

Anderes-Selbst-Verkörpern

Bausteine einer gastrosophischen Anthropologie und Subjekttheorie

,Man muss wohl essen' heißt nicht als erstes, etwas in sich aufzunehmen und zu umfassen, sondern essen zu lernen und zu essen zu geben, Lernen-dem-Anderen-zu-essen-zu-geben.

Jacques Derrida

Wer isst, nimmt Nahrung auf und verleibt sie sich ein – sagt man. Doch es müsste heißen: Wenn wir essen, werden wir eins mit dem Gegessenen; wer isst, lässt die Welt des Essens entstehen.¹ Es ist bezeichnend für das vorherrschende kulturhegemoniale Ernährungsverständnis, dass wir dieses Einswerden und Weltessen durch die geläufige Rede von der ‚Nahrungsaufnahme‘ und der ‚Einverleibung‘ verschleiern. Auch die alltagssprachliche Reduktion des Gegessenen auf ein bloßes Mittel – ‚Nahrungsmittel‘ – sorgt für die allgemeine Introjektion des Essens. Diese Introjektion des Essens, folgt man der Psychoanalyse, beinhaltet eine unbewusste Verinnerlichung von vorgegebenen Moralvorstellungen: eben jenen Moralvorstellungen, die unsere kulinarische Alltagspraxis bestimmen und uns – ohne Bedenken und Widerstand – einflößen, wie wir essen (sollen). Mithilfe der begrifflichen Verschleierungen in der Rede von der ‚Nahrungsaufnahme‘ und ‚Einverleibung‘ wird von der konkreten Bedeutung sowohl des Essens als auch des Gegessenen abstrahiert. Denn das Gegessene wird von uns nicht bloß aufgenommen und einverleibt. Sich zu ernähren bedeutet ganz konkret, dieses Andere leiblich zu integrieren und es selbst zu verkörpern – es selbst verkörpern zu müssen. Das gegessene Andere ist das eigene leibliche Selbst. Die facettenreiche und weitreichende Wirklichkeit eines solchen (wohlvollen oder üblen) Anderes-Selbst-Sein gedanklich zu durchdringen, setzt die Grundkenntnis einer gastrosophischen Anthropologie oder Subjekttheorie vor.

Am Leitfaden der Ernährung entwirft sie eine Theorie der menschlichen Natur, des leiblichen Selbst, die alt hergebrachten und heute gängigen Vorstellungen widerspricht. Den verbreiteten und kaum kritisch hinterfragten Vorstellungen zufolge ernährt sich der Mensch, indem er – in einer einseitigen ‚Zufuhr‘ von außen nach innen – ‚Nährstoffe‘ aufnimmt. Die aufgenommenen Nährstoffe bestehen ihrerseits aus ‚Kalorien‘, die im Inneren des Menschen ‚verbrannt‘ werden. Durch den

¹ Ich knüpfe hier an einen Gedankenaustausch mit Anke Haarmann an; siehe: Dies., Assimilation des Anderen. Verdauung im interkulturellen Vergleich, in: Harald Lemke und Tadashi Ogawa (Hg.), Essen Wissen. Erkundungen zur Esskultur, München 2008, 85-104.

Verbrennungs- bzw. Verdauungsprozess wird aus der Nahrung Energie gewonnen, die den Körper als Verbrennungsmotor antreibt. Der gängigen Vorstellung nach wird das durch Nähr- und Brennstoffzufuhr sich ernährende und selbst erhaltende Selbst gleichsam als Körpermaschine, gewissermaßen als ‚Auto‘, gedacht, worin das autonome Selbst täglich sich fortbewegt und seine eigentlichen Geschäfte verfolgt. (Daher erstaunt es wenig, wenn heute Schnellrestaurants – also solche Orte, wo unterwegs kurz Kraftstoff nachgefüllt werden kann – faktisch Tankstellen ähneln, und Tankstellen hungrigen Geistern oder Autos als Fast-Food-Versorgungszentralen dienen.)

Die philosophischen Grundlagen dieser vertrauten Bilder – und Selbstbilder des sich ernährenden Menschen – , die das Gegessene auf eine Art Treibstoff für die menschliche Körpermaschine und die kulinarische Lebenspraxis der Menschheit auf eine funktionelle Nahrungszufuhr (ein Energie-Nachtanken) reduzieren, weisen tief in die abendländische Geschichte der Philosophie zurück. Seit Platon speist das philosophische Denken jenen theoretischen (diätmoralischen und antigastrosophischen) Nährboden, dessen Frucht und geistige Kost die heute kulturell vorherrschende Fast-Food-Philosophie ist.² Ein kaum zu überschätzendes, aber wenig wahrgenommenes Gewicht bei der theoretischen Rechtfertigung des inzwischen populären Ernährungsgedankens kommt der Philosophie Hegels zu. Weshalb es sich vielleicht lohnt, sie etwas genauer zu betrachten.

