

Aufklärung und Kritik

Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie
Herausgegeben von der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg

Internet-Publikation

Dr. Harald Lemke

**Feuerbachs Stammtischthese
oder zum Ursprung des Satzes:
„Der Mensch ist, was er isst“**

Mitherausgeber:

Prof. Dr. Hans Albert (Heidelberg)
Prof. Dr. Gerhard Besier (Heidelberg)
Prof. Dr. Dieter Birnbacher (Düsseldorf)
Prof. Dr. Noel Felici (Grenoble)
Prof. Dr. Dietrich Grille (Erlangen)
Prof. Dr. Rainer Hegselmann (Bayreuth)
Prof. Dr. Hans Henning (Weimar)
Prof. Dr. Horst Herrmann (Münster)
Prof. Dr. Eric Hilgendorf (Würzburg)
Prof. Dr. Norbert Hoerster (Mainz)
Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider (Gießen)
Prof. Dr. Mark Lindley (Boston)
Prof. Dr. Erich H. Loewy (Sacramento)
Prof. Dr. Hubertus Mynarek (Odernheim)
Prof. Dr. Johannes Neumann (Tübingen)
Prof. Dr. Vallabhbhai J. Patel (Neuburg)
Prof. Dr. Gerard Radnitzky (Trier)
Prof. Dr. Hans-Martin Sass (Bochum)
Prof. Dr. K. A. Schachtschneider (Nürnberg)
Prof. Dr. Hermann J. Schmidt (Dortmund)
Prof. Dr. Peter Singer (Princeton)
Prof. Dr. Ernst Topitsch (Graz) †
Prof. Dr. Gerhard Vollmer (Braunschweig)
Prof. Dr. Franz M. Wuketits (Wien)

Feuerbachs Stammtischthese oder zum Ursprung des Satzes: „Der Mensch ist, was er isst“

Mit Ludwig Feuerbach wenden wir uns dem Denker und Autor des wohl meistzitierten gastrosophischen Satzes zu; der These: „Der Mensch ist, was er isst.“ Dabei bleibt es ganz ungereimt, wieso eine inhaltliche Beschäftigung mit seiner kritischen Theorie der menschlichen „Essenz“ bis heute ausgeblieben ist. Kaum einer kennt die philosophischen Hintergründe dieses verbreiteten Diktums.¹ Von dem gesamten Werk Feuerbachs hat sich die Rezeption fast ausschließlich seiner Religionskritik gewidmet.² Und selbst noch die vereinzelten Versuche, die sich mit seiner Philosophie der Leiblichkeit auseinandersetzen, lassen Feuerbachs wegweisende Gedanken zu einer gastrosophischen Anthropologie unerwähnt.³

Grundsätze einer Philosophie der Zukunft: *a ventre principium*

Der Mensch ist, was er isst – in dieser sprichwörtlich gewordenen Formel komprimiert Feuerbach eine bahnbrechende und (im ursprünglichen Wortsinn) *radikale* Kritik an den anthropologischen Grundprämissen des philosophischen Denkens von Platon über Descartes bis Hegel, dessen Vorlesungen der junge Querdenker besucht. Unter dem Banner eines «Materialismus» gräbt Feuerbach den tragenden Säulen der traditionellen Philosophie das klassische Fundament ab: Jenem alten, „supranaturalistischen“ Idealismus, welcher für die Trennung und Überhöhung der Seele gegenüber dem Leib, des Geistes gegenüber dem Körper, der Vernunft gegenüber der Natur, des Bewusst-

seins gegenüber dem Sein sorgt. In der 1846 erschienenen Streitschrift «Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist» wettert der stürmische Neuerer, dessen Schriften seine Zeitgenossen Karl Marx und Friedrich Engels – trotz aller Unterschiede – als „eine wirkliche theoretische Revolution“ erleben⁴, gegen die idealistische Vorstellung, wonach sich die menschliche Wirklichkeit allein im Geiste abspielt: „Der Leib ist die Existenz des Menschen; den Leib nehmen, heißt die Existenz nehmen; wer nicht mehr sinnlich ist, ist nicht mehr.“⁵ Die »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« formulieren das Programm einer systematischen Aufwertung der bislang verachteten und entwürdigten menschlichen Sinnlichkeit bzw. Leiblichkeit: „Wenn die alte Philosophie zu ihrem Ausgangspunkt den Satz hatte: *Ich bin ein abstraktes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen*; so beginnt dagegen die neue Philosophie mit dem Satze: *Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber*. Der alte Philosoph dachte daher in einem *fortwährenden Widerspruch* und *Hader mit den Sinnen*, um die sinnlichen Vorstellungen abzuwehren, die abstrakten Begriffe nicht zu verunreinigen; der neue Philosoph dagegen denkt im *Einklang* und *Frieden mit den Sinnen*.“⁶ Zu seinem Programm einer emanzipatorischen Sinnlichkeit erläutert der materialistische Dialektiker Feuerbach weiter, die alte Philosophie gestünde die Wahrheit der Sinnlichkeit durchaus ein,

aber nur versteckt, „nur *begrifflich*, nur *unbewußt* und *widerwillig*, nur weil sie *musste*“. Im Widerspruch zu dieser rationalistischen Verfälschung der menschlichen Sinnlichkeit erkennt seine, die neue Philosophie „die *Wahrheit* der Sinnlichkeit mit *Freuden*, mit *Bewußtsein*: sie ist die *offenherzig sinnliche* Philosophie.“ (ebd.) Entscheidend für die vorliegende Betrachtung ist nun die Tatsache, dass Feuerbach diese neue Philosophie anhand der *Sinnlichkeit des Essens* konkretisiert: „Sinnlich ist der berauschende Wein, aber sinnlich ist auch das ernüchternde Wasser, sinnlich ist die Üppigkeit und Schwelgerei eines Alkibiades, aber sinnlich ist auch die Armut und Barfüßigkeit eines Phokion; sinnlich ist die Gänseleberpaste te, an der der Materialist La Mettrie starb, aber sinnlich sind auch die Gerstenklöße und die schwarze Suppe spartanischer Enthaltsamkeit.“⁷ So basiert – wie wir im weiteren sehen werden – der Satz, ‹der Mensch ist, was er isst›, auf der bislang nicht rezipierten Feuerbach-These: *Die Philosophen haben das Essen nur verschieden negiert; es kommt aber darauf an, es zu verändern.*

In seiner euphorischen Besprechung des zu dieser Zeit gerade erschienenen Buches »Lehre der Nahrungsmittel« von Jakob Moleschott, der in einer populärwissenschaftlichen Sprache die Resultate der modernen (Stoffwechsel-)Chemie und Ernährungsphysiologie präsentiert, führt Feuerbach aus: „Ich beginne meine Denunziation mit der Philosophie und behaupte, daß diese Schrift, obgleich sie nur von Essen und Trinken handelt, den in den Augen unserer supranaturalistischen Scheinkultur niedrigsten Akten, doch von der höchsten philosophischen Bedeutung und Wichtigkeit ist. Ja, ich gehe weiter und behaupte,

daß nur sie die *wahren* ›Grundsätze der Philosophie der Zukunft‹ und Gegenwart enthält, daß wir in ihr die schwierigsten Probleme der Philosophie gelöst finden.“⁸ Entsprechend dieser programmativen Umwertung der Werte und Neubestimmung der philosophischen Grundbegriffe reformuliert Feuerbach die gastrosophischen Grundsätze eines anthropologischen Materialismus: „Was haben sich nicht sonst die Philosophen den Kopf zerbrochen mit der Frage von dem Bande zwischen dem Leibe und der Seele! ... Was haben sich nicht die Philosophen mit der Frage gequält: Was ist der Anfang der Philosophie? Ich oder Nicht-Ich, Bewußtsein oder Sein? Oh, ihr Toren, die ihr vor lauter Verwunderung über das Rätsel des Anfangs den Mund aufsperrt und doch nicht seht, daß der offene Mund der Eingang ins Innere der Natur ist, daß die Zähne schon längst die Nüsse geknackt haben, worüber ihr noch heute euch vergeblich den Kopf zerbrecht!“ Aus dieser ontologischen Kehre im Seinsprinzip leitet sich eine radikale Forderung auch für das Erkenntnisprinzip ab: „Damit muß man anfangen zu denken, womit man anfängt zu existieren. Das *principium essendi* ist auch das *principium cognoscendi*. Der Anfang der Existenz ist aber die Ernährung, die Nahrung also der Anfang der Weisheit. Die erste Bedingung, daß du etwas in dein Herz und deinen Kopf bringst, ist, daß du etwas in deinen Magen bringst. »A Jove principium« [von Jupiter der Anfang], hieß es sonst, aber jetzt heißt es: »A ventre principium« [vom Bauch der Anfang].“ (Die Naturwissenschaft und die Revolution, a.a.O.: 222)

Die Nähe von Feuerbachs gastrosophischer Archäologie zu Epikurs Hedonis-

mus der Weisheit des göttlichen Bauches ist kaum zu übersehen. Angesichts der fortgesetzten Denunziation und Verunglimpfung der epikureischen Ethik des guten Lebens von Seiten der akademischen Philosophen und herrschenden Moralhüter antizipiert Feuerbach auch für seine radikale Kritik und Erneuerung zu erwartende Entrüstungen und Vorhaltungen: „Also ums Essen und Trinken handelt es sich auch bei der Frage von der Idealität oder Realität der Welt?, ruft entrüstet der Idealist aus.“ Tatsächlich musste Feuerbach bekanntlich die Radikalität seines Denkens mit dem Verlust eines ‹guten Rufs› und der Suspension von seiner universitären Berufstätigkeit bezahlen. Verständlicherweise schimpft der zu Unrecht Marginalisierte zurück, indem er die intrigante Doppelmoral seiner Kollegen attackiert: „Welche Gemeinheit! Welcher Verstoß gegen die gute Sitte, auf dem Katheder der Philosophie über den Materialismus aus allen Leibeskräften zu schimpfen, dafür aber am *table d'hôte* von ganzem Herzen und von ganzer Seele dem Materialismus im gemeinsten Sinne zu huldigen!“ (Über Spiritualismus und Materialismus, a.a.O.: 179)

Trotz der Anfeindung und Missachtung durch das Establishment insistiert Feuerbach unbeirrt auf seine gastrosophische Anthropologie der menschlichen Existenz: „Das Sein ist eins mit dem Essen; Sein heißt Essen; was *ist, ißt* und wird gegessen.“ (Die Naturwissenschaft und die Revolution, a.a.O.: 222) Die idealistische Bestimmung des Menschen als Subjekt, welchem die Welt als Objekt bloß äußerlich gegenüberstellt und seiner tatkräftigen Herrschaft als bloß passive Materie unterwirft, hält er die unzertrennliche, dynamische Einheit von Subjekt und Ob-

jekt, Mensch und Welt in seiner natürlichen Essenz entgegen: „Essen ist die subjektive, tätige, Gegessenwerden die objektive, leidende Form des Seins, aber beides unzertrennlich. Erst im Essen erfüllt sich daher der hohle Begriff des Seins...“ (ebd.)⁹ Aus der Sicht einer gastrosophischen Anthropologie kommt eine elementare, bis dato unbegriffene Dimension des Menschseins in den Blick, die menschliche Ess-existenz oder *Essenz*: die Tatsache, dass der Mensch *essentiell* durch *Essen existiert* und dies die (im Vollsinne des Wortes) *substanzelle* Wahrheit des Wesens seines leiblichen Seins ist, oder, in Feuerbachs Formel ausgedrückt: Der Mensch ist, was er isst. Die Essenz seiner Existenz als Essender ist die *Essenz*. In einer Redewendung, die heute nur noch mit Marxens Kritik an Hegels spekulativem Idealismus in Verbindung gebracht wird, fasst Feuerbach seine revolutionäre Philosophie zusammen: „Die alte Welt stellte den Leib auf den Kopf, die neue setzt den Kopf auf den Leib; die alte Welt ließ die Materie aus dem Geiste, die neue lässt den Geist aus der Materie entspringen. Die alte Weltordnung war eine phantastische und verkehrte, die neue ist eine natur- und ebendeswegen vernunftgemäße. Die alte Philosophie begann mit dem Denken, sie »wußte nur die Geister zu vergnügen und ließ darum die Menschen ohne Brot«, die neue beginnt mit Essen und Trinken.“ (ebd.)

