich solchen Tätigkeiten wie das Anbauen und Kochen zu widmen fortgesetzt, ist wahrscheinlich, dass die Theorie-Praxis-Dichotomie, die sich wie ein Faden durch Vieles der westlichen Philosophie zieht, sich nicht derart entwickelt hätte, wie sie es tat.« (Heldke, ebd.) – Aber greifen wir den Dingen nicht vor.

4 | Meyer-Abich, Was sind wir schuldig, 227.

5 | Vgl. Meyer-Abich, Praktische Naturphilosophie, 13-28.

6 | Heldke, Foodmaking as a Thoughtful Practice, 203.

Hören wir Platon selbst, der erläutert, dass die Essenszubereitung »keine Kunst sei, sondern eine Geschicklichkeit, weil sie kein Wissen hat von dem, was sie anwendet, was es wohl seiner Natur nach ist, und also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weiß.« Weil aber keine Tätigkeit als Kunst bezeichnet zu werden verdient, die »eine unverständige Sache«⁷ sei, kann die kulinarische Praxis nicht als eine Kunst und Wissenschaft betrachtet werden. Daher meint Platon, dass sie »an die Lust, auf welche ihre ganze Sorge gerichtet ist, offenbar ganz kunstlos herangeht, ohne weder die Natur der Lust erforscht zu haben noch ihren Grund, indem sie ganz vernunftlos, dass ich es geradeheraus sage, gar nichts berechnet, sondern nur durch Übung und Geschicklichkeit eine Erinnerung dessen erhält, was zu geschehen pflegt, wodurch sie eben die Lust herbeischafft.« (Ebd., 501a)

Der Verlauf des *Gorgias*-Dialogs zeigt indes, dass Platon zur Begründung seines Urteils keine kulinarisch-technische Erörterung der verschiedenen Zubereitungsmethoden oder des sachkundigen Umgangs mit den Nahrungsmitteln, ihren geschmacklichen Wirkstoffe und Eigenschaften unternimmt, wie eigentlich zu erwarten wäre. Man erfährt kaum ein Wort darüber, warum ein solches Können – entgegen aller Evidenzen der real existierenden Kochkünste und kulinarischen Wissenschaften im klassischen Griechenland –, nur eine Art Geschicklichkeit sein soll. Letztlich leitet Platon den angeblichen Mangel an Vernunft in der Küche nicht über eine Kritik an der kulinarischen Ästhetik her. Es wird für die vermeintliche Unkenntnis der Köche vielmehr der Grund angeführt, diese wüssten nicht, was »das Zutragliche« und »die besten Speisen für den Leib« sei. (Ebd., 464d) Der platonischen Theorie der Küche geht es folglich nicht um die besten Speisen in geschmacklicher (kulinarischer) Hinsicht, sondern um das Essen in einem physisch-gesundheitlichen (diätetischen) Sinn.⁸

Man hat hier zu Recht eingewendet, dass Platon »falsch darin liegt, zu sagen, dass die Kulinarik darauf abzielt, gesundes Essen zu bieten.«⁹ Indem er das für den Leib Zutragliche als die eigentliche Lust bestimmt, die das Essen bewirken sollte, wird das denkbare kulinarische Gute, nämlich eine auf den möglichst guten Geschmack ausgerichtete Kochkunst, nicht zum konzeptuellen Bezugspunkt einer philosophischen Problematisierung der Küche gemacht. Stattdessen wird der Zweck des Essens über dessen gesundheitliche (lebenserhaltende) Funktion

7 | Platon, *Gorgias* 465a.

8 | Platons Interesse (*Gorgias*, 465c-e) an einer schematischen Zuordnung der verschiedenen Lebenskünste bildet den theoretischen Hintergrund seiner entsprechend schematischen Auseinandersetzung mit der Kochkunst: »Um nun nicht weitläufig zu werden, will ich es dir ausdrücken wie die Meßkünstler, [...] nämlich dass, wie die Putzkunst zur Turnkunst, so die Kochkunst zur Heilkunst, oder vielmehr so, wie die Putzkunst zur Turnkunst, so die Sophistik zur Gesetzgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Redekunst zur Rechtspflege. [...] Was ich nun meine, dass die Redekunst sei, hast du gehört, nämlich das Gegenstück zur Kochkunst, für die Seele, was diese für den Leib.«

9 | Irwin, *Plato's Gorgias*, 134.

bestimmt. Der (essistenz-)philosophische Reduktionismus, der kulinarisch gutes Essen mit gesunder Diät gleichsetzt und das kulinarische Genussleben auf funktionelle Sättigung und physische Reproduktion der Körperkräfte verengt, bildet den diätetischen Grundgedanken der platonischen Diätmoral – und mithin die Grundformel eines ungastrosophischen Denkens. Daher bezieht sich die philosophische Problematisierung der Kochkunst auf das genussasketische Kriterium, ob eine allgemeine Versorgung durch gesundheitlich richtige Kost gewährleistet ist. Die wesentliche Unvernunft des Kulinarischen beruht dann darin, das diätetische Beste zu verkennen und das gesundheitlich Zuträgliche zu verfehlen.

Zur Veranschaulichung dieser Theorie kontrastiert Platon die Küche mit der Medizin als dem positiven Gegenmodell einer Kunst, die der physischen Gesundheit dient. Im Gegensatz zum Koch verstehe sich der Arzt auf das, was für den Leib gut ist; anders als das kulinarische Tun basiere die medizinische Kunst auf der Kenntnis dessen, was »heilsame und schädliche Speisen« sind. Platon vertraut auf die Wissenschaft des Arztes, weil diese »die Natur dessen erforscht hat, was sie besorgt, und den Grund dessen, was sie tut, und von jedem einzelnen Rechenschaft geben kann.«¹⁰ Nicht die Kochkunst, sondern alleine die Heilkunst »bringt den Leib in Ordnung und Form«. In dieser Anerkennung der naturwissenschaftlichen Fundiertheit des ärztlichen Wissens um das für den Leib Beste spiegelt sich Platons Aneignung der hippokratischen Gesundheitslehre wider.¹¹

Gleichzeitig besteht die entscheidende Uminterpretation, die Platon an der *diaitetike technē* seines Zeitgenossen Hippokrates (auf die noch ausführlich einzugehen sein wird) vornimmt darin, dass Platon die Kochkunst als eine Art trügerisches »Schattenbild« der Heilkunde (ebd., 463d) abwertet, während Hippokrates die naturwissenschaftlich begründete Heilkunst und Lehre einer gesunden Diät im Gegenteil geradewegs aus der Kochkunst und ihrem Wissen um das physische Wohl des Menschen hervorgehen lässt: Hippokrates verbindet Ernährung und Medizin (Diätetik); Platon hingegen verschränkt seine Kritik einer ungesunden Ernährung mit dem pauschalen Urteil, dass die Kochkunst, die *mageirike technē*, keine Kenntnis des leiblichen Wohls zeige und daher auch keiner philosophischen Betrachtung würdig sei.

Die Lust und Gaumenfreuden, die das Küchenwerk gleichwohl bereitet, erzeugen daher lediglich scheinbar Angenehmes und Schmeichelhaftes, das in Wahrheit

10 | Platon, *Gorgias* 501a.

11 | Im *Timaios* (82a; 86b) würdigt Platon unter Berufung auf die hippokratischen Schriften Elemente, Qualitäten und Säfte, auch in ihrer Bedeutung für Gesundheit und Körper. Ebenso hat Aristoteles, worauf im Kontext der hippokratischen Ernährungslehre näher eingegangen wird, an der konzeptuellen Weiterentwicklung der philosophischen Grundlagen der antiken Medizin, insbesondere der so genannten Humoralpathologie, gearbeitet, indem er unter anderem die vier Qualitätenpaare den vier Elementen zuordnet. Bei ihm wird auch an vielen Stellen auf die Säfte Bezug genommen. Vgl. Roths Schuh, *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*, 187.

aber dem körperlichen Wohl unzutraglich sei. Platon lässt Sokrates dazu ausführen: »Auf das Beste aber gar nicht denkend, fängt sie [die Kochkunst] durch das jedesmal Angenehmste den Unverstand und hintergeht ihn so, dass sie ihm scheint, überaus viel wert zu sein. In die Heilkunst nun verkleidet sich die Kochkunst und stellt sich an zu wissen, welches die besten Speisen sind für den Leib. [...] Schmeichelei nun nenne ich das und behaupte, es sei etwas Schlechtes, weil es das Angenehme zu treffen sucht ohne das Beste.« (Ebd., 464d-465a) In dieser prinzipiellen Verfehlung des wahren Guten, freilich aus Platons Sicht, ist die Kochkunst keine ernst zunehmende Kunst eines guten Lebens (des physischen Wohls), weil sie zu solchen moralisch schlechten und verwerflichen Verrichtungen gehöre, die »nur bis zur Lust« gehen und diese allein bewirken, »vom Besseren und Schlechteren aber nichts wissen«, während andere, wie beispielsweise die Heilkunst, durchaus erkennen, was gut sei und was schlecht – »und so setzte ich unter die auf die Lust gehenden, die leibliche, des Kochs Geschicklichkeit, nicht Kunst, unter die aber auf das Gute gehenden ebenso die Kunst des Arztes.« (Ebd., 500b)

Die platonische Theorie des Guten schätzt die Küche gering, weil mit ihren angenehmen Speisen und appetitlichen Genüssen das ›wahre Gute‹ gerade verdeckt werde und stattdessen ein ebenso reizvolles wie bedenkliches Gut in Form von schmeichelhaften, aber gesundheitlich unheilvollen Mahlzeiten auf den Tisch komme. Indessen stützt seine rein diätetische Argumentation letztlich nicht die pauschale Behauptung, wonach die kulinarische Praxis an sich, also auch in ästhetischer Hinsicht, kein Können (*techne*) sei, welches ein Wissen und Sachverstand von dem hat, was es tut und bewirkt. Denn man darf sich fragen: »Warum sollte es keine *techne* des Kochens geben, dessen Ziel das Vergnügen ist? Ein solches Ziel würde sich von dem der Medizin sicherlich unterscheiden, aber warum sollte der Koch für die Betätigung der betreffenden Aufgaben kein reales Wissen anwenden?«¹²

Mit Sicherheit muss der Koch nicht nur geschickt sein, sondern sich auch darauf verstehen, wie er es schafft, dass seine Produkte Lust hervorrufen, also Appetit anregen und den Konsumenten gefallen; er muss über die Kunst und Wissenschaft verfügen, Leckereien kreieren zu können, deren angenehmer Geschmack ihrem Gaumen schmeichelt. Dazu kommt er nicht umhin, das Wesen jener kulinarisch-ästhetischen Lüste und Begierden, die er bereitet, bestens zu kennen, um *zu wissen*, welche Dinge angenehm schmecken und welche Zubereitungsmethoden die Genusslust befriedigen und welche nicht. Freilich kann eine Kochkunst, die kulinarisch-ästhetisch Gutes hervorbringt, in einer rein diätetischen Hinsicht auch schlecht sein, wenn ihre Speisen physisch unzutraglich sind – und nur für diesen speziellen Fall trifft Platon pauschale Negation der Kochkunst zu. Hingegen erweist sich eine generelle philosophische Abwertung der kulinarischen Praxis zu einer kunstlosen und vernunftlosen Tätigkeit als unbegründet.

VÖLLEREI UND ÜBERFÜLLE: EIN FALSCH ERFÜLLTES WOHLLEBEN

Der Grund für Platons pauschale Degradierung der kulinarischen Praxis und Lustquellen wird erst nachvollziehbar, wenn man sich die gesellschaftlichen Hintergründe seiner radikalen Kritik der kulinarischen Unvernunft vergegenwärtigt. Der Staatsphilosoph Platon hebt angesichts »einer üppigen Polis, wie man sie jetzt hat«¹³, die allgemeinen Folgen der unter seinen Mitbürgern grassierenden Völlerei hervor. Selbstverständlich gehören zu dem gehobenen Lebensstandard einer Wohlstandsgesellschaft insbesondere Delikatessen im Überfluss und lukulische Üppigkeit raffinierter Gaumenkitzel. Dementsprechend erzürnt sich der Sittenkritiker über »Gewürze«, »Süßigkeiten«, überhaupt über die »Mannigfaltigkeit von Speisen« und »ausländischen Leckereien« (ebd., 559b); allen voran erregt ihn »der gerühmte Wohlgeschmack des attischen Backwerks« (ebd., 404c-d), der mitunter wohl auch seinen eigenen Appetit über den Hunger hinaus aufreizt, wie verschiedene Bemerkungen erahnen lassen.

All diese Köstlichkeiten und Produkte eines raffinierten und üppigen Nahrungsangebotes gehören zu einer aufwändigen Stilisierung und äußerlicher Verschönerung der Dinge, die Platon auch in allen anderen Lebensbereichen einer demokratischen Wohlstandsgesellschaft, wie beispielsweise bei der prächtigen und luxuriösen Gestaltung der »Häuser, Kleider und Schuhe« wahrnimmt und problematisiert. Zu einem solchen üppigen Lebensstil und einer allgemeinen Gefräßigkeit zählt nicht zuletzt ein entsprechender Fleischkonsum, weshalb Platon die massenhafte Tierproduktion beklagt und in Anbetracht dieses unersättlichen Konsums die Befürchtung äußert, dass »wir von anderen zahmen Vieh auch sehr viel brauchen werden, was einer nur essen kann«. (Ebd., 404c)

In dem bereits erwähnten Dialog *Gorgias* lässt Platon den Kallikles zu Worte kommen, der als Repräsentant der gesellschaftlichen Oberschicht den Hedonismus eines Lebens im materiellen Überfluss als das beste Leben feiert. Kallikles erläutert: »Üppigkeit und Unbefangenheit und Freizügigkeit, wenn sie nur Rückhalt haben, sind eben Tugend und Glückseligkeit; jenes andere aber sind Zierereien, widernatürliche Satzungen, leeres Geschwätz.«¹⁴ Diese populäre Glücksvorstellung eines »guten Lebens« zehrt von den mythischen Bildern eines Schlaraffenlandes, wie sie insbesondere von den griechischen Komödiendichtern prachtvoll ausgemalt werden. In allen Komödien des Aristophanes wird viel gegessen und getrunken: Jeder Anlass, ob gut oder schlecht, wird vom Volk zum willkommenen Anlass genommen, ein paar Gläser zu trinken oder einen Leckerbissen auf den Herd zu stellen. Aristophanes' Werk *Frauen in der Volksversammlung* ergeht sich in der Hoffnung auf die nie versiegende Überfülle von Speisen,

13 | Platon, *Politeia* 372e.

14 | Platon, *Gorgias* 492c; ähnlich: Platon, *Politeia* 561b-562a.

die sich schließlich in die Phantasie eines Pastetengebildes auswächst, welches mit einem 77 Silben langen Wortungestüm lobgepriesen wird.¹⁵

Die karikaturesk überladenen Menüfolgen des römischen Satirikers Petronius und die endlosen Auflistungen von Schlemmereien beim griechischen Rhetor Athenaios haben ihre sehr viel lebensnäheren und oft derben Vorläufer in Aristophanes und anderen Komödiendichtern des klassischen Griechenlands. Gekochte Schweinsfüße, warme, weiße Semmel, Nudelsuppe mit Zwiebeln, Sardellen aus der Pfanne, die hausgemachte Schlachtplatte mit Leberwurst, Blutwurst, Fleischbrühe und Sülze oder Hülsenfrüchte, Fische und Muscheln, verschiedene Brot- und Kuchensorten, Desserts und Obst von Mandeln bis zu Weintrauben kreisen um den utopischen Hedonismus des guten Lebens als Üppigkeit und Glück der unbegrenzten Fülle. (Ebd.)¹⁶

In der Unterweltszene in Aristophanes' *Die Frösche* wird der als Herakles verkleidete Xanthias von der Magd der Persephone zum Gastmahl eingeladen: »Die Göttin, wie sie hörte, du seist hier,/buk Kuchen, kochte Bohnenbrei für dich:/ein, zwei, drei Töpfe! Briet ›nen ganzen Stier,/Pasteten machte sie und Striezeln. Komm!/Sie hat auch junge Hühner/gebraten, Zuckerwerk und Eingemachtes/und honigsüße Weine stehn parat./Du musst herein! Ein Flötenmädchen auch/ist drinnen, wunderschön, und Tänzerinnen [...] Komm rein! Die Fische wollte schon der Koch/auftragen. Komm, die Tafel ist gedeckt!«¹⁷ Die attischen Komödien verlagern das Schlaraffenland – in einer unrealistisch-utopischen Überzeichnung des Glücks gastrosophischer Wohllebens – oft in den Bereich der mythischen Unterwelt und bringen es mit den dort beheimateten Gottheiten in Verbindung.¹⁸

Bei dem griechischen Dichter Pherekrates spielt eine Szene im Totenreich des in die Unterwelt verbannten Kronos. »In Reichtums Fülle sah ich alles darunten stehn,/und alles war aufs allerbeste dort beschickt./Da zogen murmelnd Flüsse aus schwarzer Suppe längs/der Stadtquartiere, andre führten Weizenbrei./Es schwammen Kracherle auch und Kuchenbrocken drin,/so dass die fetten Bissen bequem und ganz von selbst/hineingerieten in der Toten offenen Mund./Am Ufer

15 | Aristophanes, Ekkles. 1169ff.