Hegels Philosophie der Ernährung

Hegel entwickelt eine spekulative Dialektik des Ernährungsprozesses, die in dem physiologischen Geschehen der Einverleibung des Gegessenen „die Konstituierung der Subjektivität“, d.h. das reale Seinsprinzip des menschlichen Selbst wahrnimmt.³ Anhand des Ernährungsprozesses werde ersichtlich, so Hegel, dass sich der Mensch trotz des unaufhörlichen Stoffstroms von außen, der durch das Gegessene in ihn eindringt und ihn von innen ausfüllt, als „Individuum bewährt und sich durch Negation des Anderen als Subjektivität, als reales Fürsichsein setzt.“ (ebd.) Schon mit diesen wenigen Worten liefert Hegel alle wesentlichen Bestimmungen jener rationalistischen Anthropologie und Theorie des autonomen Subjekts, die noch dem heutigen Ernährungsbewusstsein zugrunde liegen und dieses philosophisch begründen. Hegels Theorie besagt, dass wir uns die aufgenommene Speise, den Speisekörper als Fremdkörper einverleiben, und dass im Akt des Essens dieses Fremde und ‚ganz Andere‘ negiert wird. Nicht indem das Selbst dieses Andere real als

² Dazu ausführlich: Harald Lemke, Ethik des Essens. Einführung in die Gastrosophie, Berlin 2007. Zur Genealogie der östlichen Philosophie des Essens siehe: Ders., Die Weisheit des Essens. Gastrosophische Feldforschungen, München 2008.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke 9, Frankfurt am Main 1986, S. 491.

eigenen Leib verkörpert, sondern im Gegenteil: im Negieren des Anderen als etwas dem Selbst Äußerlichem bleibt sich das Individuum als Selbst gleich und bewährt seine Selbst-Gleichheit, seine Identität als reine, von allem Anderen unabhängige, für sich seiende, autonome Subjektivität. Entsprechend beinhalten die wesentlichen Bestimmungen der traditionellen rationalistischen Anthropologie, wie sie von Hegel mustergültig präsentiert wird, die Prämisse, dass sich das Selbst ausschließlich durch die notwendige Negation des Anderen am Leben erhält. Kurz: Es wird behauptet, das menschliche Selbst- oder Fürsichsein vernichte jedes Anderssein.

Mit diesen Bestimmungen bezieht sich Hegels Theorie der Ernährung sowohl auf die anthropologische Frage, was die Natur des Menschen ist, als auch auf die existenzielle (und mithin ethisch relevante) Frage, wie sich das menschliche Selbst, das physische Subjekt als Leibkörper, konstituiert. Zugleich wird die Ernährung in den Kontext einer *Theorie des Anderen* und dessen Verhältnis zum Selbst gestellt. Wenn auch nicht immer mit ausdrücklichem und kritischem Bezug zu Hegels Philosophie, so ist doch in der jüngsten Vergangenheit viel über das ethische und politische Verhältnis zwischen dem Anderen und dem Selbst nachgedacht worden. Doch fehlt dabei – anders als noch bei Hegel – jede programmatische gastrosophische Bezugnahme auf Ernährung und Esskultur als wesentlicher Bestimmungsgrund, das reale Verhältnis zwischen dem Anderen und dem Selbst zu denken.⁴

Wie man sich anhand des Hegelschen Theorie des Ernährungsprozesses klarmachen kann, birgt der alltägliche Ernährungsprozess ein fundamentales anthropologisches und moraltheoretisches Themenfeld der Philosophie: eben das Verhältnis zwischen dem sich ernährenden, essenden Selbst und dem gegessenen, inkorporierten Anderen, das zugleich das Verhältnis zwischen Menschen und Natur, zwischen äußerer Welt und einer identitären Innerlichkeit des Subjekts, zwischen Körper und Geist impliziert. So ist es alles andere als selbstverständlich, wenn ich die folgende Feststellung hervorhebe: An kaum einem anderen Faktor des menschlichen Seins lässt sich die Konstituierung des Selbst und die Möglichkeit (oder auch die Verfehlung) einer Philosophie und Ethik des Anderen so eindringlich nachvollziehen wie beim Essen.

Freilich bedeutet eine solche gastrosophische Theorie des Anderen, die insgleichen eine Ethik des gastrosophischen Selbst-Seins ist, im Anschluss an *Hegels* Theorie der Ernährung zu skizzieren, von vorne herein eine konzeptuelle Verengung. Denn in der Hegelschen Dialektik bezieht sich die Rede vom Anderen im Kontext unseres kulinarischen Lebens gerade *nicht* auf den vielleicht selbstverständlichsten Fall des

⁴ Ausnahmen sind: Bell Hooks, *Eating the Other: Desire and Resistance*, in: Ron Scapp and Brian Seitz (eds.), *Eating Culture*, New York 1998, S. 181-200; sowie mit interessantem Bezug zur Einverleibung des Anderen im postkolonialen Diskurs: Uma Narayan, *Eating Cultures*, in: Dies., *Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third World Feminism*, New York London 1997.

Tafelgenossen, des Gastes als dem Anderen, *mit* dem man isst – im Unterschied zu dem ‚Gast‘ als jenes Andere, *das* man isst. Obgleich das Andere im Anschluss an Hegels Philosophie nicht das andere Selbst (nicht den Anderen als Tischgenossen und Gast) meint, mit dem ich esse und eine Mahlgemeinschaft bilde, legt Hegel immerhin die Spur zu einem *einverlebten* und *verkörperten Anderen*. Dieser ist in diversen post- und antihegelianischen Theorien und Ethiken des Anderen bis heute das Ungedachte geblieben. Vielleicht mit einer bekannten Ausnahme: dem Hegel-Schüler Ludwig Feuerbachs.⁵ Mit der Einsicht, dass „der Mensch ist, was er isst“, bringt der Linkshegelianer eine Grunderkenntnis der gastrosophischen Anthropologie und Subjekttheorie auf den Begriff: Ich bin, nicht nur weil ich essen, sondern auch wesentlich was ich esse; und dies besagt: Ich bin Ich und doch ein Anderer.