Zur Freiheit der menschlichen Essenz und wahre Universalität des Geschmackssinns

Mit der Grundlegung einer gastrosophischen Anthropologie verbindet Feuerbach entsprechende konzeptuelle Konsequenzen auch für die Moraltheorie und deren

Freiheitsbegriff. Während die moralphilosophische Tradition die menschliche Freiheit (des Willens) in dem strikten und kategorischen Gegensatz zur natürlichen Notwendigkeit des Essens und der damit verbundenen leiblichen Bedürfnisse denkt, widerspricht eine gastrosophische Ethik diesem unbegründeten Dogmatismus: „Ich kann z.B. von dieser oder jener Speise »abstrahieren«, aber nicht von jeder Speise, nicht von der Speise überhaupt; ich muß essen, wenn ich nicht zugrunde gehen will. Aber diese Notwendigkeit empfinde ich, solange ich wenigstens noch bei Verstand und Natur bin, nicht im Widerspruch mit meinem Wesen und Willen; denn ich bin nun einmal ein der Nahrung bedürftiges Wesen. Ich kann mich nicht ohne dieses Bedürfnis denken, und es fällt mir daher auch gar nicht ein, meine Freiheit in die Abwesenheit oder Verneinung desselben zu setzen.“ (Über Spiritualismus und Materialismus: 232)

Es gibt eine Freiheit *im* Essen, nicht *vom* Essen: Erst wenn man sich klarmacht, dass der Umstand, aus physischer Notwendigkeit essen zu müssen, den Menschen durchaus nicht die praktische Freiheit raubt, selbst zu bestimmen und selbst zu gestalten, was sie essen wollen, gewinnt man einen allgemeinen ethischen Begriff der Esskultur als einer humanen Praxis der Freiheit. Insofern besteht die kulinarische Selbsterfüllung unter anderem darin, „daß ich diese oder jene Speise nicht essen kann, wenn ich sie nicht essen will; daß ich nicht abhängig von gewissen Speisen, nicht unglücklich, nicht außer mir vor Ärger bin, wenn ich sie entbehre; daß ich essen kann, was nur immer in die Sphäre, in die Gattung eines menschlichen Nahrungsmittels fällt.“ (ebd.) Wegen dieses Freiheitsvermögens ist die menschliche

Existenz gerade nicht gleichzusetzen mit der tierischen Bedürfnisbefriedigung, denn „der Magen des Menschen, so verächtlich wir auf ihn herabblicken, ist kein tierisches, sondern menschliches, weil universales, nicht auf bestimmte Arten von Nahrungsmitteln eingeschränktes Wesen. Eben darum ist der Mensch frei von der Wut der Freßbegierde, mit welcher das Tier über seine Beute herfällt.“ (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a.a.O.: §53) Der traditionellen Polarisierung zwischen der Vernunft moralischer Selbstbestimmung und dem Essen als animalischem Trieb hält Feuerbach einen gastrosophischen Freiheitsbegriff entgegen, der allererst die Sittlichkeit und Vernunft der menschlichen Existenz würdigt. Mit unausgesprochener Anspielung auf Platons Rede vom Hungerbauch als willem Tier heißt es in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*: „Das sittliche und vernünftige Verhältnis des Menschen zum Magen besteht daher auch nur darin, denselben nicht als ein Viehisches, sondern menschliches Wesen zu behandeln. Wer mit dem Magen die Menschheit abschließt, den Magen in die Klasse der Tiere versetzt, der reduziert den Menschen im Essen zur Bestialität.“ (§53) So wenig, wie Feuerbach der konstruierten Antinomie von Freiheit des Willens versus Notwendigkeit der Ernährung, menschlicher Vernunft versus animalischer Bedürfnisnatur folgt, so sehr argumentiert er dafür, die Freiheit des Menschen nicht durch die Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Geistigkeit zu begründen. Stattdessen geht es um die anthropologische Einsicht, dass sich die menschliche Freiheit über „sein ganzes Wesen“ (ebd.) erstreckt. Aufgrund dieser Ganzheitlichkeit oder Universalität ihres Wesens eignet den Menschen auch

keine, auf bestimmte Bedürfnisse und Reize genetisch und physiologisch vorprogrammierte, sondern frei auszubildende, vergeistige Sinne: „Der Mensch hat nicht den Geruch eines Jagdhundes, eines Raben; aber nur weil sein Geruch ein alle Arten von Gerüchen umfassender, darum freier, gegen besondere Gerüche indifferenter Sinn ist. Wo sich aber ein Sinn erhebt über die Schranke der Partikularität und seine Gebundenheit an das Bedürfnis, da erhebt er sich zu selbständiger, zu theoretischer Bedeutung und Würde: universeller Sinn ist Verstand, universelle Sinnlichkeit Geistigkeit.“ (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, §53) Anschließend notiert Feuerbach einen Gedanken, der uns an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen kann: „Selbst die untersten Sinne, Geruch und Geschmack, erheben sich im Menschen zu geistigen, zu wissenschaftlichen Akten.“ (ebd.)¹⁰

Gemeine Hausmannskost, alltäglicher Familienschmaus, öffentlicher Festschmaus: gemeinschaftlicher Geschmack

Der gastrosophische Irrtum und Unverständ der traditionellen Moralphilosophien liegt darin begründet, wie Feuerbach in der leider unvollendet gebliebenen Studie «Zur eudämonistischen Ethik» erläutert, dass sie das offenkundig Gute einer vernünftigen und geschmackvollen Esspraxis für ein rein subjektives Gutes ausgeben. Im deutlichen Gegensatz zu diesem behaupteten subjektiven Relativismus vermag ein vorurteilsfreier Blick auf die realen Verhältnisse die normative Kraft des Faktischen zu erfassen, wonach der Lebensgenuss des Wohlessens durchaus ein moralisch allgemeinfähiges, an und für sich Gutes ist: „Die moralischen Hyperphysiker haben dem sinnlichen Genuss in

aristokratischem Gedankendünkel alles Recht, allen Anteil an moralischer Gesetzgebung abgesprochen, weil er der Allgemeinheit ermangele, nur singulär und partikular sei; und doch beweist jeder alltägliche Familienschmaus, jeder öffentliche Festschmaus, wo vielleicht sogar die in ihren politischen, moralischen und religiösen Meinungen uneinigen Köpfe nur im guten Essen und Trinken einig sind, daß es auch einen gemeinschaftlichen Geschmack gibt.“¹¹ Allerdings räumt Feuerbach ein, dass sich unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen, die einen praktischen Individualismus in Lebens- und Geschmacksfragen ermöglichen, die Allgemeingültigkeit dieses Glücksgutes ins Beliebige und Partikulare subjektiviert. Dazu führt er aus: „Was übrigens den Unterschied des Geschmacks anbetrifft, so tritt dieser – und dies ist eine für die Sache des Glückseligkeitstriebes höchst wichtige Bemerkung – eigentlich erst hervor auf dem Gebiete der aristokratischen Kochkunst, der Gourmandise; er bezieht sich nicht auf die einfachen, notwendigen, allgemeinen, wenn auch nur, wie alles Menschliche, relativ allgemeinen, volkstümlichen, landessittlichen Speisen. Wie sind im Genusse und Preise solcher Speisen alle Zungen und Herzen einstimmig! Nur wo der Kaviar oder sonst ein exotisches Reizmittel des Appetites den Anfang macht, hört der Gemeingeist des Geschmacks auf, wird der Geschmack und mit ihm die menschliche Glückseligkeit überhaupt ‹subjektiv›, ‹partikular› und ‹singulär›, wozu ihn unsere spekulativen Philosophen ohne Unterscheidung zwischen exquisiter *table d'hôte* und gemeiner Hausmannskost gemacht haben.“ (Zur Ethik: Der Eudämonismus, a.a.O.: 257) Insofern leugnet der Genusstheoretiker

auch nicht, dass es unter allen Sinnen insbesondere der Sinn des Geschmacks ist, welcher die Wahrheit der Individualität kundzutun vermag. Dem Geschmackssinn hat man „das Recht auf Individualität nicht streitig gemacht, wie der allgemein anerkannte Satz: ‹De gustibus non est disputandum›, sattsam beweist.“ (Über Spiritualismus und Materialismus, a.a.O.: 105) Dieser faktische Subjektivismus des Geschmacks schließt im Prinzip jedoch nicht aus, dass auch eine delikate Speise, mithin jedes köstliche Produkt der verfeinerten Kochkunst genauso gut, wie konventionellerweise die gemeine Hausmannskost, zum Objekt eines gemeinschaftlichen Geschmacks werden kann, insofern die Individualität des Urteils sich nicht nur in der Verschiedenheit (Partikularität) der Beurteilung, sondern auch in einer Übereinstimmung mit anderen (Konvivialität) bestehen kann.¹² Deshalb „hat und macht der Geschmack nicht weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit als die übrigen Sinne.“ (ebd.) In diesem Kontext gibt Feuerbach eine Anekdoten aus der altchinesischen Philosophie wieder. So habe der nach Konfuzius größte Philosoph Chinas Menzius gesagt, ein Beamter aus Thsi unter dem Fürsten Wen-kong, ein berühmter Speisekünstler namens Y-ya, hätte zu finden gewußt, was allgemein dem Mund gefällt. Wäre sein Geschmacksorgan durch seine Natur von dem der andern Menschen verschieden gewesen wie von dem der Hunde und Pferde, die nicht mit uns derselben Gattung sind, wie würden dann alle Menschen des Reichs in Sachen des Geschmacks mit Y-ya übereinstimmen? Jedermann hätte aber in Betreff der Genüsse mit Y-ya denselben Geschmack, weil der Geschmackssinn bei allen Menschen ähnlich sei. (vgl. Spiritualismus und

Materialismus, a.a.O., 105) Mit anderen Worten: Die Individualität des Geschmackssinns schließt eine intersubjektive Objektivität (subjektive Allgemeinheit) der Beurteilung nicht aus; an ihr haftet jedoch die Gefahr einer Borniertheit, welche die eigenen Erfahrungen und subjektiven Präferenzen unkritisch und unbegründet als Allgemeines anderen (und wider deren Erfahrungen und persönlichen Präferenzen) aufnötigt. In diesem Fall gilt, wie Feuerbach feststellt: „Jeder glaubt daher, daß, was ihm wohlschmeckt und wohlbekommt, das müsse notwendig auch den andern wohlschmecken und wohlbekommen, und findet darum den Widerspruch der Erfahrung mit dieser seiner Voraussetzung für ‹rein unbegreiflich›. Ja, der nicht über sich selbst hinaus denkende, ohne Kritik und Unterscheidung von sich auf andere schließende Mensch wendet das *compelle intrare* (‘Nötige sie, hereinzutreten’) der alleinseligmachenden Kirche auch auf die Speiseröhre an“.¹³ Diesem bornierten Subjektivismus im begriffslosen Geschmacksurteil hält Feuerbach einen gastrosophischen Pluralismus entgegen, der die Möglichkeit der individuellen (geschmacksästhetischen) Freiheit respektiert, dass manche „von dem Genusse einiger Kirschen oder Johannisbeeren über und über schwellen“ und andere Individuen, denen „der Kuchen ein Brechmittel ist“ und wieder andere „Individuen, die sogar das liebe heilige Brot nicht essen und vertragen können“. (Spiritualismus und Materialismus, a.a.O.: 106) Mithilfe dieser für die Gastrosophie zentralen Unterscheidung zwischen der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit und Allgemeingültigkeit von freien Geschmacksurteilen einerseits und dem präferenziellen Subjektivismus individueller Speise- und

Geschmacksvorlieben andererseits unternimmt Feuerbach weitere Korrekturen an geläufigen Vorurteilen und verkürzenden Dualismen, die dazu beitragen, den Bereich des Kulinarischen als unphilosophisch zu diskreditieren.