16 | In den *Acharnern* porträtiert Aristophanes, wie der Kochkunsthistoriker Revel in Erinnerung ruft, »einen Landmann, den guten Dikaiopolis, der, des Kriegsführens müde, beschließt, mit dem Feind seinen Privatfrieden zu machen und aus diesem guten Grunde zu einem Mahl rüstet, das den Mund der Athener Theaterbesucher um so wäβriger machen mußte, als diese im Jahre 424 gerade jenes Krieges wegen grausam unter Hunger litten: ›Ha, Burschen, habt ihr nicht gehört?/Was treibt ihr? Hört ihr nicht des Herolds Ruf?/Marsch, siedet, bratet, dreht den Spieß, zieht ab die Hasen, hurtig, hängt die Kränze aus,/bringt Gabeln her, die Schnepfen dran zu stecken.« Vgl. Aristophanes, *Acharnern*, VI. Szene, in: Revel, *Erlasene Mahlzeiten*, 29.

17 | Aristophanes, in: Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl*, 163f.; vgl. Dohm, *Die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie*.

18 | Vgl. Fauth, *Kulinarisches und Utopisches in der griechischen Komödie*.

fand man ausgestreut – statt Scherbenschutt –/warmen Leberkäs und brutzelnde Scheiben Knoblauchwurst./Auch saftige Bratenstücke lagen da herum,/gewürzt in Kräuterbrüh« und mannigfach garniert./Auf Anrichtbrettern sah man ganze Schinken stehn,/wie Butter zart, und abgekochtes Pökelfleisch,/und lieblich duftete Kuttelfleck und Kalbskrös./Auf Fladen feinsten Weizenmehles lagen da/Schweinsrippchen griffbereit, aufs leckerste gebräunt./Und Kannen gab's mit Graupenbrei, der reich mit Milch/begossen war, und Brieschenschnitten oben auf.«¹⁹

Auch Hesiod gibt die Zeiten des Kronos als dem verlorenen Urzustand einer paradiesischen Welt des Überflusses und göttlichen Fülle an, in dem die Menschen »gleich wie Götter lebten ohne Betrübnis unbehelligt und frei von Mühsal und Leid«, ohne zu altern und »fern von jeglichem Übel«. In diesem Goldenen Zeitalter gab auch die Natur überreich und biodivers: »Frucht bescherte die nahrungsspendende Erde/Immer von selbst, unendlich und vielfach.« Platon bringt das Zeitalter schlaraffischer Lebensverhältnisse ebenfalls mit Kronos in Zusammenhang.²⁰ Die Komödiendichter, die Platon deswegen am liebsten aus dem Staat verbannen will, inszenieren diesen Traum in voller Pracht. Bei Pherekrates findet sich folgendes Fragment: »Von selbe ja werden den Dreiweg entlang sich rauschende Ströme ergießen/von schwarzer Suppe mit Kracherln und Speck und reichlichen Gerstenmehlnockerln./Von den Quellen des Plutos fließen sie her, dass jeder, der mag, draus schöpfe./Wie mit Kübeln regnet uns Zeus edlen Wein auf die Dachziegel unserer Häuser.«

Des Weiteren klingt bei Pherekrates eine für das Schlaraffenland-Motiv bekannte Formulierung an. »Recht knusprig gebraten, mit Myrtenzweigen bestreut und mit/Anemonen, flogen einem die Drosseln um den Mund/herum und flehten, dass man sie verspeisen soll.« (Ebd.) Die von den attischen Theaterdichtern in Szene gesetzten kulinarischen Welten spiegeln auf komisch-parodistische Weise das üppige Leben und die unersättliche Völlerei wider, denen Platons Gesellschaftskritik gilt. Gleichzeitig popularisieren die griechischen Komödien mythische Phantasien von einem Paradies oder Goldenen Zeitalter: Ihre abstrakte Utopie von einem Guten Leben wird als kulinarische Utopie konkretisiert beziehungsweise durch die mythogastrosophische Vorstellung des Glücks eines wohlvoll erfüllten Lebens als Völlerei veranschaulicht.²¹

19 | Pherekrates, in Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 164.

20 | Vgl. Platon, *Politeia* 271e-272a.

21 | Insofern es sich bei der populären Schlaraffenlandutopie eines ›Goldenen Zeitalters‹ um einen mythisch-phantastisch überhöhten und totalisierten, gewissermaßen kryptogastrosophischen Begriff eines ›guten Lebens‹ handelt, setzt sich das gastrosophische Denken mit dieser allgemeinen Wertvorstellung (als normativen Bezugspunkt ihrer philosophisch-ethischen Theorie des guten Lebens) *kritisch* in Beziehung. Auf die allgemeinemenschliche Wertvorstellung vom guten Leben als kulinarischem Genussleben – das sei

Angesichts dieser Hintergründe ist für die Genese des diätmoralischen Denkens zentral, dass Platon und Aristoteles, der ihm darin folgen wird, das Ideal dieser populär-hedonistischen Glücksvorstellung des Guten, das wesentlich über den Weg des Essens und dessen Genussfülle gelebt und erstrebt wird, als unwahr und falsch kritisieren. Diese antigastrosophische Haltung bewegt Aristoteles schließlich dazu, ohne seinen deutlichen Widerwillen zu verheimlichen, diese ›gute‹ Lebensweise seiner Mitbürger vom Standpunkt seiner ethischen Theorie zu verurteilen. »Die Mehrzahl der Leute und die rohesten wählen die Lust. Darum frönen sie auch dem Genussleben (*bios apolaustikos*).«²² Und Platon dramatisiert die materialistische Unersättlichkeit »einer üppigen Polis, wie man sie jetzt hat«, mit dem Bild von seinen Mitmenschen als »lecken Fässern«, deren Konsumhunger ständig eine Leere erzeugt, in die Neues hineinfließen muss, um sie wieder übervoll aufzufüllen – ein dekadentes, lasterhaftes Leben ›im Überfluss.«²³

GESUNDHEITLICHE SCHÄDEN DURCH FEHLERNÄHRUNG UND SCHLECHTES ESSEN

Platon wendet sich gegen den gesellschaftlich vorherrschenden Saus und Braus aus der Erkenntnis der damit verbundenen Wohlstandskrankheiten als einem allgemeinen Schlechten und dabei als eines selbst verschuldeten Übels. Schon damals steht die moralische Problematisierung einer übermäßigen, fleischlastigen und übersüßten Ernährungsweise, die – in Verbindung mit einem Mangel an Bewegung oder »Turnkunst«, wie Platon sagt – körperliche Leiden verursacht, im Mittelpunkt. Denn eine solche Lebensweise würde den ganzen Lebenszustand verschlechtern, weil, »wer in einem jämmerlichen Zustand des Leibes lebt, notwendig ein jämmerliches Leben führt«. (Ebd., 504e)

Die gesundheitlichen Folgen dieser grassierenden Fehlernährung und falschen Lebensweise machen Platons kritischer Gesellschaftsdiagnose zufolge viele Ärzte, Krankenhäuser und ein komplexes Gesundheitssystem notwendig, »nicht etwa, weil man verwundet ist oder von solchen Krankheiten befallen, wie die Jahreszeiten sie bringen, sondern aus Faulheit oder wegen einer Lebensweise wie die beschriebene, mit Feuchtigkeit und bösen Dünsten angefüllt wie ein Sumpf«. (Ebd., 405d) Diese sozialpathologischen Zusammenhänge liefern erst die philosophische Begründung dafür, worin das Schlechte einer bloß schmeichelhaften Küche besteht: Sie tischt deftige und raffinierte Kost auf, die den falschen Bedürfnissen einer angenehmen Ernährungsweise gefällig ist und so die bequemen Gewohnheiten einer, genauer bedacht, schädlichen Selbsterfüllung

an dieser Stelle vorausgeschickt – knüpft, wie wir im zweiten Hauptteil und im Kontrast zu Platons und Aristoteles' Diätphilosophie sehen werden, die sokratische Gastrosophie an.

22 | Aristoteles, NE 1095b15.

23 | Vgl. Platon, Gorgias 493d.

mit zu verantworten hat. Im Zentrum der platonischen (und aristotelischen) Kritik der gesellschaftlichen Ernährungsverhältnisse steht eine quantitative Kritik am zu vielen (ungesunden) Essen. Deshalb zählt zur Grunderkenntnis einer philosophischen Diätmoral des falschen Essens, dass man »nicht nach dem meisten streben muss, wenn man nicht Schaden leiden wollte«, wie es bei Platon heißt. (Ebd., 490c)

Mit anderen Worten: Scheinbar angenehmes, in Wahrheit aber gesundheitlich unvernünftiges Essen ist das, was die meisten Menschen für die Tugend und Glückseligkeit des Kulinarischen ansehen. Die ernährungsphilosophische Problematisierung der vorherrschenden Esskultur richtet sich gegen die freiwillige Selbstbeschädigung aus maßloser Völlerei, gegen schlechte Ernährungsgewohnheiten aus geistlosem Konsum, der das Gute auf das Viele und das Vielerlei von bloß Lustvollen und Bequemen reduziert und sich so, statt dem Besten, bloß gesundheitlich Bedenkliches schmecken lässt.

Platons pauschale Geringschätzung der Kochkunst gilt konkret einer diätetisch vernunftwidrigen Volksküche. Für diese im wahrsten Sinne des Wortes unheilvolle Kochkunst trifft zu, dass aus Unkenntnis und Unverstand gegenüber dem leiblichen Wohlleben unzuträgliche Speisen und Leckereien produziert und konsumiert werden, die zu »Unersättlichkeit« und »Überfüllung« animieren und »lange hernach Krankheiten« zur Folge haben. (Ebd., 518d) Die philosophische Verurteilung einer ungesunden Ernährungsweise richtet sich allerdings nicht nur allgemein gegen die körperlichen Beeinträchtigungen und Beschädigungen des eigenen Lebens. Ihr geht es auch darum, dass der sich Fehlernährende sich selbst negiert, indem er durch diesen Lebenswandel andere Lebensmöglichkeiten beschränkt. Denn er tendiere, neben Erkrankungen vielfältigster Art, zu Trägheit, Erschöpfung, beeinträchtigter Leistungsfähigkeit und geschwächten Widerstandskräften. Platon beunruhigt die Sachverhalt, dass sich physische Folgen mitunter auf die psychische Gemütslage und auch auf den geistigen Zustand des Menschen auswirken, so dass seelische Verwirrungen oder (wie sich spätestens bei Nietzsche besonders dramatisch zeigt) geistiger Wahnsinn, der Verlust eines gesunden Menschenverstandes, die moralische Folge einer falschen Ernährung sein können. »Denn«, wie die platonische Diätmoral in üppigen Worten ausmalt, »wo die im Körper umherirrenden, von sauren und salzigen Verschleimungen herrührenden sowie ätzenden und galligen Säfte nach außen keinen Ausweg finden, sondern, im Innern sich umhertreibend, mit den Bewegungen der Seele, denen ihre Ausdünstungen sich beimischt, sich vereinigen, da erzeugen sie mehr oder minder heftige, häufiger oder seltener eintretende mannigfaltige Krankheiten der Seele und erwecken, indem sie zu den drei Wohnsitzen der Seele gelangen, je nachdem wohin eine jede von ihnen kommt, alle Arten der Unzufriedenheit und des Mißmuts, der Verwegenheit und Verzagtheit, dazu der Vergeßlichkeit und Ungelehrigkeit.«²⁴

24 | Platon, Tim. 86e. Wie sehr Platon die physischen Wirkungen des Essens auf den geistigen Zustand beunruhigen, wie sehr er einen direkten Einfluss der leiblichen Existenz auf

Mit anderen Worten, nicht nur das allgemeine körperliche und seelische Wohlbefinden, sogar das Erkenntnisvermögen und die Denkkraft stehen – was für den Stolz der Philosophie keine kleine Blasphemie birgt – in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Kochkunst und den angenehmen, aber riskanten Reizen des Essens. Vielleicht (ich werde auf diesen ›Verdacht‹ zurückkommen) steckt in einer solchen, noch das geistig-philosophische Denken überragenden und die menschliche Vernunftseele beeinflussenden Macht des Kulinarischen der verborgene Grund dafür, warum Platons vernichtende Kritik die Küche, ohne jegliche grundbegriffliche Differenzierung zwischen besserer und schlechterer Kochkunst, zwischen gesunden und ungesunden Ernährungsweisen, *in toto* zu ihrem Feind erklärt.

EXTRABEILAGE: SCHLECHTE HEILKUNST

Trotz seiner programmatischen Gegenüberstellung der Heilkunst als einem Tun, das auf der objektiven Erkenntnis des für den Leib Besten basiere, und der Kochkunst, deren Unvernunft darin bestehe, zwangsläufig zu Überfüllung und Unersättlichkeit zu verführen, ist sich Platon letztlich bewusst, dass es vielmehr auch gute und schlechte Heilkunst gibt (wie es umgekehrt eben auch gute und schlechte Kochkunst gibt). Entsprechend vertritt die platonische Gesundheitstheorie die Auffassung, dass ein guter Arzt das Gesundsein als Resultat und Aufgabe einer entsprechenden gesunden Lebensweise lehre. »Wenn einer einem kranken Menschen, der gesundheitswidrig lebt, zu raten hat, was darf er anderes tun, als zuerst dessen Lebenshaltung zu ändern und dann erst, wenn jener ihm darin gehorchen will, ihm weitere Anweisungen geben.« In diesem Sinne führt Platon diejenigen »Kranken, die aus Unmäßigkeit nicht Lust haben, von ihrer schädlichen Lebensweise abzulassen«²⁵, vor Augen, dass nur eine grundlegende Veränderung ihrer Lebenspraxis zu einer Besserung beitragen kann. Für den (wahrscheinlichen) Fall, dass der Patient den ärztlichen Rat nicht befolgt und stattdessen seine ungesunde Lebenshaltung unverändert fortsetzt, zieht der Gesundheitspolitiker Platon rigorose Konsequenzen: »Will er aber nicht gehorchen, so wer-

das geistige Wesen des Menschen befürchtet, zeigt sich darin, dass er wiederholt auf diese ›unheimliche‹ Geist-Körper-Einheit zu sprechen kommt. So heißt es im *Phaidon* (66b-c): »Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, dann auch, wenn uns Krankheiten zustoßen, verhindern uns diese, das Wahre zu erjagen, und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns; so dass recht in Wahrheit, wie man auch zu sagen pflegt, wir um seinetwillen nicht einmal dazu kommen, auch nur irgend etwas richtig einzusehen.«

25 | Platon, *Politeia* 426c.

de ich nur den, der auf weitere Behandlung verzichtet, als wahren Arzt und als rechten Menschen bezeichnen und dafür den, der sich das bieten läßt, als schwachen Menschen und schlechten Arzt.« (Ebd.) Denn bloß oberflächliche Reparaturen und Symptombehandlungen können bei den betreffenden Patienten weiter »nichts ausrichten, als dass sie ihre Krankheit immer bunter und größer machen«.

Im Gegenteil sieht Platon, dass diese Symptommedizin bei ihren Konsumenten zwangsläufig die irrtümliche Hoffnung entstehen lässt, »sooft ihnen einer ein neues Mittel anrät, durch dieses gesund zu werden.« (Ebd.) Genauso wie eine schlechte Kulinarik geschmacklich angenehme Dinge produziert, die gesundheitlich bedenklich sind und deren Konsum für eine permanente Verschlechterung des physischen und geistigen Zustandes sorgt, so repariert ein schlechter Arzt lediglich die Symptome, ohne an den eigentlichen Ursachen des Übels zu rühren. (Vgl. ebd., 406d-e) So können sich schlechte Kochkunst und schlechte Heilkunst gegenseitig bestärken; die kulinarischen und medizinischen Verordnungsverhältnisse bringen dann, statt das für den Leib Beste, einen schlechten physischen Zustand der Körper hervor. Entsprechend zeitigt eine rein iatrotechnische Behandlung von durch schlechtes Ernährungsverhalten verursachten Krankheiten und leiblichen Übeln geradezu den gegenteiligen Effekt: Sie führt zur bloßen Verlängerung der schädlichen Lebensgewohnheiten und der verbreiteten Morbidität einer Wohlstandsgesellschaft.

Mit anderen Worten, auch die Medizin kann mit heillosen Kunst und Wissenschaft verfahren und verantwortungslos zu Schmeicheleien und kurzfristigen Annehmlichkeiten verhelfen, die jedoch eine gesellschaftliche Hilfestellung zur Fehlernährung und Fehlentwicklung des physischen Wohlergehens der Individuen bedeuten und letztlich zur Verschlimmerung und zu mehr Übel führen. Gleichzeitig fällt es dem sozialkritischen Moraltheoretiker Platon leicht, das Rezept und Allheilmittel gegen den lasterhaften Lebensstil der Meisten zu verschreiben: »Ehe sie nicht aufhören, im Übermaß zu trinken und zu essen und der Liebe zu pflegen und faul zu sein, weder Arznei noch Brennen noch Schneiden noch auch Besprechungen und Amulette oder irgend etwas dergleichen das mindeste helfen könnte.« (Ebd., 426a-b)

Angesichts des allgemeinen Sittenverfalls wird das traditionalistische und wertekonservative Argument vorgebracht, dass man sich in der Vergangenheit nicht um die Gesundheit hatte kümmern müssen, weil die von den Menschen kultivierte Lebenspraxis, ihre traditionelle Ernährungsweise und körperlichen Betätigungen, der Natur entsprachen und ihre Gesundheit erhielten. (Ebd., 407c) Im Unterschied zu der von Hippokrates konzipierten Diätetik ist für Platon eine gesundheitlich gute Lebensführung letztlich kein Gutes an sich, keine eigenständige Lebens-

kunst, zu der man mit guten Gründen raten kann; für Platon hat die Ernährung lediglich für die physischen Grundlagen der geistigen Existenz des Menschen zu sorgen.

