

Lehrstuhl für Landschaftsökologie – Department für Ökologie

Vielfalt und regionale Eigenart als strukturierende Prinzipien einer Kulturtheorie des Essens. Eine ideengeschichtliche Rekonstruktion am Beispiel der Organisation Slow Food.

Eva Gelinsky

Vollständiger Abdruck der von der Fakultät Wissenschaftszentrum Weihenstephan für Ernährung, Landnutzung und Umwelt der Technischen Universität München zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Agrarwissenschaften (Dr. agr.) genehmigten Dissertation.

Vorsitzender: Univ.-Prof. Dr. Jörg Pfadenhauer

Prüfer der Dissertation:

- 1 Univ.-Prof. Dr. Ludwig Trepl
- 2 apl. Prof. Dr. Hans-Joachim Bürkner, Universität Potsdam
(schriftliche Beurteilung)
Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. Wolfgang Haber, em.
(mündliche Prüfung)

Die Dissertation wurde am 24.05.2006 bei der Technischen Universität München eingereicht und durch die Fakultät Wissenschaftszentrum Weihenstephan für Ernährung, Landnutzung und Umwelt am 04.10.2006 angenommen.

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	1
1.1 Einleitung I: Problemstellung, Zielsetzung und Methode	1
1.2 Einleitung II: Eine Darstellung zentraler Argumentationsfiguren der Slow-Food-Position am Beispiel Wein	5
2 Die ideengeschichtlich-philosophische Basis der Slow-Food-Position I: Die Idee der Vielfalt und Eigenart im Ideensystem der Moderne	9
2.1 Einleitung	9
2.2 Das Ideensystem der Moderne	11
2.3 Zum Aufbau des Kapitels	13
2.4 Freiheit, Liebe, Glaube: Individualität im Christentum	14
2.5 Der Universalienstreit	16
2.6 Empirismus und Liberalismus	17
2.7 Der Rationalismus	19
2.7.1 Mechanischer Rationalismus und aufgeklärt-demokratische politische Theorien	19
2.7.2 Monadologischer Rationalismus und Konservatismus	23
2.8 Zur Rolle der Vielfalt im konservativen und im liberalen Weltbild	27
2.8.1 Zur Rolle der Vielfalt im konservativen Weltbild	28
2.8.2 Zur Rolle der Vielfalt im liberalen Weltbild	29
3 Die ideengeschichtlich-philosophische Basis der Slow-Food-Position II: Die schöne Landschaft als Ausdruck kultureller Eigenart und Vollkommenheit.	31
3.1 Einleitung	31
3.2 Das Kulturlandschaftsideal von Slow Food	31
3.3 Die Idee der Landschaft	33

3.4 Die gegenaufklärerische Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders und die konservative Wende der Idee der Landschaft	35
3.4.1 Die Einheit des Schönen, Wahren und Guten	37
3.4.2 Der Einfluss des Lebensraumes auf die Kulturentwicklung	41
3.4.3 Der Einfluss des Volkscharakters auf die Kulturentwicklung	42
3.4.4 Entwicklung kultureller Eigenart	43
3.4.5 Eine an konkrete Bedingungen und Bedürfnisse angepasste („gute“) Technik unterstützt die Kulturentwicklung	44
3.4.6 Die Paradoxie der Loslösung – Anpassung als Voraussetzung für Selbstverwirklichung und Freiheit	45
3.4.7 Die Welt als Einheit in der Vielheit und die Rolle des Christentums	46
3.4.8. Die schöne Landschaft als Ausdruck kultureller Eigenart und Vollkommenheit	47
3.4.9 Der Geschmack als Erkenntnisprinzip	48
4 Die ideengeschichtlich-philosophische Basis der Slow-Food-Position III: Vom idealen Hirten zum realen Bauern – die Transformation des aufklärerischen Landideals im 18. Jahrhundert	52
4.1 Einleitung	52
4.2 Das aufklärerische Naturideal und die Idee von Arkadien	52
4.3 Das Land- und Bauernideal der Aufklärung	58
4.4 Die Poetik des Sturm und Drang	64
4.5 Die ästhetische Aufwertung des Landes in der Schäferpoesie des späten 18. Jahrhunderts	73
5 Die ideengeschichtlich-politische Basis der Slow-Food-Position I: Die konservative Idealisierung des realen Bauern im 19. Jahrhundert, dargestellt an den Bauernromanen des Jeremias Gotthelf	78
5.1 Einleitung	78
5.2 Die zentralen Begriffe des konservativen Bauernideals	79
5.2.1 Haus und Familie	79
5.2.2 Bauerntum	82
5.2.3 Eigenart	86
5.2.4 Sitte	87
5.2.5 Religion	91
5.3 Die konservative Kritik am Rechtsstaat und an der modernen Stadt	92

6 Die ideengeschichtlich-politische Basis der Slow-Food-Position II: Der naturalistische Konservatismus des frühen 20. Jahrhunderts und seine philosophischen Voraussetzungen	97
6.1 Einleitung	97
6.2 Die philosophische Voraussetzung naturalistischer Weltdeutungen I: die Lebensphilosophie	99
6.2.1 Die lebensphilosophische Zivilisationskritik	100
6.2.2 Die Krise des Historismus	101
6.2.3 Der Begriff des Lebens in der historistischen Lebensphilosophie	103
6.3 Die philosophische Voraussetzung naturalistischer Weltdeutungen II: Der Begriff des Lebens in der Biologie und insbesondere in der holistisch-organismischen Ökologie	105
6.3.1 Der neue Begriff des Lebens	106
6.3.2 Die Lebensgemeinschaft als organisierte Ganzheit höherer Ordnung in der holistisch-organismischen Ökologie	109
6.3.3 Der Begriff des Lebens in der holistisch-organismischen Ökologie	109
6.4 Der naturalistische Konservatismus	111
6.4.1 Die naturalistische Reduktion des Menschen, dargestellt am Beispiel lebensreformerischer Ernährungslehren	111
6.4.2 Der ökologisch-systemtheoretische Naturalismus	113
6.4.3 Der Ökosystembegriff in der Slow-Food-Position	117
7 Die theoretische Struktur und der politische Gehalt des Slow-Food-Weltbildes: Eine modernisierte lebensphilosophische Kulturtheorie des Essens	122
7.1 Einleitung	122
7.2 Zum Aufbau des Kapitels	122
7.3 Die Kritik an der Gleichmacherei	124
7.4 Der Begriff des Lebens in der Slow-Food-Position	128
7.4.1 Das Prinzip Leben steuert die Kultur- und die Naturentwicklung	128
7.4.2 Entwicklung kultureller Eigenart	129
7.4.3 Der Rhythmus des Lebens	132
7.4.4 Die Bestimmung des Allgemeinen als „Leben“ führt zu einem theoretischen Widerspruch	132
7.4.5 Kleinbäuerliche Kulturen als Vorbild von Kulturentwicklung	134
7.4.6 Die industrielle Käseproduktion	138

7.5 Die Geschmacksschulung	140
7.5.1 Der moderne Mensch ist dem Leben entfremdet	141
7.5.2 Die Bedeutungsgehalte des Begriffs „Sinn“ und ihre Verbindung in der Geschmacksschulung	142
7.5.3 Der Aufbau der Geschmacksschulung	144
7.5.4 Die Geschmacksschulung als hermeneutisches Verfahren	146
7.5.5 Mit Hilfe des Geschmacks das Erhaltenswerte erkennen	151
7.5.6 Die Verbundenheit in der Differenz	151
7.6 Der missionarische Charakter der Slow-Food-Idee	153
8 Schlussbemerkung	155
9 Quellen- und Literaturverzeichnis	157
9.1 Quellenverzeichnis	157
9.2 Literaturverzeichnis	160

1 Einleitung

1.1 Einleitung I: Problemstellung, Zielsetzung und Methode der Arbeit

„Für Slow Food ist die regionale Vielfalt der Lebensmittel ein wesentlicher Beitrag zu individueller und geschmacklicher Lebensqualität: Die regionalen Küchenspezialitäten und Geschmäcker sind – genau wie Sprache, Musik, Religion, Architektur oder lokale Feste – Bestandteile einer lebendigen regionalen Kultur. Dazu gehören auch: Die regionaltypische Landwirtschaft und Landschaftsgestaltung, die Techniken der Lagerung, Verarbeitung und Zubereitung von Lebensmitteln, die über Jahrhunderte in ihren regionaltypischen Eigenheiten verfeinert und weiterentwickelt wurden, die regionalen Geschmäcker: Sie alle sind Ausdruck regionaler Kultur, Identität und Vielfalt.“ (Aus dem Slow-Food-Arche-Manifest (o. Autor) in Slow 22/2001, 116)

„The taste for geography, therefore, is a concept that belongs to the past. Only during the last two centuries has a true cultural mutation, although painstakingly slow, started to overturn the valuation criteria. The peak in the development of cooking that today we call ‚regional‘ (attributing it, improperly, to historical archetypes that never existed) took place in the XIX century, i.e. exactly during the period of industrialisation. It is no paradox: the initiation of the process of homologation and, by and large, of the globalisation of the markets and alimentary models, suggests, in response, a new interest in local cultures, the invention – on the basis of fragments which have been conveyed to us by history – of ‚systems‘ which we like to call regional cooking. It cannot be said that they were born from nothing, because local differences have always existed: but territoriality as ‚a positive element‘ is a new invention.“ (Montanari 2002, 30)

Ich möchte die im letzten Zitat aufgestellte These aufgreifen: dass es sich bei der positiven Bewertung von Regionalküchen um ein *modernes* Phänomen handelt. Das will ich auf das Thema dieser Arbeit – Slow Food – beziehen. Indem ich eine ideengeschichtliche Rekonstruktion der Slow-Food-Position vornehme – warum und wie ich dies tue, erläutere ich unten – knüpfe ich insofern an die obige These an, als ich kläre, wann und in welchem ideengeschichtlichen Kontext das Thema Regionalküchen (bzw. allgemein: die Idee regionaler Eigenart und Vielfalt) entsteht und eine positive Bewertung erfährt. Weil es die mit diesem Thema verbundene *Idee* ist, die mich interessiert, werden die im Zitat angesprochenen gesellschaftlichen Bedingungen (wie die Industrialisierung und die aus einer Globalisierung des Nahrungsmittelmarktes resultierende Vereinheitlichung des Angebots) nur eine indirekte Rolle in meiner Arbeit spielen. Ich betrachte „die Moderne“ also nicht aus einer konkreten gesellschafts- oder wirtschaftshistorischen Perspektive, sondern ich untersuche, wie sich der gesamtgesellschaftliche Modernisierungsprozess im Denken *über* die Moderne niederschlägt. In diesem Zusammenhang wird sich die Idee der Vielfalt und Eigenart als Kristallisationspunkt eines spezifischen *Unbehagens* an der Moderne erweisen.

Bevor die Problemstellung und die Methode der Arbeit erläutert werden, gebe ich einen kurzen Überblick über die wissenschaftliche Literatur zum Thema Slow Food. Aus welcher Perspektive und unter welcher Fragestellung Slow Food jeweils untersucht wird, soll anhand von kurzen Zitaten verdeutlicht werden.