Erst das Essen dann die Moral – des Essens

So wehrt sich der Hedonist gegen Kants rigorose Trennung der Moral vom Glück, des sittlich Richtigen vom eudämonistisch Guten (i.S. „des Angenehmen“ eines rein subjektiven Wohlgefallens), und nimmt darin aktuelle Diskussionen der philosophischen Moraltheorie vorweg. Wie das Angenehme durchaus auch moralisch gut sein kann, so braucht umgekehrt auch das moralisch Richtige nicht nur unangenehme Pflicht, sondern kann auch wohlgefällig und eine Lust sein – wie beispielsweise die Praxis des guten Essens und das Glück der Gaumenfreuden: „Die Selbsterhaltung ist nach der Moral, auch nach der Kantischen, eine Pflicht; folglich ist auch das Essen, als ein notwendiges Selbsterhaltungsmittel, Pflicht. Die Moral hat nun, nach Kant, nur die der Pflicht der Selbsterhaltung entsprechenden Speisen zu ihrem Gegenstande, und Speisen, die zur Selbsterhaltung genügen, sind gute; der Glückseligkeitstrieb dagegen ist ein Gourmand, er geht nur auf Speisen, die angenehm sind, die den Gaumenkitzeln, auf Leckerbissen aus, und Kant hat daher recht: jeder hat seine eigene Glückseligkeit, d.h. seine eigenen Leckerbissen und Lieblingsspeisen. Ist denn aber dieser Leckerbissentrieb der natur- und pflichtmäßige, der demokratische, populäre Glückseligkeitstrieb? Stimmen nicht alle Menschen darin überein, daß sie vor allem ihren Hunger stillen wollen? Und

ist nicht die bloße Stillung des Hunger auch angenehm? Ist nur die Trüffelpastete oder Mandeltorte des Kantischen Glückseligkeitstriebes, nicht auch das trockene Brot der Pflicht ein Leckerbissen, wenn man hungrig ist? Ist das Brot nicht so gut wie die Torte ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes?“ (Zur Ethik: Der Eudämonismus, a.a.O.: 257) Feuerbachs Moraltheorie des Glücks lehrt für sich genommen weder das trockene Brot noch die Mandeltorte oder Trüffelpastete; sie verfährt formal, indem sie – ohne inhaltlich vorzugeben, was jeder im einzelnen essen soll und welche Leckerbissen individuell goutiert wird – schlichtweg ein allgemein Gutes aufzeigt, dessen voller Genuss glücklich macht. Entgegen der platonischen Antiküche und christlich-aske-tischen Verachtung des kulinarischen Genusslebens, entgegen aller eilfertigen Einwände und essensvergessenen Denkgewohnheiten verbindet sich in einer gastrosophisch geglückten Lebenskunst, gut essen zu wissen, Ethik mit Ästhetik: „Die Moral verdirbt und verübelt uns nicht ... den ästhetischen Geschmack, den Wohlgeschmack an guter geistiger und leiblicher Nahrung. Es ist also nicht unmoralisch, Gutes zu essen“ (ebd.). Die hedonistische Ethik reduziert den Menschen nicht auf ‹tierische› Funktionen, auf seine Leib-, Lust- oder Bedürfnisnatur, nicht darauf, nur zu leben um zu essen, wie immer wieder behauptet wird. Feuerbachs sokratische Gastrosoephie erklärt das gute Essen zu einer moralischen Tugend, ohne es zum einzigen Lebensinhalt zu verabsolutieren. „Es ist keineswegs unmoralisch, Leckerbissen zu speisen, wenn man dazu die Mittel hat und darüber nicht andere Pflichten und Aufgaben versäumt.“ (ebd.)¹⁴ Die Ästhetik des guten Essens, wie sie von der

eudämonistischen Ethik Feuerbachs entworfen wird, beinhaltet entsprechend ihres Moralitätsprinzips einen Standpunkt der sozialen Gerechtigkeit, welcher fordert, die verfügbaren Nahrungsmittel mit anderen zu teilen. Auch in diesem gerechtigkeitstheoretischen Sinne ist es moralisch gut, gut zu essen; „aber unmoralisch ist es, das Gute, das man sich gönnt, anderen zu entziehen oder nicht zu gönnen, nur den eigenen, nicht auch den Glückseligkeitstrieb der anderen als eine berechtigte Macht theoretisch und praktisch anzuerkennen, nicht das Unglück anderer wie eine Verletzung des eigenen Glückseligkeitstriebes sich zu Herzen zu nehmen. Tätige Teilnahme an anderer Glück und Unglück ..., um womöglich, ... dem Übel abzuhelfen – das allein ist Moral.“ (Zur Ethik: Der Eudämonismus, a.a.O.: 257)¹⁵ Von diesem gerechtigkeitstheoretischen Standpunkt aus ist es mit Feuerbach schließlich möglich, über eine sozialphilosophische Fassung des Menschenrechts auf Nahrung hinaus zu gehen und den *Rechtsbegriff* einer staatlichen Versorgung mit (bloß quantitativ) ausreichendem Essen durch den *ethischen* Begriff des (qualitativ) guten, dem kulinarischen *Wohl gemäßen Essen* zu flankieren. Der gastrosoziologische Moralbegriff des Wohlessens ergänzt so das Grundrecht auf Sättigung (als Freiheit von Hunger) durch den Glücksaspekt des kulinarischen Genusses. Von diesem moralischen Standpunkt aus fällt es Feuerbach nicht schwer, sich konzeptuell stärker auf Marx' Kritik der politischen Ökonomie als Ursache gesellschaftlichen Übels und Hungerselds bzw. von Fehlernährung zu beziehen und auf den von Marx und Engels vorgetragenen Einwand zu reagieren, sein anthropologischer Materialismus würde die sozio-histori-

schen und politisch-ökonomischen Bedingungen für die praktische Freiheit einer alltäglichen Erfüllung des kulinarischen Glücks (unter anderem) außer Acht lassen. So macht sich Feuerbach klar, dass eine „Majorität des Menschengeschlechts“ nur von täglichem Brot leben muss und stellt unter dem Eindruck seiner Lektüre des wirkungsmächtigen Werkes seines jüngeren Kollegen kapitalismuskritisch fest: „Die Tugend bedarf ebenso gut wie der Körper Nahrung, Kleidung, Licht, Luft, Raum. Wo die Menschen so aufeinander gepreßt sind, wie z.B. in den englischen Fabriken und Arbeitswohnungen, wenn man anders Schweineställe Wohnungen nennen kann, wo ihnen selbst nicht der Sauerstoff der Luft in zureichender Menge zugeteilt wird – man vergleiche hierüber die wenigstens an unbestreitbaren Tatsachen interessanter, aber auch schauerlichster Art reiche Schrift von K. Marx: *Das Kapital* – da ist auch der Moral aller Spielraum genommen, da ist die Tugend höchstens nur ein Monopol der Herren Fabrikbesitzer, der Kapitalisten.“¹⁶ Als Konsequenz aus dieser Einsicht macht sich der Marxist Feuerbach¹⁷ den kritischen Standpunkt einer materialistischen Gesellschaftstheorie zu eigen. „Wo das zum Leben Notwendige fehlt, da fehlt auch die sittliche Notwendigkeit. Die Grundlage des Lebens ist auch die Grundlage der Moral. Wo du vor Hunger, vor Elend keinen Stoff im Leibe hast, da hast du auch in deinem Kopfe, deinem Sinne und Herzen, keinen Grund und Stoff zur Moral.“ (Zur Ethik: Der Eudämonismus, a.a.O.: 249) Deshalb steht für eine gesellschaftskritische, materialistische Moralphilosophie außer Zweifel, „daß die notwendigen Lebensmittel auch die notwendigen Tugendmittel sind.“ (ebd.: 250)

Die revolutionären Kräfte der Leguminosen

Entgegen Marx' legendärer 11. Feuerbach-These spielt Feuerbach durchaus auf den revolutionären Gedanken an, dass eine Veränderung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und die Verwirklichung einer besseren Welt möglich ist – freilich ganz anders, als der Chefideologe der proletarische Klasse Marx denkt: nämlich durch eine revolutionäre Ernährungspraxis. Ähnlich, wie bereits der sozialistische Utopist Charles Fourier¹⁸, realisiert Feuerbach in seiner Auseinandersetzung mit Moleschotts naturwissenschaftlicher Ernährungslehre die „wichtige *ethische* und *politische* Bedeutung der Lehre von den Nahrungsmitteln“. (Zur Ethik: Der Eudämonismus, a.a.O.: 229) Das revolutionäre Potential der Esspraxis soll in das politische Programm einer verbesserten Ernährungspolitik münden, die den existenziellen Zusammenhang zwischen Leben und Essen im Sein des ethischen Guten realisiert. In *diesem* Kontext findet sich jene Stelle, wo Feuerbach seinen berühmt gewordenen Satz erstmals notiert: „Wollt ihr das Volk bessern, so gebt ihm statt Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen. Der Mensch ist, was er ißt.“ (ebd.)

Der gastrosophische Revolutionär Feuerbach attackiert als den größten Gegenspieler und die wirkungsstärkste Macht reaktionärer Gesinnung – die Kartoffel. In dem populären Knollgewächs erkennt er aus ernährungsphysiologischen Gründen¹⁹ ein „unmenschliches und naturwidriges Nahrungsmittel“, sofern die Kartoffel das einzige oder doch hauptsächliche Nahrungsmittel ist. In der programmatischen Verachtung der Kartoffel-Stärke weiß sich Feuerbach mit Leibniz und Goethe in be-

ster Gesellschaft.²⁰ Im gleichen Geiste, wie 50 Jahre später die italienische Künstlergruppe der Futuristen gegen die Nudelkultur als wahre Ursache für den sittlich-geistigen Zerfall ihres Landes kämpft, sieht der von der neuen positivistischen Naturwissenschaft naiv begeisterte Philosoph in der Kartoffel nicht die hochgepriesene Quelle der (preußischen) Stärke, sondern im Gegenteil den eigentlich tragischen Grund für die unpolitische Schwäche, allgemeine Trägheit und geistlose Untertänigkeit der Deutschen, welche – deshalb – die historische Chance der 1848er Revolution verpassten. Seine eigenwillige Analyse der historische Ereignisse lautet: „Daher auch bei uns der Sieg der Reaktion, der schmähliche Verlauf und Ausgang unserer sogenannten Märzrevolution; denn auch bei uns besteht der größte Teil des Volks nur durch und aus Kartoffelstopfern.“ (Die Naturwissenschaft und die Revolution, a.a.O.: 229) Gegen dieses Elend ist aber ein Kraut gewachsen: Rettung und ein echtes Potential an revolutionären Kräften sieht der utopistische Trophologe greifbar nahe. Den konzeptuellen Formalismus seiner materialen Moraltheorie des Guten ignorierend propagiert er das primitiv-materialistische Schlaraffenland der grenzenlosen Leguminosen: „Ja, es gibt einen Stoff, der der Bürge einer bessern Zukunft ist, den Keim zu einer neuen, wenn auch langsam und allmählichen, aber um so solidern Revolution enthält: Es ist der Erbsenstoff. Er zeichnet sich durch seinen Reichtum an Phosphor aus, das Gehirn aber kann ohne phosphorthaltiges Fett nicht bestehen, er ist überdem ein eiweißartiger Körper, und zwar ein solcher, der nicht nur den Klebergehalt des Brotes, sondern auch den im Fleisch enthaltenen Faserstoff bedeutend übertrifft.“