Die Spur zu *diesem* Anderen – die Spur zu dem vom essenden Selbst verkörperten Anderen – ist noch nicht einmal von jenen kritischen Diskursen aufgenommen worden, die ernsthaft versuchen, die traditionellen rationalistischen Vorurteile gegenüber einer Philosophie der Leiblichkeit zu überwinden. Leibphilosophien und Leibphänomenologien (von Nietzsche, Plessner, Merleau-Ponty, Hermann Schmitz oder neuerdings von Bernhard Waldenfels und Gernot Böhme) nehmen den menschlichen Leib zwar als das Andere der Vernunft bzw. des geistigen Selbstseins des Menschen in den Blick. Doch tun sie dies, ohne darüber hinaus mit dem einverlebten Anderen, den das Selbst verkörpert, eine anthropologisch fundamentale Dimension des menschlichen Leibseins zu erfassen. Dieses gastrosophische Defizit vermeidet Hegels Geistphilosophie dadurch, dass sie das dialektische Verhältnis zwischen dem Anderen und dem Selbst im Kontext des Nahrungsgeschehens zu denken und begrifflich zu verdauen sich nicht scheute.

Assimilation des Anderen als Kampf mit sich selbst

Wie aber denkt Hegel der Geist der Verdauung? Was folgt daraus für eine Theorie, für eine Ethik und Politik des Anderen und für das Verständnis einer sich ernährenden Menschheit und ihres kulinarischen Selbstseins?

Der zentrale Gedanke der Hegelschen Philosophie des Essens läuft darauf hinaus, den Ernährungsprozess als eine Assimilation zu interpretieren. Er erläutert dazu: „Der Organismus muss also das Äußerliche [...] sich erst zu Eigen machen, mit sich identifizieren, und das ist das Assimilieren.“⁶ Der Mensch eignet sich die Speise als etwas Äußerliches und an sich Nichtiges an und macht sie sich selbst gleich. Das angeeignete und assimilierte Andere hat keinerlei Macht, die Identität oder Selbstgleichheit des autonomen Subjekts in Frage zu stellen. Das Sein des Anderen

⁵ Zur Rekonstruktion von Feuerbachs ‚Gastrosophie‘ siehe: Lemke, Ethik des Essens, a.a.O., S. 377-404.

⁶ Hegel, Enzyklopädie, a.a.O., §357, Zusatz 1.

(des Gegessenen) als „die daseiende Substanz“ „verschwindet gänzlich“ (484). Um sich dieses gänzlichen Verschwindens gewiss zu sein, stellt sich Hegel das Gegessene bereits in einer eigenschafts- und gestaltlosen Erscheinungsform vor. Abstrahiert von der ästhetisch zubereiteten Speise auf unserem Teller, von ihrem aufwändigen Herstellungsprozess in der Küche und von ihrer landwirtschaftlichen Herkunft, wird das Essen auf den innerleiblichen Verdauungsprozess des bereits zerkauten, zermanschten, in seiner differentiellen Heterogenität und substanziellen Diversität zunichte gemachten „Speisebrei“ (ebd.) reduziert.

Trotz der programmatischen Trivialisierung der Komplexität des Phänomens birgt das tägliche Essen aus Hegels Sicht etwas Ungeheures. Denn das scheinbar automatische Geschehen, bei dem das äußerliche Andere als Speisebrei im Selbst gänzlich verschwinden soll, bedeutet ein „unmittelbares Zusammengehen des inwendig Aufgenommenen“ mit dem Subjekt (480). Und dieses Zusammengehen des Essenden mit dem Gegessenen, diese reale Einheit zwischen dem sich ernährenden Selbst und der äußeren Welt steht für die ungeheure Bedrohung, dass die täglichen Speisen im Besonderen und die Welt des Essens im Allgemeinen das menschliche Subjekt mit einer „Animalität“ (ebd.) durchsetze und es auf die Stufe eines Tieres herabsetze. Für Hegel steht daher fest: Der Mensch als sich ernährendes und aufs Essen bezogene Lebewesen, das heißt „das Tier verkennt sich selbst, wenn es sich gegen die Nahrungsmittel wendet.“ (490) Aufgrund seiner fortwährenden Hinwendungen zu Nahrungsmitteln, aufgrund des täglichen Zwangs zu (irgend-) einer kulinarischen Lebenspraxis läuft der Mensch Gefahr, sein wahres Selbst zu verkennen. Das „wahre“ Selbst, so Hegel, würde sich darin beweisen, die eigene Animalität als eines sich ernähren und von Anderem leben müssenden Wesens geistig zu überwinden und sich nicht ungebührlich auf die Nichtigkeit der äußerlichen Essensdinge einzulassen.