Auch Aristoteles zählt das höchste Gut eines Gesund-lebens nicht zu einer ethischen Praxis, sondern die Gesundheit lediglich zu den »äußeren Gütern«. Es gehöre zu den unentbehrlichen Voraussetzungen für ein erst jenseits davon beginnendes Gut-Leben und nicht zu dessen konstitutiver Betätigung. Entsprechend erläutert Aristoteles: »Der Glückselige wird als Mensch auch in guten äußeren Verhältnissen leben müssen. [...] Dazu bedarf es der leiblichen Gesundheit, der Nahrung und alles anderen, was zur Notdurft des Lebens gehört.«²⁶ Die Maxime der philosophischen Diätetik der klassischen Diätmoralisten – nicht gesundheitswidrig zu leben und zu essen – hat folglich den rein instrumentellen Sinn, für das Funktionieren des Körpers zu sorgen, um die physische Arbeits- und Leistungsfähigkeit sicher zu stellen, die für die »eigentlich wichtigen« Aktivitäten eines glücklichen Lebens des Menschen gebraucht wird.

geburt des KrieGES AUS unERSÄTTLICHEM Welthunger

Die platonische Ernährungsphilosophie begründet ihre Kritik des schlechten Essens nicht nur mit den gesundheitlichen Folgen. Schlecht sind die von den meisten praktizierten Essgewohnheiten auch unter dem Gesichtspunkt ihrer wirtschaftlichen Voraussetzungen und Konsequenzen. Wie kaum ein anderes menschliches Bedürfnis entsteht gerade wegen des Bedarfs an Nahrungsmitteln der größte Teil des gesellschaftlichen Produktionsprozesses und Ressourcenhungens. Für eine »üppige Polis« besagt dies: Einer der gefräßigsten Faktoren der globalen Wirtschaftsabläufe ist die alltägliche Befriedigung eines unersättlichen Konsums und Welthungers der Übersatten. Dem entsprechend führt die platonische Staatsphilosophie den Ursprung des Politischen, des gemeinsamen Lebens in einer Polis, auf die Befriedigung materieller und vor allem essenzieller Bedürfnisse zurück. Eine in Überfluss schwelgende und gefräßige Gesellschaft oder, in Platons ausgesuchten Worten, eine »Polis von Schweinen«²⁷ muss zwangsläufig ein permanentes Wirtschaftswachstum forcieren und dafür gegebenenfalls aus geostrategischen Erwägungen heraus auch »den Nachbarn Land abschneiden, wenn wir genug haben wollen zur Viehweide und zu Ackerbau«. (Ebd., 373d)

26 | Aristoteles, Nikomachische Ethik 1178b33.

27 | Platon, Politeia 372d. Es ist davon auszugehen, dass Platon bei dieser Schmähung bewusst auf Sokrates' Bezugnahme auf Odysseus und das Schicksal seiner Gefährten, nämlich der Gefahr der Menschen, durch falsches Essen zu Schweinen zu mutieren, anspielt. Auf diese Geschichte wird gleich zurückzukommen sein.

So ist die erforderliche Markterweiterung und der ökonomische Wachstumszwang nicht nur der Grund für eine wirtschaftliche Konkurrenzsituation zwischen den Völkern, sondern zwingt zur Kriegsführung, um Ressourcen und Geld zu erbeuten. »Denn über den Besitz von Geld und Gut entstehen alle Kriege, und diese müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege dienstbar sind.«²⁸ Eine Vielzahl falscher und kriegsschürender Bedürfnisse wird durch einen unersättlichen Konsumhunger und dessen Erfüllungssappetit geweckt, so dass diese Gefräßigkeit und Völlerei die Habgier und Geldsucht anregt, »weil vorzüglich durch Geld die Begierden dieser Art befriedigt werden.«²⁹

Platons Kritik an der materialistischen Überfluggesellschaft und deren gesundheitlich, alltagskulturell wie wirtschaftlich bedenklicher Esskultur gelangt zu einem drastischen Ergebnis: Viele Übel eines maßlosen Wohlstands werden in der leidvollen Tatsache wuchernder Zivilisationskrankheiten individualisiert und in schlechten Lebensweisen verkörpert; durch das Konsumsystem falscher Bedürfnisse wird eine überflüssige Produktion unnötiger Güter angeheizt, deren Umweltfraß und Welthunger an natürlichen Ressourcen und Rohstoffen kriegerische Konflikte unter die Menschheit bringt.³⁰ Platon kommt zu dem bis heute

28 | Platon, Phaidon 66c-d.

29 | Platon, Politeia 580e.

30 | Auf die Aktualität dieser Dinge macht Ulrike Kleemeier aufmerksam: »Gerade im Vergleich zu gewissen neuzeitlichen Entwicklungen ist es augenfällig, dass in der *Politeia* Besitzstreben und Erwerbsgeist und die damit zusammenhängende Dekadenz als mit dem Krieg untrennbar verknüpft gedacht werden. Genau in entgegengesetzte Richtung denkt der um etwa 1800 aufkommende europäische Bellizismus. Bellizistisch inspirierte Autoren teilen überaus häufig mit Platons Sokrates die Auffassung, dass Erwerbsstreben zur Dekadenz führe, wobei letztere dann aber deshalb als schlecht und verderblich bewertet wird, weil sie langfristig kriegsverhindernd wirkt. Sehr ähnlich haben auch manche Gegner des Bellizismus die Lage analysiert, wenn auch unter umgekehrten normativen Vorzeichen. Folgt man letzteren, so ist die kollektive Erwerbsmentalität ebenfalls friedensfördernd und wird darum eben als etwas Positives begriffen. Was für die Bellizisten Dekadenz ist, erscheint hier als Erhöhung und Verfeinerung der Sitten. Bei Kant lassen sich beide Denkstränge bzw. Perspektiven nachweisen. In der *Kritik der Urteilskraft* fasst er den ›Handelsgeist‹ als Förderer von Eigennutz und Feigheit auf und kontrastiert ihn mit dem kriegerischen Geist, der die Mentalität eines Volkes ›erhabener‹ mache. Auch im berühmten *Traktat zum ewigen Frieden* bleibt der Gegensatz zwischen Handelsgeist und Krieg bestehen, doch wird der Handelsgeist hier gerade deshalb von Kant hochgeschätzt. Aus der Sicht der *Politeia* gehen beide Positionen, sowohl der Bellizismus als auch dessen Gegenströmung, von der falschen Voraussetzung aus, dass Erwerbsstreben und Krieg einander entgegengesetzt sind. Vielmehr erscheint ersteres, zumindest in seiner übersteigerten Form, als vordringliche Kriegsursache. Auf dieser Ebene der allgemeinen Kriegsursachentheorie weist die *Politeia* gewisse systematische Ähnlichkeiten mit den späteren marxistischen und sozialistischen Kriegstheorien auf, die grundsätzlich davon ausgehen, dass die ka-

aktuellen Ergebnis, dass sich in einer materialistischen Lebensweise, die ihr vulgär-hedonistisches Glück bloß in Üppigkeit und Überfülle sucht, vor allem eines zeigt – der unphilosophische Geist dieser Gesellschaft: »Daher fehlt es uns an Muße, der Weisheit nachzutrachten, um aller dieser Dinge willen.«³¹

TUGENDLEHRE DER KULINARISCHEN MÄSSIGKEIT

Aristoteles folgt der platonischen Verachtung des Essens. Das Denken des Arztsohnes stellt zwar eine systematische Beziehung zwischen der Philosophie und der Heilkunst der Medizin her (worauf zurückzukommen sein wird), einer inhaltlichen Beschäftigung mit so etwas wie der Kochkunst verweigert sich Aristoteles aber gänzlich. Nahezu alle Phänomene der Welt hat dieser verdienstreiche Wissenschaftler untersucht – indessen bleibt ihm diese Kulturtechnik und gute Lebenspraxis eine Angelegenheit der menschlichen Unterwelt: Eine unterhalb des Geistes liegende, ferne und fremde Welt, die kaum eine Erwähnung wert ist. Diese gastrosophische Selbstentfremdung erstaunt umso mehr, als Aristoteles das Feuerbachsche Diktum ›der Mensch ist, was er isst‹ in seiner – selbstverständlich flüchtigen – Einsicht des Zusammenhangs zwischen Ernährung und Lebensweise (*bios*) vorwegnimmt. »Es gibt«, heißt es in der *Politik*, »indessen viele Arten der Ernährung, weshalb es denn auch viele Lebensformen von Tieren und Menschen gibt. Denn ohne Nahrung kann man nicht leben, und so verändern die Unterschiede in der Ernährung auch die gesamten Lebensformen der Lebewesen.«³² Aristoteles' opulentes Werk bereitet den Gelehrten über Jahrhunderte den feinsten Genuss und stillt ihren Wissenshunger; doch von dessen eigenen Ernährungsgewohnheiten weiß niemand etwas. Abgesehen von einigen Überlegungen zur politischen Ernährungsgerechtigkeit und Wahrnehmungstheorie des Geschmackssinns schweigt sich die aristotelische Philosophie über das Essen ›vornehm‹ aus. Dennoch bemüht sich Hartmut Böhme, bei Aristoteles Ansätze zu einer Gastrosophie auszumachen. Böhme sieht zwar, dass sich das aristotelische Denken für ästhetische Geschmacksfragen nicht weiter interessiert, dafür aber das Nahrungsgeschehen rein naturwissenschaftlich betrachtet. Insofern wird einschränkend festgestellt: »Ausdrücklich sagt Aristoteles, dass es für das Erkennen der Nahrung als Nahrung nicht darauf ankommt, was man sieht oder riecht, auch wenn er weiß, dass diese sinnlichen Akte bei der Suche, Identifikation und Bereitung von Nahrung eine, für ihn beiläufige, Rolle spielen.« Unter Verwendung eines weit gefassten, biochemischen Begriffs der Gastrosophie ge-

pitalistischen Eigentumsverhältnisse notorisch kriegstreibend wirken, auch wenn Platon selbstverständlich der ›Kapitalismus‹ noch unbekannt war.« Vgl. Kleemeier, Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges, 62f.

31 | Platon, Phaidon 66d.

32 | Aristoteles, Politik 1256a19.

langt Böhme zu der Einschätzung, die aristotelische »Elementenlehre wird zur Stoffwechselchemie und im weitesten Sinne zur Gastrosophie. Aristotelische Chemie ist die Lehre von der im Tastsinn fundierten, zur Kunst entwickelten Fähigkeit zur zuträglichen Ernährung des Körpers aus der Welt der Stoffe.«³³

Was demzufolge die aristotelische Ernährungsphysiologie hergibt, sei eine Wahrnehmungstheorie des »Nahrungssinns«, insofern das Essen in den »Qualitäten« von feucht/trocken, kalt/warm, dünn/dick ›beurteilt‹ würde. »Die Begründung von Aristoteles ist«, so Böhme (ebd.), »dass über die genannten Qualitäten die Nahrung charakterisiert wird: Unser Körper, der selbst durch die Qualitätenpaare gebildet und in Hunger und Durst nach Feuchtem und Trockenem, Warmem und Kaltem getrieben wird, erspürt an den Dingen und Stoffen dasjenige, was ihm mangelt.«

Der hier angesprochene Zusammenhang zwischen Wahrnehmen (Wissen) und Schmecken (Nahrung), zwischen kulinarischem Sachverstand und Geschmackssinn, bietet Böhme zufolge immerhin den theoretischen (naturwissenschaftlichen) Ausgangspunkt einer gastrosophischen Aisthetik. Hier verstanden in dem ursprünglichen Sinne der Ästhetik als Wahrnehmungslehre (*aisthesis*) im Unterschied zur Ästhetik des Geschmacksurteils. Tatsächlich registriert der Wahrnehmungsphänomenologe Aristoteles durchaus den erkenntnistheoretischen Sachverhalt, dass »zum Schmecken die Unterscheidung« gehöre, »etwa bei jenen, die die Weine prüfen und die Speisen zubereiten.«³⁴

In einer zentralen Passage, in der Aristoteles über Weisheit und Klugheit redet, kommt er beiläufig auf Fragen der richtigen Ernährung zu sprechen. Für die Definition, dass klug sei, wer in jeder Situation das Richtige zu tun erkenne, wird folgendes Beispiel angegeben: »Wenn man nämlich weiß, dass leichtes Fleisch gut verdaulich und gesund ist, nicht aber weiß, welches Fleisch leicht ist, so wird er nicht die Gesundheit schaffen können; das wird eher jener können, der weiß, dass das Geflügelfleisch leicht ist.«³⁵ Weil Aristoteles unter Klugsein kein beliebiges Bescheidwissen meint, sondern ein Denken und Leben-wissen, das »das höchste dem Menschen durch Handeln erreichbare Gute zu treffen« (ebd.) versteht, steckt ein praktischer Beweis der eigenen Weisheit mitunter in der klugen Ernährung. Abgesehen von diesen Hinweisen besteht kein Zweifel daran, dass Aristoteles die Küche von innen schlechterdings nicht kennt – ganz im Unterschied zum weisen Heraklit, der den Herd als einen heiligen Ort wertschätzt (wie wir in Il.1 genauer sehen werden). Bezeichnenderweise behauptet Aristoteles hingegen, Heraklit

33 | H. Böhme, Elemente – Feuer Wasser Erde Luft, 25.

34 | Aristoteles, NE 1118a28.

35 | Ebd., 1141b18. Vermutlich stützt er sich hier auf das 2. Buch der hippokratischen Diätschrift (siehe I.2) mit dessen ausführlichen Verzeichnissen zu ›leichtem‹ und ›schwerem Fleisch‹, wobei Hühner und andere Vögel dem leichten Fleisch zugeordnet werden.

habe sich in der Küche nicht aufgehalten, um zu kochen und kulinarisch tätig zu sein, sondern lediglich um sich dort »am Küchenofen zu wärmen.«³⁶

Gemessen an einer solchen Ignoranz und Unkenntnis gegenüber den Küchenangelegenheiten erweist sich Platons Denken noch als vergleichsweise lüstern, wenn es Reden (und nicht nur Reden) im Munde führt, die voll sind von »Oliven, Käse, Feigen, Erbsen, Bohnen, Zwiebeln, Myrtenbeeren, in Asche gerösteten Kastanien«³⁷, von »Süßigkeiten«, »Gewürzen«, »syrakusischen Tafelleckereien«, »sizilianischen Delikatessen«, »Wohlgerüchen« wie jede Menge »gutem Wein« und dem gepriesenen »Wohlgeschmack« des attischen Backwerks (vgl. ebd., 404c-d). Einmal ganz abgesehen von Platons obgleich in der Sache wenig erfahrenen, aber vergleichsweise ausführlichen Reflexionen zur Kochkunst. Von alledem ist bei Aristoteles keine Rede. Zur kulinarischen Praxis fällt dem tiefgründigen Praxisphilosophen nur ein (ohnehin bei Platon bloß abgeschriebener) Satz ein, den er in der *Nikomachischen Ethik* notiert: »Immerhin scheinen die Geruchskunst und die Kochkunst auf die Lust zu gehen.«³⁸

Aristoteles' ganz offenkundig ungastrosophischer Geist scheint sich nicht zuletzt in der historischen Tatsache zu bestätigen, dass sein Zögling Alexander der Große später im Feldzug gegen die asiatische Kultur jede Form von Kochkunst und besserem Essen unter seiner Truppe verbietet. Ein Chronist vermittelt die Hintergründe: »So wollte auch der große Monarch und Weltbezwinger Alexander keinen Koch in seinem Lager dulden, damit seine Soldaten nicht wollüstig und verwöhnt würden; da doch sonst in Asien von der Kochkunst sehr viel gehalten und sich die Einwohner auf niedliche Bißlein trefflich wohl verstanden.«³⁹

ARISTOTELISCHER ANTIVEGETARISMUS

Bemerkenswerterweise präsentiert sich Aristoteles allerdings als ein bekennender Gegner des ethischen Vegetarismus. Wir haben gerade gesehen, dass er beispielsweise mageres (Geflügel-)Fleisch als gesunde Kost in seiner Ethik ausdrücklich empfiehlt. In seinen tierkundlichen Studien vertritt er darüber hinaus eine »verdinglichende Auffassung« gegenüber den Tieren.⁴⁰ Insgesamt folgt die aristotelische Hierarchie der Lebewesen einem unverblümt anthropozentrischen

36 | Aristoteles, Part. an. A 5, 645a17. Ernst Cassirer erweist sich vor diesem Hintergrund als echter Aristoteliker: »Als seine Frau einmal krank zu Bett lag, bat sie ihn um ein Glas warme Milch. Der Philosoph betrat zum ersten Mal in seinem Leben die Küche, in der Absicht, sie zweckmäßig zu benutzen, stellte die Flasche Milch direkt auf die Herdplatte und verursachte damit eine kleine Katastrophe.« Vgl. Rigotti, Philosophie in der Küche, 42

37 | Vgl. Platon, Pol. 372c.