Am Beispiel eines typischen Slow-Food-Restaurants in der Toskana wollen die Autoren (Miele, Murdoch 2002) zeigen, dass der „ästhetischen Dimension“ im Ernährungsbereich heutzutage eine zentrale Bedeutung zukommt. „The practical aesthetic of typical foods is founded on the linkage between food and terroir. This linkage is important in defining the quality of the food, for typical products, as much as typical dishes and local restaurants, embody a distinctive quality.“ (Ebd., 323) Nosi und Zanni (2004) stellen die Slow-Food-Bewegung in einen Zusammenhang mit dem seit einigen Jahren wachsenden Markt für typische Produkte: „In the last years the market of typical food products (TFP) has been characterized by many changes showing the rise of a new paradigm of consuming and offering. The object of this case study is to underline the nature of these changes and the implications in terms of marketing strategies. The Slow Food experience is quoted here as a good example of this modernization process. This paper attempts to underline the characteristics of an interpretative model of the TFP business in order to understand the changes within the supply- and the demand-side of the market.“ (Ebd., 779, im Original kursiv) Zwei weitere Artikel heben, aus einer ansonsten ähnlichen Marketingperspektive, die kritischen Aspekte der Slow-Food-Position hervor. Sie diskutieren, inwiefern die Slow-Food-Idee an der Etablierung eines neuen „more politicized, socially conscious consumption ethos“ (Pietrykowski 2004, 307) beteiligt ist bzw. ob Slow Food den Einfluss der kritisierten *Fast-Food*-Industrie tatsächlich beschränken kann: „A simple examination of the movement’s characteristics and activities reveals that, while many of its members seek to celebrate the simple pleasures of eating and drinking local produce and share a series of homespun philosophies, the movement itself has ambitious and potentially far reaching goals. The case study then goes on to explore some of the issues raised by the movement and concludes that while Slow Food provides a valuable contrast to the seemingly all powerful fast food industry it seems unlikely to be able to challenge the power of that industry or to promote widespread changes in the modern world’s eating habits.“ (Jones et al. 2003, 297, im Original kursiv) Am Beispiel eines typischen Slow-Food-Produkts, dem *Lardo di Colonnata*, untersucht Leitch (2003) „the politics of ‚slowness‘ within current debates over European identity, critiques of neo-liberal models of rationality, and the significant ideological shift towards market-driven politics in advanced capitalist societies.“ (Ebd., 437) Die Autorin kommt (wie Jones et al. 2003) zu dem Schluss, dass es Slow Food um mehr als nur Genuss gehe: „But whereas Slow Food founders once impishly promoted the ‚right to pleasure‘ (...), now pleasure has become a political duty and food is, perhaps, no longer simply a private pleasure.“ (Ebd., 458) Spiekermann (2003) fragt, ob die moderne Esskultur mit der Entgegensetzung von Slow Food versus *Fast Food* zutreffend zu charakterisieren ist: „[D]er Gegensatz (...) [verdeckt] (...) mehr, als er erhellt. Es handelt sich um eine normativ aufgeladene Auseinandersetzung über Wunsch- und Angstbilder unserer Ernährung, die falsche Gegensätze erzeugt und Ausdruck eines bequemen Denkens ist, das unserer Esskultur insgesamt nicht gerecht wird.“ (Ebd., 344)

Es fällt auf, dass alle Autoren den „Fall“ Slow Food unter ein *allgemeines* Kategoriensystem subsumieren. Gefragt wird beispielsweise, ob die Ästhetik der italienischen Slow-Food-Restaurants der allgemeinen Ästhetisierung der Wirklichkeit zugerechnet werden kann, welche Funktion Slow Food für den global zu beobachtenden Markterfolg „typischer“ Produkte spielt oder ob die Slow-Food-Idee durch den gesellschaftlichen Diskurs über europäische Identität beeinflusst ist. In der vorliegenden Arbeit steht dagegen das *Besondere* von Slow Food im Vordergrund. Denn solche Verallgemeinerungen sind nicht besonders aussagekräftig, als sie keinen Bezug zur speziellen Weltansicht der Organisation aufweisen.

Die *Problemstellung* dieser Arbeit besteht darin, die Position von Slow Food aus der inneren

Logik derart zu *verstehen*, dass sowohl die internen Widersprüche als auch der politische Gehalt durchschaubar (und gegebenenfalls korrigierbar) werden. Daraus ergeben sich zwei Folgerungen, die auf einer konzeptionellen und auf einer methodologischen Ebene angesiedelt sind: Die konzeptionelle Ebene betrifft den Einfluss (bestimmter) moderner Weltbilder auf die Slow-Food-Argumentation. Die methodologische Ebene betrifft die Präferenz für ein im weitesten Sinne hermeneutisches Vorgehen in dieser Arbeit.

Der Fokus von Slow Food ist nicht nur auf die Wiederentdeckung und Bewahrung der traditionellen, regionalen Gerichte und Produkte gerichtet: die Organisation bekämpft gleichzeitig diejenigen gesellschaftlichen Entwicklungen, die sie für das Verschwinden der Küchen-, Geschmacks- und der biologischen Vielfalt – diese drei Punkte sind eng miteinander verknüpft – verantwortlich macht. Die Vereinheitlichung oder Standardisierung des Nahrungsmittelangebots werde vor allem durch die Fast-Food-Ketten mit ihrem weltweit uniformen Angebot befördert. Was sind die Folgen dieser Standardisierung? Zum einen, das wurde bereits erwähnt, verschwindet die Vielfalt der regional unterschiedlichen Spezialitäten und mit ihr die Geschmacksvielfalt. Darüber hinaus wird aber auch die *biologische* Vielfalt, vor allem in Gestalt der alten Nutzierrassen und Nutzpflanzensorten, dezimiert. Dieser Verlust gehe nun weit über den Bereich des Essens und Genießens hinaus, denn die biologische Vielfalt stelle eine Voraussetzung für das „Funktionieren“, für die Stabilität der Natur auf der Welt dar. Der mit der Standardisierung verbundene Rückgang der Arten- und Sortenvielfalt stellt also eine ernsthafte Bedrohung für das „Leben“ dar, denn die Natur ist ja etwas Lebendiges, sie entwickelt sich selbst, sie ist ein Lebewesen, keine Maschine, die, wenn sie kaputt ist, einfach repariert oder neu konstruiert werden könnte. Auf was es mir hier ankommt, ist folgendes: Die regionale Vielfalt der „Landschaftsküchen“ – diese sind das Produkt regionaler Kultur und Tradition – wird hier in einen Zusammenhang mit der Stabilität einer „höheren“ Ordnung gebracht. Meine These ist, dass Slow Food mit dieser theoretischen Konstruktion auf ein modernes Weltbild zurückgreift. Ich betrachte Slow Food also als ein aktuelles Beispiel für eine grundsätzliche Weltansicht der Moderne. Für diese sind die Begriffe Vielfalt und Eigenart von zentraler Bedeutung.

Das Ziel der Arbeit besteht in einer *Aufklärung*, sowohl über die weltanschauliche Basis als auch über den theoretischen und politischen Gehalt der Slow-Food-Position. Die Aufklärung zielt also zum einen auf die Idee selbst. Inwiefern beruht diese auf einer in sich konsistenten Theorie? Welche grundlegenden epistemologischen und ontologischen Voraussetzungen liegen ihr zugrunde? Welches politische Weltbild folgt (notwendig) aus diesen Voraussetzungen? Zum anderen zielt die Aufklärung darauf wie argumentiert wird bzw. in welcher Weise jene Idee oder Sinnkonstruktion projiziert und in ein theoretisches Konstrukt rückübertragen wird, und welche politischen Aussagen (notwendig) mit diesem Weltbild verbunden sind.

Die Rekonstruktion der Idee erfolgt anhand einer ideengeschichtlichen Untersuchung. Diese bietet die Möglichkeit, sowohl die Entstehungsbedingungen der Idee als auch ihre Entwicklungsschritte nachzuvollziehen. Daraus werden die für die Idee konstitutiven Argumentationsmuster und ihre modernisierungsfähigen (und insofern variableren) Theorieteile sichtbar. Neben dieser Betrachtung der formalen Ebene erlaubt eine ideengeschichtliche Rekonstruktion auch einen Einblick in die Entstehungsbedingungen und Entwicklungen inhaltlicher Figuren. So wird zu untersuchen sein, wann die Themen kulturelle Eigenart, landschaftliche Eigenart und Schönheit, Bauer und bäuerliche Traditionen, regionale Ernährungstraditionen und Geschmack sowie biologische Vielfalt im Rahmen der Idee der Vielfalt und Eigenart auftauchen und welche

inhaltliche Entwicklung sie nehmen.

Arbeitstechnisch betrachtet ist die ideengeschichtliche Rekonstruktion auf die Analyse von Texten angewiesen. Dies gilt sowohl für den historischen Rückblick, das heißt die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Idee, als auch für die Slow-Food-Position selbst. Die in den benutzten Artikeln und Büchern wiedergegebenen Argumente müssen nicht von allen Slow-Food-Mitgliedern, ja noch nicht einmal von allen Repräsentanten, geteilt werden. Trotzdem existiert so etwas wie eine Kernargumentation, eine bestimmte Menge an gemeinsam geteilten Werten und Überzeugungen, und diese ist rekonstruierbar. Nur diese Kernargumentation wird Gegenstand der Untersuchung sein.

Die ideengeschichtliche Analyse eröffnet die Möglichkeit, nicht nur Slow Food in seiner Besonderheit zu verstehen, sondern auch aus dem konkreten Beispiel Hinweise auf etwas Allgemeines, wofür Slow Food als Beispiel dient, zu gewinnen, nämlich, dass und wie bestimmte mit der Idee der Vielfalt und Eigenart verbundene politisch-ideologische Argumentationsmuster im Rahmen der Moderne immer wieder und in (mehr oder weniger) modifizierter Form auftauchen. Es geht also darum, die spezifische Weltsicht von Slow Food quasi von innen heraus zu verallgemeinern und sie dadurch zu einem spezifischen Fall jener allgemeinen Mechanismen werden zu lassen.

Zu einer solchen Verallgemeinerung bedarf es eines *Vorverständnisses* der in allen Texten untersuchten Problemlage, denn es muss ja etwas Bestimmtes gesucht werden. Dieses Vorverständnis beziehe ich aus der langjährigen Beschäftigung mit den Paradigmen meines eigenen Faches, der Geographie. Diese sind, weil das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Lebenswelt zirkulär ist – wissenschaftliche Erkenntnis ist immer von einem Primat des mitgebrachten, gesellschaftlich beeinflussten Vorwissens abhängig (vgl. Popper 1994, Eisel 2004a) – durch bestimmte Weltbilder nicht nur „inspiriert“, sondern strukturiert (vgl. Gelinsky 2001). Im Fall der traditionellen Geographie besteht der Kern ihres Paradigmas in jener Idee der Vielfalt und Eigenart, die auch für die theoretische Struktur der Slow-Food-Position konstitutiv ist.

Es ist also mein Anliegen, das Besondere der Slow-Food-Argumentation entwicklungsgeschichtlich darzustellen, um zu verstehen, in welcher Form und auch in welchen Varianten die Idee der Vielfalt und Eigenart verarbeitet wird und welche gesellschaftlichen Außenwirkungen aufgrund ihres politischen Gehalts zu erwarten sind.

Mit der Formulierung des Anliegens, die Position dieser Organisation *verstehen* zu wollen, ist die in dieser Arbeit verwandte Methode genannt: Es handelt sich um die *hermeneutische*. „Die hermeneutische Methode ist diejenige Methode, die die Prozesse des Verstehens bzw. der Verständigung operationalisiert. Sie wird im Verhältnis zu den so genannten nomologischen Interpretationsverfahren, den Methoden des ‚Erklärens‘, wie sie die experimentelle Erfahrungswissenschaft kennzeichnen, den eher dialogischen Interpretationsverfahren zugerechnet. Hermeneutik interpretiert Verständigung (oder deren Verzerrungen) und wird in allen theoretischen Aktivitäten relevant, die in letzter Instanz auf Handlungspraxis abzielen. Sie entstammt einem ‚praktischen Interesse‘ (Habermas) und zugleich dem Interesse an vernünftig durchschaubaren Sinnzusammenhängen. Sie stiftet und verbessert somit Kommunikation aus Gründen des praktischen Handelns.“ (Eisel 2003a, 39, zur Hermeneutik vgl. auch Gadamer 1986, Habermas 1968, 1971) Eine der „Techniken“, die im Rahmen dieser Methode zur Anwendung kommt, besteht darin, eine Position durch die Darstellung ihrer Gegenposition zu erläutern.

Dabei wird nach einer gemeinsamen Bezugsebene gesucht, die beide Positionen, ungeachtet ihrer Differenzen, verbindet. So wird sich im Fall der Slow-Food-Position zeigen, dass die kritisierte Gleichmacherei einen konstitutiven Bestandteil der positiv bewerteten Seite der Vielfalt und Eigenart darstellt. Die Hermeneutik dient insofern dem Ziel – einer Aufklärung über die interne theoretische Struktur sowie den politischen Gehalt der Slow-Food-Position – als sie in die Widersprüche eines Diskurses einzudringen und sie als Ausdifferenzierungen eines sich entwickelnden Sinnzusammenhangs zu interpretieren erlaubt. „Sie ist die Methode, diesen Zusammenhang durch Textgenese – bezogen auf ein spezifisches Problem – in der Weise darzustellen, dass er aus seiner inneren ‚Verstrickung‘ in Widersprüche befreit wird, indem diese deutlich gemacht werden. Dadurch ergibt sich Handlungsfähigkeit.“ (Eisel 2003a, 40) Die Punkte Aufklärung und Handlungsfähigkeit hängen im Fall von Slow Food in der Weise zusammen, als die Potentiale dieser Bewegung – diese ergeben sich aus der kultur- bzw. geisteswissenschaftlichen Behandlung des Themas Ernährung – gesellschaftlich nur dann zum Tragen kommen können, wenn die Organisation selbst ein differenziertes und reflektiertes Verhältnis zur eigenen Position einnimmt. Letzteres schließt aber eben auch ein, dass die Probleme, die sich vor allem aus dem politischen Gehalt der Position ergeben, thematisiert werden müssen. Ausgehend hiervon könnte eine gesellschaftliche Diskussion darüber geführt werden, wie mit den zumeist positiv bewerteten, aber durch ihre antimoderne Hypothek belasteten Ideen der landschaftlichen, kulturellen und biologischen Vielfalt und Eigenart innerhalb der aufgeklärten Moderne umgegangen werden kann.