(ebd.)²¹ Auch wenn sich diese kommunistische Utopie der fleischlos-satten Bäuche, zugegebenermaßen und zurückhaltend gesagt, grotesk ausnimmt und weit phantastischer klingt, als die alternative Version – Marxens Hoffnung auf den Aufstand der arbeitenden Massen in ihrem Verlangen nach besseren Lebens- (und Ernährungs-)bedingungen –, so belässt es Feuerbach immerhin nicht dabei, die revolutionäre Praxis nur von den anderen, „den armen Schluckern“, den proletarischen Kartoffelstopfern und Kartoffelopfern,²² zu erwarten. Sein Manifest der planetarischen Diät – im übrigen ein Tagtraum, dem heute noch nachgehängen wird²³ – richtet sich ausnahmslos an alle und jeden, mithin an sich selbst und seinesgleichen. „Auch wir, die wir unverdienterweise so glücklich sind, nicht allein von Kartoffeln zu leben, müssen die Lehre der Nahrungsmittel zu unserer Richtschnur nehmen, wenn wir einen guten Grund zu einer neuen Revolution legen wollen. Die Diät ist die Basis der Weisheit und Tugend, der männlichen, muskelkräftigen, nervenstarken Tugend; aber ohne Weisheit und Tugend gedeiht keine Revolution.“ (Die Naturwissenschaft und die Revolution, a.a.O.: 230) Bemerkenswerterweise gibt die Philosophiegeschichte keinerlei aufschlussreiche Auskünfte über Feuerbachs eigene Küche und den Bauch dieses Philosophen zu berichten. (Ein Sachverhalt, der ausnahmsweise Feuerbach mit Hegel und Marx eint, ganz im Unterschied zu den Selbstversorgern Kant und Nietzsche: womit bereits ein versteckter Hinweis auf die nahe liegenden Gründe gefallen ist.) Vermutlich aber würde sich, wüsste man mehr darüber, nur der Verdacht bestätigen, dass hier kein kulinarischer Praktiker spricht, und

dass die vertretene politische Ethik und Lebenskunst des guten Essens nicht mehr ist, als ein gut gemeintes Schreibtischprodukt männlicher Weisheit und Tugend. Doch wenden wir uns einem anderen, ergebnigeren und der Entdeckung auch würdigen Aspekt von Feuerbachs Philosophie zu: seinem *gastrosophischen Naturverständnis*.

Menschwerdung der Natur

Für Feuerbach impliziert die anthropologische Einsicht, dass der Mensch essen muss und Sein Essen heißt, eine naturphilosophische Dimension. Denn in dem existenziellen Wesen des Menschen zeigt sich, dass er ein Teil der Natur ist und ein natürliches Wesen inkarniert. Daraus folgt: Wie für das Subjekt die Nahrung der reale (materiale) „Anfang der Weisheit“ ist, „so ist notwendig auch der objektiv begründete Anfang, die wahre Basis der Philosophie, die Natur.“²⁴ Während der historische Materialismus von Marx die menschliche Arbeit in der anthropologischen Beschreibung des Mensch-Natur-Metabolismus ins Zentrum rückt, setzt der ‹naturalistische Anthropologe›, wie sich Feuerbach in diesem Kontext selbst bezeichnet, bei der Ernährungspraxis an. Der naturphilosophischen Fundierung seiner Anthropologie geht es folglich nicht darum, sich in die bodenlosen Spekulationen einer theoretischen Naturbetrachtung zu verwickeln. An Sokrates' und Hippokrates' Kritik des spekulativen Naturbegriffs der traditionellen Metaphysik anknüpfend, begreift Feuerbach seine gastrosophische Anthropologie als *praktische* Naturphilosophie: Eine philosophische Wissenschaft, die ihren erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt aus der Lebenspraxis (des Essens als Naturpraxis) herleitet. Dieses

lebensweltliche Erkenntnisinteresse und dieser lebenspraktische Standpunkt der Naturphilosophie versteht sich indessen nicht als zufälliger Ausdruck einer beliebigen Weltanschauung oder eines persönlichen Forschungsvorhabens, sondern ist objektiv begründet – eben in dem Anthropomorphismus eines metabolischen Naturverhältnisses.²⁵ Am deutlichsten erfasst Marx die fundamentalen gesellschafts- (bzw. agrar-)politischen und wissenschaftstheoretischen Konsequenz dieses ökologischen Grundgedankens: „Die Sinnlichkeit (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein. ... Der Mensch ist der unmittelbare Gegenstand der Naturwissenschaft.“ Und der avantgardistische Umweltanthropologe Marx ergänzt: „Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur und die menschliche Naturwissenschaft oder die natürliche Wissenschaft vom Menschen sind identische Ausdrücke.“ (Nationalökonomie und Philosophie, a.a.O.: 245f.) Aber Feuerbach gebührt die Anerkennung, sich als erster den naturphilosophischen Sachverhalt klargemacht zu haben, dass im – bezüglich seiner Existenzialität gewöhnlich unterschätzten – *essentiellen* Naturverhältnis eine alltägliche und unerlässliche *Menschwerdung der Natur* stattfindet: „Essen und Trinken ist die alltägliche, deswegen nicht bewunderte, ja missachtete Inkarnation, Menschwerdung, der Natur.“ (Über Spiritualismus und Materialismus, a.a.O.: 218) Eine naturalistische Anthropologie macht sich mit dieser unspektakulären Einsicht, welche von der idealistischen Anthropologie gemeinhin übergegangen wird, einen fundamentalen (auch fundamental-ontologischen, metaphysischen) Sachverhalt des menschlichen Seins klar: Die menschliche Physis, das

Ich, ist ganz und gar einverleibte, zu Leib gemachte, menschlicher Leib gewordene Umwelt. Feuerbach führt aus: „Das Ich ist belebt – heißt aber nichts anderes als: das Ich ist nicht nur ein Aktivum, sondern auch Passivum. Und es ist falsch, diese Passivität des Ich aus seiner Aktivität ableiten oder als Aktivität darstellen zu wollen.“ (Über den ‹Anfang der Philosophie›, a.a.O.: 72) Und zu diesem physischen Metabolismus ergänzend, heißt es an einer Stelle (wo Feuerbach eine bis heute fortbestehende Unentschiedenheit in der begriffliche Verwendung von ‹Leib›, ‹Fleisch› oder ‹Körper› berührt): „Der wesentlichste, der ursprünglichste, der notwendig mit dem Ich verknüpfte Gegensatz des Ich ist – der *Leib*, das *Fleisch*. ... Ja, das Fleisch oder, wenn ihr lieber wollt, der Leib, hat nicht nur eine naturhistorische oder empirisch-psychologische, er hat wesentlich eine metaphysische Bedeutung. Denn was ist der Leib anderes als die Passivität des Ich?“ (ebd.: 74)²⁶ Mit der naturphilosophischen Erkenntnis einer (in diesem gastrosophischen Sinne verstandenen) meta-physischen Leibphänomenologie ausgerüstet, verfolgt Feuerbach in vielen seiner Texte seinen Feldzug gegen den Idealismus, oder wie er sagt, den Spiritualismus und Supranaturalismus der ‹alten Philosophie›. Das idealistische Denken, das die Welt strikt in Geist und Natur, Seele versus Leib entzweit, verabsolutiere das „spekulative Ich“, einem „nur aus sich selbst alles schöpfenden Ich“ (ebd.: 73), das sich von der Natur als „dem Anderen des Ich“, als „Nicht-Ich“ distanziere. In dieser Vorstellung stehe der Mensch, als *Subjekt*, der Welt, als *Objekt* (seines Denkens und Tuns, seiner Macht und Herrlichkeit), rein äußerlich gegenüber. Diesem absoluten,

leiblosen und unberührten Ich hält die ‹neue Anthropologie› die objektive Passivität des sinnlichen, sich ernährenden, verkörperten Ichs entgegen: „Allein das Ich ist keineswegs «durch sich selbst» als solches, sondern durch sich als leibliches Wesen..: Im Leib sein, heißt in der Welt sein.“ (ebd.) Mit dieser meta-physisch naturphilosophischen Bestimmung des Leibseins des Menschen und seiner „Wahrheit“²⁷ nimmt Feuerbach die Grundeinsicht der phänomenologischen Leibphilosophie vorweg, wie sie von Merleau-Ponty und anderen Autoren entwickelt wurde.²⁸

Meta-Physik des porösen Ichs, Vorgang des Objekts

Der entscheidende Punkt der wenig beachteten, essentiellen Herleitung von Feuerbachs Leibphilosophie ist sicherlich der Gedanke der „porösen“ Natur des Menschen, unserer physisch-sinnlichen und metabolischen Offenheit zur Welt. Im Anschluss an die Feststellung, dass Leibsein Weltsein heißt, notiert Feuerbach, dass das Ich „durch den Leib, der Welt offen“ sei und fügt hinzu: „Soviel Sinne – soviel Poren, soviel Blößen. Der Leib ist nichts anderes als das *poröse* Ich.“²⁹ Es wurde zurecht darauf hingewiesen, dass sich Feuerbach mit der anthropologischen Charakterisierung des Menschen als weltoffenem Wesen zwar zum scharfsinnigen Vordenker einer zentralen Erkenntnis sowie eines grundlegenden Begriffs der ‹philosophischen Anthropologie› gemacht hat, wie diese über ein halbes Jahrhundert später dann von Plessner und Scheler entworfen wird, dennoch aber seine praktische Anthropologie nicht in dem Kanon dieser philosophischen Tradition einzureihen sei (vgl. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit, a.a.O.:

31). Die weltoffene Porosität des Körpers dient Feuerbach nicht zur Wesensbestimmung des Menschen über eine biologistische Abgrenzung gegenüber anderen Lebewesen, wie beispielsweise Plessners Konzept der „exzentrischen Positionalität“, oder über die Annahme einer „existenziellen Entbundenheit vom Organischen“, wie Scheler den anthropologischen Begriff der „Weltoffenheit“ in seinem Hauptwerk «Die Stellung des Menschen im Kosmos» postuliert. Mit der Rede von der Porosität unseres leiblich-sinnlichen Wesens versucht Feuerbach das physische Ich in seiner empirischen Passivität als natürliches Objekt bzw. vermenschlichte Natur induktiv zu erfassen. Denn das belebte Ich ist wesentlich in seiner Weltoffenheit ein Passivum, was „in Wahrheit nichts anderes ausdrückt als das unfreiwillige Gesetzsein des Ich von Seiten des Objekts“. (Über den ‹Anfang der Philosophie›, a.a.O.: 70) Der Gedanke vom Vorrang des Objektes, den Feuerbach Adorno vermacht³⁰, dezentriert die Hierarchie in der Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur, wie sie die ‹alte›, idealistische Anthropologie mit ihrer Konstruktion vom absolut gesetztem, alles Sein nur aus dem eigenen Geist schöpfendem, spekulativem Ich rechtfertigt. Wenn, wie Feuerbachs ökologische Anthropologie darlegt, das „Passivum des Ichs“ gleichbedeutend ist mit dem „Aktivum des Objekts“ – was ins Gastrosophische übersetzt nichts anderes meint, als dass Nahrung und Essen der *substanzialen* Anfang des Seins sind und Menschwerdung (Subjekt) über die tägliche Einleibung und transsubstanzialisierte Inkarnation der Natur (Objekt) geschieht –, dann ist die Natur nicht das Andere des Ichs. Vielmehr ist das physische Ich als