38 | Aristoteles, NE 1153a26.

39 | Heckmann, Die Freud des Essens, 180.

40 | Vgl. Dombrowski, Philosophy of Vegetarianism, 66.

Speziesismus, demzufolge »die Pflanzen der Tiere wegen da sind und die Tiere der Menschen wegen, die zahmen zur Verwendung und zur Nahrung, von den wilden, wenn nicht alle, so doch die meisten zur Nahrung und sonstigem Nutzen, sofern Kleider und andere Ausrüstungsgegenstände aus ihnen verfertigt werden. Wenn nun die Natur nichts unvollkommen und nichts zwecklos macht, so muß die Natur all dies um der Menschen willen gemacht haben.«⁴¹

Schließlich geht Aristoteles noch einen Schritt weiter, indem er im Duktus »reiner Wissenschaftlichkeit« ein natürliches Herrschaftsverhältnis nicht nur der Seele über den Leib und der Menschen über die anderen Lebewesen, sondern darüber hinaus ein natürliches Herrschaftsverhältnis auch »des Männlichen« über »das Weibliche« und schließlich der »von Natur Freien« über die »natürlichen Sklaven« postuliert. (Ebd., 1256b23-27) Für ein derart skrupelloses Hierarchiedenken muss außer Zweifel stehen, dass es gerecht sei, »gegen die Tiere und gegen jene Menschen, die von Natur zum Dienen bestimmt sind und dies doch nicht wollen« (ebd.), gewaltsame Ausbeutung zu betreiben. Angesichts einer derartigen Position spricht alles dagegen, bei im aristotelischen Denken irgendeine argumentative Unterstützung für den tierethischen Vegetarismus der (von Platon gelobten) »pythagoreischen Lebensweise« finden zu können.

Daher erstaunt es umso mehr, wenn Aristoteles zu Beginn seiner Tierstudien doch eine ähnlich grundlegende Umwertung des allgemeinen moraltheoretischen Stellenwertes der Tiere bzw. die Tierreiches in Betracht zieht, wie Heraklit dies für das Reich der Küche tut. Bei beiden soll demjenigen, welchem das vorherrschende Denken und Moralsystem nur einen untergeordneten oder gar keinen eigenen Wert zuerkennt – nämlich den »unvernünftigen« Tieren wie der »weiblichen« Küchenarbeit – endlich Eigenwert und Würde gezollt werden. Aristoteles schreibt: »Denn in allen natürlichen Dingen ist etwas Wunderbares. Und gerade so wie von Heraklit erzählt wird, zu Gästen, die ihn einen Besuch abstatten wollten, sich aber nicht trauten näher zu kommen, als sie sahen, wie er sich am Ofen wärmte, habe er gesagt, sie mögen nur hereintreten und sich nicht zieren, »denn auch hier sind Götter!«, ebenso sollten wir uns der Untersuchung jedes einzelnen Lebewesens ohne Vorbehalt nähern, wissentlich, dass in ihnen allen etwas Natürliches und Schönes ist.«⁴²

Es läge nahe, aus diesen Überlegungen eine Rechtfertigung des ethischen Vegetarismus abzuleiten; Aristoteles geht diesen Schritt nicht.⁴³ Vielleicht deshalb nicht, weil seine Bewunderung für die natürliche Schönheit und Biodiversi-

41 | Aristoteles, Politik 1256b16-22.

42 | Aristoteles, Part an 645a17.

43 | Freilich ist in Erinnerung zu rufen, dass das klassische Griechenland, wie die meisten traditionellen Gesellschaften, sich von wenig Fleisch und überwiegend lakto-vegetarisch ernährte (hier insbesondere der von Hippokrates oft erwähnte Käse), weil die Nutztiere vorrangig als Arbeitskräfte, Wolllieferanten etc. gehalten wurden. Vgl. Montanari, Hunger und Überfluß; 18; Macho, Lust auf Fleisch, 165.

tät der Lebewesen einer abstrakten Naturbetrachtung entspringt, deren scheinbar naturwissenschaftlich wertfreie (aber in Wahrheit metaphysisch wertende) Haltung keine praktische Verwurzelung im Alltagsleben hat.⁴⁴ Letztlich bleibt es dabei, dass die aristotelische Ethik den Tieren das mögliche Glück, gut zu leben, verwehrt mithilfe des anthropozentrischen Argumentes, dass diese Lebewesen im Gegensatz zu der menschlichen Gattung nicht denken könnten und das beste und genussreichste Dasein ausschließlich in dieser gottähnlichen Lebenstätigkeit beruhe, weshalb »die übrigen Lebewesen an der Glückseligkeit (*eudaimonia*) keinen Anteil haben, weil sie einer solchen Tätigkeit vollständig ermangeln.« Dem wird hinzugefügt: »Das Leben der Götter ist seiner Totalität nach selig, das der Menschen soweit, als ihnen eine Ähnlichkeit mit dieser Tätigkeit zukommt. Von den andern Lebewesen ist aber keines glücklich, da sie am Denken (*theorein*) in keiner Weise teilhaben.«⁴⁵

Wie schon bei Platon, so steht auch bei Aristoteles ein falsch verstandener Vernunftbegriff einer wirklich vernünftigen (gastrosophischen) Beschäftigung mit der Welt eines Essens entgegen: Bei beiden scheitert eine mögliche Ethik des Genusslebens, des *bios apolaustikos*, am vermeintlichen Vorrang einer Ethik des *bios theoretikos*; beiden bleibt der gastrosophische Gedanke eines guten Lebens von Mensch (und Tier) aufgrund eines guten Essens fremd.

EXTRABEILAGE: PYTHAGOREISCHE ERNÄHRUNGSLEHRE

Im grundsätzlichen Widerspruch zum aristotelischen Antivegetarismus reflektiert Pythagoras mit dem Gebot einer fleischlosen Kost eine äußerst aktuelle ernährungsphilosophische Position. Die ebenso alltägliche wie moralische Frage, die sich heute immer mehr Konsumenten stellen, ob die Menschen auf den Verzehr von Tieren verzichten sollen oder nicht, führt uns also ohnehin direkt in das antike Griechenland zurück.⁴⁶ Dieser Sachverhalt bestätigt (und rechtfertigt seinerseits) die Notwendigkeit, dass ein moraltheoretisches Nachdenken über die gegenwärtig vorherrschenden Esssitten – wie hier unternommen – auf die Anfänge der westlichen Philosophie zurück zu gehen hat.

Heute gilt Pythagoras allgemein als der Gründer eines tierethischen Vegetarismus.⁴⁷ Noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts werden, beispielsweise von Nietzsche, Vegetarier selbstverständlich als Py-

44 | Dombrowski vermutet in dieser »naturwissenschaftlichen« Haltung eines der größten Hindernisse für ein vegetarisches Denken bei Aristoteles; vgl. Dombrowski, *Philosophy of Vegetarianism*

45 | Aristoteles, NE 1178b23-28.

46 | Vgl. Haussleiter, *Vegetarismus in der Antike*.

47 | Vgl. Dombrowski, *Philosophy of Vegetarianism*, 35.

thagoreer bezeichnet. Mit der moralischen Pflicht einer vegetarischen Lebensweise setzt der Vorsokratiker die in der abendländischen (Ess-) Kulturgeschichte älteste philosophische Problematisierung einer richtigen Ernährungsweise in Gang. Die philosophische Begründung dieser folgenreichen Essmoral entspringt der pythagoreische Glauben an die Seelenwanderung unter allen Lebewesen und der damit verbundenen Behauptung, dass die Seele unsterblich sei und alles Beseelte – wozu Pythagoras eben nicht ausschließlich die Menschen, sondern ebenso Tiere und Pflanzen (wie alles Entstehende) zählt – als verwandt betrachtet werden sollte.

Diese mythische Annahme findet auch heute Befürworter, um die physiozentrische Moral eines Respektes gegenüber den Tieren zu rechtfertigen. Um die mythische Vorstellungswelt zeitgemäßer zu reformulieren, schlägt Meyer-Abich vor, das Fairness-Prinzip der in jüngster Zeit viel beachteten Theorie der Gerechtigkeit des amerikanischen Philosophen John Rawls naturphilosophisch zu erweitern. »Dazu braucht nur die Seelenwanderungslehre mit unter den ›Schleier des Nichtwissens‹ genommen zu werden.« Zur Erläuterung führt Meyer-Abich indes ein eher absurdes Beispiel an, das sich die eigentlich erforderliche, moralische Zuspitzung auf den Vegetarismus erspart (aber diesbezüglich anwendbar wäre). »Die Frage wäre z.B., was ich mir von Menschen gefallen zu lassen bereit wäre, wenn ich als Rotkehlchen wiedergeboren würde, welche Vorbereitungen von Seiten der Menschen ich also in einem Garten für angemessen hielte, damit die Hauskatze sich nicht an meinem Nachwuchs vergreift.«⁴⁸ Die moralisch verstandene Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier sowie das naturethische Gebot, keine beseelten Lebewesen zu töten (weil man nie wissen kann und es für immer verschleiert bleibt, wen man da töten würde), beinhaltet für Pythagoras einen generellen Respekt vor jedem Tier, dem kein Schaden zugefügt werden darf, »wenn es den Menschen nicht schadet«.

So bedeutet das Vermeiden des Tötens von Tieren, als einer tierethischen Erweiterung des anthropozentrischen Ideals der Gerechtigkeit, die Vermeidung von unnötigem Unrecht. Freilich muss sich der vegetarische Mensch notwendig von Pflanzen ernähren, weshalb Pythagoras kein gastrosophisches Problem und keinen Widerspruch zur eigenen Reinkarnationslehre in seiner Aussage gesehen haben soll, »einer Kulturpflanze füge man keinen Schaden zu«.⁴⁹

In Anbetracht des historischen Sachverhaltes, dass das klassische Griechenland eine dezidiert karnivore Ernährungsweise kultivierte, nimmt sich die pythagoreische Lebensweise als radikale Widerstandshaltung

48 | Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie*, 366.

49 | Diog. Laertius, *Leben und Lehre der Philosophen VIII*, 23.

einer moralisch (tierethisch) korrekten Gegenküche aus.⁵⁰ Die gesellschaftliche Sonderstellung der Vegetarier zeigt sich darin, dass sie den in den griechischen Stadtstaaten üblichen kultischen Opferpraktiken widersprachen. Ein Sachverhalt, der wieder bei den frühen Christen um Jesus auftauchen wird. (Siehe I.3) So berichtet Diogenes Laertius über Pythagoras: »Er verbot, Opfertiere zu schlachten für die Götter, die nur am unblutigen Altar zu verehren seien.« (Ebd., VIII, 22) Die vegetarische Bewegung gegen das Tieretöten setzt an die Stelle des blutigen Opfermahls die friedliche Gemeinschaft derer, die kein Fleisch essen. Daher erscheint es wenig verwunderlich, wenn Pythagoras ausschließlich am Altar des Lebensspenders Apollon in Delos seine religiösen Reverenzen erwies, weil dort nur Weizen, Gerste und Opferkuchen dargebracht und weder Feuer noch Opfertiere verwendet wurden. (Ebd., VIII, 13)

Der enorme Einfluss und die ruhmreiche Wirkung der Person Pythagoras wurden mitunter auf die Tatsache zurückgeführt, dass er seine Ernährungsphilosophie nicht nur zeitlebens unbeirrt lehrte, sondern selbst auch (vor)lebte. Bisweilen, berichtet der Pythagoras-Biograph Diogenes Laertius (ebd., VIII, 19), habe er sich bloß mit Honig oder Honigwaben bzw. Brot begnügt, tagsüber keinen Wein getrunken. Ansonsten aß er gekochtes oder rohes Grünzeug, selten Fisch (!). Durch das eigene ethische Beispiel soll er viele davon überzeugt haben, sich von einer solchen Gesundheitsküche zu ernähren. Tatsächlich berichtet Aristoxenos, ein Schüler des Aristoteles, Pythagoras habe auf eine solche kulinarisch anspruchslose Diät bestanden, »weil diejenigen, die ausschließlich diese als Mahlzeit zu sich nehmen, stets frei von Krankheiten blieben«.⁵¹

Die Ermahnung »Meide Fleischesfülle!« hat daher sowohl den moralischen Sinn, kein Fleisch zu verzehren, als auch die diätetische Bedeutung einer Pflicht, sich gegenüber der Überfülle und Dickleibigkeit in Mäßigung zu üben. Für die Tatsache, dass sich Pythagoras guter Gesundheit erfreute und lang lebte, wird als evidenter Grund seine einfache Ernährung und fleischlose Diät angeführt: »So behielt sein Körper gleichmäßig denselben Zustand«, berichtet Porphyrios, »ohne bald gesund und bald krank zu sein, ohne einmal fett und dick zu werden und dann wieder dünn und mager, und sein Blick verriet immer den gleichen Charakter seiner Seele.«⁵² Dazu passt die Bemerkung von Eudoxos, einem Freund Platons, wonach Pythagoras »eine solche kultische Enthaltensamkeit übte und derart sich von Morden und Mördern fernhielt, dass er nicht nur sich der beseelten Lebewesen enthielt, sondern auch nie in die Nähe von Köchen und Jägern kam.« (Ebd., 185)

50 | Vgl. Detienne, *La Cuisine de Pythagore*.

51 | Aristoxenos, zitiert in Bergdolt, *Leib und Seele*, 35.

52 | Porphyrios, *Vita Pythagorae*, 34 in: Diels, *Vorsokratiker*, 189.

In welchem Maße Pythagoras allerdings den eigenen Vegetarismus als bloß einen asketischen Aspekt unter zahlreichen anderen Speisevorschriften begriff, die auf eine von kulinarischer Enthaltung und essenzieller Selbstentsagung geprägten Diätmoral abzielte, geht auch deutlich aus der Beschreibung des Diogenes Laertius hervor. »Tatsächlich verbot er den Fleischgenuss, um die Menschen durch Übung an eine anspruchslose Lebensweise zu gewöhnen, so dass sie mit ungekochten Speisen und einfachem Wasser eine leicht verfügbare Nahrung hätten, die dem Körper Gesundheit und der Seele Scharfsinn verleihe.«⁵³ Letztlich geht es auch der pythagoreischen Ernährungslehre im Kern nicht um die ethische Frage nach einer gastrosophisch guten Küche und nicht um die philosophische Beschäftigung mit dem Essen im Sinne einer vernünftigen Lebenskunst. Bereits Pythagoras lehrt eine asketische Haltung gegenüber dem Kulinarischen, die den Verzicht als das Gute ins Zentrum der moralischen Lebenspraxis stellt. Von daher setzt sich das diätmoralische Denken der Pythagoreer – abgesehen von ihrem vegetarischen Motiv – direkt in Platons und Aristoteles' Philosophie der mäßigen Küche fort.

THEORIE DER ESSSTÖRUNGEN UND VORARBEITEN ZUR GASTROPATHOLOGIE

Analog zur Platons diätetischer Problematisierung des gesellschaftlich vorherrschenden Geschmacks und dessen Vergnügen an unvernünftiger Völlerei analysiert Aristoteles die psychologischen Ursachen dieser falschen Esspraxis. Er entwirft eine eigene Theorie der Essstörungen. Diese führt als wesentliche Ursache eines unmäßigen Appetits einen Mangel an Selbstbeherrschung an. So bestehe die Unbeherrschtheit im Bereich der »körperlichen Genüsse« darin, »ein Übermaß des Angenehmen« zu wollen.⁵⁴ Diese Akrasie zeigt sich, neben der Wahllosigkeit hinsichtlich der Qualität der Speisen, vor allem in der quantitativen Unmäßigkeit des Appetits, als deren normativen Maßstab Aristoteles ein nicht weiter begründetes »natürliches Maß« angibt. »Beliebiger zu essen oder zu trinken, bis man überfüllt ist, bedeutet an Menge das natürliche Maß überschreiten. Denn die natürliche Begierde ist lediglich die Ergänzung des Mangels. Darum heißen jene gefräßig, weil sie sich über das Gehörige hinaus anfüllen.« (Ebd., 1118b16) Eine sozialpsychologische Hauptursache für die grassierende Gefräßigkeit und Unersättlichkeit macht Aristoteles folglich in der ungezügelten Konsumlust der Meisten aus. »Deshalb wünschte ein Schlemmer einmal darum, es möchte ihm

53 | Diog. Laertius, *Leben und Lehre der Philosophen VIII*, 13.

54 | Aristoteles, *NE 1147a1*.

sein Hals länger werden als die eines Kranichs, nur um das Vergnügen der Berührung länger genießen zu können.« (Ebd., 1118a32)

Die aristotelische Ursachenanalyse der allgemeine Schlemmerei und Völlerei behandelt diätetische Unvernunft nicht als ein Schicksal oder als eine erb- oder organbedingte Krankheit. Der Arzt-Sohn zieht die moralische Selbstverantwortung des Einzelnen für den eigenen ernährungsbedingten Gesundheitszustand heran.⁵⁵ Eine unbeherrschte Esslust zeigt sich nicht nur in einer (hypertrophen) Fettleibigkeit und (adipösen) Fresssucht. Auch am entgegengesetzten Extrem eines gestörten Essverhaltens, der Magersucht, also bei »solchen, die sich weniger, als sie sollen, am Körperlichen freuen«⁵⁶, wird eine ähnliche Unmäßigkeit und Esspathologie festgestellt. Der heute geläufige Terminus für Magersucht, Anorexie, hat seinen griechischen Ursprung in dem von Aristoteles geprägten Begriff der *orexis*.