1.2 Einleitung II: Eine Darstellung zentraler Argumentationsfiguren der Slow-Food-Position am Beispiel Wein

Die Kritik an der Gleichmacherei bildet den Ausgangspunkt: Kritisiert werden diejenigen gesellschaftlichen Entwicklungen, die für das Verschwinden der kulturellen, geschmacklichen und der biologischen Vielfalt und den Verlust landschaftlicher Eigenart und Schönheit verantwortlich gemacht werden. Die Entgegensetzung von Gleichmacherei auf der einen und Vielfalt und Eigenart auf der anderen Seite bildet das strukturierende Prinzip der Argumentation. Die Analyse der Idee der Vielfalt und Eigenart (vgl. Kapitel 2) wird ergeben, dass es sich um eine ideologische Argumentationsfigur in dem Sinne handelt, dass mit den Begriffen Gleichmacherei, Vielfalt und Eigenart nicht nur Produktionsweisen (und Produkte) charakterisiert, sondern Weltansichten transportiert werden, die notwendig mit bestimmten politischen Positionen verbunden sind.

Die Gleichmacherei wird durch einen bestimmten Weintyp repräsentiert: „[s]uperkonzentrierte, körperreiche Weine, die weniger im Weinberg als vielmehr in High-Tech-Kellern entstehen. Weine, die kaum noch die spezifischen Charakteristika des Terroirs widerspiegeln und die zu einer geschmacklichen Nivellierung geführt haben.“ (Petrini in marmite 3/2002, 51) Der einheitliche Geschmack wird auf ihre Produktionsweise zurückgeführt: diese ist gleichmacherisch, weil die besonderen Produktionsbedingungen (*Terroir*)¹ nicht beachtet werden. Statt dessen kommen allgemeine, keinen Bezug zu konkreten regionalen Bedingungen aufweisende, technische Verfahren zur Anwendung, die der Rationalisierung der Produktion dienen und das Endprodukt standardisieren. Dies wirkt sich auf den Geschmack aus: Durch die Verfahren der

¹ Die konkreten natürlichen und kulturellen Besonderheiten eines Produktionsgebietes, werden mit dem Begriff *Terroir* bezeichnet.

Umkehrosmose und der Vakuumverdampfung² werden die Weine „fetter, konzentrierter, extraktreicher, farbkräftiger.“ (Kriener in Slow Food 4/2001, 25) Der Geschmack wird auch durch die Zugabe von Eichenholzchips, Tanninen und Aromen beeinflusst: „Es geht um weit mehr als nur um Mostkonzentration, obwohl sie zu den augenfälligsten Veränderungen gehört. Im Kern geht es um ein ganzes Arsenal an neuen Weinmanipulationen. Die Teil-Entalkoholisierung, die bei modernen (...) Monsterweinen notwendig ist, gehört ebenso dazu wie die Mikrooxidation (gezielte, dosierte Sauerstoffzufuhr) oder die Imitation des Barrique, des kleinen Zauberkasses aus neuem Eichenholz. (...) Auch Tannine, die Gerbstoffe des Weins, können als Pulver dem Wein künstlich zugemischt werden. In Übersee wird neben gezieltem Enzymeneinsatz zur Ausbildung bestimmter Aromen außerdem Fruchtgeschmack direkt zugesetzt. Der Winzer als Aromadesigner.“ (Ebd.) Slow Food kritisiert, dass der Geschmack dieser „Industrieweine“ (Kriener in Slow Food 1/2006, 23) künstlich erzeugt wird: Die Weine würden „mehr und mehr wie ‚gemacht‘ wirken und nicht wie ‚gewachsen‘.“ (Ders. in Slow Food 4/2002, 28) Wein werde „wie Coca Cola beliebig fabriziert und zurechtgemixt“ (Ders. in Slow Food 4/2001, 25); Wein sei „beherrschbar, machbar, messbar“ geworden (Löwenstein in Slow Food 4/2003, 21).

Die Nichtbeachtung des *Terroirs* hat zur Folge, dass regionale Traditionen der Weinbereitung aufgegeben werden. Die regionalen Kulturen verlieren dadurch einen Teil ihrer Eigenart. Aus globaler Perspektive nimmt die kulturelle Vielfalt ab.

Der Verlust der biologischen Vielfalt wird darauf zurückgeführt, dass die „Industrieweine“ aus wenigen, weltweit verbreiteten Rebsorten hergestellt werden: „An der Schwelle zum dritten Jahrtausend scheint der Welt des Weinberges [nach der Reblaus] eine neue Gefahr zu drohen – die Vereinheitlichung. Eine anhaltende Flut von Cabernet und Merlot, von Pinot und Chardonnay greift von Spanien bis Italien, von den Vereinigten Staaten bis Griechenland, von Bulgarien bis Ungarn um sich. Der Preis dafür ist der Verlust eines immensen Erbes einheimischer Sorten“ (Ruffa in Slow 7/1997, 113). Wildlebende Pflanzen und Tiere verschwinden, weil ihre Lebensräume durch die maschinelle Bewirtschaftung des Weinberges zerstört werden. Im „großindustriellen Weinbau“ wird der Boden „geplündert“: „Die Totalmaschinisierung und künstliche Bewässerung, die Benutzung des Bodens als bloßes Substrat und der Sonne als reine Energiequelle – das alles ist nichts anderes als eine Ausbeutung von Landschaft und Boden.“ Die „kurzfristige Ausbeutung“ der Bodenschätze hat „immer ein Ende“ und hinterlässt „tote Regionen“ (Krieger in Slow Food 1/2006, 29).

Die „ästhetischen Folgen“ bestehen nicht nur in „ausgeräumten“ und daher monoton wirkenden Landschaften. Die Landschaften gleichen sich auch einander an: Die Weinbau-Monokultur führt zu einer Zerstörung von landschaftlicher Eigenart, weil sie auf die natürlichen Besonderheiten keine Rücksicht nimmt. Auch kulturelle Besonderheiten, die sich im Landschaftsbild ausgedrückt haben, verschwinden. Die Weinbauregionen sehen zunehmend alle gleich aus.

Der typische Slow-Food-Wein zeichnet sich durch Individualität aus: Sein Geschmack ist einzigartig und unverwechselbar. Die Eigenart des Weines steht in Zusammenhang mit der

² Bei der Umkehrosmose wird der Traubenmost unter hohem Druck extrem fein gefiltert, um Wasser zu entziehen. Bei der Vakuumverdampfung wird der abgepresste, unvergorene Most in einem Vakuum bei ungefähr 20 Grad Celsius zum Sieden gebracht. Auf diese Weise lässt sich Wasser ohne größere Aromaverluste herausdestillieren.

Eigenart des Produktionsgebietes: Der Wein ist „das Produkt einer bestimmten Gegend, sein Geschmack ist der einer bestimmten Region, und sein Charakter spiegelt die Persönlichkeit der Menschen wieder, die ihn machen.“ (Johnson 1995, 15) „Die Herkunft ist von wesentlicher Bedeutung für die Persönlichkeit des Weines. Aber auch die Tradition einer bestimmten Weinbaugegend ist schützenswerter Bestandteil seiner Identität.“ (Petrini 1995, 13) Die Eigenart eines Produktionsgebiets drückt sich aber nur dann im Wein aus, wenn sich der Winzer an die Besonderheiten des Gebietes anpasst. Die Anpassung ist nur mit einer einfachen, so weit wie möglich handwerklichen Produktion zu gewährleisten. Die Entwicklung und Anwendung von Technik ist zulässig, wenn dabei die Besonderheit des Lebensraumes und des Weines beachtet wird. Die Anpassung an die Besonderheiten des Produktionsgebietes beginnt im Weinberg: Der Winzer muss erkennen, welche Möglichkeiten ihm der Boden bietet, wie das Mikroklima den Reifeprozess steuert und welche Eigenheiten die besonderen Rebsorten aufweisen. Ebenso wie an der konkreten Natur hat sich der Winzer an den regionalen Traditionen zu orientieren: In diesen sind die akkumulierten Erfahrungen enthalten, die frühere Generationen mit der Natur des Weinbergs gemacht haben. Auch die Traditionen bieten dem Winzer bestimmte Möglichkeiten, die er zu realisieren hat. Anzupassen hat sich der Winzer schließlich auch an den Wein selbst: Er muss eine spezifische Sensibilität für diejenigen Geschmacksnoten entwickeln, die sich auf die Eigenart des Produktionsgebietes zurückführen lassen. Diese muss im Wein wahrnehmbar werden; nur dann handelt es sich um einen einzigartigen *Terroir*-Wein. Weil sie Individualität aufweisen, lassen sich *Terroir*-Weine nicht *konstruieren*; sie können nur *selbst wachsen* (vgl. Kriener in Slow Food 4/2002, 28). Ihre Besonderheit besteht also darin, dass sie mehr sind als die Summe ihrer Teile: „Terroir ist der spannende Lernprozess, zu begreifen, dass guter Wein mehr ist als die wissenschaftlich darstellbare Summe von Boden, Reben, Mikroklima und menschlicher Arbeit.“ (Löwenstein in Slow Food 4/2003, 22)

Weil bei der Produktion die regionalen Traditionen beachtet werden und weil sie jede Generation an die nachfolgenden weitergibt, bleibt die Eigenart der Kultur erhalten. Aus globaler Perspektive dient dann die Produktion der Bewahrung und Weiterentwicklung der kulturellen Eigenart und Vielfalt.

Die biologische Vielfalt bleibt bei dieser Produktionsweise erhalten oder nimmt zu, weil die Weine aus regionalen Rebsorten gekeltert werden: „Die Rettung [vor der Vereinheitlichung] kommt (...) aus dem Herzen der historischen Produktionsgebiete selber – mit der Wiederentdeckung und Wiedereinführung von regionalen Rebstöcken im Namen der Verschiedenheit und der Vielfalt“ (Ruffa in Slow 7/1997, 113). Auch die Vielfalt an wildwachsenden Pflanzen und wildlebenden Tieren ist hoch. Sie ist nicht „von Natur aus“ vorhanden, sondern steht in einem Zusammenhang mit der Kultivierung: „Wir finden hier [an der Mosel] Tiere und Pflanzen, die sich mit dem Weinbau perfekt arrangiert haben. Winzer haben die Steilhänge gerodet und mit dem Bau von Stützmauern den Weinbau in den Steillagen erst möglich gemacht. Die dadurch geschaffene Verzahnung mit natürlich eingelagerten Felspartien ist weltweit einmalig. Von dieser Vielzahl von Kleinbiotopen profitieren vor allem die seltenen Reptilien. Gerade die wärmeliebenden Tiere und Pflanzen machen dieses Anbaugebiet neben seinen großartigen Weinen so wertvoll.“ (Schausten in Slow Food 2/2003, 12)³ Gegenüber der „kurzfristigen Aus

³ Wird der Weinbau aufgegeben, geht die biologische Vielfalt zurück: „Der Weinbau in den Steillagen prägt das ökologische Inventar der Region. Einzelne Brachen haben sicher ihre Bedeutung für den Naturhaushalt, doch die Veränderung des Kleinklimas in den aufgegebenen Flächen hat für die Kleintierwelt katastrophale

beutung“ des Bodens im industriellen Weinbau steht die handwerkliche Produktion für „ewige Kultur und Fruchtbarkeit“: Die *Terroir*-Weine „basieren auf der unendlich fein abgestimmten Philosophie des ‚grow slow, small and little‘ (wachse langsam, klein und wenig), die der Mensch von der Rebe gelernt hat.“ (Krieger in Slow Food 1/2006, 29)

Weil sich jeder Winzer an die Besonderheiten seines Weinbergs und die Traditionen seiner Region anpasst, sehen die Landschaften unterschiedlich aus. Sie weisen also genauso wie die Weine Eigenart auf. Diese zeigt sich in den besonderen Pflanzen und Tieren, die nur hier vorkommen, in der besonderen Form des Reliefs, in der Art und Weise, wie die Weinberge kultiviert werden, in der unverwechselbaren Architektur der Region und der einzigartigen Küche. Im Gegensatz zu den monoton wirkenden Gegenden der Weinbau-Monokultur sind diese einzigartigen Landschaften vielgestaltig und abwechslungsreich und werden deshalb als schön empfunden.