Dem Skandal einer Menschheit, die sich aufgrund ihrer biologisch notwendigen Ernährung, ihres täglichen Essen-müssens zum Tier macht, sagt Hegel buchstäblich den Kampf an: Seine Philosophie will „den Kampf mit dem Äußeren“ (491) und „die Bekämpfung des Objekts“ (ebd.). Als Folge dieses Kampfgeschehens beinhaltet der Ernährungsprozess indes eine *negative Fixierung* des Selbst auf sein Anderes (das Essen), insofern es nicht vom ihm ablassen kann und sich ihm sogar überlassen muss. Nicht nur, dass wir Anderes essen, um uns am Leben zu erhalten; auch wir selbst werden gewissermaßen von ihm gegessen, denn das essende Selbst ist „im Begriff, im Verlust zu sein“. (ebd.) Dieser Selbstverlust im täglichen Kampf mit dem Anderen scheint ungewiss. Denn es bleibe darin stets offen, ob das Selbst den verspeisten Fremdkörper – und mit ihm die nichtige Animalität des Selbst als essender Körper – besiegt und also verdaut. Oder ob womöglich das Selbst dies nicht schafft und folglich dem Anderen unterliegt. Dieser drohende Verlust des „wahren“ Selbst ruft buchstäblich Hegels philosophischen Zorn hervor. „Das Ganze der Verdauung“,

schreibt der Philosoph zur verzweifelten Lösung dieses angeblichen Konfliktes, „besteht darin, dass, indem der Organismus sich gegen das Äußere in Zorn setzt, er sich in sich entzweit.“ (ebd.)

Der Verdauungsprozess entzweit den Menschen, insofern er dessen Selbst in eine zornige Negation des Gegessenen verwickelt; die bekämpfte Andersheit des Eindringlings provoziert diesen (im wahrsten Sinne des Wortes) *verbissenen* Zorn. So erzürnt das Äußere das menschliche Subjekt, gerade weil beim Nahrungsgeschehen keine legendäre List der Vernunft für den sicheren Sieg des Subjekts sorgt⁷, der von dessen Macht über das Objekt zeugte und der das Einverleibte als Lebensmittel bloß auf den Zweck des menschlichen Selbsterhalts und der Selbst-Verwirklichung seines rein geistigen Vernunftvermögens bezöge. Um das Gegessene zu verdauen, *muss* sich der Mensch auf einen dialektischen Prozess *einlassen* und diesen *in sich zulassen*. Ihm bleibt nichts anderes übrig, als dem inwendig aufgenommenen Anderen mit voller Macht zu begegnen und dieses Andere seiner selbst voller Zorn siegreich zu bekämpfen, indem er es "assimiliert". Obschon dieser Assimilationsprozess gewöhnlich ‚von selbst‘ abläuft und ohne erwartbare und ersichtliche physische Gefahr für das Selbst vonstatten zu gehen scheint – bedrohlich und im Ergebnis ungewiss bleibt die ganze Sache doch.

Die fortwährende Bedrohung, die Hegel mit den Verdauungsvorgängen und der menschlichen Leiblichkeit verbindet und die unser zorniges Misstrauen erregen soll, betrifft in der Tat die letztlich nie auszuschließende *reale* Gefahr des Selbstverlustes durch das verspeiste und einverleibte Andere: ein Anderes, das dem menschlichen Fürsichsein durch Lebensmittelvergiftungen, ernährungsbedingte Erkrankungen, Infektionen, Immunschwächen, Allergien, Krebsbefall, etc. oder gar durch Tod jederzeit übel zusetzen kann. In Hegels Worten: „Die menschliche Seele hat viel damit zu tun, sich ihre Leiblichkeit zum Mittel zu machen. Der Mensch muss seinen Körper gleichsam erst in Besitz nehmen, damit er das Instrument seiner Seele sei.“ (§208, Zusatz).

Der Ekel an sich selbst als sich ernährendes Wesen

Folgt man Hegels Philosophie weiter, ist nur *ein* Ausweg aus diesem existenziellen und tiefes Selbstmisstrauen erweckenden Leib-Seele-Problem denkbar. So sollen die Menschen angesichts des bedrohlichen Szenarios, das sich bei jeder Nahrungsaufnahme erneuert, lernen, den Ernährungsprozess als Prozess der Subjekt-konstitution zu *ignorieren*, das heißt ihn ideell – philosophisch – als etwas Nichtiges, Minderwertiges abzutun. Sie müssen es fertig bringen, sich von dem realen leiblichen

⁷ Hegel führt zu seiner Idee einer List der Vernunft aus: „Die Vernunft ist ebenso listig als mächtig. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten lässt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozess einzumischen, gleichwohl nur *ihren* Zweck zur Ausführung bringt.“ (§ 209).

Zusammengehen ihres Selbst mit Anderem, der Einheit von vernünftiger Innerlichkeit und nichtiger Äußerlichkeit, welche sich im Akt des Essens jedes Mal bewahrheitet, als etwas (im ideellen, moralischen Sinne) *Falsches* zu distanzieren. „Von diesem Misstrauen gegen sich selbst, wonach die Bekämpfung des Objekts als das Tun des Subjekts erscheint, muss dieses ablassen und diese falsche Richtung entfernen.“ (491)

Doch wie sollte es dem Subjekt möglich sein, vom Essen abzulassen und sich von dieser falschen Richtung – vom kulinarischen Alltagsleben als einem angeblich falschen Leben – zu entfernen? Können wir davon absehen, in der tagtäglichen Beschäftigung mit dem Essen einem für uns wesentlichen und nach außen gekehrten Tun nachgehen zu müssen? Die Antwort steht außer Zweifel. Derrida spricht sie aus: „Wir müssen wohl essen.“⁸ Bedeutet dieses lebenslange, unendliche Essen-müssen nicht, dass das menschliche Selbst einer realen und unvermeidlichen Unterwerfung durch das äußere Andere ausgesetzt ist und dass sich diese fundamentale Subjektivierung im täglichen Sachverhalt, wohl essen zu müssen, immer wieder von neuem erfährt? Wenn sich aber menschliche Subjektivität wesentlich im Essenmüssen konstituiert, was sollte dann bewirken können, dass wir dieses animalische Sein als einen falschen Weg erfahren und uns davon ideell – ernährungsphilosophisch – entfernen?