Mit *Orexie* beschreibt die aristotelische Psychologie eine Disposition des freien Willens der menschlichen Vernunft: Ein Streben oder Begehungsvermögen, etwas Erstrebens- oder Begehrenswertes (im Sinne einer Bedürfnisbefriedigung) wollen zu können.⁵⁷ Dementsprechend bringt die psychotische *Anorexie* dem Begriff nach zutreffend die willentliche Negation der *Orexie* einer gesunden Sättigung und Nahrungsaufnahme zum Ausdruck. Neben der *Anorexie* und der *Hypertrophie* ist ein weiterer Grundbegriff der heutigen Gastropsycho-logie eindeutig griechischer Herkunft: nämlich *Bulimie* oder die Fress-Brechsucht. Allerdings bezeichnet der griechischen Arzt Hippokrates *boulimos* nur als kranken Hunger, im Kontrast zum richtigen, gesunden Hunger.⁵⁸

Eine ähnliche Verwendung, die den Aspekt des Brechens (Vomitierens) ebenfalls noch nicht erwähnt, führt Plutarch an, wenn er in seinen Tischgesprächen nicht ohne Selbstironie sagt, »dass das Wort *Bulimos* eine große, allgemeine Hungersnot anzeige, besonders bei uns Äoliern, die wir gern P für B gebrauchen. Wir sprechen das Wort nicht *Bulimos*, sondern *Polimos* aus, welches soviel als *Polylimos* sein kann.«⁵⁹ Hintergrund dieses Sprachspiels ist die Tatsache, dass *Bulimos* und *Bulimia* nach der gewöhnlichen Herleitung zusammengesetzt ist aus *bu*, einer vermehrenden und verstärkenden Silbe, und *limos*, dem Hunger. Nach der in Böotien üblichen äolischen Mundart und Aussprache würde es,

55 | Insofern trifft die Behauptung nicht zu, »dass heute, anders als früher, Krankheiten in vermehrtem Maße als vermeidbar und als Folge von individuellem Fehlverhalten dargestellt werden.« Vgl. Wirz, *Essen und Reden vom Essen als Formen sozialer Gewalt*, 293.

56 | Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1147a.

57 | Nussbaum erläutert zum Neologismus der *Orexie*: »Viele Arbeiten beschäftigen sich mit dem Sinn und Ursprung anderer Wortschöpfungen der aristotelischen Terminologie. Aber in welchem Maße dieses Wort eine Erfindung des Aristoteles ist, wird gewöhnlich verkannt.« Vgl. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 273

58 | Vgl. Bär Mätzner, *Eating and Feeding*, 136.

59 | Plutarch, *Tischgespräche*, 226.

worauf Plutarch anspielt, mit *polys*, d.h. viel, groß, stark zusammengesetzt sein. Demnach bezeichnet Bulimie im eigentlichen Sinne einen (krankhaft) heftigen Hunger oder Heißhunger; im übertragenen Sinne ist die Polylimie das starke und vielgefäßige Tafelvergnügen.

DER ARISTOTELISCHE DIÄTRATGEBER: NICHT ZU VIEL UND NICHT ZU WENIG

›Zu viel‹, ›zu wenig‹, ›zu wahllos‹, ›zu gierig‹, ›unmäßig‹ – für Aristoteles gehen die verschiedenen Varianten symptomatischer Essstörungen allesamt auf die Unbeherrschtheit gegenüber der Esslust zurück. Freilich ist er sich darüber im Klaren, einen nachvollziehbaren Maßstab zu einer allgemeinen Bestimmung des Unmäßigen, woran gemessen wird, dass etwas zu viel, zu wenig, zu gierig etc. ist, bieten zu müssen. Deshalb gehen seine ernährungstheoretische Reflexionen unmittelbar in die Konzeption seiner Moraltheorie ein.

Der aristotelischen Ethik zufolge liegt das moralisch gute Verhalten »zwischen zwei Schlechtigkeiten, dem Übermaß und dem Mangel.«⁶⁰ Während die Schlechtigkeiten in den Leidenschaften und Handlungen hinter dem Gesollten zurückbleiben oder über es hinausgehen, so der Begründer der ersten ausgearbeiteten Morallehre der westlichen Kultur, besteht die Tugend darin, »die Mitte zu finden und zu wählen.« (Ebd.)

Demnach ist das moralisch Richtige »ein Mittelmaß, sofern sie auf die Mitte zielt« (ebd., 1106a17) und weil »die Mitte das Richtige trifft« (ebd., 1106a25).

Tatsächlich erläutert Aristoteles seine Ethik der tugendhaften Mitte am Beispiel des Essens und des Sportes: »Denn übermäßiges Turnen vernichtet die Kraft und ebenso zu wenig Turnen. Ebenso zerstören ein Zuviel oder Zuwenig an Speise die Gesundheit, das Angemessene dagegen schafft die Gesundheit, mehrt sie und erhält sie.« (Ebd., 1104a15) Mit dieser mäßigungstheoretischen Begründung der Mitte, des Maßhaltens und des mäßigen Appetits bzw. des mäßigen Essens formuliert Aristoteles den allgemeinen Grundsatz einer diätischen Selbstbeherrschung (eukrasie) im Sinne eines nicht ungesunden und – in der Besonnenheit (sophrosyne) auf das gesundheitlich Maßvolle – angemessenen Umgangs mit der Genussgier und den kulinarischen Gelüsten. Er bietet mit diesen Speisevorschriften den allgemeinen Tugendbegriff einer richtigen Diät, eines mäßigen Essens, dessen Gültigkeit bis zu den aktuellen ernährungswissenschaftlichen Ratschlägen fortbesteht.

Freilich vermag diese Diätlehre nichts darüber zu sagen, worin dieses unbestimmte Maß des diätisch Richtigen bzw. die Unmäßigkeit und das Falsche praktisch besteht. Während die medizinische Diätetik durch empirische Maßstäbe genau anzugeben weiß, worin das richtige Maß für eine gesundheitliche Ernäh-

rung liegt, bleibt die von der philosophischen Diätmoral des Aristoteles formulierte Maxime einer mäßigen Diät eine Leerformel: Sie besagt nichts weiter, als dass eine selbstbeherrschte Ernährungsweise, bei der ›nicht zu viel‹ und ›nicht zu wenig‹ gegessen wird, ›richtig‹ ist. Folglich versteht diese Philosophie unter einer falschen Ernährung und unter einem moralisch schlechten Essen nicht anders als eine unbeherrschte Völlerei und ein diätisch vernunftloses Genussleben, während die kulinarische Selbstbeherrschung im Sinne einer pauschalen Mäßigung zu einem Guten an sich erklärt wird – zur Tugendpflicht und Diätmoral eines mittelmäßigen Essens.

Wer also »in allem, was das Schmecken und Fühlen angeht«, entweder zuwenig will und in diesem Sinne unmäßig isst oder zuviel und übermäßig (zügellos, unenthaltam) ist, ernährt sich sicherlich gesundheitlich falsch, auf alle Fälle aber verhält sich moralisch schlecht. »Die eigentliche Unbeherrschtheit wird nicht nur als ein Fehler, sondern auch als eine Schlechtigkeit getadelt.« (Ebd., 1147a1) Wenn Aristoteles mit den »Vielfräßen« im gleichen Atemzug auch »Leckermäuler« und »Weinschlemmer« tadelt⁶¹, dann macht diese pauschale Gleichsetzung deutlich, dass ihm die mögliche Differenzierung zwischen einem gesundheitlichen schlechten und unvernünftigen Essen von schmeichelhaft Angenehmen, wie es Vielfräße und Leckermäuler goutieren, und dem maßvollen und sachverständigen Genuss von Wohlschmeckendem, den Feinschmecker und Weinliebhaber als das höchste kulinarische Gut wollen, nicht weiter beschäftigt.

Für Aristoteles ist jedes über die gebotene Mittelmäßigkeit hinausgehende Interesse am Essen unmoralisch, weil ihm ein selbstbeherrschter und selbstzwecklicher Genuss von Leckerem als mögliches Begehren einer gastrosophischen Vernunft undenkbar erscheint. Das asketische Ideal der platonisch-aristotelischen Diätmoral attackiert nicht nur die ungesunde Lust, der darin besteht, sich zu viel oder zu wenig Nahrungsmittel einzuverleiben; es richtet sich darüber hinaus gegen einen Hedonismus, der dem Essen zu viel Wert in der alltäglichen Lebenspraxis beimisst und diesem Lebensbereich zu wenig Geringschätzung entgegenbringt. Zwar wird erst einige Jahrhunderte später das christliche Denken den kulinarischen Lebensgenuss und die menschliche Essenz pauschal als Sünde verteufeln, aber die asketische Moral einer mäßigen Diät geht auf den antiken Kanon der platonisch-aristotelischen Philosophie zurück.

61 | Aristoteles, Eudemische Ethik 1221b16.

DAS PLATONISCHE DIÄTPROGRAMM EINER SPARTANISCHEN KÜCHE

Mit dem Programm einer mäßigen Küche ist die Pflicht und Tugend einer kulinarischen Asketik bezeichnet und zum Ideal einer philosophischen Auffassung des Essens erhoben. Diese fragt nicht, woher das Essen kommt, woraus es besteht, von welcher Qualität die Speisen sind, wie ihr Geschmack und welche Zubereitung gewählt wurde oder mit wem das Essen geteilt wird und so weiter. Alle diese Frage bleiben bei Platon und Aristoteles unberücksichtigt. In der klassischen Diätmoral heißt das Motto lediglich: Alles in allem mäßig essen und mit mäßigem kulinarischen Anspruch. Die aus diesem Ideal abgeleitete Selbstbeherrschung und das daraus begründete essenzielle Selbstverhältnis des Menschen münden in den Moral einer funktionellen Sättigung: Gut ist Essen, sofern es vor allem der Befriedigung nutritiver Bedürfnisse dient. Diese Diät-Küche, die sich als kritisches Regulativ zu den gesellschaftlich vorherrschenden Esspraktiken versteht, wird von Platon als kreativem Ernährungsratgeber mit entsprechenden Rezepten und Speisevorschriften versehen.

Insbesondere in der *Politeia*, seinem sozialphilosophischen Entwurf einer besseren Gesellschaft, wird das Programm einer asketischen Küche skizziert. Unter funktionellen Gesichtspunkten stellt die platonische Utopie die staatliche Nahrungsmittelversorgung an oberster Stelle der politischen Prioritäten. Es wird erklärt: »Das erste und größte aller Bedürfnisse ist die Herbeischaffung der Nahrung des Bestehens und Lebens wegen.«⁶² Wie das zweieinhalbtausend Jahre später proklamierte Menschenrecht auf Nahrung, so formuliert auch Platons Idee einer politischen Ernährungsgerechtigkeit einen negativen Freiheitsbegriff des Essens: Das minimale Recht auf ein hungerfreies Leben und auf die Gewährleistung einer funktionellen (lebenserhaltenden) Grundversorgung.

Gleichwohl werden bei Platon an dieses sozialpolitische Programm äußerst konkrete (positive) Maßnahmen für eine ideale Planküche geknüpft. Diese legen für die Zukunft der Menschheit folgende kollektive Kostform und Tischsitten fest. »Nähren werden [die Menschen] sich, indem sie aus der Gerste Graupen bereiten und aus dem Weizen Mehl und dies kneten und backen und so die schönsten Kuchen und Brot auf Rohr und reinen Baumblättern vorlegen und selbst mit ihren Kindern schmausen, auf Streu von Taxus und Myrten gelagert, Wein dazu trinkend und bekränzt den Göttern lobsingend.« (Ebd., 372b-c) Über Grundnahrungsmittel wie Brot, Kuchen und Wein hinaus sollen die kollektiven Mahlzeiten als »Zukost« durch einige, sehr bedacht ausgewählte Gewürz- und Genussmittel ergänzt werden. »Salz ja gewiß und Oliven und Käse und Zwiebeln und Kohl, und was vom Felde eingekocht werden kann, werden sie sich einkochen. Auch Nachtmahl wollen wir ihnen aufsetzen von Feigen, Erbsen und Bohnen, und Myrtenbeeren und Kastanien werden sie sich in der Asche rösten und mäßig dazu

trinken.« (Ebd.) Wer sich diese plan-mäßige Kostform angewöhnt, dem verspricht Platon ein gesundes, langes Leben.

Der Staatstheoretiker sieht für die ideale Gesellschaft außerdem eine vegetarische Ernährungsweise vor, die der vorherrschenden karnivoren Esskultur mit dem religiös-biozentrisch begründeten Verzicht auf Fleischgenuss und Tieropfer eine friedfertige Küche entgegenhält. (Vgl. ebd., 373c) Der platonische Vegetarismus kann als ein Indiz für die Tatsache genommen werden, dass er in einigen grundlegenden Dingen, wie diesen, eine deutlich andere Philosophie vertritt als Sokrates oder Aristoteles, die beide auf Fleischgenuss nicht verzichten wollten. So mahnt Platon seine Mitmenschen an jene unlängst vergangene Zeit frommer Esssitten, welche »noch nicht einmal vom Fleische des Stieres zu kosten wagte und nicht Tiere den Götter opferte, sondern Opferkuchen und mit Honig befeuchtete Früchte und andere reine Opfer der Art, und wo sie des Fleisches sich enthielten, als sei davon zu essen und mit Blut die Altäre der Götter zu besudeln unfromm.«⁶³ Entsprechend setzt sich dieser utopische Vegetarismus mit der »pythagoreische Lebensweise« in Beziehung.⁶⁴ Gleichwohl scheint, trotz der angeführten eindeutigen Äußerungen, auch Platons Denken letztlich (wie bei Sokrates und Nietzsche) nur einem inkonsequenten Vegetarismus verpflichtet zu sein, wenn er das Jagen und Schlachten von Tieren erwähnt, ohne ein kritisches Wort darüber zu verlieren⁶⁵ oder ein gelegentliches Fleischessen zumindest toleriert, »sofern es etwas zur Leibesstärke beiträgt«. (Ebd., 559b) Deshalb erweckt die Tatsache, dass sich der Vegetarismus Platon als ein »fortgesetztes Problem stellte«⁶⁶, den Verdacht einer gewissen Selbstwidersprüchlichkeit.

Neben dem mutmaßlichen pythagoreischen Vegetarismus gehen weitere weltanschauliche Einflüsse in die platonische Diätküche ein. So verarbeitet er beispielsweise seine persönlichen Reiseerfahrungen nach Italien und Sizilien in der rigorosen Ablehnung einer ausgeprägten Esskultur und eines kulinarischen Genusslebens. »Als ich dorthin kam, sagte mir das, was man dort bei reichlichen italischen und sizilischen Leckereien ein glückliches Leben nennt, keineswegs und in keiner Weise zu, dahinzuleben, indem man zweimal des Tags sich vollproppft und keine einzige Nacht allein schläft und welche Gewohnheiten sonst an ein solches Leben sich knüpfen.«⁶⁷

Dass dieser angewiderte Ton etwas unglaubwürdig ist, vermutet sein Zeitgenosse Diogenes. Der berühmte Philosoph, der in der Tonne lebt, Diogenes, der

63 | Platon, *Nomoi* 782c.

64 | Platon, *Politeia* 600b. In den *Gesetzen* (*Nomoi* 782c) deutet Platon den pythagoreisch-orphischen Hintergrund seines holistischen Vegetarismus an: »Vielleicht führten die damals lebenden Menschen eine sogenannte orphische Lebensweise, indem sie an alles Unbeseelte sich hielten, alles Lebendigen dagegen sich enthielten.«

65 | Vgl. Platon, *Politikos* 288e.

66 | Dombrowski, *Philosophy of Vegetarianism*, 61.

67 | Platon, *Siebenter Brief* 326c.

Extremist des ›einfachen‹, jedem Luxus und überflüssigen Konsum abholden Lebens verwickelt Platon in eine typische Streitszene, in der er die persönliche Glaubwürdigkeit und den normativen Relativismus von Platons Moral der kulinarischen Mäßigkeit vorführt – nicht ohne dabei die möglicherweise *wahren* Beweggründe dessen legendären Sizilien-Reise zu enthüllen. Der Anekdote zufolge soll Diogenes, als Platon sich mit dem Verzehr von einigen Oliven begnügte, die Bemerkung fallen gelassen haben: »Was denn, der Weise ist nach Sizilien gereist wegen der guten Gastronomie, nun hast du sie vor dir und genießt sie nicht?« Woraufhin Platon grimmig erwidert habe: »Laß dir bei den Göttern gesagt sein, dass ich mich auch dort meist mit Oliven und dergleichen ernährt habe.« Diogenes spürt den tiefen Sinn dieses Bekenntnisses auf, indem er zurückfragt: »Und wozu mußtest du dann nach Sizilien reisen? Oder gab es damals in Attika vielleicht keine Oliven?«⁶⁸ Man weiß – oder weiß man es nicht? –, dass Platon nicht der dünnste war...