Leib dieses Andere selbst, die Identität von Subjekt und Objekt. Die Meta-Physik des weltoffenen Leibseins hat ihre substantielle Objektivität in und basiert auf dem Metabolismus der objektiven Umwelt-(leib)lichkeit des Menschen als physchem Naturwesen. Auch wenn Feuerbach keine geschlossene und ausgearbeitete Anthropologie des menschlichen Umweltseins liefert, kommt er – über seine Schriften verstreut – auf einzelne Elemente wie Luft, Licht, Wasser oder eben Essen, also auf solche Faktoren des Umwelt-*<einflusses>* zu sprechen, welche uns ständig durchströmen und deren Substrat wir zu unserem Ich beleben bzw. in unserem physischen Zustand verkörpern. Anders gesagt: „Vor allem bin ich ein nicht ohne Licht, ohne Luft, ohne Wasser, ohne Erde, ohne Speise existierendes, ein von Natur abhängiges Wesen.“³¹ Für das gastrosophische Anliegen bleibt an dieser Stelle festzuhalten, dass Feuerbachs naturphilosophisch fundierte Anthropologie erstmals wieder die hippokratische Erkenntnis der Umweltleiblichkeit des Menschen ausspricht. Bekannt geworden ist diese für ein ökologisches Selbstverständnis ebenso wie für ein umweltethisches Denken grundlegende Einsicht lediglich in Marx’ griffigen Formel von „der wahren Resurrektion der Natur“, wonach der „vollendete Naturalismus = Humanismus“ und der „vollendete Humanismus = Naturalismus“ sei.³²

Eine weitere Konsequenz, die sich aus Feuerbachs neuer Philosophie ergibt, betrifft den Sachverhalt, dass ein gastrosophischer Existenzialismus trotz dessen praktischen Anthropomorphismus auf kein anthropozentrisches Naturverständnis hinausläuft, sondern umgekehrt eher die normativen Grundlagen für eine mo-

ralische Anerkennung der Natur als Subjekt liefert. Dies hängt nicht zuletzt mit Feuerbachs Freiheitsbegriff zusammen, der auch hier durch einen radikal neuen Gedanken die dualistischen Fundamente der *«alten Philosophie»* untergräbt, die Freiheit und Natur als Gegensatzpaar dachte. In den «Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie» von 1842 schreibt der *«junge Wilde»*: „Nur der neuen Philosophie wird es gelingen, die Freiheit, die bisher eine anti- und supranaturalistische Hypothese war, zu naturalisieren.“³³ Diese Naturalisierung des Freiheitsbegriffs beinhaltet im Umkehrschluss, dass der normative Bezugspunkt einer philosophischen Betrachtung der Natur kategorial durch das menschliche Freiheitsvermögen gegeben ist, das tägliche Essen als eine potentielle Praxis der Freiheit auffassen zu können. Mithin impliziert dieses gastrosophische Freiheitsverständnis *nicht* die Unabhängigkeit (die Freiheit) von Natur bzw. natürlichen körperlichen Bedürfnissen. Naturphilosophisch gewendet, verbindet sich für Feuerbach aus dem normativen Selbstverständnis seiner praktischen Anthropologie ein werthaltiger, *qualitativer Naturbegriff*. Denn wiewohl die alltägliche Menschwerdung durch die Inkarnation der *«Wohlnatur»* geschieht³⁴, wird „die Natur nur Mensch infolge der Identität von Subjekt und Objekt, die sich uns im Gefühl des Wohlseins offenbart.“ (Spiritualismus und Materialismus: 218)

Obschon Feuerbachs meta-physischer wie qualitativer Begriff der Wohlnatur, wegen dessen praktischem (*«anthropomorphem»*) Bezugspunktes des menschlichen Wohlseins, nicht direkt den umweltethischen Gedanken einer Anerkennung der objektiven Natur als Subjekt formuliert, liefert

er mit der Feststellung, dass die Natur als tätiges Objekt des leiblichen Wohls des Menschen auch (wohltätiges) Subjekt ist, den ersten Anstoß zu einem neuen, ökologischen Seinsverständnis und der Anerkennung des Wohls der Nutzpflanzen und Nutztiere als gleichberechtigter wie genussfähiger Subjekte. Mit Bezug auf die subjektive Genussfähigkeit der Tiere erläutert der Naturkundler Feuerbach in ironischem Ton: „Wie glücklich wären wir daran, wenn die Natur ihre Reize nur unserem Ich enthüllte! O wie glücklich! Dann würde keine Honig- oder Wachsmotte unsere Bienenstöcke, kein Rüsselkäfer unsere Kornböden, keine Kohlweißlingsraupe unsere Gemüsegärten zugrunde richten. Allein was uns süß und lieblich schmeckt, mundet auch anderen Wesen außer uns.“ (Über den ‹Anfang der Philosophie›, a.a.O.: 71)

Naturphilosophische Normativität: der Leib als Bio-Indikator

Abschließend verdient ein bislang unerwähnt gebliebener Aspekt von Feuerbachs naturphilosophischer Neubestimmung des anthropologischen Selbstverständnisses Erwähnung. Als Teil (Objekt) der Natur begleitet die sittlich-leibliche Existenz jene objektive Passivität des Ichs, welcher wir einerseits – im Falle der ‹heiligen› Einheit³⁵ – unser kulinarisch erfülltes, physisches *Wohl-sein* verdanken, an welcher das Ich aber andererseits auch leidet: „Darum sind Hunger und Durst peinliche Empfindungen, Empfindungen des Unwohlseins, weil hier diese Einigkeit unterbrochen ist, weil ich ohne Speise und Trank nur ein halber, kein ganzer Mensch bin.“ (Spiritualismus und Materialismus, a.a.O.: 218) Diese natürliche ‹Pathologie› unseres sinnlichen Wesens steht dabei jedoch

in keinem Widerspruch zum Freiheitsvermögen; beim essentiellen Unwohlsein und Übelbefinden, wie dem Hungergefühl und der Entkräftigung durch einen leeren Magen, handelt es sich vielmehr um „ein Leiden, dessen sich das Ich nicht zu schämen hat“, wie Feuerbach klarstellt. (Über den ‹Anfang der Philosophie›, a.a.O.: 72) Die naturhafte und potentiell leidige wie wohlige Befindlichkeit lässt die poröse „Wahrheit des Leibes“ in einer umweltphysiologischen Perspektive, wie diese von einigen der aktuellen Ökophilosophien vertreten wird, als ebenso krisenfähigen wie kritischen „Bio-Indikator“³⁶ funktionieren. So macht sich Gernot Böhme klar, wenn auch ohne bewussten Bezug auf Feuerbachs praktische Anthropologie des (Umwelt-) Leibs-eins und auch ohne gastrosophischen Sinn, dass das, was wir das Umweltproblem und die Naturkrise nennen, primär „ein Problem der menschlichen Leiblichkeit“ sei. Denn erfahren wir, wie Böhme zurecht feststellt, die anthropogenen Veränderungen unserer natürlichen Umwelt überhaupt nur als problematisch, „weil wir letztlich die Veränderungen, die wir in der äußeren Natur anrichten, am eigenen Leib spüren. ... Durch das Umweltproblem sind wir in neuer Weise auf unsere Leiblichkeit gestoßen.“³⁷ Ange-sichts dieser heute weitestgehend unstrittigen und allseits bekannten Tatsachen gelangt Gernot Böhme schließlich zu Feuerbachschen Einsichten: „Wir müssen anerkennen, daß wir in und mit der Natur leben, gewissermaßen im Durchzug der natürlichen Medien. Erde, Wasser und Luft“ – und in gastrosophischer Hinsicht sind hier Pflanzen und Tiere hinzuzufügen – „ziehen durch uns hindurch, und wir können nur leben in diesem Durch-

zug. Mit dieser Erfahrung wurde plötzlich deutlich, daß der Mensch nicht allein oder primär ein Vernunftwesen ist, sondern daß er ein leibliches Wesen ist. Das Umweltproblem ist deshalb primär eine Frage der Beziehung des Menschen zu sich selbst. Es stellt die Aufgabe, die Natur, die wir selbst sind, d.h. den menschlichen Leib in unser Selbstbewußtsein zu integrieren.“ (ebd.)³⁸

Im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes muss auf die Erörterung verzichtet werden, wie Feuerbachs naturphilosophisch begründete und gastrosophisch ausgerichtete Anthropologie der menschlichen Umweltleiblichkeit ihre Analyse des essentiellen Naturverhältnisses weiter vertieft. Dazu wären jene ideologischen, nämlich mythologischen und theologischen Implikationen desselben kritisch einzubeziehen, welche Feuerbach zufolge mit der existentiellen Grunderfahrung des Menschseins, als umweltliches, sich ernährendes Wesen von der Natur wohl oder übel abhängig zu sein, im unmittelbaren Zusammenhang stehen. Diese tiefengastrosophische Analyse nimmt sich Feuerbach in seinen umfangreichen religionskritischen Studien vor. Sie werden uns im folgenden nur so weit beschäftigen können, wie sie zu einem „gastrotheologischen“ Verständnis des Wesens der Religion sowie des – vor allem in der antiken und christlichen Religiosität präsenten – Mythos vom Gott-Essen beitragen und der Aufklärung der göttlichen Kunst, gut und menschenwürdig zu essen, dienen.

Opfermahl und Götterspeise

In dem Untertitel, den Feuerbach seiner Abhandlung über «Das Geheimnis des Opfers» gibt, taucht erneut die Formel auf: «Der Mensch ist, was er isst». Diese Ver-

bindung lenkt den Ursprung dieser Formel also auf die Frage, was der wahre Sinn des Speiseopfers sei, die sich Feuerbach in diesem Text nachgeht. Zu Beginn wird erwähnt, dass die religionskritische Rekonstruktion des Speiseopfers es ermögliche, „sogleich einen Gegenstand der Gastrologie (Lehre vom Magen, vom Gaumen) zu einem Gegenstand der Theologie, freilich damit auch einen Gegenstand der Theologie zu einem Gegenstand der Gastrologie“ zu machen.³⁹ Damit wird die Analyse einer „Gastrotheologie“ (ebd.: 49) in Angriff genommen, die am Beispiel der kultischen Praxis des antiken Opfermahls eine religionskritische Fallstudie für die gastrosophische Erkenntnis, dass „der Mensch ist, was er isst“ durchführt. Darüber hinaus wendet Feuerbach seine (oben bereits angesprochenen) naturphilosophischen Einsichten religionsphilosophisch an. Vorzugsweise an der griechischen Mythologie⁴⁰ verdeutlicht Feuerbach anhand der religiösen Opferpraxis die eminente Bedeutung des Essens. Kurz und knapp wird das Geheimnis des Opfers gelüftet und der Sinnzusammenhang zwischen Kult und Kost benannt: „Opfern heißt, die Götter speisen.“ (ebd.: 35) Als materialistischen Hintergrund des heidnischen Opfermahls macht der Religionsphilosoph im wesentlichen zwei Sachverhalte aus: Die Dankbarkeit gegenüber dem Opfer und die List der Selbstvergötterung. Bevor auf diese beiden ‹Geheimnisse› des klassischen Opfermahls näher eingegangen werden kann, scheint es angebracht, einen von Feuerbach selber kaum berücksichtigten Gedankengang voranzuschicken, welcher den sachlichen Konnex zwischen Gastrotheologie und Naturphilosophie herstellt. Mit Bezug auf Homer erinnert der Religionsforscher daran, dass die

antike Mythologie den Unterschied zwischen Menschen und Göttern am Unterschied ihrer Ernährungsweise veranschaulicht. So sind Götter, was sie sind, weil sie Ambrosia und Nektar genießen, während die Sterblichen von den Früchten der Erde zehren müssen (vgl. Feuerbach, Das Geheimnis des Opfers, a.a.O.: 29). Diese Differenz zwischen der Götter Speise und der Menschen Diät beinhaltet, dass „die das Korn der Demeter essenden Sterblichen“, wie Homer das Menschengeschlecht bezeichnet, sich von den Gewächsen und Gestalten aus dem Reich der Natur zu ernähren haben – zu dem Preis, aus diesem Opfer anderen Lebens ihre eigene Lebenskraft schöpfen. Ihre Existenz, ihre physische Existenz verstrickt sie in einen „nutritiven Schuldzusammenhang“ (H. Böhme, Transsubstantiation und symbolisches Mahl, a.a.O.), verdammt sie zu einer Art gastronomischer Anthropodizee. Dem gegenüber erquicken sich die Götter an einer unschuldigen Kost, ihrem Manna und Ambrosia, weshalb in den großen mythischen Erzählungen der griechischen Antike das ‹Goldene Zeitalter› bzw. in der jüdisch-christlichen Religion der paradiesische Zustand des ‹Garten Edens› als eine Epoche beschrieben wird, wo die Menschheit an der schuldlosen Tafelgemeinschaft und dem grenzenlosen Festmahl der Götter teilhatte. Wie der Verlust des Golden Zeitalters bzw. die Vertreibung aus dem Paradies gleichgesetzt wird mit dem Zwang zur kulinarischen Selbstständigkeit, unter der unabwendbaren Last und Schuld, anderes Leben zu opfern, um sich selbst am Leben zu erhalten, so hängt die religiöse Vorstellung von der göttlichen Unsterblichkeit unmittelbar mit ihrer Speise und Ernährungsweise zusammen. Mit Verweis auf Homer kommt Feuerbach auf