Folgen.“ (Schausten in Slow Food 2/2003, 12)

2 Die ideengeschichtlich-philosophische Basis der Slow-Food-Position I: Die Idee der Vielfalt und Eigenart im Ideensystem der Moderne

2.1 Einleitung

Ausgehend von den in 1.2 aufgeführten Beispielen lässt sich die These formulieren, dass Slow Food die Idee der Vielfalt und Eigenart auf konkrete Mensch-Natur-Verhältnisse projiziert. Durch diese Projektion „materialisiert“ sich die Idee vom guten Leben in bestimmten Kulturlandschaften. Die Schönheit einer Kulturlandschaft, der außergewöhnliche Geschmack und die hohe Qualität der dort produzierten Lebensmittel sind der Beweis dafür, dass in dieser Region das gute Leben bereits geführt wird. Hier ist das Ideal zur Wirklichkeit geworden. Die Utopie bezieht sich demnach nicht nur auf ein zukünftiges, erst noch zu realisierendes harmonisches Verhältnis zwischen Mensch und Natur; es gibt dieses bereits. Eine grundlegende Veränderung der bestehenden Verhältnisse scheint nicht notwendig zu sein. Vielmehr gilt es *im* Bestehenden die Bereiche zu entdecken, zu bewahren und zu unterstützen, die dem Ideal nahe kommen.

Bei der weltweiten Suche nach diesen vorbildlichen Verhältnissen wird Slow Food von der Idee der Vielfalt und Eigenart geleitet. Genauso werden, diese theoretische Basis voraussetzend, all jene gesellschaftlichen Bereiche identifiziert, die dem Ideal nicht entsprechen. Die Antithese zum Begriff der Eigenart bildet der Begriff der Gleichmacherei. Weitere Gegensatzpaare lassen sich nennen; die Analyse ergibt, dass die Argumentation durchgängig unter Verwendung gegensätzlicher Begriffspaare strukturiert ist.

- Leben/ Tod
- Organismus/ Maschine
- Vielfalt (einer Einheit)/ Vielfalt (im Sinne von Vielzahl von Nutzungsmöglichkeiten)
- Eigenart/ Gleichmacherei
- Vielfalt an einzigartigen Kulturen/ Einheits-„Kultur“
- Vielfalt an regionalen Ernährungstraditionen, Geschmacksvielfalt/ *ein* globaler Ernährungsstil, globaler Einheitsgeschmack
- Slow Food/ Fast Food
- Hohe Nahrungsmittelqualität/ minderwertige Nahrungsmittelqualität

- Kleinbäuerliche Landwirtschaft/ industrialisierte Landwirtschaft
- Handwerkliche Nahrungsmittelverarbeitung/ industrielle Nahrungsmittelverarbeitung
- Vielfalt an wildlebenden Pflanzen und Tieren sowie Nutzpflanzensorten und Nutztierassen/ Verlust der Biodiversität, Beschränkung auf wenige Hochleistungssorten und -rassen, Monokulturen
- Einzigartige, vielfältig strukturierte Kulturlandschaften/ überall gleiche, „ausgeräumte“ Landschaften

- Tradition/Kontinuität (Herkunft)/ Fortschritt/Innovation (Zukunft)
- Verstehen/ Erklären

- Slow Life/ Fast Life
- Langsamkeit, Ruhe, Zufriedenheit, Genuss/ Geschwindigkeit, Hektik, Unzufriedenheit, Verzicht

Gegenstand dieses Kapitels ist es zu zeigen, dass die Idee der Vielfalt und Eigenart Teil eines *Ideensystems* ist;⁴ darauf verweisen schon die gerade aufgeführten Begriffspaare. Das heißt, nicht nur die (positiv besetzten) Begriffe der linken, sondern auch die der rechten Seite stehen in einem inneren, theoretischen Zusammenhang. Die Begriffe der rechten Seite gehören also ebenfalls *einer* Idee oder Weltsicht an. Deren wesentliches Merkmal scheint zu sein, dass sie der Idee der Vielfalt und Eigenart in zentralen Annahmen widerspricht. Zwar kommen bestimmte Begriffe, wie zum Beispiel Vielfalt, auf beiden Seiten vor. Im jeweiligen Begriffs- bzw. Theoriekontext werden sie jedoch auf eigene Weise definiert. Eine Denkfigur (wie die Idee der Vielfalt und Eigenart) versteht man also nicht, wenn man sie isoliert betrachtet und auf ihre ideengeschichtliche Basis bezieht, sondern erst, wenn man möglichst alle konkurrierenden Figuren kennt.

In 1.1 hatte ich gesagt, dass die Idee der Vielfalt und Eigenart notwendig mit einer bestimmten politischen Ideologie verbunden ist. In diesem Kapitel soll gezeigt werden, dass es sich hierbei um den Konservatismus handelt. Der politische Gehalt einer Idee ergibt sich jedoch nicht aus den Begriffen wie Vielfalt und Eigenart, sondern aus jenem festliegenden Begriffszusammenhang. Das heißt, nicht die Begriffe der Eigenart oder Vielfalt selbst sind konservativ; sie könnten auch in einem anderen politischen Kontext stehen. Im alltäglichen Sprachgebrauch, zum Beispiel wenn es um die Zuordnung von Politikeraussagen zu einer politischen Richtung geht, scheint der Begriff des Konservatismus nicht (mehr) eindeutig definierbar zu sein. Es bleibt bei vagen Charakterisierungen wie rechts, traditionsbewusst, christlich gesinnt etc. Gegenüber dieser undeutlichen Begriffsbestimmung möchte ich zeigen, dass sich der Begriff des Konservatismus eindeutig bestimmen lässt. Das heißt, er lässt sich idealtypisch rekonstruieren und die vielen Varianten, die wohl die Ursache für jene Vagheit darstellen, lassen sich als *Varianten* dieses einen Typs bestimmen (vgl. Greiffenhagen 1986, 316 f.). (Von diesem Idealtyp ausgehend, so meine These, wird sich die Position von Slow Food eindeutig als eine konservative bestimmen lassen.) Dieser Behauptung liegt ein Ansatz zugrunde, der davon ausgeht, dass nicht nur dem Konservatismus, sondern jeder politischen Theorie *eine Philosophie zugrunde liegt* (vgl. Eisel 2004a, 37). Was damit gemeint ist, werde ich schematisch an drei politischen Theorien und ihren Philosophien zeigen. Diese drei Theorien bilden den Kern dessen, was ich oben als Ideensystem bezeichnet hatte. Sie sind für die Moderne⁵ konstitutiv. Die politischen Theorien und ihre Philosophien sind: 1. Der Konservatismus. Dieser lässt sich

⁴ Ich werde *zwei* der Idee der Vielfalt und Eigenart widersprechende Denkfiguren darstellen. Alle drei Positionen weisen, obwohl es sich um konkurrierende Entwürfe handelt, eine gemeinsame *Struktur* auf. Deshalb ist von einem *Ideensystem* die Rede.

⁵ Es handelt sich bei den hier vorgestellten Ansätzen um *neuzeitliche Philosophien*. Der geistige Umbruch, der mit dem Begriff der Neuzeit bezeichnet wird, vollzieht sich in Europa in der Zeit vom 14. bis zum 17. Jahrhundert. Die *politischen* Theorien, die auf den geistigen (und gesellschaftlichen) Voraussetzungen dieses Zeitraumes aufbauen, entstehen historisch *später*. Ich habe sie als konstitutiv für die *Moderne* bezeichnet. Unter der Moderne verstehe ich den mit der französischen Revolution einsetzenden gesellschaftlichen Wandel, der ebenfalls ganz Europa erfasst. Im späten 18. und im 19. Jahrhundert überwinden politische Revolutionen den Absolutismus. Der feudale Ständestaat wird durch einen bürgerlichen Klassenstaat abgelöst, der sich auf ein säkularisiertes Vernunft- bzw. Naturrecht beruft. Der Wandel auf politischer Ebene wird durch wirtschaftliche Veränderungen verursacht, begleitet und forciert. Die von England ausgehende industrielle Revolution überwindet die bisherigen Produktionsmethoden (Handwerk, Verlagssystem, Manufaktur). Das Wirtschaftssystem der bürgerlichen Gesellschaft ist der Kapitalismus. Die politischen Theorien entstehen vor dem hier skizzierten geistigen und gesellschaftlichen Hintergrund. Es handelt sich also um bürgerliche Theorien.

ideengeschichtlich auf den monadologischen Rationalismus (Leibniz) zurückführen. 2. Das („französische“) aufgeklärt-demokratische Weltbild; es hat seine philosophische Basis im mechanischen Rationalismus (Descartes) und 3. der („englische“) Liberalismus, der seine philosophische Basis im Empirismus hat.

Die Aufgliederung politischer Theorien der Moderne in drei philosophische Grundpositionen bzw. politische Ideologien mag schematisch und stark vereinfachend erscheinen. Als ein *analytisches Mittel* lässt sich diese Zuspitzung jedoch rechtfertigen. *Nicht* intendiert ist, bestehende Positionen von Organisationen oder Parteien in dieses Schema einzuordnen. Dies ist schon deshalb nicht möglich, weil die von mir unterschiedenen politischen Ideologien in der Realität nie in dieser idealtypischen Form auftreten.⁶ Positiv formuliert dient dieser Ansatz dem folgenden: Wenn man, wie es das Ziel dieser Arbeit ist, die Position von Slow Food *verstehen* will, dann muss die konkrete Argumentation der Organisation begrifflich in Ebenen zerlegt werden. Alle (modernen) Positionen untergliedern sich in solche Ebenen – neben der politischen lassen sich eine ontologische oder weltanschauliche und eine erkenntnistheoretische Ebene unterscheiden. Auf der politischen Ebene, die historisch später formuliert wird, „kann niemals etwas anderes gedacht oder ausgeführt werden als das, was auf den beiden darunter liegenden Ebenen an Kombinationsmöglichkeiten bereitliegt.“ (Eisel 2004a, 37) Erst wenn die drei Ebenen identifiziert und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt sind, lässt sich *kontrolliert* über eine konkrete Position sprechen. Erst dann werden auch die inneren Widersprüche einer Argumentation sichtbar. Bezieht man beispielsweise den aktuellen gesellschaftlichen Diskurs über das Thema Biodiversität ein, so wird erkennbar, dass sich unter dem Oberbegriff Vielfalt unterschiedliche, teilweise konträre Positionen vereinigen. Die gemeinsam benutzten Begriffe und Formeln – wie die Forderung nach der Erhaltung der Biodiversität – können also nicht dasselbe bedeuten. Um hier zu differenzierten Aussagen zu kommen, anstatt oberflächlich über Ähnlichkeiten oder Missverständnisse zu reden, müssen die „tieferliegenden“ Ebenen berücksichtigt werden. Dabei entscheidet die Definition zentraler Ideenelemente auf der weltanschaulichen und erkenntnistheoretischen Ebene nicht nur, ob eine Verständigung und Zusammenarbeit zwischen unterschiedlichen Gruppierungen gelingen kann. Da Festlegungen auf diesen Ebenen notwendig mit bestimmten politischen Aussagen verbunden sind, ist auch die gesellschaftliche Wirkungsmacht einer Position bis zu einem gewissen Grade vor-entschieden (vgl. Eisel 2003b).

2.2 Das Ideensystem der Moderne

Die folgenden Ausführungen bis einschließlich 2.7.1 stellen einen Exkurs dar. Da es für das Verständnis der Slow-Food-Position nicht zwingend notwendig ist, Kenntnisse über die drei genannten Philosophien in ihrem Verhältnis zu den jeweiligen politischen Theorien zu haben, kann dieser Teil übersprungen werden.