Um darauf eine originelle Antwort zu bieten, scheut Hegels Weltgeist vor nichts zurück: Er entdeckt, dass „die Exkreme nichts anderes [seien] als dies, dass der Organismus, seinen Irrtum erkennend, seine Verwicklung mit den Außendingen wegwirft.“ (492) Der Blick auf die Reste ihres Essens, auf ihre Ausscheidungen soll die Menschen den Irrsinn ihrer selbst als eines sich ernährenden (und ergo auch Fäkalien ausscheidenden) Wesens vor Augen führen. Die wahre Erkenntnis unserer Exkreme soll uns unser fehlendes Vertrauen in unser Selbst als eines vor allem geistigen Wesens, das keiner Nahrung bedarf, zurückgeben. Entsprechend beschließt Hegel seine ernährungsphilosophischen Reflexionen nicht etwa mit einer inhaltlichen Bezugnahme auf den Genuss kulinarischer Leckereien und auf die listige Vernunft einer Ethik des guten Essens; Hegel beschäftigt sich lieber mit dem extremen Gegensatz dazu – mit dem Ekel erregenden Blick auf die eigene, abgetrennte, ausgeschiedene, selbst produzierte ‚Scheiße‘: „Indem der Organismus sich so von sich trennt, ekelt er sich selbst an, dass er nicht mehr Zuversicht zu sich hatte“. (ebd.)

Indem Hegels Philosophie der Ernährung eine Theorie der Assimilation entwirft, die sich über die allseitigen Reste des Essens – nicht nur über die ausgeschiedenen Reste, sondern auch über alle anderen kulinarischen, politischen, ökonomischen,

⁸ Jacques Derrida, Man muss wohl essen oder Die Berechnung des Subjekts, In: Ders., Auslassungspunkte, Wien 2001, S. 281.

ökologischen, kulturellen, usw. Aspekten der Welt des Essens – hinwegsetzt, liefert sie jene philosophischen Grundlagen, die es ermöglichen, das komplexe Nahrungsgeschehen als bloße Nahrungsaufnahme, als einen gedankenlosen einseitigen Vorgang zu denken, bei dem das menschliche Subjekt sich etwas Äußeres und an sich Bedeutungsloses einverleibt. Dieser kryptogastrosophische Hegelianismus prägt bis heute das gesellschaftlich vorherrschende Ernährungsverständnis ebenso wie ein philosophisches Selbst-Verständnis, welches das Essen und das gastrosophische Selbst als das ‚ganze Andere‘ von sich weist und es wie Scheiße behandelt. Inzwischen kommt dieses kulinarische und ernährungsphilosophische Selbstverständnis sogar *ohne* beschwörende Ekelbekundung aus, um von der Macht des Subjekts gegenüber der verspeisten und einverlebten Substanz, von der selbstverständlichen Animalität des täglichen Essens sowie von der Nichtigkeit des Gegessenen bezüglich der Konstituierung des wahren, rein geistigen Menschseins überzeugt zu sein.

Halten wir fest: Hegels Philosophie überträgt die rationalistische Anthropologie des neuzeitlichen Cartesianismus auf die Sphäre der Ernährung. Es mag auf den ersten Blick verwundern, den Theoretiker des Weltgeistes über die Konstituierung des menschlichen Selbst im Verdauungsprozess und über den Ekel der Ausscheidung – dieser an und für sich heilvollen Unterscheidung oder Differenz unseres Wesens – reden zu hören. Doch durch ihre programmatischen Äußerungen zum Prozess der leiblichen Assimilation gelingt es der sich alles einverleibenden Philosophie Hegels, die traditionelle Subjekttheorie bis tief in die physische Innerlichkeit der menschlichen Subjektivität zu introjizieren: Dieses ernährungsphilosophische Modell der Subjektconstitution naturalisiert jene Grundentscheidungen der traditionellen Anthropologie und ihren Glauben an das autonome, von allem Anderen unabhängige Selbst bis in den realen Verdauungsprozess hinein.

Wenn die herkömmliche Theorie des autonomen Selbst die Identität des Menschen in seinen leiblichen Innenraum – wie in ein Haus aus Mauerwänden und Stockwerken – einquartiert, dessen Hausherr Seele heißt und der dort als Vernunft in allen Räumen und Winkeln alles Innenleben beherrscht, dann fügt Hegels Philosophie der Ernährung diesem Anwesen *immerhin* eine Küche hinzu. Freilich verbannt der Hausherr Hegel die Küche, wie in älteren Herrenhäusern üblich, in den Keller: in das der Öffentlichkeit verborgene, vor den Gästen versteckte Untergeschoss oder in irgendeine andere Nische und unphilosophische Wirkstätte des Dienstpersonals (wie beispielsweise der ‚unsichtbaren Hausfrau‘). Bei diesem Gedankengebäude, bei diesem ungastlichen Zuhause-Sein ist weder von einem eigenen repräsentativen Speisesaal noch von einem geselligen Esszimmer oder gar von einer integrativen Wohnküche die Rede. Geschweige denn von einem Philosophen, der *kocht* und dieses selbst kochende, sich ernährende, kulinarische Selbst eigens *denkt*. Hegel war

zweifelsohne der letzter großer Architekt des ungastfreundlichen Ich-Gehäuses der rationalistischen Anthropologie und dessen Ideal des Hausherrn als eines autonomen und autophagen Geist-Selbst.