Dennoch gelten ihm die ruhmreichen Spartaner als Vorbild und Urbild seiner Idee einer mäßigen Küche. Auf's Entschiedenste lobt er deren asketische Haltung auch im Kulinarischen. »Die Lebensweise der Lakedämonier«, lässt er seinen Onkel Kritias zu deren mäßigen Küche kommentieren, »ist vom Gleichmaß bestimmt: Essen und Trinken, wie es dem rechten Maß entspricht, um zum Denken und Arbeiten fähig zu sein.«⁶⁹ Die Vorliebe für die spartanische Lebensweise als Ideal einer sprichwörtlich gewordenen Anspruchslosigkeit liegt Platons diätmoralischem Denken zugrunde. Insofern muss einen der Bericht eines frühneuzeitlichen Chronisten nicht wundern, der ausführt: »Unter anderen Nationen hatten die Lacedämonier die übermäßige Kochkunst nicht geachtet. Sie verlangen nichts mehr, als nur, dass ein Koch das Fleisch wohlschmeckend zu kochen wüßte. Die andern, als Diener des Überflusses, wollten sie sogar in ihrer Stadt nicht dulden, damit ihre Bürgerschaft nicht lüstern und wollüstig würde. Als deswegen Mithaikos von Syracus (welcher seiner Kochkunst halber sich höher als der weltberühmte Bildkünstler Phydias achtete) daselbst anlangte und einige Probestücke leisten wollte, befahl ihm der Rat, sich von Stund an fort zu packen mit den beigefügten Worten: ›Wir halten mit unsern Einwohnern diesen Gebrauch, dass wir eher und mehr durch Arbeit als vermittels Schleckereien ihnen einen Appetit machen.«⁷⁰ (Im Übrigen löffeln die erwachsenen Spartaner bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten die berüchtigte schwarze Suppe, die besser gewesen sein soll als ihr Ruf.)

Entsprechend rigoros verfahren die Spartaner mit fettleibigen Menschen. Über eine allgemeine Missbilligung und moralische Verurteilung hinaus werden ›Dicke‹ mit Geldstrafen belegt oder des Landes verwiesen. Entsetzt über diese brachialen Sitten gibt auch Antonius Anthus in seinen Vorlesungen zur Esskunst

68 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, VI, 25.

69 | Platon, Phaidon 270c.

70 | Weigel, in: Heckmann, Die Freud des Essens, 180.

zu bedenken, dass die Spartaner »so roh, unwissend und ohne Sinn für den Eßgenius [waren], dass sie den Nauklides des Landes verweisen wollten, weil der Treffliche in seinem wohlgemästeten Bäuchlein ein Dokument ausgebildeteren Geschmacks nicht verhehlen konnte.«⁷¹ Das lakedämonische Gesundheitsdispositiv geht so weit, dass adipöse Leckermäuler der öffentlichen Auspeitschung ausgeliefert werden.⁷² An diesem Punkt schwächelt der Spartaner Platon: Um in der eigenen Gesellschaft fettleibige, aber auch moralisch gewichtige Menschen wie Sokrates (und erst recht ihn selber) vor diesem Schicksal zu schützen, erfindet Platon die ›Idee der inneren Werte‹, die auch das Dicksein – trotz dessen offenkundigen Unmäßigkeit und an sich verachtenswerten diätmoralischen Schlechtigkeit – ehrwürdig machen und schön erscheinen lassen. Diese ideell beschönigende und wahrlich erleichternde Rechtfertigung der ›tieferen Wahrheit eines unsichtbaren Seins wird von der platonischen Ideenlehre trefflich gestützt, wenn nicht, wie sich zeigen wird, sogar rationalisiert.

Das asketische Ideal einer spartanisch mäßigen Küche, welches Platon letztlich entwirft, bewegt sich weit entfernt von einer Gedankenwelt, in der die menschliche Ernährung eine eigenständige philosophische Lebenskunst ist und eine gute Esskultur als ethischer Selbstzweck einer praktischen Vernunft gewürdigt wird. Vielmehr wird das alimentäre Lebensgeschehen darauf reduziert, bloß für die physische Reproduktion der Arbeits- und Leistungsfähigkeit zu sorgen. Gemäß dieser philosophischen Diätmoral dient das Essen lediglich der Selbsterhaltung. Bis in die letzte Konsequenz radikalisiert, wird das asketische Ideal dieser möglichst unkomplizierten, funktionellen, schnellen Bedürfnisbefriedigung von Platons ewigen Antipode Diogenes parodiert, wenn der Kyniker auf dem Marktplatz Athens masturbiert und dazu lakonisch bemerkt: »Wenn man doch auch so den Bauch reiben könnte, um den Hunger zu stillen.«⁷³

Wie wenig Diogenes freilich von der platonischen Pflichtlehre eines kulinarischen Asketismus hält, verdeutlicht der alles andere als spartanisch-bedürfnislose Speiseplan des Kynikers. Dessen lebensfrohe und unbefangene Feinschmeckerei stand offenbar in bester Übereinstimmung mit der von ihm selbst praktizierten Ethik einer (ansonsten) bescheidenen Lebensweise: »Die Nahrung war so einfach wie möglich. Man ernährte sich in der Regel von Brot, Gemüse und Früchten, etwa von Feigen und den billigsten Äpfeln vom Markt, nur gelegentlich von Fisch oder Fleisch. Käse und Oliven waren nicht verboten. Man aß das, was gerade zur Hand war, aber nie etwas Teures oder Delikates, wenn Einfacheres erhältlich war. ›Hunger als Zukost‹ ist ein kynisches Motto. Als Getränk war Wasser praktisch vorgeschrieben, aber Milch war erlaubt und auch Wein wurde nicht immer verschmäht. Der Kyniker [...] sättigte sich auch an den Hekate-Mahlzeiten, den Speiseopfern, die Gläubige am letzten Montag an den Straßenecken hinstellten.

71 | Anthus, Vorlesungen zur Eßkunst, 28.

72 | Vgl. Klotter, Mächtiges Fressen.

73 | Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen, VI, 46.

Diese Mahlzeiten bestanden aus Kuchen, Fischen, Eiern, Käse und Portionen von Ferkeln und Hündchen – den Überresten der Reinigungsopfer.«⁷⁴

Anders als die kynische Gourmet-Philosophie macht die spartanisch-platonische Ernährungslehre ernst mit der Idee einer ebenso sittenstrengen wie simplen Bedürfnisbefriedigung; sie entwirft gleichsam den klassischen Prototyp einer philosophischen Diätküche. Plutarch berichtet von einer signifikanten Begebenheit, der zufolge Plato eines Tages den Timotheus von den prächtigen, unter Feldherrn allerdings gewöhnlichen Gastmahlen mit sich genommen haben soll, um »ihn in der Akademie ganz einfach und philosophisch«, mit einer reizlosen Tafel bewirten zu lassen, »die, weil der Körper ruhig und heiter bleibt, von sanftem Schläfe und leichten angenehmen Träumen begleitet ist.« Den anderen Morgen, da Timotheus den Unterschied fühlt, sagt er: »Wer beim Plato speist, befindet sich auch am folgenden Tage wohl! Und in der Tat, ein herrliches Mittel, den Tag angenehm hinzubringen, ist die Leichtigkeit und gleiche Mischung des Körpers, der, wenn er nicht durch übermäßigen Genuss zu Boden gedrückt wird, ohne Widerwillen zu jedem Geschäfte bereitwillig ist.«⁷⁵

POLITISCHE REGELUNGEN DES SYMPOSIENWESENS UND DIE BEISPIELHAFTIGKEIT DES SYMPOSIONS

Diesen Grundsätzen entsprechend entwirft Platons Staatsutopie weitere Details einer Ernährungspolitik, die Richtlinien und Gesetzgebungen vorsieht, um beispielsweise die ordnungsgemäße Durchführung von dionysischen Festivitäten und das in der antiken Welt populäre Brauchtum der Symposien und Sysstien neu zu regeln.⁷⁶ Im Einzelnen werden dazu Fragen des angemessenen Weinkonsums, insbesondere des ordentlichen Rausches, mit dem Ziel erörtert, für die »Speisevereine« und »gemeinschaftlichen Mahle« das richtige philosophische Maß festzulegen. Die platonische Ernährungspolitik würde das Ideal einer asketisch gesitteten Esskultur durchsetzen: »Wenn ein Staat«, so resümiert Platon seine diätetische Doktrin, »die eben erwähnte Einrichtung als etwas Ernstes gesetzmäßig und mit Ordnung anwendet, indem zur Einübung der Mäßigkeit sie benutzt, und auch anderer Genüsse in derselben Weise und in demselben Verhältnisse sich nicht enthält, indem er Einrichtungen trifft, um den Bürgern die Herrschaft über sie zu verleihen, dann steht es allen zu, ihnen in dieser Weise sich hinzugeben.« (Ebd., 674a)

Mit anderen Worten: Ein nicht unbeachtlicher Teil des politischen Platonismus umkreist die ideale Organisation des Symposienwesens als einer zentralen Form der alltagskulturellen Vergemeinschaftung. Mit der sittlichen Wechselbe-

74 | Luck, Die Weisheit der Hunde, 9.

75 | Plutarch, Tischgespräche, 207.

76 | Vgl. Platon, Nomoi 635b-674c.

ziehung von Polis und Symposion, Zusammenleben und Mahlpraxis, präsentiert Platon die Tafelrunde direkt als Schule für politische Werte: »Maßhalten wird im Symposion für das Leben in der Polis gelernt und eingeübt.«⁷⁷ So kommt es, dass eine der bekanntesten Darstellungen einer heiteren Tischgesellschaft in der westlichen Kultur – Platons *Symposion* – dem, was es dabei zu essen und zu trinken gibt, keine Beachtung schenkt. Die Kochkunst und der Wohlgeschmack der gegossenen Speisen werden zu einer Nebensache degradiert; für Platon sind an dem Gastmahl nur das Tischgespräch und der geistige Genuss wichtig.⁷⁸

Der Platon-Kritiker und Autor einer einschlägigen Abhandlung über die *Esskunst* aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der bereits erwähnte Antonius Anthus, kommentiert diese ungasstrophische Erbschaft entsprechend (wenngleich unzutreffend generalisierend). »Vor philosophischen Gastmählern bewahre uns der Himmel! Was die Griechen so nannten, war ein ziemlich vernünftiges Gespräch. Nicht zu vergessen, dass man dabei viel und möglich gut sprach, aber um so weniger und schlechter zu essen bekam, wie's auch in Wieland's Aristipp heißt: »Wobei eine freie muntere Unterhaltung die bessere Hälfte der Bewirthung machte.«⁷⁹ Ähnlich fällt das Urteil bei Michel Serres aus, das noch einmal bestätigt, wie fern dem platonischen Denken eine Heiligkeit der Küche und genussvolle Erfüllung des kulinarischen Selbst ist: »Platon hat darauf geachtet, dass das Fest nicht stattfindet. [...] Sokrates, Agathon, Alkibiades reden über die Liebe, ohne sie jemals zu machen; sie setzen sich zu Tisch, ohne zu speisen; sie trinken, ohne den Geschmack zu genießen; und so eilen sie von der Tür oder Schwelle sogleich in den Gastraum und auf die Liegestatt, ohne der Küche einen Besuch abzustatten.«⁸⁰

77 | Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 159.

78 | Neumann weist auf folgende Stationen der Gastmahl-Literatur hin: Platons *Symposion* entsteht um 380 v. Chr. Es verknüpft Sinnenfreude und Gedankenspiel im Freundesmahl, nimmt die Feier eines Sieges zum Anlaß eines Festes, in dem Trinken und Lobreden auf den Eros sich in komplizierter Weise verflechten; Xenophons *Symposion* (zwischen 430 und 350 v.u.Z.), wiederum zu Ehren eines Siegers abgehalten, schildert die Abwendung von geistloser Zecherei zu einem Lob von Eros und Freundschaft; eine Tanzpantomime der Liebesnacht von Dionysos und Ariadne bildet den Abschluss; Lukians *Symposion oder die Lapithen* (160-165) zeigt (nach dem Vorbild Platons und Xenophons) ein Symposion aus Anlass einer Hochzeit, das Gelage überführend in einen Streit der Philosophenschulen; Plutarchs *Symposion der Sieben Weisen* (46-120) verknüpft die überlieferten Motive erneut, und Petronius' *Cena Trimalchionis*, als Teilstück seines *Satyrikon*, exponiert – mithilfe der traditionellen Verbindung von Essen und Reden – die problematische (parodistische) Erörterung des Künstlertums in der Welt der sozialen Aufsteiger. Vgl. Neumann, Gastmahl-Inszenierungen, 426.

79 | Anthus, Vorlesungen über die Esskunst, 94f.

80 | Serres, Die fünf Sinne, 209, 223.

Immerhin fühlt sich Plutarch genötigt, über die möglichen Gründe nachzudenken, worum Platons *Symposion* das Essen vergisst. »Die Freuden der Tafel selbst«, so Plutarchs Rechtfertigung, »gewähren nur eine sehr unedle und bald verschwindende Erinnerung, die dem vom vorigen Abend übrig gebliebenen Geruch von Speisen und Räucherwerk gleicht; hingegen die Fragen und Untersuchungen der philosophischen Materien bleiben immer in frischem Andenken.«⁸¹ Der Gelehrte scheint durchaus um die Schwäche seiner Argumentation zu wissen, weshalb er einen zweiten Anlauf unternimmt. Dabei wird sogleich eingeräumt, dass eine ›Frischhaltung‹ von kulinarischen Werken durchaus mithilfe entsprechender Konservierungstechniken (beispielsweise des theoretischen Andenkens und literarischen Erinnerns) möglich wäre. Letztlich liege, wie wir erfahren, der wahre Grunde für den sagenhaften Sachverhalt, dass bei den Mählern der Philosophen die Kochkunst und der Geschmack des Genossenenerwähnt bleiben, schlichtweg darin, dass sie lieber einseitig und ausschließlich dem Labsal des Logos frönen, anstatt – auch – gutes Essen zu goutieren: »Wäre nun hier das Vergnügen bloß sinnlich und körperlich gewesen, so hätten auch Plato und Xenophon nicht die bei Kallias und Agathons Gastmahlen gehaltenen Unterredungen, sondern die damals vorgesetzten Gerichte und Leckerbissen aufgezeichnet hinterlassen müssen. Allein beide Schriftsteller haben diese«, wie Plutarch zugesteht, »ob sie gleich aller Vermutung nach auf das beste und kostbarste zubereitet gewesen, gar keiner Erwähnung gewürdigt, sondern dafür die philosophischen Unterredungen nebst den eingemischten Scherzreden sorgfältig beschrieben und uns durch ihr Beispiel belehrt, dass man nicht nur über die Tische nützliche Gespräche führen, sondern auch das Andenken derselben erhalten müsse.« (Ebd., 208)

RATIONALISTISCHE ANTHROPOLOGIE ALS URSPRUNG DER FASTFOOD-MENTALITÄT

In Platons und Aristoteles' moralphilosophischen Problematisierungen des Essens drücken sich zuletzt die Prämissen ihres logozentrischen Menschenbildes aus. Diese rationalistische Anthropologie konstruiert einen rigorosen Dualismus, der den Menschen in zwei Welten zertrennt und in zwei Wesen »schichtet«.⁸² Platon und Aristoteles betreiben eine anthropologische Entzweiung des Menschen in zwei ungleiche Welten: In die Höhe einer Welt der Vernunft, die kategorisch von der Unterwelt des Essens abgesetzt wird. Es entsteht eine strikte Polarität zwischen Philosophie und Küche.

Die platonische Anthropologie steuert diese Polarisierung in der Bestimmung der wahren Erfüllung oder Anfüllung der Menschheit ohne Umwege an:

81 | Plutarch, Tischgespräche, 207.

82 | Vgl. Schmitz, Anthropologie ohne Schichten.

»Welches ist aber die wahrhaftere Anfüllung, die mit einem minder oder die mit einem mehr Seienden? – Offenbar die mit einem mehr. – Welches von beiden Gattungen nun, glaubst du wohl, habe mehr Anteil am reinen Sein, die, wozu Brot und Getränk und Gekochtes und alle Nahrungsmittel insgesamt gehören, oder die Gattung der richtigen Vorstellung und des Wissens und des Verstandes und alles dessen insgesamt, was Tugend ist?«⁸³ Die platonische Antwort ist uns vertraut: Nicht im Kulinarischen, nicht im Brot, in Getränken, im Gekochten und allen Nahrungsmitteln ist die einzig wahrhafte Lebensfülle zu suchen; den alles entscheidenden Anteil am reinen Sein bietet ausschließlich der übervolle Logos. Diese idealistische, rationalistische oder klassisch philosophische Vorstellung vom eigentlichen Wesen des Menschen liegt dem – in der westlichen Tradition seither tief verwurzelten – Geist-Körper-Dualismus zugrunde. »Überhaupt also wird das zur Pflege des Leibes Gehörige in seinen verschiedenen Arten minder als die Arten des zur Pflege der Seele Gehörigen an der Wahrheit und dem Sein Anteil haben«, wie es bei Platon heißt. (Ebd.)