Oben wurde erwähnt, dass der Konservatismus, genauso wie das aufgeklärt-demokratische

⁶ Viel häufiger sind dagegen Zwischen- oder *Mischformen*. Deren Verhältnis zu den Idealtypen lässt sich durch die Begriffe Differenzbildung und Differenzierung beschreiben: „Die Differenzen stellen erzeugte Widersprüche dar, um Abstand zum Sinnhaften [dem Idealtyp] aufzubauen; die *Differenzierungen* hingegen stellen so genannte aufgefangene Widersprüche dar, damit (...) die Sinnhaftigkeit jenes Zentrums [des Idealtyps] stabil bleibt.“ (Eisel 2004a, 36, Hervorhebung im Original)

Weltbild, eine *rationalistische* Basis hat.⁷ Obwohl es sich um zwei unterschiedliche Varianten des Rationalismus handelt, ist dies ein wichtiger Punkt für das Verständnis des Konservatismus. Dieser wird vielfach immer noch mit Begriffen wie Beharrung (*statt* Fortschritt), Unterordnung und Gehorsam (*statt* Freiheit) oder der Zuschreibung irrational (*statt* rational) charakterisiert. Ich werde dagegen zeigen, dass in der konservativen Ideologie, aufgrund ihrer Verankerung im neuzeitlichen Rationalismus, sowohl eine Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft zugelassen als auch rational argumentiert werden muss, und dass dem konservativen Freiheitsbegriff zentrale Bedeutung zukommt. Die Entwicklung des Individuums – der Leitbegriff heißt *Gestaltung* – steht im Vordergrund, nicht dessen Unterwerfung. Der Unterschied zur aufklärerischen Idee der Emanzipation besteht darin, dass der Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft *Grenzen* gesetzt sind, dass sie sich an einem allgemeinen Maßstab, der seinerseits individuell ist (Gott, Vaterland, ...), zu orientieren haben. Als These lässt sich formulieren: Mit der Idee einer maßvollen Gestaltung, unterscheidet sich Slow Food sowohl von weiten Teilen der Ökologiebewegung als auch vom klassischen Naturschutz. Anstatt die Unterordnung des Menschen unter die Natur zu fordern oder ihn mit Hilfe von Verbotsschildern von „ökologisch sensiblen“ Bereichen fernzuhalten, besteht das Ideal in einer harmonischen Koexistenz von Mensch und Natur. Dabei wird die kleinbäuerliche Landbewirtschaftung, also die Gestaltung der Natur, als notwendig für die Erhaltung und die Weiterentwicklung der biologischen Vielfalt erachtet. Auf ihre ökologischen Funktionen oder ihren Nutzwert wird die Natur nicht reduziert. Sie erscheint vielmehr auch als kulturelles Objekt, das Sinn zu stiften vermag.

Als grundlegend für das Verständnis des Konservatismus betrachte ich darüber hinaus den neuzeitlichen *Humanismus* und die *christlichen Lehre*. Zwar gehen alle drei philosophischen Theorien in gewissem Sinne aus der christlichen Lehre hervor.⁸ An deren Essenz – was darunter zu verstehen ist, erkläre ich im folgenden Abschnitt – hält jedoch nur die philosophische Basis des Konservatismus, der monadologische Rationalismus, fest. Dies hat Auswirkungen auf die konservative Bestimmung des Individuums und der Freiheit. Der Konservatismus ist folglich mehr als nur eine (partei-)politische Position, die auf konkrete gesellschaftliche Problemlagen reagiert. Durch die Rekonstruktion seiner philosophischen bzw. ideengeschichtlichen Basis zeigt sich, dass er Grundkonstanten des abendländischen Denkens reflektiert. Ich will hierzu an dieser Stelle nur einige Andeutungen machen. Die philosophische Basis des Konservatismus, die Monadologie von Leibniz, greift als einzige neuzeitliche Philosophie auf etwas zurück, was als Essenz des christlichen Weltbildes bezeichnet werden kann, und formuliert sie als „universelles Zivilisationsprinzip“ (Eisel 2005c, 7).⁹ Nicht Leibniz hat dieses Gedankengebäude

⁷ Greiffenhagen (1986, 62) spricht von der „Gleichursprünglichkeit von Konservatismus und Rationalismus.“ Er unterscheidet allerdings nicht zwischen Liberalismus/Empirismus und „französischer“ Aufklärung/Rationalismus, sondern bezeichnet alles Nicht-Konservative ohne weitere Differenzierung als „Rationalismus“.

⁸ Die christliche Lehre transformierte sich über einen längeren Zeitraum in die neuzeitlichen Philosophien. Dieser Transformationsprozess wurde nicht nur durch gesellschaftliche Entwicklungen „von außen“ angestoßen, „sondern gleichermaßen durch die strukturellen Probleme des Christentums selbst in Gang gesetzt.“ (Kötzle 1999, 20)

⁹ „Er [Leibniz] hat im Umbruch der Neuzeit zur Moderne, noch ganz im Geiste des christlichen Triumphs in Europa und der Idee der menschlichen Individualität in der Renaissance, diese Idee als maßgebliches universelles Zivilisationsprinzip reflektiert und damit den Kern der abendländischen Kultur, den sie in ihrem Gottesbegriff konzentriert, auf genau dieser Ebene nachgezeichnet.“ (Eisel 2005c, 7)

erfunden; vielmehr hat er eine das abendländische Denken bis heute prägende Idee „metaphysisch-systemtheoretisch und mathematisch auf den Begriff gebracht.“ (Ebd.) (Da dem neuzeitlichen *Humanismus* dieselbe Idee zugrunde liegt (vgl. Eisel 2005a, 47-51), ist im folgenden von einer christlich-humanistischen Idee die Rede.) Ausgehend von dieser Tradition – die außer mit dem Namen Leibniz auch mit dem von Herder (vgl. Kapitel 3) charakterisiert werden kann –, wird die christlich-humanistische Idee der Individualität auch unter modernen Bedingungen immer wieder formuliert. Die Sonderstellung, die diese Tradition damit einnimmt, wird sichtbar, wenn man die verschiedenen neuzeitlichen bzw. modernen Ideen der Individualität einander gegenüberstellt.

In der liberalen und aufgeklärten Version benennt der Begriff der Individualität „alles vor einem Gesetz formal gleiche Einzelne. Individualität bedeutet Beliebigkeit (der Interessen, Neigungen, Meinungen usw.) (...). Das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen, Gesetzmäßigen ist durch formale Subsumtion geregelt.“ (Eisel 2005c, 4) (Mit der Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Allgemeinem bewege ich mich auf der ontologischen/weltanschaulichen Ebene). Auf dieser Idee beruht die Staatsform der Demokratie. Für alle Individuen gilt die formelle Gleichheit vor dem allgemeinen Gesetz. Auf die Besonderheit des Einzelnen kommt es nicht an; diese ist vielmehr Privatsache. „Das Besondere wird hier eliminiert, weil das gleiche Recht aller vor dem Gesetz die Voraussetzung für ihre politische Freiheit ist.“ (Eisel 2003b, 413) Im Konservatismus stellt die Individualität dagegen ein *Integrations-* und *Repräsentationsprinzip* dar. Das Verhältnis von Individuum und Allgemeinem ist hier ein anderes: Das Individuum wird nicht formell unter ein Allgemeines subsumiert, sondern es stellt eine konstitutive Kraft für das Allgemeine dar. „Nur das Individuelle trägt in sich die Möglichkeiten, das ihm widersprechende Prinzip des Allgemeinen zu verwirklichen, so daß die allgemeine Ordnung nur durch die Existenz von Individualität entstehen kann“ (Eisel 1999, 31). Nicht die formelle Gleichheit der Individuen steht hier im Vordergrund, sondern deren *Eigenart*: Ein Individuum, das Eigenart besitzt, zeichnet sich dadurch aus, dass es das Allgemeine (zum Beispiel die göttliche Ordnung) auf individuelle Weise repräsentiert. Nur wer diese Bindung an das Allgemeine beachtet, entwickelt Eigenart. Wer dagegen nur seine Besonderheit, seine Verschiedenheit von allen anderen, ausbildet, hat keine Eigenart, sondern ist nur eigenartig.

2.3 Zum Aufbau des Kapitels

In Abschnitt 2.4 skizziere ich das, was sowohl für Leibniz als auch für den Konservatismus den Kern des *christlichen Weltbildes* darstellt.¹⁰ Im Zentrum dieses Weltbildes steht die Idee der Einheit Gottes; Gott ist sowohl allmächtig als auch gnädig. Diese Vorstellung wirkt sich auf die christliche Idee des Individuums aus. Die Aporien des Christentums – hier ist insbesondere die Frage nach der Heilsgewissheit zu nennen – können als interner (theorieimmanenter) Ausgangspunkt der Entstehung der neuzeitlichen Philosophien (Empirismus und Rationalismus) betrachtet werden. Die Grundzüge dieser Philosophien werden in den spätmittelalterlichen Theorien des Nominalismus und des Universalienrealismus formuliert. Im sogenannten Universalienstreit der Scholastik (2.5) wird die weitere (theoretische) Entwicklung der christlichen Lehre vor-

¹⁰ Es soll an dieser Stelle betont werden, dass ich in meinen Ausführungen eine bestimmte Sichtweise der christlichen Lehre, jene von Leibniz, wiedergebe. Allerdings stellt diese Sichtweise nicht einfach eine unter vielen dar, sondern sie kommt dem Selbstbild des Christentums sehr nah und vor allem beansprucht sie für sich, das auf den Begriff zu bringen, was historisch am Christentum wirkmächtig war (vgl. Eisel 1997).

gezeichnet. Der Empirismus (dieser greift auf die inhaltlichen Grundlagen des Nominalismus zurück) und der mechanische Rationalismus (dieser geht von den Grundannahmen des Universalienrealismus aus) „überwinden“ die christliche Lehre. Damit ebnen sie – auf theoretischer Ebene – der „Selbstbehauptung“ des modernen Individuums den Weg. Die Modernität dieser beiden Ansätze wird sowohl auf ihrer ontologischen als auch auf ihrer erkenntnistheoretischen Ebene sichtbar. (Die erkenntnistheoretische Ebene bezieht sich auf die Rolle der Vernunft.) Auf diesen Ebenen entwickeln sich, historisch später, die politischen Theorien des Liberalismus und der Demokratie (vgl. 2.6. und 2.7.1). Diese werden im folgenden als moderne Ideologien bezeichnet. Ich werde darstellen, von welchem Menschenbild (Begriff des Individuums) und welchem Gesellschaftsmodell jeweils in diesen Theorien ausgegangen wird. Der monadologische Rationalismus (2.7.2) bezieht sich, wie der mechanische Rationalismus, auf die Grundannahmen des Universalienrealismus. Es wird zu untersuchen sein, inwiefern dieser Ansatz am Kern der christlichen Lehre, der Einheit Gottes, festhält und wie sich dies auf die weltanschauliche und erkenntnistheoretische Ebene auswirkt. Anhand der Grundannahmen der politischen Theorie des Konservatismus (2.7.2) zeige ich, dass dieser eine monadisch strukturierte Welt voraussetzt bzw. dass er auf der christlich-humanistischen Idee des Individuums aufbaut. Nach dieser allgemeinen Darstellung des Ideensystems der Moderne untersuche ich, welche Rolle die *Vielfalt* im konservativen und im liberalen Weltbild spielt (2.8). (Da Slow Food im wesentlichen liberale Weltdeutungen kritisiert, beschränke ich mich in diesem Abschnitt auf den Liberalismus.) Die im ersten Teil des Kapitels gelegten theoretischen Grundlagen werden in diesem Abschnitt anhand eines Einzelaspekts verdeutlicht und vertieft. Ich zeige, dass die Frage danach, warum die biologische Vielfalt erhalten (oder erhöht) werden sollte, je nach Weltbild auf unterschiedliche Weise beantwortet werden kann. Die Antwort von Slow Food setzt die Grundannahmen des konservativen, die Antwort der Industrie die des liberalen Weltbildes voraus.

2.4 Freiheit, Liebe, Glaube: Individualität im Christentum¹¹

In der christlichen Gottesvorstellung werden zwei Elemente miteinander verbunden. Zum einen wird von dem aus dem Judentum stammenden Prinzip eines universellen, allgegenwärtigen und *allmächtigen* Gottes ausgegangen. „Dieser alttestamentarische Gott gilt als Ursprung alles Geschaffenen, alles einzeln Existierende ist schlechthin abhängig von ihm. Er hat Gesetzescharakter und fordert die strikte Einhaltung seiner Gebote.“ (Kötzle 1999, 22)¹² Dieses Prinzip wird ergänzt durch die Gottesvorstellung des Neuen Testaments, des *gnädigen* Gottes. „Symbolisiert wird dieser Aspekt des christlichen Gottes durch den Erlösungsakt der Entsendung und des Todes seines Sohnes: Gott hat den Tod seines Sohnes als Buße für die Sünden der Menschen *gewollt*. Dies verbürgt den Gnadenstatus und die Heilsgewißheit der Gläubigen. Durch die neue Qualität Gottes wird den Menschen nach dem Sündenfall und der darauf folgenden Verdammnis das ewige Leben erneut ermöglicht: Die Menschen können aus der seit der Verbannung aus dem Paradies schlechten und dem Tod verhafteten Welt wieder in das Reich

¹¹ Ich folge im weiteren den Ausführungen von Kötzle 1999, vgl. auch Rahner 2005.

¹² Der allmächtige Gott des Alten Testaments kann auch mit dem Begriff des *Verstandes* charakterisiert werden: Gott hat der Schöpfung gemäß seinem Verstand sein Gesetz und seine Ordnung gegeben. Demnach steht er der Welt in Form *allgemeiner* Prinzipien vor (vgl. Kirchhoff 1995, 152).