diesen Punkt zu sprechen: „In der Ilias heißt es ausdrücklich: ‘Nicht essen die Götter Brot, noch trinken sie funkeln Wein, deswegen haben sie kein Blut und heißen Unsterbliche.’ Sie essen Ambrosia; Ambrosia aber bedeutet nach den Alten unsterbliche Speise, nach den Neuern ist es ein Substantiv und bedeutet schlechtweg Unsterblichkeit. Gott ist, was er ißt; er ißt Ambrosia, d.h. also Unsterblichkeit oder unsterbliche Speise, also ist er ein Unsterblicher, ein Gott“. (Das Geheimnis des Opfers, a.a.O.: 28) Auch auf den religiösen und gastrotheistischen Wunsch, wie die Götter, göttlich gut zu leben und zu speisen, ohne sich an anderem Leben, den Pflanzen und Tieren, zu verschulden beziehungsweise ohne Sterbliches verkörpern zu müssen, lässt sich der alles beherrschende Wunsch des Menschen zurückführen, den Göttern nahe zu sein, Gott werden zu wollen. Dieser Wunsch der Ebenbildlichkeit erkennt Feuerbach vor allem in der ‹technokratischen› Vorstellung einer göttlichen Welterschaffung, die am ausgeprägtesten im Schöpfungsmythos des jüdisch-christlichen Glaubens zu finden ist. „Wo sich der Mensch mit Willen und Verstand über die Natur erhebt, Supranaturalist wird, da wird auch Gott ein supranaturalistisches Wesen. Wo sich der Mensch zum Herrscher aufwirft ‘über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Ge-würm, das auf Erden kriechet’, da ist ihm die Herrschaft über die Natur die höchste Vorstellung, das höchste Wesen, der Gegenstand seiner Verehrung, seiner Religion daher der Herr und Schöpfer der Natur, denn eine notwendige Folge der Vor- aussetzung vielmehr der Herrschaft ist die Schöpfung. ... Erst in der Schöpfung also

bewahrheitet, verwirklicht, erschöpft sich die Herrschaft.“ (Das Wesen der Religion, a.a.O.: 49)⁴¹ Mit der religionskritischen Analyse des ideologischen Zusammenhangs zwischen dem christlichen Weltbild und dem menschlichen Herrschaftsanspruch über die natürliche Umwelt klärt Feuerbach eine kulturhistorisch maßgebliche (und vielleicht sogar die maßgeblichste) Voraussetzung für ein rein instrumentelles Naturverständnis auf und arbeitet die kulturelle Grundlage für die grenzenlose Naturausbeutung der westlichen Zivilisation heraus. Innerhalb der naturphilosophischen Diskussionen und ökoethischen Selbstverständigungsprozesse der letzten Jahrzehnte wurde auf diese Problematik vielfach eingegangen.⁴² Deshalb braucht dieser, bereits bei Feuerbach vorfindliche, aber kaum rezipierte religionsphilosophische Aspekt der globalen Umweltzerstörung nicht weiter vertieft werden. Stattdessen gilt es auf die Analyse der gastrotheologischen Hintergründe des religiösen Opfermahls zurückzukommen. Als ein Motiv für dasselbe führt Feuerbach die *Dankerweisung* an: Die bange Dankbarkeit gegenüber den erwünschten Gaben der Natur, deren Vorkommen, Ertragsmenge, Qualität, etc. nicht vollständig kontrollierbar sind. Diese (stets ungewissen) Gaben „von unendlich vielen und guten Speisen, welche die Natur dem Menschen gewährt“, deutet der theistische Mensch als Bekundung der „unendlichen Güte ihres Schöpfers“. (Das Geheimnis des Opfers, a.a.O.: 35) Dieses wohltätige Geschenk ist ein wesentlicher Grund der religiösen Opferpraxis (und nicht weniger Grund auch für die vielfältigen Ausprägungen von Erntedankfeiern und Fruchtbarkeitskulten). Das Opfern dient dann dazu, „die Götter zu versöh-

nen, d.h. freundlich und wohlgesinnt gegen den Menschen zu machen. (ebd.: 36) Der liturgische Gehalt der Opferung (z.B. von Speisen), als einer *praktischen* Dankerweisung, besteht demnach in der tätig bekundeten Gegen-Gabe, in der dienstbaren Antwort und der kultischen Verantwortung gegenüber dem realen Opfer.⁴³ Das Speiseopfer manifestiert dies durch den ermöglichten Genuss, welcher den Göttern durch dargebotenes Essen bereitet wird. Feuerbach erklärt: „Das Bedürfnis der Speisen hat der Mensch für sich selbst, aber den Genuss derselben teilt er mit den Göttern. Hunger und Durst leiden ist menschlich, aber Hunger und Durst stillen ist göttlich. ... Also haben sie auch vom Essen und Trinken nur das Gute, nur den seligen Genuss, nicht die traurigen Vorbedingungen“. (Das Geheimnis des Opfers, a.a.O.: 31) Anthropologisch und religionskritisch betrachtet, verbirgt sich freilich hinter der rituellen Praktik des Opfermahls in Wahrheit der rein menschliche Genuss, denn zweifelsohne fällt der wirkliche materielle Genuss nur den Opfernden zu.⁴⁴ Mit Belegen unter anderem aus der altindischen Kultur und dem Alten Testament erinnert Feuerbach daran, dass sich der gottesdienstliche Gehalt der Opferstoffe „ursprünglich nur ihrer wirklichen, physiologischen oder anthropologischen Wirkung und Bedeutung verdanken“ würde (Das Geheimnis des Opfers: 33). Beispielsweise lässt sich die wichtige Rolle des Salzes im Speiseopfer auf diesen humanen Sinn und (listigen) Zweck der Religion zurückführen. So verdankt sich die symbolische Bedeutung von Salz, nämlich Zeichen der Freundschaft oder des Bundes zu sein, auch des kulinarischen Sachverhalts, dass es unzertrennlich ist von der Genießbarkeit der Nahrung. Es

ist eine essentielle Substanz für den menschlichen Organismus, verleiht und verstärkt den Geschmack und macht, was leicht verfällt und fault, haltbar und verdaulich. So ist das Salz geradezu „Symbol der Speise, weil es derselben erst ihre Seele, Geschmack und Verdaulichkeit gibt“. (ebd.: 37)

Gott Essen

Innerhalb von Feuerbachs religionskritischen Schriften nimmt die Analyse des christlichen Glaubens mit Abstand den größten Raum ein. Auch darin kommen zahlreiche gastrotheologische Themen zur Sprache. Um so erstaunlicher erscheint es, dass die biblische Erzählung von der folgenschweren Nascherei verbotener Früchte, dem Sündenfall im Garten Eden, der so unglaublich reich an Essensmetaphorik ist,⁴⁵ von Feuerbach mit keiner eigenen Betrachtung bedacht wird. In seinem Hauptwerk zum *Wesen des Christentums* geht er jedoch auf das andere, allseits bekannte Motiv dieser Religion, der heiligen Kommunion der Eucharistie, ein und stellt dazu fest: „Essen und Trinken ist das Mysterium des Abendmahls.“⁴⁶ Der dialektische Materialist Feuerbach extrahiert aus den opfertheoretischen Implikationen des von Jesus symbolträchtig in Szene gesetzten letzten Abendmahls die *humane Religiosität des Essens*, dessen gastrotheologisch wahrer Sinn und Zweck sich in dem ‹Heil› (der Hoch-und-Heiligkeit) einer fundamentalen Kulturleistung menschlichen Wohlbens offenbart: „Wein und Brot gehören zu den ältesten Erfindungen. Wein und Brot vergegenwärtigen, versinnlichen uns die Wahrheit, daß der Mensch des Menschen Gott und Heiland ist.“ (ebd.: 410) Durch die Kunst der Speisezubereitung, der Erschaffung von Genuss-

produkten bringt die Menschheit ein heilwirksames wie wohlvolles Wunderwerk hervor und beweist darin eine eigene Göttlichkeit. Daher sind Nahrungsmittel im ursprünglichen und eigentlich gastrosophischen (d.h. gastrotheologisch aufgeklärten) Sinne nie bloß ‹Mittel›, wie es der verräterische Sprachgebrauch unserer Esskultur will.⁴⁷ Feuerbachs gastrotheologischen Dialektik geht es darum, die alltäglichen und gemeinhin zur Nebensache verdrängten ‹Lebensmittel› wegen ihrer wohltätigen Wirkungen und Eigenschaften, „die zur Bildung des Menschen und seiner Wohlfahrt“ beitragen, als „Sakramente, d.h. etwas Heiliges, ja Göttliches“ zu würdigen.“ (Heidelberger Vorlesungen über ‹das Wesen der Religion›, a.a.O.: 124) In diesem die menschliche Koch- bzw. Backkunst vergötternden Sinne gehörte, woran Feuerbach angesichts der liturgischen Bedeutung des Brotes im christlichen Glauben erinnert, das ‹heilige Brot› bereits „zu den Mysterien der griechischen Religion.“ (ebd.)⁴⁸ An diesen heidnischen Hintergrund der gastrotheologischen Heiligkeit des Essens – also insbesondere in ihrer klassisch griechischen und weniger in ihrer christlich spirituellen Version⁴⁹ – knüpft die neue Philosophie mit dem beachtlichen Ergebnis an: „Essen und Trinken ist in der Tat an und für sich selbst ein *religiöser Akt*; soll es wenigstens sein.“ (Das Wesen des Christentums, a.a.O.: 409) Dennoch vermag Feuerbachs religionskritische Betrachtung des christlichen Abendmahls an demselben den kryptogastrosophischen (nämlich: gastrotheologischen) Sinn zu erkennen, das tägliche Mahl als „heiligen“ oder „religiösen Akt“ zu kultivieren. Freilich sieht ein philosophischer Geist bei aller zugestandenen Religiosität des Es-

sens im Unterschied zur gläubigen Gesinnung nicht über die ganze, überreligiöse Wahrheit des Phänomens (beispielsweise seiner ausgeschiedenen, übelriechenden Reste) hinweg. Feuerbach stellt fest: „Das Essen und Trinken in seiner ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit vorgestellt, ist allerdings eine profane, irreligiöse, der Götter unwürdige Vorstellung; aber an dieses profane Detail denkt auch nicht der Gottgläubige.“ (Theogonie, a.a.O.: 206f.) Trotz der erwähnten Einschränkungen und Profanisierungen seiner „neuen Religion“ des guten Essens ist sich Feuerbach durchaus der rhetorischen Missverständlichkeit ihrer dialektischen Umwertung bewusst. Denn selbstverständlich geht es dem revolutionären Programm seiner Gastroso phie nicht um die Statuierung neuer Glaubenssätze, sondern um die Würdigung der Heiligkeit der Küche als vernünftiger Praxis. In der Antizipation wahrscheinlicher Einwände seitens voreiliger Kritik und der sicheren Vorbehalte seitens christlicher Verächter der kulinarischen Vernunft – deren Liturgie gleichwohl um das Mahl kreist – setzt sich der Verkünder der neuen Weltweisheit zur Wehr: „Und willst du darüber lächeln, daß ich das Essen und Trinken, weil sie gemeine, alltägliche Akte sind, deswegen von Unzähligen ohne Geist, ohne Gesinnung ausgeübt werden, religiöse Akte nenne, nun so denke daran, daß auch das Abendmahl ein gesinnungsloser, geistloser Akt bei Unzähligen ist, weil er oft geschieht...“. (Das Wesen des Christentums, a.a.O.: 410) Freilich wäre Feuerbach nicht der dialektische Glaubens- und Ideologieaufklärer, würde er seine gastrosophische Heiligsprechung der angeblich unwichtigen und neben sächlichen Sache des Essens nicht durch deren Humanität *a ventre principium* be-

grün den, weil der Mensch ist, was er isst. Deshalb heißt es weiter in der eben angeführten Passage, die zugleich die abschließenden Wortes seines Hauptwerks sind: „....versetze dich, um die religiöse Bedeutung des Genusses von Brot und Wein zu erfassen, in die Lage hinein, wo der sonst alltägliche Akt unnatürlich, gewaltsam unterbrochen wird. Hunger und Durst zerstören nicht nur die physische, sondern auch geistige und moralische Kraft des Menschen, sie berauben ihn der Menschheit, des Verstandes, des Bewußtseins. ... So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abzugewinnen. Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen.“

Anmerkungen:

¹ Ferdinand Fellmann bringt diese Situation treffend auf den Punkt: „Der Mensch ist, was er isst“. Dieser zur Zeit des Deutschen Idealismus schockierende Satz von Ludwig Feuerbach hat heute kaum mehr Wert als den einer Kuriosität.“ F. Fellmann, Kulturelle und personale Identität, in: H. J. Teuteberg (Hrsg.), Essen und kulturelle Identität, Berlin 1997: 27.