Sein *Phaidon* liefert das Gedankengut einer rationalistischen Anthropologie, die kein Hehl aus ihrer Genuss- und Leibfeindlichkeit und ihrer kategorischen Verachtung des Kulinarischen macht. An den opportunen Gesprächspartner Simmias gewendet, legt Platon seinem Sokrates die entsprechenden Worte in den Mund. »Scheint dir, dass es sich für einen philosophischen Mann gehöre, sich Mühe zu geben um die sogenannten Lüste, wie um die am Essen und Trinken? – Nichts weniger wohl, sprach Simmias. [...] – Und die übrige Besorgung des Leibes, glaubst du, dass ein solcher sie groß achte? [...] – Verachten, dünkt mich wenigstens, wird es der wahrhafte Philosoph.«⁸⁴ Der philosophische Mensch, wie ihn sich die rationalistische Anthropologie wünscht, befreit sich von den Lüsten und Bedürfnissen des Trinkens, Essens und anderer ›leiblicher‹ Dinge. Der wahrhafte Philosoph stellt seine Liebe zur Weisheit dadurch unter Beweis, dass er solche Angelegenheiten durch Verachtung abtut. Aus dieser Verachtung nährt der diätmoralische Diskurs die Idee einer Fastfood-Philosophie, die das Essen zur Nebensache der menschlichen Lebenspraxis degradiert. Das menschliche Selbstverständnis, von dem diese Philosophie lebt und das bis heute das kollektive Bewusstsein beherrscht, wird von der Eschatologie einer dereinstigen »Erlösung und Absonderung der Seele von dem Leibe« umkreist: Vom anti-gastrosophischen Phantasma einer Menschheit als einer Lebensform, die am besten ohne Essen wäre. Das diätmoralische Menschenbild glaubt an eine Art Autophagie der Vernunft, an eine *ipse alimenta sibi*, wonach der vermeintlich leiblose Geist keiner Nahrung von außerhalb bedarf, weil er sich selbst nährt.

83 | Platon, *Politeia* 585b.

84 | *Phaidon* 64d.

DAS WILDE TIER IN UNS

Einstweilen hängt aber am Geist noch ein Bauch, lebt die Menschheit durch die Mahlzeit, bleibt das Vernunftwesen ein menschliches Lebewesen, mithin ein unphilosophisches Tier, das sich ernährt. Wegen dieses Umstandes droht dem Menschsein fortwährend die Gefahr, an der Unvernunft des Essens und seines essenziellen Wesens zugrunde zu gehen. Eine tiefe Beunruhigung lässt den philosophischen Kanon im kulinarischen Selbstgenuss die Gefährdung eines ideellen Selbstverzehr ihres geistigen Wesens befürchten. Für Aristoteles ist daher »die Sinnesempfindung, die mit der Unmäßigkeit zusammengehört«, nicht nur »die vulgärste«. Sie scheint auch »mit Recht besonders verwerflich zu sein, weil wir sie nicht besitzen, sofern wir Menschen sind, sondern sofern wir Lebewesen sind. Solche Dinge zu schätzen und vorzuziehen ist tierisch.«⁸⁵

Eine Menschheit, die das Essen zu einem wesentlichen Lebensinhalt macht und ihm zu viel Bedeutung beimisst und lebt, um zu essen, reduziert sich selbst auf ihre Animalität. Mit diesem Szenario anthropologisiert die klassische Philosophie ihre kritische Analyse der gesellschaftlich vorherrschenden schlechten Ernährungsverhältnisse. Ausdrücklich verschränkt Aristoteles die eigene Sozialkritik mit der anthropologisierenden Rede vom Tier-Werden des Menschen: »Die große Menge erweist sich als völlig sklavenartig, da sie das Leben des Viehs vorziehen.« (Ebd., 1095b15) Auch der Poet Platon macht intensiven Gebrauch von dem Bild der Anthropophagie: Der Vorstellung vom Menschen als einem menschenfressenden Tier, als einem sich selbst aufzehrenden, nämlich das eigene göttlichen Vernunft-Selbst zugunsten einer bloß animalischen Bedürfnisbefriedigung negierenden Wesens. In seinem Dialog *Politeia* heißt es zur »Lebensweise der großen Menge«: »Nach Art des Viehes immer auf den Boden sehend und zur Erde und den Tischen gebückt, nähren sie sich und bespringen sich einander mit eisernen Hörnern und Hufen aus Unersättlichkeit.«⁸⁶

An anderer Stelle porträtiert Platon den begehrliehen (>vegetativen<) Seelenteil des Menschen als ein vielgestaltiges wildes Tier, welchem die Schöpfer unseres Geschlechts anwiesen, tief unten in den Eingeweiden und weit entfernt vom edlen Haupt zu wohnen. Im *Timaios* findet sich dazu die Passage, die dem weit bekannteren Höhlengleichnis an Phantasie und kulturgeschichtlicher Bedeutung in nichts nachsteht. »Dem nach Speise und Trank begierigen Teil unserer Seele und nach dem, wonach er sonst vermöge der Natur des Körpers ein Bedürfnis bekommt, dem wiesen sie [die Götter] seinen Wohnsitz zwischen dem Zwerchfell und der in der Gegend des Nabels gezogenen Grenze an, indem sie in diesem ganzen Raume eine Art von Krippe für die Ernährung des Körpers herrichteten, und fesselten an diese Stelle«, phantasiert Platon weiter, »den so beschaffenen Teil, wie ein wildes Tier, das aber doch, fest mit uns verbunden, ernährt werden

85 | Aristoteles, NE 1118a32.

86 | Platon, *Politeia* 586b.

müsse, wenn irgend das sterbliche Geschlecht bestehen solle. Damit es also nun stets an der Krippe sich nähre und soweit wie möglich von dem beratenden Teil [unseres Selbst] entfernt wohne, Lärm und Geschrei möglichst wenig erhebe und den besten Teil in Ruhe über das für alle gemeinsam und auch einzeln Nützliche bedenken lasse, darum wiesen sie ihm hier seine Stelle.«⁸⁷

Denn die Götter, so fügt Platon seiner mythischen Anatomie hinzu, wussten, dass dieses wilde Tier in uns keinen »Vernunftgründen« zugänglich ist und »sollte je davon etwas irgendwie an dasselbe gelangen, seine Natur nicht so beschaffen sei, um irgend um Vernunftgründe sich zu kümmern, sondern dass es bei Tag und bei Nacht stets durch Trugbilder und Schattengestalten sich leiten lasse«. (Ebd.) Diese vernunftwidrige und ungestüme Animalität wildert und wütet in unserem Inneren, brüllt immerfort nach Fülle, will alles unter seine Herrschaft zwingen und nagt an uns. Platon schätzt die gefährliche Kraft dieser in unserer natürlichen Innerlichkeit so geschickt verborgenen Wildnis für derart groß ein, weil sie es vermag, »jenes vielgestaltige Tier nebst dem Löwen [dem zornartigen, affektiven Seelenteil] und was ihm angehört durch Wohlleben stark zu machen« und dadurch gleichzeitig den Menschen, d.h. die Vernunftseele, die das Menschliche im Menschen ausmache, »Hungers sterben zu lassen und abzuschwächen, so dass er sich muss schleppen lassen, wohin eines von jenen beiden ihn zieht, und nicht etwa aneinander gewöhnt und eines mit dem andern befreundet, sondern sie sich untereinander beißen und im Streite verzehren lässt«. ⁸⁸

In diesem bizarren Bild bannt Platon das Phantasma eines falschen Lebens, welches das Schlechte in sich hineinfrißt, das Beste seiner selbst aushungern lässt und, als spätere Folge dieses Irrsinns, sich selbst zerfleischt – hätten die Schöpfer uns nicht extra einen labyrinthischen Verdauungstrakt eingepflanzt, der es uns ermöglicht, dieses drohende Selbstopfer aufzuschieben und für eine Weile das Essen zu unterbrechen, um den eigentlichen Dingen eines wahrhaft erfüllten Menschseins doch noch nachgehen zu können. »Diejenigen, welche unser Geschlecht bildeten, wußten, welche Unmäßigkeit im Essen und Trinken bei uns stattfinden werde und dass wir aus Schlemmerei das rechte und notwendige Maß bei weitem überschreiten würden. Damit nun nicht durch Krankheiten ein schnelles Dahinsterben eintrete und das sterbliche Geschlecht alsbald, vor seiner Entwicklung, untergehe, diesem vorzubeugen, bereiteten sie den sogenann-

87 | Platon, *Timaios*, 72c-d.

88 | Platon, *Politeia* 589a. Platons Konzept von den drei Seelen des Leibes, seiner vegetativen, affektiven und rationalen Funktion (dem wilden Tier, dem Löwen und dem Menschen) wird von Aristoteles übernommen. Zwar bereinigt Aristoteles diese hypothetische Philosophie der Natur des Menschen von ihren mythisch-erzählerischen Beschreibungen und präsentiert sie in einer für ihn typisch nüchternen Wissenschaftlichkeit. Aber auch Aristoteles' spekulative Anthropologie vertritt unverändert eine frei erfundene, metaphysisch postulierte Hierarchisierung der Seelenteile als normatives Fundament seiner ganzen Moralphilosophie – »selbstverständlich« mit der Ernährungsseele am untersten Ende.

ten Unterleib durch seine Einrichtung zur Aufnahme des von den Speisen und Getränken Auszuscheidenden vor und umwandeln denselben mit dem Erzeugnis der ineinander verschlungenen Gedärme, damit nicht der Nahrungsmittel schneller Durchgang für den Körper einen schnellen Ersatz derselben nötig und, durch eine aus Unersättlichkeit hervorgehende Gefräßigkeit, die ganze Gattung zu einer dem Weisheitsstreben und den Musen abholden mache, ungehorsam dem göttlichsten Teile unseres Selbst.« (Ebd., 72e-73b)

Das Fassungsvermögen des Verdauungsapparats, der am wenigsten gewürdigte Teil unseres Selbst, gewährleistet der platonischen Metaphysik der Natur des Menschen zufolge eine lebenspraktische Verzögerung zwischen den kurzen Intervallen einer ewigen Wiederkehr des gleichen Hungers. Die wirren Darmgänge der menschlichen Eingeweide verlängern – gleichsam als die natürliche Entsprechung zum Fastenkönnen und Hungern aus freiem Willen – die mögliche Freiheit ihrer kulturellen Selbstbestimmung: Der Verdauungstrakt entlastet die Menschheit vom kontinuierlichen Esszwang und stellt sie für geistige Tätigkeit frei. Zwar ist an Platons rhetorischer Strategie einer metaphysischen Verdrängung des Ernährungsgeschehens ins Gastrointestinale bereits jene Logik einer gastrophischen Selbstentfremdung am Werk, die die Kirchenväter oder Hegel dazu bringen wird, bei dem verdauenden Körper nur noch an den Ekel seiner Ausscheidungsprodukten zu denken. Aber Platons philosophische Betrachtung des Essens zielt eher auf eine programmatische Depotenzierung einer ›tierischen Lust‹, die mit einem gefährlich verführerischen Glück der Fülle reizt und nur oberflächlich, aber mit viel asketischer Selbstdisziplinierung doch beherrschbar und bezwingbar scheint. Die platonische Diät setzt bei dem moralischen Willen an, sich die Dinge des Essens möglichst vom Hals zu halten.

Kurz: Um eine Verfehlung des wahren Menschseins zu verhindern, die Platon zufolge darin besteht, eine gute Selbsterfüllung in dem Überfülltsein von »Brot und Getränk und Gekochtem und allen Nahrungsmitteln insgesamt« zu suchen, wird ein philosophisches Gegenmittel erdacht. Mittels seiner (diätmoralischen) *Philosophie* will Platon das Wesen des Menschen, weil es nun einmal ein »leeres Gefäß« ist, mit »strenghem und gesundem Wasser« abfüllen und ihnen als Genussmittel »die ganz nüchterne und unberauschende Quelle der Vernunft« schmackhaft machen.⁸⁹ Mit Platons heilwässrigem Vernunftbegriff befindet man sich (wie wir sehen werden) denkbar fern zu der sokratischen Ethik eines Wohlerfülltseins, dessen praktische Vernunft *auch* durch eine gute Küche gelebt wird...

Allein, ganz ohne Essen und der damit verbundenen Lustfülle mag sich Sokrates' Schüler und Freund dem Glück eines wahrhaft philosophischen Menschseins doch nicht anfreunden. Die Höhen dieses Glücks kann Platon nur in Verbindung

89 | Platon, *Philebos* 61c. Der *Platonismus*, dass der vernünftige Mensch am besten von Wasser lebt, wird – was vielleicht verwundert – gerade nicht vom Vernunftfanatiker Kant befürwortet, dessen Denken eine ausgeprägte Liebe zum Wein auf die Beine hilft – dafür aber wird ihn der Antiplatoniker Nietzsche übernehmen.

eines Wohlgefühls der Fülle, die aus der Erfahrungswelt des Kulinarischen herührt, als eine Anfüllung mit wahren Sein und dem Geschmack einer reinen Lust denken: »Die also der Einsicht und Tugend bar sind, in Schmausereien aber und dergleichen sich immer pflegen, bewegen sich, wie es uns vorkam, [...] bis zur Mitte und schweben hier zeitlebens, über dieses aber hinaus zu dem wahrhaften Oben haben sie niemals weder hinaufgesehen noch einen Anlauf dorthin genommen und sind also auch mit Seiendem nie wahrhaft angefüllt worden, noch haben sie je eine dauernde und reine Lust geschmeckt.«⁹⁰ Im *Phaidros* spricht Platon davon, dass die menschliche Seele sich einst zum Himmel erhob, um sich von der dort geschauten Wahrheit zu *nähren*. Dort ›Oben‹ erreicht die Seele die Seinsfülle eines gegenüber jeder wiederkehrenden Leere erhabenen, himmlischen Geistwesens.⁹¹ Ganz oben auf Platons Einkaufszettel steht deshalb der Erwerb von reichlich tugendhaltigem Wissen und voller Seinserkenntnis als wichtigste Lebensmittel: Eben als Reiz- und Genussmittel einer üppigen Seelennahrung, für die »reine Lust« einer »wahrhaften Selbsterfüllung«.

Bei dieser Seelenspeisung gewinnt das Denken als eine »anfüllende Tätigkeit« den philosophischen Wert, diejenige allein glücklich machende Lebenspraxis zu sein, welches wir zu unserem Besten kultivieren sollten. Platon – und sein Freund Aristoteles folgt ihm in dieser Wahrheit getreu – präsentiert sein explizites Gegenmodell zum fälschlich guten Leben der gesellschaftlichen Völlerei als das Vergnügen einer Feinschmeckerei der besonderen Art. »Wer, auf Erweiterung seiner Kenntnisse und Erlangung wahrer Einsichten ernstlich bedacht, diesen Teil seiner selbst vorzüglich übt [und] ständig das Göttliche in sich pflegt und den ihm innewohnenden Schutzgeist im besten Zustande erhält, muss [...] notwendig vor allen andern glücklich sein. Aber für jegliches gibt es gewiss nur

90 | Platon, *Politeia* 586a.

91 | »Für Platon ist«, kommentiert Baudy diese Passage, »alles Wissen Wiedererinnern jener Ideennahrung, die der Wagenlenker des Seelengespanns aß, solange er den Kopf über den Himmelsrand hinausstreckte.« (Baudy, *Metaphorik der Erfüllung*, 65) Diesen Drang nach einem Zustand der erfüllten Bedürfnislosigkeit dank eines himmlischen dort ›Oben‹ schlägt Baudy vor, als eine Projektion des Goldenen Zeitalters der frühkindlichen bzw. embryonalen Urerfahrung zu interpretieren: »Das vertikale Verschieben des Paradieses nach oben gibt halbbewusst einer Zeit Ausdruck, als alle Geborgenheit tatsächlich oben lag: Im himmlischen Dasein des ungeborenen Menschen, im Essen göttlicher Nahrung, die der Philosoph später in höchst lustvoller Weise wiedererinnert, spiegelt sich die ins Pränatale verschobene Urszene des von der Mutter hochgehobenen und gesäugten Kleinkinds, zugleich aber auch der intrauterine Heilszustand völliger Bedürfnislosigkeit, der dann mit der Geburt, dem Fall auf den Erdboden, ein dramatisches Ende findet.« (Ebd.) Man kann diese Interpretation als einen Versuch verstehen, den ›historischen‹ Ursprung eines Goldenen Zeitalters, das von einem paradiesischen Zustand erfüllt gewesen zu sein scheint, nicht gastromythologisch, wie üblich, sondern gastropsychoanalytisch zu rekonstruieren.

eine und dieselbe Pflege, ihm die demselben angemessene Nahrung und Bewegung zuzuerteilen.«⁹²

Mit anderen Worten, eine angemessene Nahrung und Betätigung findet die philosophische Tugend und Vernunftkenntnis nicht etwa in der kulinarischen Praxis, sondern Philosophie soll sich ausschließlich in der Praxis des Denkens erfüllen können. Anstatt der Vernunft einer philosophischen Küche verlangt das Glück einer göttlichen, wahren Seinsfülle bei Platon (und Aristoteles) lediglich das Weisheitsstreben nach einer geistvollen Ernährung der Seele. Platons Ideal einer Völlerei des geistigen Menschseins weiterführend, systematisiert die aristotelische Ethik diese Vorstellung vom guten Leben. »Was einem Wesen von Natur eigentümlich ist, ist auch für es das beste und genußreichste. Für den Menschen ist dies das Leben gemäß dem Geiste, da ja dieses am meisten der Mensch ist. Also ist dieses Leben auch das glücklichste.«⁹³ Auch Aristoteles erfährt die erlesene und erfüllte Feinschmeckerei des *bios theoretikos* als das klassische philosophische Ideal eines am besten geglückten Menschseins. Und dieses rundum glückliche Genussleben zeige, so die Vorstellung der Philosophen, einen »Geschmack für reine und edle Freuden«. Dementsprechend haben die klassischen Diättheoretiker eine klare Vorliebe für diesen Geschmack. Nicht nur Platon, auch Aristoteles weiß: »In der Tat bietet die Philosophie Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit«. (Ebd., 1177a26)

NACHGESCHMACK DER KLASSISCHEN PHILOSOPHISCHEN DIÄTETIK

In der auffälligen Begierde, das Glück lediglich in dem Genussleben geistiger Selbsterfüllung sehen zu wollen und das höchste Gut im Denken und Vernunftdasein zu suchen, erweist sich die von Platon und Aristoteles vertretene Philosophie auf paradoxe Weise als weiteres gesellschaftliches Beispiel einer unherrschten Übermäßigkeit und reiner Völlerei, die sie gerade problematisiert. Das vulgär-hedonistische Glück des guten Lebens, welches die Diätmoralisten und Geistidealisten empfehlen, ist in seiner Wissbegierde nach sättigenden Erkenntnissen seinerseits eine Form der Anthropophagie: Ihre sich selbst gegenüber uneingestandene *Sucht* nach geistiger Selbsterfüllung zehrt andere Seinsweisen und Wertinhalte möglichen Menschseins, wie etwa die gastrosophische Verwirklichung eines vernünftigen Genusslebens und guter Ernährungsverhältnisse, auf. In dieser mentalen, philosophisch motivierten Magersucht gegenüber der möglichen Fülle von Praxisformen guten Lebens zeigt sich nicht zuletzt eine Art Essstörung des diätmoralischen Geistes: Die autophage Anorexie einer metaphysischen Vergeistigung des Menschen, die letztlich das im klassischen Denken

92 | Platon, Tim. 90d.