Gottes gelangen.“ (Ebd., Hervorhebung im Original)¹³ Der alttestamentarische Gott steht also für Gesetz und Notwendigkeit; der Gott des Neuen Testaments steht für Güte und Freiheit (der Entscheidung).

Die Besonderheit der christlichen Lehre gegenüber anderen Religionen liegt in der Botschaft des Neuen Testaments: Durch die Menschwerdung Gottes und den Tod Jesu wird der Mensch erlöst. Durch den Sündenfall – nicht nur Adam und Eva, sondern alle Menschen sind schuldig (Erbsünde) – war der erste Weg zu Gott verwirkt worden. Durch den Tod Jesu eröffnet sich den Menschen ein neuer Weg zum ewigen Leben. Durch Jesu Opfertat wird die gesamte menschliche Geschichte zur Heilsgeschichte, die im Reich Gottes zu ihrem Ende kommt. Entscheidend ist, „daß jeder (...) Mensch erlöst *geboren* wird und die Spanne bis zu seinem Tod, der ihm den Eingang ins *höhere* Leben verschafft, unter eigener Verantwortung für seine Erlösung steht.“ (Ebd., 64, Hervorhebungen im Original) Der Mensch trägt also selbst die *Verantwortung* für sein Leben. Die Individuen „müssen sich der Freiheit, die sie seit der Eröffnung der Möglichkeit in jedem Fall haben, bedienen, d. h. sie *sind* frei“ (Eisel 1997, 61, Hervorhebung im Original). Da keine allgemeinen Regeln existieren, die dem Menschen vorschreiben, wie er sein Leben richtig zu gestalten hat, muss jeder für sich selbst herausfinden, wie er der göttlichen Ordnung gerecht werden kann. Gott hat den Menschen hierfür ein lebendiges Vorbild gegeben: Jesus. „Dieser verkörpert die gelungene Verbindung von allgemeinem göttlichen Willen und einzelner, partikularer Existenzweise. Und genau das ist die Forderung an jeden einzelnen Menschen: sein Leben als Nachfolge Jesu zu gestalten, als eine Einheit von höherem Allgemeinen und einzelner Existenz.“ (Kötzle 1999, 23) Die christliche Konzeption der Individualität beruht demnach auf einer Verbindung von allgemeiner, höherer Ordnung und einzelner, empirischer Existenzweise. Von den neuzeitlichen Philosophien, die ich im folgenden darstellen werde, hält allein der monadologische Rationalismus an dieser Idee fest. Der Empirismus wie der Rationalismus Descartes` wandeln sie hingegen in einer spezifischen Weise um. Es wird ferner zu zeigen sein, dass diese christliche (humanistische) Konzeption der Individualität einen wesentlichen Schlüssel für das Verständnis des konservativen Weltbildes darstellt. Der christliche Freiheitsbegriff zeichnet sich folglich durch eine Paradoxie aus: Wer sein Leben frei, das heißt freiwillig in der Nachfolge Jesu gestaltet (das heißt „glauben“), hat sich gleichzeitig an die höhere Ordnung anzupassen. „Freiheit bedeutet also in dieser Konzeption die Anpassung an die höhere Ordnung des Ganzen. Gleichzeitig bedeutet die Bindung an die göttliche Ordnung des Ganzen die Befreiung von der Schuld (der Erbsünde) und die Loslösung vom blinden Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten.“ (Kötzle 1999, 23) Mit Anpassung ist also nicht gemeint, dass sich der Mensch den göttlichen Ge- und Verboten unterordnet, ihnen „blind“ folgt (und dabei in beständiger Furcht vor Strafe lebt). Gottes Wille, die Menschen zu erlösen, war ein Akt der Liebe. Diese Liebe Gottes zu den Menschen gilt es zu erwidern. „Die freiwillige Erwidern von Liebe heißt Vertrauen; als Anerkennung der Geltung und Maßgeblichkeit des geliebten Wesens heißt sie Glauben.“ (Eisel 1997, 63)

Die christliche Lehre wirft Fragen auf. So impliziert ein allmächtiger und zugleich gnädiger Gott eigentlich eine Welt ohne Übel. Es gibt aber Böses auf der Welt. Kann ein gnädiger, also guter und gütiger Gott überhaupt das Böse in der Welt dulden? Wenn ja: Wie kann man sich

¹³ Der gnädige Gott des Neuen Testaments kann auch mit dem Begriff des *Willens* charakterisiert werden: Die Gnade Gottes beruht auf seinem Willen, denn er *wollte* Jesus als *individuelles* Erlösungsprinzip in die Welt bringen (vgl. Kirchhoff 1995, 152).

angesichts dessen überhaupt des göttlichen Heils gewiss sein? Im Zentrum steht also die Frage nach der *Heilsgewissheit*. Diese Fragen waren Gegenstand des vom 13. bis zum 15. Jahrhundert dauernden sogenannten scholastischen Universalienstreits. Vereinfacht lassen sich zwei konträre Positionen unterscheiden: der Universalienrealismus und der Nominalismus. Beiden Positionen gemeinsam ist, dass sie, trotz der Existenz des Bösen in der Welt, an der Allmacht Gottes festhalten. Auf die Frage nach der Heilsgewissheit geben sie jedoch unterschiedliche Antworten.

2.5 Der Universalienstreit

Der *Universalienrealismus* versucht die niedere Ordnung der Welt mit dem höheren Willen Gottes in Verbindung zu bringen. Eine Voraussetzung für diese Verbindung stellen die Allgemeinbegriffe oder Universalien dar. Die Allgemeinbegriffe – es handelt sich gewissermaßen um die „Schöpfungsgedanken Gottes“ (Kötzle 1999, 24) – existieren als reale Entität vor den Dingen. Daher sind sie in jedem einzelnen, empirischen Ding präsent.¹⁴ Angenommen wird ferner, dass die Universalien sowohl in Gott (als ewige Ideen) als auch im menschlichen Geist (als angeborene Ideen) existieren. Damit ist „die Voraussetzung für die Erkennbarkeit des Wesens der Einzeldinge [der Natur] und damit tendenziell auch der Wahrheit der göttlichen Schöpfung im Ganzen gegeben.“ (Ebd.) Die Frage nach der Heilsgewissheit ist wegen der Verbindung zwischen dem menschlichen Geist und der göttlichen Ordnung im Prinzip gelöst: Sofern der Mensch glaubt und seine Vernunft einsetzt, ist er in der Lage, „sich der Heilsabsichten Gottes gewiß zu sein und ein individuell gutes Leben gemäß dem göttlichen Willen zu gestalten.“ (25)

Der *Nominalismus* hebt die Allmacht Gottes hervor. Der Mensch kann die höheren Wahrheiten *nicht* erkennen, erkennen kann er nur die niedere Wahrheit der empirischen Welt. Diese Annahme führt zu einer Trennung von menschlicher Erfahrung und göttlicher Schöpfung. Da eine den Dingen immanente höhere Ordnung, ein Plan des Ganzen nicht erkennbar ist, kann nur das empirische Einzelne als real gelten. Daraus leitet der Nominalismus die Kontingenz alles Existierenden ab: „Erkenntnis ist keine Erkenntnis eines an-sich Existierenden, sondern die Anwendung der logischen Prinzipien des Verstandes auf die empirische Wirklichkeit, die aus unendlich vielen Singularitäten besteht.“ (24) Wenn die Natur dem Menschen auch als geordnet erscheint, so ist es doch der Mensch selbst gewesen, der den Dingen eine Ordnung unterstellt hat. Der Nominalismus ist also der Auffassung, dass es keine Heilsgewissheit geben könne. Damit ergeben sich neue Fragen. „Wenn das Auseinandertreten von ‚oberer‘, göttlicher und ‚unterer‘, weltlicher Wahrheit in dem radikalisierten Sinne bewertet wird, daß die Kluft zwischen beiden als gänzlich unüberwindbar gilt, d. h. Einzelereignisse nicht mehr als Ausdruck ‚höherer‘ Allgemeinheit anerkannt werden können, dann muß auch eine neue Antwort auf die Frage nach den Bedingungen und der Verbindlichkeit gesellschaftlicher Ordnung gefunden werden.“ (26) Neben diese Frage nach den Voraussetzungen für eine sinnvolle weltliche (gesellschaftliche) Ordnung tritt die Frage nach der Geltung und den Möglichkeiten der

¹⁴ Dieser Gedanke geht auf die Ideenlehre Platons zurück. „Platon bezeichnet mit Idee das Wesen und die Ursache der Dinge. Alles in Raum und Zeit Vorkommende beruht auf Ideen oder Urbildern, denen es ähnlich sieht oder an denen es teilhat. Die Ideen sind ewig, unveränderlich und hierarchisch geordnet; unten befinden sich die den Einzeldingen nächstliegenden Ideen, während eine zusammenfassende Idee die Spitze bildet.“ (Hügli, Lübcke 1998, 305)

menschlichen Vernunft: „Wie kann das, was den Einzelnen schon immer als gemeinsamer Wesenszug zugesprochen wurde, die Vernunft,¹⁵ nun eine Geltung erhalten, die vom Rang her der verloren gegangenen Geltung durch göttliche Bestimmung entspricht?“ (Ebd.)¹⁶

Die Aufgabe, die es nun zu lösen gilt, ist, wie der Mensch zu objektiven Aussagen über die Welt kommen kann, wenn Objektivität nicht mehr mit der Wahrheit der göttlichen Ordnung gleichgesetzt werden kann und nur Beobachtungen einzelner empirischer Ereignisse möglich sind. In diesem Zusammenhang kommt der neuzeitlichen *Wissenschaft* eine entscheidende Bedeutung zu. Eine Lösung des gerade skizzierten Problems verspricht das mechanistische Paradigma: „Die Basis weltlicher Ordnung muß in den *elementaren Partikeln* der Wirklichkeit beobachtbar sein. Denn wenn es sinnlos ist, nach ‚höheren‘ Richtlinien in der Realität zu forschen, dann bleiben nur die einzelnen empirischen Phänomene: Das sind *materielle Körper*. (...) Gemäß der mechanistischen Sichtweise sind alle natürlichen Erscheinungen auf die Bewegung einzelner materieller Körper zurückzuführen. Die ‚untere‘ Welt, d. h. die aus einzelnen Körpern bestehende Natur, wird mit Hilfe der Mathematik als ein rein *kausales* Gefüge von Ursachen und Wirkungen beschrieben.“ (Kötzle 1999, 26, Hervorhebung im Original) Das mechanistische Paradigma bildet den Ausgangspunkt sämtlicher (natur-)philosophischer Ansätze des 16. Jahrhunderts. Der Empirismus und der Rationalismus knüpfen daran an; sie interpretieren das Paradigma jedoch in gegensätzlicher Weise. Der Empirismus folgt im wesentlichen den Annahmen des Nominalismus, der Rationalismus denen des Universalienrealismus.

2.6 Empirismus und Liberalismus

Für den Empirismus bleibt unerkennbar, ob die Welt in ihrer allgemeinen Struktur vernünftig ist. Da eine höhere Vernunft und Wahrheit als nicht erkennbar gelten, erscheint es sinnlos, von ihrer Existenz auszugehen. Das Kausalitätsprinzip oder die Mathematik verweisen nicht auf eine den Dingen inhärente Ordnung, sondern es handelt sich um Regelsysteme, die vom Menschen konstruiert wurden. Einzelne, empirisch feststellbare Ereignisse sind daher kontingent; sie verweisen nicht auf eine höhere Vernunft und Wahrheit und sind in dieser Hinsicht bedeutungslos. Geltung erhält das Einzelne nur als Fall einer allgemeinen Regel oder Gesetzmäßigkeit: „Als ‚real‘ gilt, was prinzipiell erkennbar ist, und erkennbar ist, was in Form allgemeiner, ‚abstrakter‘ Gesetze repräsentierbar und empirisch verifizierbar ist.“ (Kötzle 1999, 29) Zusammengefasst heißt das: „Die empirischen Einzeldinge gelten nicht als Ausdruck höherer Allgemeinheit, sondern als *beliebige* Möglichkeiten von Existenz, die nur durch vom Menschen selbst geschaffene Regeln, mit denen dieser sein eigenes ‚Selbst‘ zum Maß für Geltung macht, eine Ordnung erhalten.“ (Ebd., Hervorhebungen im Original)

¹⁵ In den antiken Philosophien wird „die metaphysische oder kosmologische Vernunft als Prinzip angesehen, das dem Kosmos, der Wirklichkeit oder Welt Sinn, Struktur und Ordnung verleiht. Die Vernunft wird in diesem Sinn primär als ordnendes Prinzip (griech. *logos*) im Kosmos verstanden. Als Ordnungsprinzip, welches auch im Menschen waltet, hat es neben einem kosmologischen auch einen epistemologischen Status als Grund möglicher Welterkenntnis.“ (Hügli, Lübcke 1998, 650) Während der Universalienrealismus (und Rationalismus) an diesen kosmologisch-metaphysischen Vernunftbegriff anknüpft, stellt der Nominalismus einen grundlegenden Bruch mit dieser Tradition dar.