Phänomenalität der kulinarischen Welt und Selbstheit

Man erahnt nun den enormen Preis, der fällig wird, wenn man (bewusst oder unbewusst im Geiste Hegels) das tägliche Essen bloß als etwas dem wahren Menschsein Äußerliches denkt: Diese enorme Abstraktion – die vielleicht ihrerseits Ekel erregt – kostet die ganze Phänomenalität der kulinarischen Welt und Selbstheit. Denn wir essen nicht bloßes Anderes, wie wir eigentlich nie Anderes essen, wirklich ganz Anderes, das uns ungenießbar wäre. Wir essen vielmehr unendlich Vielgestaltiges und ganz Konkretes, So-seiendes, das wir selbst sind, insofern wir es in unserem leiblichen Sein verkörpern (können). Dies zu verstehen, dies verstehen zu lernen heißt, das Gegessene *gut* zu denken – statt es philosophisch schlecht zu machen, schlecht zu reden, lediglich um sich anschließend davor ekeln zu können.

Das geistige Erbe Hegels ist inzwischen von vielen Anti-Subjektphilosophien, insbesondere von den erwähnten Leibphilosophien, massiver Kritik unterzogen worden. Man kann heute auf vielfältige Erkenntnisse eines menschlichen Leibseins zurückgreifen und die traditionelle Theorie eines leiblosen Geist-Selbst als ideologisches Konstrukt hinter sich lassen.⁹ Was jedoch auch von diesen neueren Philosophien der leiblichen Existenz übergangen wird, ist der sich ernährende Leib und das kulinarische Selbst. In dieser philosophischen Essensvergessenheit, der Vergessenheit eines essenden Selbst-Seins, wirkt zweifellos der metaphysische Idealismus der klassischen Subjektphilosophie noch fort. Dem gegenüber baut eine Gastrosophie auf der grundlegenden Erkenntnis und Evidenz der Natur des Menschen als eines von Anderem abhängigen Wesens auf. Erst eine gastrosophische Anthropologie bringt einen konstitutiven Grundzug des menschlichen Selbst als Leibkörper und leibliche Existenz (seiner ‚Essistenz‘) auf den Begriff. Sie vermag neben der herkömmlichen Subjektphilosophie und Assimilationstheorie auch noch die Phänomenologien des Leibes und Ethiken des Anderen zu verdauen, um zu einem unverkürzten Verständnis menschlicher Leiblichkeit zu gelangen. Erst so lässt sich das Ungedachte denken, dass wir das Gegessene nicht nur innerlich aufnehmen und uns einverleiben, sondern mit ihm eins werden, indem unser physisches Selbst dieses Andere verkörpert. Als Leib *sind* wir das Gegessene.

Auch unsere ganze Welt *ist* größtenteils das Gegessene, eine Welt des Essens: Hinter dem, was wir bedenkenlos in unauffälligen Begriffen wie Ernährung, Kalorien,

⁹ Hermann Schmitz, System der Philosophie Band II: Der Leib, Bonn 1966; Bernhard Waldenfels, Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt/M 2000; Gernot Böhme, Ethik leiblicher Existenz, Frankfurt/M 2008.

Nahrungsaufnahme oder Einverleibung verschleiern, vollzieht sich ein umfassendes Seinsgeschehen. Jeden Tag braucht die Menschheit ganze Fischgründe, Gewässer, Obstplantagen, Getreidelandschaften, Pflanzenfelder und Tierpopulationen, um sich selbst zu erhalten. Menschsein ist kein Fürsichsein, wie Hegel meinte; die Menschen sind alles andere als unabhängig von ‚Anderem‘, das sie als ‚Natur‘ umgibt und das ihre ‚Umwelt‘ ausmacht, und dessen Sein sie über abertausende Verrichtungen bestimmen. Alles dieses Andere sind wir selbst und ist eins mit uns als Welt essende Lebewesen.

Leiblichkeit als ‚essenzielle‘ Abhängigkeit von Anderem

Man braucht dieses Einssein-mit-Anderen weder metaphysisch noch holistisch misszuverstehen. Dieses Einssein läuft nicht auf den kosmischen Glauben an das Eine hinaus, das alles mannigfaltig Seiende der Welt als universelle Seele (genannt Gott oder Geist) durchwaltet. Das Selbst-einssein-mit-Anderem gehört genauso wenig dem Entbergungsgeschehen des Seins, im Sinne der Heideggerischen Ontologie, an. Zwar hält Heidegger den metaphysischen anthropologischen Prämissen der klassischen Bewusstseinsphilosophie, die das Selbstsein mit dem Selbstbewusstsein gleichsetzt, den „existenzialen“ Grundzug eines In-der-Welt-Seins entgegen. Doch letztlich überwindet diese Wesensbestimmung des menschlichen Daseins nicht jenes subjektphilosophische Menschenbild (oder Seinsdenken), das zu Hegels Ideal eines Fürsichseins zurückweist. Heideggers Fundamentalontologie ist nicht fundamental genug. Erst das gastrosophische Denken deckt ein wirklich fundamentales, nämlich dem leiblichen Sein des Menschen zugrunde liegendes Existenzial auf: das Anderes-Selbst-Sein, das wir als eigenen Leib – essenziell – verkörpern. Jedes Seiende, das isst, ist immer nur seinerseits ein Sein-durch-Anderes. Das ist, wenn man so will, das gastrosophische Gesetz oder Urprinzip des Seins.