93 | Aristoteles, NE 1178a5.

fundamental gestörte Zusammenspiel zwischen Essen und Philosophie widerspiegelt.

So ziehen Platon und Aristoteles aus ihrer richtigen Kritik an der verantwortungslosen Völlerei einer Wohlstandsgesellschaft, die in Form eines unersättlichen Konsumlebens und einer freiwilligen Fehlernährung ein fälschlich gutes Leben genießt, moralisch widersprüchliche Konsequenzen. In der Ernährungsfrage lehren sie das asketische Ideale einer spartanischen Küche und Fastfood-Mentalität, die kulinarische Dinge aus dem theoretischen und praktischen Bezugsfeld eines ethisch guten Lebens verdrängen. Dem schlechten Essen des gesellschaftlich vorherrschenden vulgären Hedonismus wird weder die Ethik der Kochkunst als einer philosophischer Tugend noch die Weisheit einer besseren Mahlpraxis als Inbegriff des menschlichen Wohllebens gegenübergestellt. Stattdessen betreibt die klassische philosophische Diätetik eine Degradierung des Essens zu einer ethisch irrelevanten Nebensache – einer funktionellen Sättigung und einer physischen Reproduktion der Arbeits- und Leistungsfähigkeit. Gleichzeitig aber setzt ihr Rationalismus die Verwirklichung eines guten Lebens mit dem Glück des Geistes, der denkenden (>philosophischen<) Tätigkeit, und mit dem Weisheitsstreben der Vernunftseele gleich. Dieses logozentrische Weltbild konstruiert einen anthropologischen Dualismus zwischen Philosophie und Küche – Denken versus Essen.

Und doch kommt die philosophische Rede vom guten Leben, dem *eu zen* und der *eudaimonia*, weder gänzlich ohne Essen und dessen lustvoller Lebensfülle noch ohne Nahrungsmetaphern aus. Zwar versucht sich der Geist (und sein diätmoralischer Idealismus) mit mäßiger Kost und einem mäßigen Interesse gegenüber den kulinarischen Dingen zu begnügen, doch oder vielleicht gerade wegen der sich selbst auferlegten Disziplinierung der Gaumenfreuden steigt Platon das Essen zu Kopfe. Sein Denken ist voll von Nahrungsmetaphern, seine Reden drängt es, ununterbrochen Kulinarisches in den Mund zu nehmen.

Eine solche Wiederkehr des Verdrängten (aber vorher Verspeisten) zeigt sich allenthalben, wenn er den politisch-sittlichen Verfall der Demokratie in eine Tyrannie damit beschreibt, dass »einer demokratischen, nach Freiheit durstigen Stadt schlechte Mundschenke vorstehen und sie sich über die Gebühr mit ihrem starken Wein berauscht.«⁹⁴ Oder wenn er in verschiedenen Nuancen von der »Ernährung der Seele« spricht und Gesprächspartner sich gegenseitig mit Reden wie mit Festessen bewirten lässt. Gerhard Baudy, der die platonische Nahrungsmetaphorik aus einer psychoanalytischen Sicht im Detail nachgeht, findet es auffällig, »dass Platon zwar eine ausführliche Sublimationstheorie des Eros, aber keine gleichwertige für den Hunger entwickelt, obwohl er sich der Nahrung als Gleichnis und Metapher ständig bedient.«⁹⁵ Was Baudy nicht auffällt, ist die Tat-

94 | Platon, Pol. 562d.

95 | Baudy, Metaphorik der Erfüllung, 43.

sache, dass Platon den Hunger durchaus sublimiert. Freilich findet diese philosophische Sublimierung bei Platon nicht so sehr durch die metaphorische Übertragung eines unersättlichen Appetits in die Sprache und eigene Rede statt.⁹⁶ Dies geschieht durch die vergeistigte Form einer rationalistischen Anthropologie, die an die Stelle einer wirklichen, kulinarischen Genussfülle den idealisierten Genuss rein »geistiger Anfüllung« (Platon) setzt.

Doch zentraler als diese Differenzierung festzustellen, ist es, sich des übertragenen Sinns bewusst zu werden und zu verstehen, dass wir »eine Metapher verwenden, wenn wir von erfülltem Leben reden«.⁹⁷ Sensibilisieren wir uns also für diese platonische oder diätmoralische Sublimierung des Gastrosophisches im philosophischen Sprachgebrauch: Beim Nachdenken über das Glück redet gleichsam der Bauch mit; die gastrosophische Selbstentfremdung des diätmoralischen Denkens spricht sich in der sich selbst undurchsichtigen und unbewussten, bauchrednerischen Sublimierung des Zustandes einer wohligen Erfüllung aus. Der übertragene Sinn dieser Gastrologie der menschlichen Glückseligkeit als lustvoller Seinsfülle, dieser Gastrorhetorik vom guten Leben als einem erfüllten Leben bewegt, wie sich zeigte, Platons und Aristoteles' metaphysische Sittenlehre in ihrer ausgesprochenen Sorge um die wahre »Seelennahrung«, um die »reine Lust« und den »göttlichen Genuss« des glücklichen Zustandes eines unvergänglichen »Erfülltseins« durch »das Philosophische«. (Später wird in verwandtem Geiste die augustinische Theologie zur Beschreibung ihrer Lehre des seligen Lebens vom Glück einer wunderherrlichen »Sättigung« und einer »göttlichen Fülle« reden; siehe I.2)

Bei der bauchrednerischen Sublimierung des »guten Lebens« durch die Kryptogastrosophie einer rein geistigen Selbsterfüllung der Menschheit wird dem ideell degradierten Essgenuss auf diskursive Weise gleichsam ein vollmundiger Ausdruck verschafft. Die kulinarisch mäßige Selbsterfüllung drängt sich in der sprachlichen Realität verkehrt und gebrochen auf, in deren (metaphorischen, indirekten, sublimierenden) Begrifflichkeit die moralisch zum Schweigen verpflichtete, nur schwer gebändigte Essbegierde wiederkehrt. In der gastrologischen Metaphorik des guten Lebens einer rein geistigen Selbsterfüllung der Menschheit spuckt das verleugnete Glück eines guten Essens als einem Guten an sich des menschlichen Wohls. Die diätmoralische Nahrungsmetaphorik ist der orale Ersatz eines vergeistigten Genusslebens, *ist* die übertragene, vom Geschmack zum

96 | Diese Variante einer »philosophischen Metaphorik der Erfüllung« findet sich in der metaphorischen Rede vom »Geschmack«, die die unterdrückte kulinarische (Selbst-)Erfahrung unbewusst ins Denken und Bewusstsein überträgt, um wenigstens auf *diese* Weise Geschmack (»Geschmack« als Urteil, Kunst-»geschmack« etc.) zu genießen und lustvoll in den Mund nehmen zu können. Diese Art von *diskursiver* Akrasie und Hypertrophie findet sich, wie wir sehen werden, in unterschiedlicher Ausprägung bei den Diätmoralisten Augustinus und Kant.

97 | Baudy, Metaphorik der Erfüllung, 7.

Wort verschobene, ›*versprochene Gastrosophie*‹ – einer falsch ausgesprochenen wie unerfüllten Philosophie des guten Essens.

In der bauchrednerischen Metaphorik verhüllt sich gleichsam ein kryptischer Sinn, der in der gastrosophischen Selbstentfremdung noch das Versprechen seiner Wahrheit aufbewahrt. Während das mythopoetische Wunschbild eines Golden Zeitalters die konkrete Utopie einer gastrosophischen Selbsterfüllung der Menschheit zwar überzeichnet, aber unverfälscht ausspricht, wird sie in der von Platon und Aristoteles geprägten ›klassischen Philosophie‹ mental-begrifflich verfälscht und nur noch indirekt ausgesprochen. Doch auch diese bauchrednerische Verfälschung gibt den Verweis auf das ethisch Gute einer nicht nur geistigen (›philosophischen‹), sondern auch kulinarischen (›gastrosophischen‹) Lebenspraxis zu erkennen. Daher lässt Nietzsche seinen Feldzug gegen die Moral von der aufklärerischen Einsicht leiten, dass die philosophische Leibverachtung und die traditionelle Herabwürdigung der Küchendinge auch als zu Kopf gestiegene, bloß rationalisierte, ›Geist‹-süchtige Auslegungen einer vernunftlosen Ernährung und entsprechender geistloser Lebensgewohnheiten der Philosophen verstanden werden können.

ORGANLOSES DENKEN UND LEIBLOSER GEIST

Nun drängt sich die Frage auf: »Warum hat das Essen, dieses unvergleichliche Volksvergnügen, es stets so schwer, von den Sittenrichtern, Geistesheroen und sonstigen Ideologen als vollwertiges, unverdächtiges Glück akzeptiert zu werden? Vielleicht deswegen, weil die Männer des Geistes, manche Religionsstifter und alle Propheten vorab, dem Typ Mensch angehören, der sich eher mühselig zu Tisch schleppt. Offenbar begünstigt der leere Magen die volle Vision, und daher schmähen Visionäre die Bäuche besonders ausgiebig.«⁹⁸ Der anti-idealistische Leibtheoretiker Ludwig Feuerbach bietet eine andere Erklärung: Eine Metapsychologie des Glückswahns vom organlosen und leiblosen Denken, die sogar bei den vielen Gelehrten und Denkern mit vollem Bauch Anwendung findet. Feuerbach, und Jean-François Lyotard unterstützt ihn darin⁹⁹, gibt zu bedenken, der Philosoph als solcher habe zu seiner Voraussetzung, dass das Denkgorgan in dem gesunden, normalen Zustand denkt.¹⁰⁰ Nur der gesunde Menschenverstand verkörpere ein »glückliches Denken, das Denken, das, von keinen organischen Leiden unterbrochen, nur an seinen Gegenstand oder, wenn auch an sich, nur an sich in diesem seinem leidlosen Zustande denkt«. (Ebd.)

Wird indessen der Mensch in dieser Tätigkeit von seinem Leib unterbrochen, so geschieht es in der Regel nicht vom Denkgorgan, sondern von anderen Leibes-

98 | Herrmann, Schlemmermahl und Schlangenfress, 141.

99 | Vgl. Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann.

100 | Vgl. Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, 119f.

organen, die ihm wider Willen den Zusammenhang seines Denkens mit dem Leib in Erinnerung bringen. Diese leidige Präsenz, so Feuerbach, macht den Leib daher in den Augen des Denkenden »zu einem denkfeindlichen, geistwidrigen Ballast des Menschen«. Der Philosoph, als Denker, sondert sich während des Denkens von allen unmittelbar sinnlichen Beschäftigungen und Vergnügungen ab. Der Philosoph macht daher »das Denkende zu einem abstrakten, vom Leibe, von der Materie getrennten Wesen – *o nous chorisos* (der Geist ist abtrennbar) –, macht das, was das Denken für ihn ist, eine organlose Tätigkeit, zu seinem Wesen an sich.« (Ebd.) Tatsächlich versucht Aristoteles, der eigentlich ein großer Beobachter und Entdecker der Anatomie der Lebewesen ist, das menschliche Denken ganz frei und »göttlich rein« vom Körper zu halten und auch noch unabhängig vom cerebralen Organ (als einer bloßen Innerei der Blutkühlung) zu machen. »Nach Aristoteles ist das Hirn das blutloseste und kälteste Eingeweide des Körpers und hat daher keine andere Bestimmung, als die Hitze des Herzens [...] zu mäßigen«. (Ebd., 121)

Anders als sein Schüler Aristoteles und insofern noch stärker unter dem direkten Eindruck der ganzheitlichen Lebensphilosophie von Sokrates stehend, scheint der Genussmensch Platon bei diesen Dingen mehr Leibtheoretiker und weniger Idealist zu sein. Denn wiederholt kommt er auf die *physische Einheit* von Leib und Seele zu sprechen, sogar auch auf die organische Bedingtheit unseres Denkens, die uns in unserem ewig wiederkehrenden Hunger spürbar zu Kopfe steigt, unser Bewusstsein belagert und stört. In dieser Macht des hungrigen und des Essens bedürftigen Leibes gegenüber der Vernunftseele und deren physisch voraussetzungsvollen Denktätigkeit erkennt Platon den eigentlichen Skandal unseres geistigen Wesens. – Lange bevor René Descartes (woran eingangs erinnert wurde) diese Übermacht als eine unbezweifelbare Wahrheit registriert.

Es ist gerade diese metaphysische Einheit von Körper und Geist, diese anthropologische Nähe von Küche und Vernunft, die die Philosophen stört, weil es das reine Denken stört. Diese unerträgliche Blasphemie gegenüber dem göttlichen Wesen eines rein geistigen Menschseins ruft das Ressentiment einer rationalistischen Metaphysik hervor. Gequält spricht Platon das Ärgernis einer unentwegten Erniedrigung des Geistes durch den Störenfried der großen Unvernunft des Hungers aus: »Und endlich noch, wenn er [der hungrige Leib] uns auch einmal Muße läßt und wir uns anschicken, etwas zu untersuchen: So fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, so dass wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können.«¹⁰¹ Die metaphysischen Vorgänge der Wirklichkeit, nicht der äußeren, sondern der inneren Wirklichkeit, nämlich das leidige Hungergeschehen und die organischen Prozesse unseres sich der eigenen Seinssubstanz unaufhaltsam entleerenden Selbst, dringen tief in das fragile Erkenntnisvermögen unserer Hirntätigkeiten ein. Diese in der philosophischen Erkenntnistheorie wenig berücksichtigte Meta-Physik

eines verkörperten Denkens rückt der menschlichen Vernunft zu Leibe, weil sie an der Produktion von Wahrheit beteiligt ist – statt sich in der Dunkelheit tiefer Eingeweide zu verlieren, der wir in dieser Hinsicht so viel zu verdanken haben.

Am Beispiel des Rausches, des Fiebers oder der Träume, bei denen der Leib ins Denken hineinspielt und dort »Wahnbilder«, also reale Vorstellungen und Einbildungen gebiert, beschreibt Platon diese Meta-Physik und liefert damit die ausnahmsweise unspekulative und philosophische Erkenntnis einer übersinnlichen Wirklichkeit, nämlich die sinnlich wahrgenommene, metabolisch aufgenommene Wirksamkeit des Physischen im Geistigen. Anders als der Rausch oder der Traum übt aber der Hunger eine wirkliche metaphysische (nämlich die metabolische) Macht über den Geist und dessen Erkenntniskräfte aus. An dieser bewusstseinsstörenden Metaphysik des hungrigen Leibes rächt sich der Geist mit seinen Mitteln: Er denkt sich das *Geistwesen des Menschen* aus, er *erfindet* die metaphysische Spekulation einer rationalistischen Anthropologie, die die leibliche Selbsterfüllung verachtet und zu den philosophisch unwürdigen, unwichtigen, ja vernunftwidrigen Dingen im Leben der Menschheit *erklärt*. Dieses Ressentiment des ›philosophischen Geistes‹ gegenüber dem sich ›ernährenden Körper‹, welches die platonisch-aristotelische Kulturgeschichte der westlichen Welt bis heute prägt, liegt unserer gastrosophischen Selbstentfremdung zugrunde. Die beiden Begründer dieses heute selbstverständlichen Menschenbildes haben mit ihrer asketischen Diätlehre, welche die geglückte Lebensfülle in anderen, vorrangig in geistigen Dingen sucht, die philosophischen Grundlagen für die vorherrschende Geringschätzung der kulinarischen Praxis vorgekaut und durch ihre Moral sogar die verbreitete Völlerei genährt.