¹⁶ „Das ist das gemeinsame Ausgangsproblem für *alle* neuzeitlichen Philosophien.“ (Kötzle 1999, 26, Hervorhebung im Original).

Das empiristische Erkenntnisprinzip kann mit dem Begriff der *Induktion* charakterisiert werden: Das Allgemeine kann nur induktiv, das heißt vom Einzelfall her, gefolgert werden. Die Erkenntnissuche beginnt im Empirismus mit der sinnlichen Erfahrung. Da diese immer subjektiv und partiell ist, muss sie im Experiment verobjektiviert werden. Es geht darum, die Einzelerfahrung wiederholbar und auf diese Weise intersubjektiv nachprüfbar zu machen. Aus den häufigen Wiederholungen gleicher Beobachtungen können Schlüsse auf ein als allgemein zu betrachtendes Prinzip bzw. Naturgesetz gezogen werden. (Dessen Objektivität ergibt sich also aus den immer gleichen Ergebnissen in den wiederholten Einzelbeobachtungen und nicht aus einer den Dingen übergeordneten Wahrheit). Der Verstand ist im Empirismus der sinnlichen Erfahrung nachgeordnet. Ihm kommt die Aufgabe des Ordnen und Verallgemeinerns zu.

Die empiristische Verneinung der Existenz höherer Prinzipien wirkt sich auf das damit verbundene *Menschenbild* aus. Dieses liegt der politischen Theorie des *Liberalismus* zugrunde. Da der Mensch nicht auf eine höhere (göttliche) Vernunft bezogen sein kann, muss er durch den gegenteiligen Bezugspunkt bestimmt werden: die Natur. Das Wesen des Menschen wird durch seinen natürlichen, körperlichen Trieb der Selbsterhaltung definiert. Dieser Trieb wirkt als ein permanentes Begehren, als zielloser, unendlicher Selbstantrieb. Da jeder Mensch diesen Trieb zur Selbsterhaltung besitzt, steht die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse im Vordergrund.¹⁷

Das *liberalistische Gesellschaftsmodell* kann exemplarisch an der Staatslehre von Thomas Hobbes dargestellt werden.¹⁸ Der Naturzustand der Lebewesen ist der *Kampf* aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*).¹⁹ Dieser Kriegszustand kann überwunden werden: Die Gefährdung aller, „die Furcht vor dem Tod und das Streben nach einem angenehmen Leben [bewegen] die Vernunft²⁰ dazu, den Naturzustand zu überwinden und Frieden zu suchen.“ (Coreth, Schöndorf 2000, 104) Hobbes geht also davon aus, „daß sich die Menschen primär aus Angst um ihrer Sicherheit willen durch einen gemeinsamen Vertrag zum Staat zusammenschließen.“ (Ebd.) Die natürlichen Gesetze, die das Zusammenleben der Menschen regeln sollen, sind allerdings nur mit Zwangsgewalt durchsetzbar. Größtmögliche Ordnung und Sicherheit erlangen die Menschen nur, wenn sie ihre Freiheit an den Souverän, den Staat (Leviathan) abtreten. „Nur ein Staat mit absoluter Staatsgewalt kann Frieden, Ordnung und Rechtssicherheit verbürgen.“ (Ebd., 105) Die gesellschaftliche Ordnung, die von den Menschen erstellt werden muss, soll also einen sicheren Rahmen für die individuelle Bedürfnisbefriedigung liefern. Nur wenn das möglich ist, gilt der Mensch als frei.

¹⁷ Alle Handlungen des Menschen sind darauf ausgerichtet, die (körperliche) Selbsterhaltung zu sichern. „Die entsprechende Handlung wird *Arbeit* genannt. Sie ist das vernünftige, das heißt zweckrationale Streben nach materiellen Mitteln zur körperlichen Bedürfnisbefriedigung. Arbeit ist also gewissermaßen ein rationaler Reflex der spontanen Bedürfnisnatur des Menschen. Durch Arbeit eignet sich der Mensch bewußt und planvoll ein Stück der Natur an, um es zum eigenen Nutzen einzusetzen.“ (Kötzle 1999, 31, Hervorhebung im Original)

¹⁸ Es gibt andere liberale Gesellschaftstheoretiker, zum Beispiel John Locke oder David Hume. Deren Positionen weisen spezifische Eigenheiten auf (vgl. Coreth, Schöndorf 2000, 101 f.). Auf diese kommt es hier jedoch nicht an, da nur die formale Struktur dieser Ideologie (in ihrer Verbindung zur ideengeschichtlichen Basis des Empirismus) interessiert.

¹⁹ Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf (*homo homini lupus*).

²⁰ Alle Menschen sind von Geburt an mit Vernunft ausgestattet. Die Vernunft dient der Selbsterhaltung und wird daher als Nutzenkalkül definiert: „Vernünftig ist, was nützt.“ (Kötzle 1999, 31)

2.7 Der Rationalismus

Der Rationalismus geht von einer höheren Ordnung aus. Diese kann in der mathematischen Struktur der Wirklichkeit, im „Buch der Natur“, erkannt werden. (Bei der Mathematik handelt es sich also nicht, wie im Empirismus, um ein künstlich erstelltes Regelsystem, sondern um ein absolutes, allgemeines Prinzip). Der Mensch besitzt eine Vernunft, die ihm den Zugang zu den allgemeinen mathematischen Wahrheiten ermöglicht. Die höhere Ordnung ist also erkennbar. Jedes einzelne empirische Ereignis ist eine Repräsentation dieser höheren Ordnung.²¹

Das rationalistische Erkenntnisprinzip kann mit dem Begriff der *Deduktion* charakterisiert werden. Kraft seines Verstandes ist der Mensch in der Lage, die Welt Stück für Stück „von oben nach unten“ zu erklären. Die Einzelphänomene werden also ausgehend von der objektiv gegebenen Wahrheit (dem Allgemeinen) hergeleitet. Das Allgemeine kann nur mittels des Denkens, also geistig, erkannt werden.²² Die sinnliche Erfahrung (im Experiment) hat nur eine sich der Verstandestätigkeit anschließende Kontrollfunktion, um die Spekulationen des Verstandes auf die materielle Welt zu beziehen.

Im folgenden sollen zwei Varianten des Rationalismus unterschieden werden: 1. Der mechanische Rationalismus (Descartes). Dieser wird als die philosophische Basis des aufgeklärt-demokratischen Weltbildes dargestellt. 2. Der monadologische Rationalismus (Leibniz). Dieser bildet die Basis des Konservatismus.

2.7.1 Mechanischer Rationalismus und aufgeklärt-demokratische politische Theorien

Ein wesentliches Kennzeichen des Descartschen Rationalismus ist sein *Zweifel* an der Erkenn- und Verstehbarkeit Gottes.²³ Der Mensch mit seiner endlichen Vernunft kann sich nicht sicher sein, ob seine Hypothesen über die Natur mit dem tatsächlichen Konstruktionsprinzip übereinstimmen. Wie im Empirismus führt der Verlust der Heilsgewissheit auch hier zu einer Aktivierung des Menschen: „Infolge der unüberbrückbaren Trennung von Gott schwingt sich der Mensch (...) zum aktiven Schöpfer seiner eigenen Welt auf. Aus der theologischen Dezentrierung geht der Mensch als autonomes Subjekt hervor, als das es sich nun erneut im Mittelpunkt der Welt sieht, da sie vom Subjekt produziert ist.“ (Dinnebier 1996, 147)

Diese Variante des Rationalismus ist durch die Lehre von den *zwei Substanzen* gekennzeichnet:

²¹ Den Hintergrund dieser Auffassung bildet die Vorstellung, dass Gott selbst Mathematiker ist bzw. die Mathematik die Sprache Gottes darstellt. Da der Mensch die „Sprache der Mathematik“ versteht und anwenden kann, fallen in ihr die höhere und niedere Wahrheit zusammen. „In der rationalistischen Kosmologie überschneiden sich zwei historische Auffassungen des Naturganzen: Einmal wird nach seinem Wesen gefragt, das andere Mal nach seiner vernünftigen Funktionsweise. Beide fallen im Rationalismus in einem Kurzschluß zusammen.“ (Dinnebier 1996, 143) Das heißt: „Die Erkenntnis der Schöpfung *ist* Erkenntnis Gottes.“ (Ebd., 146, Hervorhebung im Original)

²² Der Grund hierfür besteht darin, dass das Wesen der obersten Wahrheit geistig ist; Gott ist das höchste und allumfassendste aller geistigen Prinzipien.

²³ Für eine Zusammenfassung der Philosophie Descartes` vgl. Coreth, Schöndorf 2000, 31-65 sowie Kirchhoff 1995, 152 ff.

dem Körperlichen/Ausgedehnten (*res extensa*) und dem erkennenden Geist/Seele (*res cogitans*). Die Welt der Körper steht der Welt des Geistes unverbunden gegenüber. Da die Körper allein durch Ausdehnung (in Raum und Zeit) definiert sind, sind sie vollständig rational (mit Hilfe der Mathematik) erklärbar. Daraus resultiert eine mechanistische Naturauffassung: „Die Veränderung von Körpern erfolgt von außen alleine nach allgemeinen Prinzipien (Kausalität, Mechanik). Dies rein mechanistische Naturverständnis impliziert die Konstruierbarkeit der Welt durch den Menschen nach dem Vorbild der Maschine. Wenn die Naturordnung alleine als Ausdruck des göttlichen Verstandes interpretiert wird, dann kann sie auch nicht mehr als moralische Orientierungsinstanz dienen.“ (Kirchhoff 1995, 154)

Auf der theologischen Ebene gibt Descartes den Versuch auf, Gott als widersprüchliche Einheit von Verstand und Willen aufzufassen. Er berücksichtigt nur die gesetzgebende Seite Gottes (vgl. ebd., 153). „In den Naturgesetzen sieht er alleine einen Ausdruck des göttlichen Verstandes. So vermeidet er die Schwierigkeit, das Notwendige als Ausdruck des Gewollten zu interpretieren – und umgekehrt. Dabei werden bestehende Naturgesetze (...) als unumstößlich, aber kontingent aufgefaßt: Gott hätte auch eine andere Ordnung schaffen können, ist aber an die einmal geschaffene Ordnung gebunden.“ (Ebd.) Die Frage danach, was Gott gewollt hat, stellt sich für Descartes also nicht mehr. „Entscheidend ist (...) alleine, *wie* Gott die Welt *geschaffen* hat, nämlich als vernünftig geordnete.“ (Ebd., 154, Hervorhebungen im Original) Die vernünftig geordnete Welt kann der Mensch erkennen und sich zunutze machen; an die Stelle göttlicher Heilsgewissheit tritt somit die Selbstbehauptung des Menschen (mittels Technik) (vgl. ebd.). Indem Descartes die Frage nach dem Willen Gottes aufgibt, umgeht er das Problem, mit dem sich bereits der Nominalismus konfrontiert sah: „Von einer Erkennbarkeit des göttlichen Willens auszugehen hieße, daß der Mensch in gewisser Weise Gott ebenbürtig ist – das wäre Blasphemie und ist deshalb strikt abzulehnen.“ (Kötzle 1999, 24) Der Nominalismus (und der Empirismus) hatte(n) das Problem durch die Annahme gelöst, dass die göttliche, höhere Wahrheit für den Menschen prinzipiell unerkennbar ist. Auch bei Descartes tritt die Frage nach dem Willen Gottes in den Hintergrund. So betonen *beide* Positionen die Individualität des Menschen. Weil sich die gesellschaftliche Ordnung und die Ordnung der Natur als kontingent erwiesen hatten, eröffnet sich dem Menschen die Möglichkeit, die Welt zu verändern.

Es ist vor allem der Rationalismus Descartes', der dem „mechanischen Materialismus“²⁴, sowie allgemein dem Weltbild der französischen Aufklärung zugrunde liegt.²⁵ Weil die Einzelereignisse im Rationalismus als Ausdruck höherer Allgemeinheit anerkannt werden können, wird die Frage nach den Bedingungen und der Verbindlichkeit gesellschaftlicher Ordnung anders beantwortet als im Empirismus/Liberalismus. Da die Welt durch eine absolute Ordnung gesetzmäßig bestimmt ist, handelt es sich im Prinzip um eine gute Ordnung. Als gute Ordnung stellt sich die Welt in ihrem Naturzustand dar. Der Natur- oder Urzustand, so erklärt es Jean

²⁴ Der „mechanische Materialismus“, wie er beispielsweise von Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) vertreten wurde, will nicht nur die Natur, sondern auch den Menschen einschließlich seines bewussten psychischen Lebens rein mechanisch erklären (vgl. Coreth, Schöndorf 2000, 148).