² Eine aktuelle Einführung in das ganze Werk, freilich ohne Berücksichtigung von Feuerbachs Gastroso phie, bietet: C. Weckwerth, Ludwig Feuerbach zur Einführung, Hamburg 2002

³ Vgl. A. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit, Frankfurt a. M. 1973; W. Wahl, Feuerbach und Nietzsche. Die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und des Leibes in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Würzburg 1998; U. Reitemeyer, Philosophie der Leiblichkeit, Frankfurt a. M. 1988

⁴ Der junge Marx spricht sich über den nachhaltigen Einfluss des etwas älteren Feuerbach in höchsten Tönen aus: „Die positive Kritik überhaupt (verdankt) ihre wahre Begründung den

Entdeckungen Feuerbachs. Von Feuerbach datiert erst die positive humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sicherer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachschen Schriften, die einzigen Schriften, seit Hegels Phänomenologie und Logik, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist.“ (Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Ders., Die Frühschriften, Stuttgart 1968: 227) Begeistert schreibt Marx an anderer Stelle: „Es gibt keinen andern Weg ... zur Wahrheit und Freiheit, als durch den Feuerbach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart.“ (Marx, Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, in: Werke, Bd. I, Berlin 1957: 27) Auch Engels verleiht seinem (anfänglichen) Enthusiasmus gegenüber Feuerbachs materialistischen Kritik an der idealistischen Philosophie schwunghaften Ausdruck: „Wer hat ... das Geheimnis des ‹Systems› aufgedeckt? Feuerbach. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? Feuerbach. Wer hat ... ‹den Menschen› an die Stelle des alten Plunders, auch des ‹unendlichen Selbstbewusstseins› gesetzt? Feuerbach und nur Feuerbach.“ (Engels, Die heilige Familie, Werke, a.a.O., Bd. II: 7) Bekanntlich nimmt die Begeisterung und geistige Verwandtschaft zwischen dem Begründer des anthropologischen Materialismus und den Vorkämpfern des historischen Materialismus im Laufe der Zeit ab; siehe Marx’ berühmten Feuerbach-Thesen und Engels späte Position in «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», in: Marx u. Engels, Ausgewählte Schriften in zwei Bänden, Berlin 1985

⁵ Feuerbach, Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist, in: Ders., Ausgewählte Schriften I, Frankfurt a. M. 1985: 181

⁶ Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Ders., Ausgewählte Schriften I, a.a.O., hier: §36; Hervorh. im Original

⁷ Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, in: Ders., Kleinere Schriften IV, Gesammelte Werke, Berlin 1982: 111.

⁸ Feuerbach, Die Naturwissenschaft und die Revolution, in: Ders., Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften II, a.a.O.: 222

⁹ In der Abhängigkeit vom Anderen seiner Selbst, als Naturwesen, isst der Mensch und hat sich deshalb nicht. Der rationalismuskritische Gastrosoph Feuerbach nimmt hier grundlegende Einsichten – und einschlägige Formulierungen – von Freuds Meta-Psychologie des Es-Ich vorweg: „Der Mensch steht mit Bewußtsein auf einem unbewußten Grunde; er ist unwillkürlich da, er ist ein notwendiges Wesen der Natur. Die Natur wirkt in ihm ohne sein Wollen und Wissen. Er nennt seinen Leib sein und ist ihm doch absolut fremd; er ißt mit Genuss, und was ihn zum Hunger treibt, ist ein anderes Wesen. Er ißt: und doch hat er weder den Grund noch die Folgen desselben in seiner Gewalt ... Er muß essen. Er ist in seinem eigenen Hause ein Fremdling, er hat alle Lasten und Genüsse, Schmerzen und Freuden, ohne doch Grundeigentümer, Herr zu sein. Er ist gestellt auf die Spitze einer schwundelnden Anhöhe – unter ihm ein unbegreiflicher Abgrund. Er weiß nicht seinen Anfang, nicht sein Ende. Er ist eher im Besitz, ohne im Grund des Seins zu sein. Er ist Nicht-Selbst und Selbst. ... Er gehört zur Natur: er ist ein notwendiges Produkt. Er steckt tief in ihr.“ (Die Naturwissenschaft und die Revolution a.a.O.: 228)

¹⁰ An anderer Stelle bin ich näher auf diese Einsicht eingegangen: Harald Lemke, Phänomenologie des Geschmackssinns, in: Dietrich von Engelhardt (Hg.), Vom Sinn der Sinne, New York / Frankfurt a. M., 2004

¹¹ Feuerbach, Zur Ethik: Der Eudämonismus, in: Ders., Ausgewählte Schriften II, a.a.O.: 256

¹² Diese subjektiv-allgemeine Gültigkeit und gemeinsinnliche Reflexion des Geschmacksurteils ist das Thema von Kants diesbezüglichen Ausführungen in der Kritik der Urteilskraft. Zur Notwendigkeit einer intersubjektiven Geschmacksreflexion und sinnlichen Erkenntnis der kulinarischen Wahrheiten siehe auch: Harald Lemke, Ästhetik des guten Geschmacks. Vorstudien zu einer Gastrosophie, in: R. Behrens, R. Peplow, K. Kresse, Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge, Weinheim 2001

¹³ Diese dogmatische Nötigung des Geschmacks spürt Feuerbach nicht nur in den „lästigen Biten“ übereifriger Gastgeber, sondern auch in jener schwarzen Pädagogik auf, wenn Eltern ihren Kindern bzw. Erzieher ihren Zöglingen „bösen Willen oder Eigensinn“ unterstellen, weil sie

den ihnen unbegreiflichen Widerwillen gegen eine Speise, die vielleicht bloß ihre eigene Lieblingsspeise ist, nicht begreifen. (ebd.)

¹⁴ In diesem Rahmen kann nicht auf die verblüffende Tatsache eingegangen werden, dass entgegen der üblichen – hier auch von Feuerbach vorgetragenen – Kant-Rezeption Kant selber durchaus ein gastosophisches Zusammenspiel von Moralität und Glückseligkeit, dem sittlich Guten mit dem kulinarisch Guten denkt, welches den zitierten Ausführungen Feuerbachs vorengreift. Auf alle Fälle weiß der Königsberger Rationalist sehr wohl – aus eigener Erfahrung wie vorbildlicher Praxis – um das Zusammenwirken von „Tugend und Wohlleben“ in der „guten Mahlzeit in guter Gesellschaft.“ (Anthropologie: § 64) Ihm ist der ungewöhnliche Gedanke der praktischen Vernunft einer Ästhetik des guten Essens bestens vertraut: Seine Philosophie kulminiert in der kulturellen Praxis und würdevollen Humanität eines „geschmackvollen Gastmahl“ als der menschenmögliche „Genuß einer gesitteten Glückseligkeit“. (Anth. § 59)

¹⁵ Als Beispiel für dieses Gerechtigkeitsprinzip führt Feuerbach aus: „Es ist unmoralisch, als Familienvater, diesen Genuß nur mir allein mit Ausschluß der meinigen oder gar auf Kosten ihres eigenen Nahrungsbedürfnisses zu gönnen. Was aber die Moral uns gebietet: uns zu beschränken in unseren Lebensbedürfnissen, wenn sie nur zum Nachteil und Verderber der anderen befriedigt werden können, ... denn das mit den Seinigen geteilte Stück trockenen Brotes schmeckt und bekommt ihm besser als das allein für sich genossene, saftigste Bratenstück.“

(Zur Ethik: Der Eudämonismus, a.a.O.: 256)

¹⁶ Diese marxistische ‹Politisierung› des Feuerbachschen Denkens wird in den späteren Jahren von Engels nicht gebührend gewürdigt. Jedenfalls fällt sein Vorwurf, Feuerbachs würde keinen kritisch-theoretischen Sinn für gesellschaftliche Probleme haben, zu rigoros aus. (vgl. Engels, Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, a.a.O.: 349ff.)

¹⁷ Dass sich Feuerbach im Laufe der Zeit der Marx'schen Position inhaltlich wie weltanschaulich nähert, belegt nicht zuletzt die Tatsache, dass er noch im Alter von 64 Jahren der sozialdemokratischen Partei beitritt.

¹⁸ Fouriers kritische Analyse der aufkommenden Industriegesellschaft mündet in der Utopie vom Schlaraffenland. Statt in einer Zivilisation, die durch Mangel und Saures gekennzeichnet ist, sollte in der neuen Gesellschaft, die durch Überfluss und Süßes sich auszeichnet, durch eine intensive Ernährungserziehung den Kindern die Wahrheit der Harmonie von Kindesbeinen an, vermittelt über gastronomische Debatten, kabalistische Spiele über Geschmacksnuancen und praktische Kochkunst, zuteil werden. Fourier arbeitet also die gesellschaftspolitische Tragweite der Ernährungsfrage heraus. Siehe: Michel Onfray, Der Bauch der Philosophen, Frankfurt New York 1990

¹⁹ Fasziniert zitiert er Moleschotts Forschungsergebnisse: „Was soll man von einem Nahrungsmittel halten, in dem Eiweiß und Fettbildner gerade im umgekehrten Verhältnisse von den Eiweißkörpern und dem Fett des Blutes vorhanden sind? Mit Fett kann es das Blut und die Gewebe überfüllen; aber wie es das Blut nur ärmlich mit Eiweiß versorgt, so kann es den Muskeln keinen Faserstoff und keine Kraft, dem Gehirn weder Eiweiß noch phosphorhaltiges Fett zuführen...“ (Die Naturwissenschaft und die Revolution, a.a.O.: 229)

²⁰ Auf diese skurrile Allianz macht Engelhardt, leider ohne Quellenangabe, aufmerksam: „Der Philosoph Leibniz ist der Auffassung, das die Kartoffel den Menschen verdumme. In Goethes Wilhelm Meisters Wanderjahren (1821) ist ebenfalls vom ‹unseligen Kartoffelgenuss› die Rede.“ Engelhardt, Essen und Lebensqualität, Frankfurt New York 2001: 58