Diese *Essistenzialontologie* bringt einen schlichten empirischen und keinen fundamentalontologischen und metaphysischen, sondern einen makro- und mikro-physischen Sachverhalt zum Vorschein, der weit reichende normative Implikationen birgt. Damit meine ich den Sachverhalt, dass wir jene Pflanzen, Tiere und alles Andere (andere Sein) sind und jegliches Seiende verkörpern, das wir essen, weil unser Körper aus nichts anderem besteht als aus dem, was wir gegessen haben – aus Pflanzen, Tieren, Früchten, Gewässern, u.a. Dieses globale Seinsgeschehen ist nicht „für uns“, wie die traditionelle Subjektphilosophie glauben macht; aber es *mündet in uns*: Alles essbare, alles kostbare Sein endet augenscheinlich in Mündern. Doch so wenig die Seinsfülle der äußeren Welt darum in uns verschwindet oder nur für uns da wäre, so wenig ist unser leibliches Selbst unveränderlich und gleichbleibend.

Ein lange eingeübtes Denken, welches sich das ‚Sein‘ lediglich *gegenständlich* vorzustellen vermag, hindert uns daran, das Leib-Sein – die Wirklichkeit leiblichen

Selbst-Seins – als ein prozesshaftes Geschehen und als ein Tätig-Sein zu verstehen. Doch das leibliche Selbst existiert nur in der fortwährenden Aktivität und Transformation der Stoffe und Wirkkräfte der sich ernährenden Zellen, Organe, Gliedmassen, Knochen, Haare, Nägel, Metabolismen, Muskeln, usw. Nach einiger Zeit ist an uns selbst nichts mehr dasselbe; alles unserer *selbst ist anders* und doch *unser* Selbst. Unser leibliches Selbst ist, insofern es ist, veränderlich: ein *Sein-in-Veränderung* und *Sein-in-Veränderung*. Leibliche Selbstheit verdankt sich keiner Selbstgleichheit, keiner substanziellen Identität, wenn man darunter ein dauerhaft unveränderliches und von Anderem unabhängiges Sein versteht. Vielmehr ist menschliches Sein, vielmehr lebt der Mensch – wie jedes essende Wesen – unter einem ständigen Einfluss von Anderem, das er verkörpert und verkörpern muss.

So scheint es nicht ganz unzutreffend, wenn Platon bildreich davon spricht, der menschliche Leib sei ein „leckes Fass“, das unablässig ausläuft und der Nachfüllung bedarf. Doch verfehlt diese Umschreibung den entscheidenden Punkt, indem sie den Leib weiterhin gegenständlich (als ein Gefäß) denkt: Das sich von Anderem ernährende Leib-Selbst ist nicht da wie ein fertiges Ding oder ein Gefäß, so dass etwas von außen hinzukommt, das ins Innere ‚aufgenommen‘ und ‚einverleibt‘ würde. Das leibliche Selbst ist essenziell abhängig von dem Nicht-Selbst, das es essen und verkörpern muss. In diesem Sinne kann man (ohne buddhistische Anleihen) davon sprechen, dass das menschliche Selbst ein Nicht-Selbst ist und auch sagen, das Selbst sei leer, weil alles, was es ist und was die Fülle seines Seins ausmacht, einverleibtes, zu Leib gemachtes, als Selbst verkörpertes Anderes ist, dessen Abwesenheit oder Nicht-Sein eigene Leere (sowohl die relative Leere im Hunger als auch die absolute Leere im Tod) bedeutet. Die Seinsfülle des leiblichen Selbstseins verkörpert die wohlige Erfüllung durch Anderes. In dieser Verkörperung oder Beleibung wird dieses Andere nicht assimiliert. Das gegessene, verdaute und verkörperte Andere – seine Vielfalt der Substanzen, Eigenschaften, Energien und Wirkstoffe – lebt im Selbst und als dieses Selbst fort. Das Andere, das vom Selbst gegessen wird, ist immer nur *anders Selbst*. Darum gilt sicherlich: Wir essen Anderes, was wir selbst nicht sind und ohne das wir nichts sind. Aber ebenso ist wahr: Wir verkörpern Anderes, das unser leibliches Selbst ist und dessen anderes Sein durch uns lebt. Seine Andersartigkeit lässt sich durch das Sein unseres kulinarischen Selbst *integrieren*. Dieser Integrationsprozess muss weder verbissene Unterdrückung noch absolute Negation bedeuten; er kann die Anerkennung des Anderen als Nicht-Identisches sein und den Respekt gegenüber der Differenz im Selbstsein als unendlicher Alterität oder ‚Biodiversität‘ bekunden.

Weil der Konstituierung des Subjekts nicht die totale Assimilation des Gegessenen zugrunde liegt, sondern dessen Verkörperung verlangt, lebt das gegessene Andere im sich ernährenden Selbst fort. An die Stelle der Macht über das Äußerliche tritt die im

Wesen der Subjektivität selbst verwurzelte Abhängigkeit von dem, was es nicht ist. Unsere Abhängigkeit von ‚äußerlichen‘ Anderem und dessen Sein-in-uns lassen sich nicht bekämpfen oder dies nur zum Preis des realen Selbstverlustes – eines graduellen und zeitweiligen Selbstverlustes im Hungerleiden, in allen Erscheinungsformen des ernährungsbedingten Krankseins oder eines ultimativen Selbstverlustes im (Hunger-) Tod.