²¹ Die ernährungsphysiologische Fundierung von Feuerbachs vegetarischer Utopie der Hülsenfrüchte entzieht Nietzsches scheinheiligen Versuch, die (eine Zeitlang von ihm aus tierethischen Gründen verfochtene) fleischlose Kost, als für „geistig produktive Menschen“ unzureichend, schließlich zu verwerfen, jede philosophische Grundlage. Siehe: Harald Lemke, Nietzsche und der Wille zur Wurst, in: Mitteilungen des Internationalen Arbeitskreises für Kulturforschung des Essens, Heft 11, 2003

²² Mit Blick auf die elende Lage der irändischen Arbeiter weiß auch Marx wovon die Rede ist: „Der Irländer kennt nur mehr das Bedürfnis des Essens und zwar nur mehr des Kartoffeleßens

und zwar nur der Lumpenkartoffeln, der schlechtesten Art von Kartoffeln.“ Marx, Nationalökonomie und Philosophie, a.a.O.: 256

²³ Vgl. Frances Moore Lappé und Anna Lappé, Hope’s Edge. The next Diet for a Small Planet, New York 2002; John Robbins, The Food Revolution: How Your Diet Can Help Save Your Life and Our World, Berkeley 2001

²⁴ Feuerbach, Über den ‹Anfang der Philosophie›, in: Ders., Ausgewählte Schriften I, a.a.O.: 69

²⁵ Dieser naturpraktische Anthropomorphismus widerspricht den beiden Hauptpositionen der praktischen Naturphilosophie, wie sie heute in der ökologischen Ethikdebatte vertreten werden: sowohl dem biozentrischen Holismus als auch dem unökologischen Anthroponzentrismus. Zu dieser Debatte siehe: Angelika Krebs (Hg.), Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt a.M. 1997

²⁶ In diesem Zusammenhang charakterisiert Alfred Schmidt Feuerbachs anthropologischen Materialismus (oder genauer Essenzialismus) treffend „mit altmodischem Ausdruck als ‹Metaphysik auf induktiver Basis›.“ (Schmidt, a.a.O.: 51)

²⁷ In seiner Kritik an Hegels idealistischen Theorie der Seele, der zufolge „der Leib keine, die Seele alle Wahrheit“ (Über Spiritualismus und Materialismus: 192) für sich habe, hält Feuerbach dem Hegelschen ‹Spiritualismus› die Einheit und physische Ganzheitlichkeit von Leib und Seele, als der wirklichen „Wahrheit des Leibes“, entgegen.

²⁸ Vgl. beispielsweise Bernhard Waldenfels, Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt am Main 2000; Hermann Schmitz, System der Philosophie, 2. Bd, I Teil: Der Leib, Bonn 1965; Philipp Thomas, Leiblichkeit und eigene Natur. Naturphilosophische Aspekte der Leibphänomenologie, in: Gernot Böhme und Gregor Schiemann (Hrsg.), Phänomenologie der Natur, Frankfurt a. M. 1997
²⁹ Feuerbach, Über den ‹Anfang der Philosophie, a.a.O.: 73; ähnlich: Spiritualismus und Materialismus, a.a.O.: 216

³⁰ Diesen Bezug zu Adorno stellt auch Schmidt her, vgl. Ders., Emanzipatorische Sinnlichkeit, a.a.O.: 122

³¹ Feuerbach, Das Wesen der Religion, in: Ders., Kleinere Schriften III, Gesammelte Werke 10, a.a.O.: 4

³² Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, a.a.O.: 235.

³³ Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Ders., Ausgewählte Schriften I, a.a.O.: 98

³⁴ Diese Transsubstanziation begreift Feuerbach nicht gemäß der spekulativen Identitätslogik, wonach die Materie, das Andere, im Einverleibungsprozess dem Selbst ‹angeglihen› (assimiliert) wird, wie dies Hegel in seiner Theorie der Verdauung denkt (vgl. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, (§357-365). Feuerbachs gastrosophische Anthropologie entwickelt eine andere Vorstellung: Die Verkörperung der Natur (des natürlichen Substrats) geschieht aufgrund einer *meta-physischen Identität* (in der Differenz) von Umweltsein und Menschsein: „Weil das, was ich esse, was ich trinke, selbst mein ‹zweites Ich›, mein anderes Geschlecht, meines Wesens ist, wie ich umgekehrt seines Wesens bin. So ist das trinkbare Wasser, das Wasser als möglicher Bestandteil des Blutes, menschliches Wasser, menschliches Wesen“. (Spiritualismus und Materialismus, a.a.O.: 218)

³⁵ In den nachgelassenen Aphorismen findet sich für die gastrosophische Ethik und ihrem Begriff des Guten und des Wohls eine interessante begriffsanalytische Notiz: „Man sagt statt *Heil* ‹Wohl, Wohlsein›; wie werden die Heilslehrer sich darüber entsetzen! Und doch hat das heilige Wort ursprünglich denselben profanen Sinn, nur daß durch Absonderung dieses Wortes im Gebrauch für das religiöse Wohl, welches doch selbst ebenfalls, wenn auch nur im Jenseits, das körperliche Wohlsein bedeutet, das Wort *Heil* einen besonderen, mystischen, heiligen Sinn bekommen hat.“ Feuerbach, Nachgelassene Aphorismen, a.a.O.: 244

³⁶ Siehe: Lothar Schäfer, Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt a. M. 1993: 223ff.

³⁷ Gernot Böhme, Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a. M. 1995: 14

³⁸ Gernot Böhme argumentiert hier in Übereinstimmung mit (seinem Bruder) Hartmut Böhme, der allerdings den Bezug zur Gastrosophie deut-

licher hervorhebt. Vgl. Hartmut Böhme, Transubstantiation und symbolisches Mahl. Die Mysterien des Essens und die Naturphilosophie, in: Zum Naturbegriff der Gegenwart, Stuttgart 1995: 139-158

³⁹ Feuerbach, Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst, in: Ders., Kleinere Schriften IV, Gesammelte Werke, Band 11, a.a.O.: 26

⁴⁰ Obschon auch interkulturelle Hinweise zu anderen Kulturen, wie z.B. der indischen Religion und ihrer Philosophie hergestellt werden.

⁴¹ In Abgrenzung zum ‹Supranaturalismus› des christlichen Herrschaftsdenkens stellt Feuerbach für die heidnische Religiosität klar: „Die Götter der Heiden waren wohl auch schon Herren der Natur, aber keine Schöpfer derselben, darum nur konstitutionelle, beschränkte, in bestimmte Grenzen eingeschlossene, nicht absolute Monarchen der Natur, d.h. die Heiden waren noch nicht absolute, unbedingte, radikale Supranaturalisten.“ (Das Geheimnis des Opfers, a.a.O.: 49)

⁴² Besonders ausführlich auf die religionsgeschichtlichen Hintergründe geht Meyer-Abich ein. Seine Rekonstruktion der griechischen, babylonischen, germanischen, jüdisch-christlichen Mythologie bzw. Theologie bestätigen Feuerbachs Befunde: „Für das Geltungsbedürfnis des modernen Menschen gibt es weder in der griechischen noch in der babylonischer Mythologie irgendein Vorbild. Wie dort gehören auch später in der germanischen ‹Edda› sowohl die Götter wie die Menschen zur Theokosmogonie der Natur, und die Menschen erheben keinerlei Ansprüche auf einen besonderen Status gegenüber der natürlichen Welt. Im Alten Testament ist dies anders. Hier gibt es einmal den erdenfremden Schöpfer, dem die Welt äußerlich ist, der also zwar an ihrem Schicksal Anteil nimmt, es aber nicht selber teilt, und zum andern den Anspruch des Menschen, ein Ebenbild dieses Gottes zu sein. Damit verbinden sich der Herrschaftsanspruch des Menschen gegenüber der natürlichen Welt und der Gedanke der Verfluchung der ganzen Natur anlässlich des menschlichen ‹Sündenfalls›.“ (Meyer-Abich, Praktische Naturphilosophie, München 1999: 452) Diese religiös legitimierte und popularisierte Naturbeherrschung keimt in der Neuzeit auf und bildet die ideologische Grundlage für die

Überheblichkeit der westlichen Menschheit, sich als „interplanetarischer Eroberer“ aufzuführen und mündet, wie Meyer-Abich meint, in der anthropozentrischen „Apotheose der Industriegesellschaft“. Zu dieser Selbstvergötterung, die schließlich im Triumph des wissenschaftlich-technischen Zeitalters kulminiert, wird erläutert: „Man hatte sich Gott so gedacht, dass man ihm ähnlich werden und an seine Stelle treten konnte, mit der Allwissenheit der Wissenschaft und der Allmacht der Technik.“ (ebd.: 314)

⁴³ Der Altertumshistoriker Burkert bestätigt in seiner Studie zum Ursprung des Opfers vieles von Feuerbach, ohne sich allerdings auf ihn zu beziehen: Walter Burkert, Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen, Berlin 1991

⁴⁴ Lakonisch bemerkt Feuerbach dazu, sicherlich „lecken die Götter nicht den für sie auf die Erde gegossenen Wein auf“. (Aus der «Theogonie» nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums, in: Feuerbach, Ausgewählte Schriften II, a.a.O.: 206)

⁴⁵ Gerhard Neumann, Das Gastmahl als Inszenierung kultureller Identität, in: Hans Jürgen Teuteberg (Hrsg.), Essen und kulturelle Identität, a.a.O.: 45ff.

⁴⁶ Feuerbach, Das Wesen der Christentums, Stuttgart 1998: 409. In der Speiseordnung des Abendmahls ist gegenüber den Beschreibungen im Alten Testament ein kulinarischer Fortschritt abzulesen: Diesmal lockt die Versuchung nicht mit einer wohlriechenden, aber verbotenen Baumfrucht, dessen sündhafter Genuss die Menschen aus dem irdischen Paradies vertreibt. Diesmal reizt die Verführung durch verfeinerte Küche: lebendiges Brot und reinem Wein, um das Menschengeschlecht dazu zu bringen, sich zum himmlischen Leben durchzufüttern – freilich im Geiste eines kannibalischen Aktes.

⁴⁷ Daher greift es in der Sache zu kurz, wenn innerhalb der einschlägigen Literatur zur Esskultur gegen ein bloß funktionelles (instrumentelles) Verständnis des Essens emphatisch betont wird, Nahrungsmittel seien „Lebensmittel“, um auf diese Weise (in dem Hinweis auf das Leben im Lebensmittelsbegriff) den gastrosophischen Eigenwert und Selbstzweck des Essens, seine Heiligkeit, zu markieren.

⁴⁸ In einer bestechenden Formulierung bezeich-

net Feuerbach das ‹heilige Brot› der christlichen Eucharistie als „Konfekt“, weil ihm nicht (mehr) der kulinarische Nähr- und Geschmackswert zu kommt, Grundbestandteil eines sättigenden Gastmahls zu sein, sondern offenbar lediglich gierigen Symbolhunger befriedigen soll: „Wenn wir das Brot, dessen Heiligkeit bekanntlich in den heidnischen Mysterien gefeiert wurde, als das charakteristische Symbol der alten, naturgetreuen, nur an reelle natürliche Bedürfnisse sich anschließenden Religionen betrachten können, so haben wir dagegen an dem Konfekt das *charakteristische Symbol der christlichen Theologie*, denn das Brot ist der Gegenstand eines natürlichen Bedürfnisses, das *Konfekt* aber nur der Gegenstand eines überschwenglichen, *supranaturalistischen* Gelüstes, jenes esse ich, um meinen Hunger zu stillen, also aus Interesse, dieses aber nur aus Luxus, aus reiner, interessenloser Konfektliebhaberei.“ Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist, a.a.O.: 111

⁴⁹ Angesichts der gastrotheologischen Bedeutung des Weines und Brotes im antiken Polytheismus konstatiert Feuerbach enttäuscht: „Das Christentum hat kein Weingott, keine Brot- oder Getreidegöttin, keine Ceres“. (ebd., S. 126) – Und das, obwohl bekanntlich Wein und Brot auch im christlichen Glauben gottesdienstlichen Wert haben.

Der Autor lehrt als Dozent für Philosophie und Kulturtheorie an der Universität Lüneburg.

Email: www.haraldlemke.de