Diese absolute Abhängigkeit vom Anderen wird dem Menschen in der sättigenden und wohltuenden oder in der schädlichen und verlustigen Wirkung des Gegessenen ‚angetan‘. Während der Geist der traditionellen Anthropologie suggeriert, er würde sich aus sich selbst nähren und autark sein, findet die gastrosophische Leibphilosophie Zugang zu der elementaren Struktur eines Anderes-Selbst-Seins, das uns mit allem Seienden vereint, was wir essen: Unser leibliches Selbst umfasst alles dies andere Sein, das schon, *bevor* wir es verkörpern, selbst – nur anders – *unser Leib ist*.

Die gastrosophische Ethik des Anderen

Eine gastrosophische Anthropologie und Subjekttheorie, welche die fundamentale (essenzielle) Abhängigkeit des Selbst von Anderem wahrnimmt und auf den Begriff bringt, überwindet mit der veralteten Metaphysik einer autonomen Subjektivität auch den damit verbundenen Anthropozentrismus des Anderen und sogar noch den davon abgeleiteten Humanismus des Anderen, wie ihn beispielsweise die Ethik von Emanuel Lévinas fordert. Was heißt das und worin besteht diese Überwindung?

Abschließend ist zur Beantwortung dieser politisch wie moralisch dringlichen Frage (wenigstens ansatzweise) die Möglichkeit einer gastrosophischen Ethik des Anderen zu skizzieren, um anzudeuten, in welchem Sinne sie den Anthropozentrismus der traditionellen Theorie des Selbst bzw. den Humanismus einer zukünftigen Ethik überwindet. Man wird sich dafür mit dem Gedanken anfreunden müssen, den ‚Anderen‘, dessen Sein und dessen Wohl wir kraft einer Ethik des Anderen – wie Lévinas mit gutem Grund fordert – zulassen können, nicht alleine im „Antlitz“ eines *anderen Menschen* wahrzunehmen. Falls sich die „moralische Frage“ darauf bezieht, dass „das Subjekt gegenüber dem Anderen verantwortlich ist“, dann umfasst diese Verantwortung – wie von Jacques Derrida gegen den Lévinas’schen „Humanismus des anderen Menschen“ kritisch eingewendet wurde – auch „das Lebendige im allgemeinen“, also auch das „Nicht-Menschliche“ und mithin die Verantwortung für den *gegessenen Anderen als Tier oder als Pflanze*.¹⁰ Wir verkörpern die Tiere und Pflanzen, die uns nähren, nicht nur in dem konkreten Sinne eines realen Metabolismus und Einsseins dieser Körper. Als dem Anderen, dem wir unser physisches Selbst verdanken, besteht ihnen gegenüber auch die moralische Verantwortung, sie *gut* zu behandeln. Derrida gibt einen Hinweis darauf, was es heißt,

¹⁰ Jacques Derrida, Die Gesetze der Gastfreundschaft, Vortragsmanuskript (1996).

das nicht-menschliche Andere gut zu behandeln. Er bestimmt das, „was das Gute jeglicher Moral betrifft“, als „die beste, respektvollste und dankbarste, und auch freigiebigste Weise, sich auf den Anderen und den Anderen auf sich selbst zu beziehen.“¹¹ Aber wie bezieht man sich auf die nicht-identischen Anderen auf respektvolle und dankbare, und auch freigiebige Weise? Beginnt diese Dankbarkeit und Freigiebigkeit ‚selbstverständlich‘ nicht damit, das Sein und das mögliche Wohl dieses Anderen zu respektieren und zu lernen, dass es Selbstheit nur anders ist – also dass auch Pflanzen und Tiere, wie wir, eine *Seele* haben und ein eigenes, *anderes Selbst* verkörpern, so dass sie nicht als bloße (Lebens-) Mittel, sondern als (Selbst-) Zweck zu behandeln sind? Dann beinhaltet die moralische Verantwortung, sich auf dieses andere Selbst auf eine selbstzweckliche, dankbare und freigiebige und beste Weise zu beziehen, dass wir dem nicht-menschlichen Anderen, das wir essen, seinem Wohl gemäße Nahrung, also *gut zu essen geben*. Ihm gut zu essen zu geben und sein anderes Selbst wohlleben zu lassen, statt es bloß als Äußerliches und Nichtiges gering zu schätzen, heißt „gut essen zu lernen“. (ebd.) So ist der Satz zu verstehen: „Das Gute lässt sich auch essen. Man muss es gut essen.“ (ebd.) Derrida gibt mit diesem Satz gewissermaßen das Motto einer *gastrosophischen Ethik des Anderen* aus. Diese beinhaltet „ein Gesetz unendlicher Gastfreundschaft“ (ebd.) in unserer Beziehung zu den Tieren, Pflanzen und allem nicht-menschlichen, nicht-identischen Anderen, die wir essen und die davon leben, dass wir ihnen zu essen geben. *Gut essen zu lernen* verlangt folglich nicht mehr und nicht weniger als verstehen zu lernen, dass wir das Gegessene – dieses kostbare Andere – uns nie lediglich als ‚Nahrungsmittel‘ einverleiben und assimilierend in uns verschwinden lassen, sondern dass wir das Gegessene immer auch *als Gast aufnehmen* und *gut bewirten können* – in der moralischen Verantwortung gegenüber seinem Anderssein, das wir selbst verkörpern und dessen Wohl, dessen mögliches gutes Leben und Selbstsein, wir tatsächlich durch nichts anderes als der Praxis eines guten Essens gedeihen lassen können.

¹¹ Jacques Derrida, Man muss wohl essen, a.a.O.