²⁵ Natürlich wirkt sich nicht nur der Rationalismus, sondern auch der Empirismus auf die geistige Bewegung aus, die man als „Aufklärung“ bezeichnet.

Jacques Rousseau,²⁶ war durch die Freiheit und Gleichheit aller Menschen gekennzeichnet. Durch die Kulturentwicklung wird dieser gute Urzustand zerstört. Eine Wiederherstellung der Freiheit und Gleichheit ist jedoch möglich. Rousseau geht es allerdings nicht um eine Rückkehr zur Natur (der ihm oft zugeschriebene Satz „Zurück zur Natur“ findet sich nicht bei ihm und trifft auch nicht seine Intention), sondern die Rückkehr zur naturgemäßen Gleichheit aller Menschen und zu einer nicht dekadenten Kultur.²⁷ Da der Mensch die Fähigkeit zur Vervollkommnung besitzt, ist eine Entwicklung in Richtung einer positiven Kultur denkbar. Rousseau begründet den Ursprung des Staates im Gesellschaftsvertrag. Der Gesellschaftsvertrag ist ein Vertrag aller Bürger. Die gesetzgeberische Souveränität liegt unveräußerlich und unteilbar beim gesamten Volk. Es soll unmittelbare Demokratie in der Gesetzgebung herrschen. Nicht die verschiedenen Partikular- und Sonderinteressen dürfen sich durchsetzen, sondern es muss das bei allen auch vorhandene gemeinsame Interesse, der Gemeinwille, die Oberhand gewinnen. Dies geschieht durch die Abstimmung, in der sich die Partikularinteressen gegenseitig neutralisieren und das Gemeinwohl sich durchsetzt. Erst dadurch kann die wahre Freiheit im Staat herrschen.

Zwischenergebnis

Die christliche Lehre bzw. die Frage nach der Heilsgewissheit wurden als Ausgangspunkt oder Ausgangsproblem der neuzeitlichen Philosophien angenommen. Vor diesem Hintergrund weisen die beiden dargestellten Theoriesysteme, nämlich Nominalismus/Empirismus und Universalienrealismus/mechanischer Rationalismus zwei Gemeinsamkeiten auf der *erkenntnistheoretischen* Ebene auf:

1. Beide „überwinden“ die christliche Lehre, indem sie den Gedanken der Einheit Gottes aufgeben. Während der Nominalismus/Empirismus den Willen Gottes in den Vordergrund stellt, hebt der Universalienrealismus/mechanische Rationalismus die gesetzgebende Seite Gottes (Verstand) hervor. (Wie dies im einzelnen aussieht, erkläre ich im nächsten Abschnitt).
2. An die Stelle der göttlichen Heilsgewissheit tritt die Selbstbehauptung des Menschen. In der Konzeption des Nominalismus/Empirismus geht die Heilsgewissheit ganz verloren. Dies ist im Universalienrealismus/mechanischem Rationalismus zwar nicht der Fall; die Frage danach rückt jedoch in den Hintergrund.

Der Nominalismus/Empirismus berücksichtigt nur den Gott des Neuen Testaments. Betont werden sowohl die *Allmacht* Gottes als auch seine *Willensfreiheit*. Gott ist nicht auf eine beste aller möglichen Welten festgelegt; er besitzt einen allmächtigen freien Willen, der nicht an den Verstand gebunden ist. Gott hätte vieles schaffen können, das er aber nicht schaffen wollte. Über seinen Willen muss er keine Rechenschaft abgeben, da er allmächtig ist (vgl. Kirchhoff 1995, 167). Mit der Kontingenz der Welt geht jede Möglichkeit, kognitiv Heilsgewissheit zu erlangen, verloren, da der Mensch nicht verstehen kann, wieso Gott gerade diese Welt er-

²⁶ Rousseau nimmt innerhalb der französischen Aufklärung eine besondere Stellung ein. Er steht im Gegensatz zur materialistischen und atheistischen Radikalisierung der französischen (gegenüber der englischen) Aufklärung. Darüber hinaus zeichnet sich seine Position, gegenüber dem allgemeinen Fortschrittsglauben der Aufklärung, durch einen gewissen Kulturpessimismus aus.

²⁷ Rousseaus Haltung zur Kultur ist durch zwei Aspekte gekennzeichnet. Einerseits ist ihre Entstehung als solche unumgänglich und für die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten notwendig, andererseits hat ihre konkrete Ausgestaltung alle Fehler der absolutistischen Gesellschaftsverfassung hervorgebracht.

schaffen und warum er das Böse in der Welt zugelassen hat. Entgegen der Auffassung der Realisten, die den Allgemeinbegriffen (Universalien) eine eigene Realität vor allem materiell Existierenden zuerkennen, existiert für die Nominalisten (und Empiristen) kein Allgemeines real. Den allgemeinen Begriffen des Denkens entspricht kein Allgemeines im Sein selbst. Nur die Einzeldinge sind wirklich im eigentlichen Sinne. Das heißt, dass nur das Individuelle, das in unendlicher Vielzahl auftritt, Realität hat. (Es wird also von einer Differenz zwischen Sein und Denken ausgegangen) (ebd., 168). Diese Position legitimiert die wissenschaftliche Erforschung der Natur, denn wenn man etwas in der Welt erkennt, dann hat man trotzdem nichts über Gott erfahren. Die Gefahr der Blasphemie ist gebannt.

Der Universalienrealismus/mechanische Rationalismus (Descartes) bestimmt die Welt dual und gibt somit den Zusammenhang von Verstand und Willen auf bzw. er umgeht die Schwierigkeit, das Notwendige auch als Ausdruck des Gewollten zu verstehen. Die Welt zerfällt bei Descartes in die beiden unabhängigen Bereiche Denken (*res cogitans*) und Natur (*res extensa*). Natur läuft mechanisch ab und es braucht nichts außer ihr, um sie zu erklären. Gott hat die Natur zwar geschaffen und in Bewegung gesetzt; danach aber hat er sich zurückgezogen und faktisch hat er auch keinen Einfluss mehr auf den Ablauf der Natur. (Eine *teleologische* Naturerklärung ist damit überflüssig). Da sich die Natur als mechanisch erwiesen hatte, kann sie folglich keinen Zweck mehr *in* sich haben, sondern höchstens zweckmäßig *für* jemanden sein. Wenn die Menschen erkennen, wie die Welt funktioniert, wird sie mit Hilfe ihrer eigenen Prinzipien beherrschbar und nutzbar.

Auf der *ontologischen/weltanschaulichen* Ebene weisen die beiden Positionen die folgenden Gemeinsamkeiten auf:

1. Beide definieren das Allgemeine als universelle, vernünftige Regel bzw. als universelles, vernünftiges Gesetz.
2. Das Einzelne als empirisches Vorkommnis ist für sich ein belangloses Ereignis. Es wird unter das Allgemeine (Regel oder Gesetz) subsumiert bzw. es interessiert nur als Fall einer Regel oder eines Gesetzes.

Aufgrund dieser Gemeinsamkeit bezeichnet Eisel (1999, 30) beide Positionen als nomothetisch, das heißt auf die Aufstellung von Gesetzen zielend.

Die *Gemeinsamkeit* auf der *politischen* Ebene besteht darin, dass beide Positionen als *modern* bezeichnet werden können. Sie treten für Fortschritt und/oder Emanzipation und/oder Pluralismus ein. Die Vernunft dient der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit. Es herrscht Offenheit gegenüber Neuem und Möglichem (vgl. Eisel 1999, 41-42). Die *Unterschiede* zwischen dem liberalen und dem aufgeklärt-demokratischen Weltbild sind:

Liberales Weltbild (vgl. Kötzle 1999, 30-31):

1. Der Mensch ist ungebunden. Er ist nicht auf eine höhere Ordnung (oder höhere Werte) bezogen, sondern auf Natur. Die Natur des Menschen besteht in seinem Trieb der Selbsterhaltung. Da dieser Trieb permanent und ziellos wirkt, hat jeder Mensch ein natürliches, egoistisches Einzelinteresse gegenüber allen anderen Menschen bzw. der Gesellschaft, dem Staat.
2. Auf gesellschaftlicher Ebene soll die formale Gleichheit und die Vielzahl der Einzelinteressen bewahrt werden (Pluralismus, Toleranz).
3. Die Vernunft dient dem Trieb der Selbsterhaltung: Vernünftig ist, was nützt. Die Vernunft ist

also ein Nutzenkalkül (Verstand).

4. Freiheit bedeutet die unbegrenzte Entfaltung und Optimierung des individuellen, materiellen Nutzenstrebens. Dieses realisiert sich in der Beherrschung der Natur mit Hilfe der Arbeit. Freiheit umfasst also die Optimierung der Naturbeherrschung, daher ist sie (die Freiheit) an Wachstum gekoppelt. Da das Streben nach materieller Selbsterhaltung ein zeitlicher offener Prozess ohne natürliches Ende ist, ist die Freiheit gleichzeitig mit unbegrenztem Fortschritt verbunden.

5. Das Allgemeine, Gesetzmäßige ist ein versuchsweise konstruiertes, mechanisches Regelwerk. Das heißt, dass auch die gesellschaftliche Ordnung ein konstruiertes Regelwerk darstellt. Die Menschen schließen sich deshalb zu einer allgemeinen Ordnung zusammen, damit die egoistische Nutzenmaximierung geordnet abläuft. Die Gesellschaft ist demnach nichts anderes als ein System konkurrierender Individuen.

6. Das, was den Menschen ausmacht, ergibt sich aus seinem „äußeren“ Bezug auf Mittel der Selbsterhaltung: Eigentum.

Aufgeklärt-demokratisches Weltbild:

1. Der Mensch ist auf eine höhere Ordnung bezogen. Alle Menschen sind von Natur aus mit einer allgemeinen Vernunft ausgestattet. Mit Hilfe dieser allgemeinen Vernunft soll eine Gesellschaftsordnung konstruiert werden, die dieser idealen Natur gerecht wird. Sie soll den guten natürlichen Urzustand – aus diesem wird die natürliche Gleichheit aller Menschen abgeleitet – als gesellschaftlichen Zustand wiederherstellen.

2. Nicht die verschiedenen Partikular- und Sonderinteressen dürfen sich durchsetzen, sondern es muss das bei allen auch vorhandene gemeinsame Interesse, der Gemeinwille, die Oberhand gewinnen.

3. Fortschritt ergibt sich aus der kollektiven (gesellschaftlichen) Verständigung über vernünftige Ziele.

4. Die geistige Emanzipation des einzelnen wird zur Voraussetzung für ein vernünftiges Zusammenleben gemacht.

5. Das Allgemeine, Gesetzmäßige ist eine vorgegebene und erkennbare Ordnung. (Dem entspricht der gute natürliche Urzustand, der, auf einer kulturell höher entwickelten Ebene, wiederhergestellt werden soll).

6. Das, was den Menschen auszeichnet, ergibt sich durch sein Streben nach allgemeinen Werten: Tugend.

2.7.2 Monadologischer Rationalismus und Konservatismus

Den Ausgangspunkt der Monadologie von Leibniz bildet ebenfalls das Theodizee-Problem, also die Frage nach der Heilsgewissheit. Gegen die von Descartes formulierte Auffassung, nach der die Welt und der Mensch in *res cogitans* und *res extensa* gespalten sind, entwickelt Leibniz ein Modell, das die Welt weiterhin als Einheit (in Gott) aufzufassen erlaubt. Wie im Rationalismus Descartes` wird auch hier zunächst davon ausgegangen, dass es eine allgemeine Ordnung gibt, die allem Einzelnen vorgängig ist. Der Mensch kann diese Ordnung mit Hilfe seiner Vernunft erkennen. Im Gegensatz zu Descartes aber ist die Ordnung nicht nur ein Kausalgefüge; sie ist zugleich *teleologisch* verfasst.²⁸ Teleologisch, also zielgerichtet entwickeln kann sich die

²⁸ „Eines der Leitmotive des Leibnizschen Denkens war die Versöhnung der mechanischen und der teleologischen Weltanschauung und damit die Vereinbarung des wissenschaftlichen und des religiösen Interesses.“

allgemeine Ordnung nur, wenn sie zugleich *individuell* ist: Das ist sie deshalb, weil die allgemeinen Gesetze in der Welt von einem individuellen Willen, dem Willen Gottes, erlassen worden sind. „Den Dualismus Gottes [wie ihn Descartes bestimmt hatte] sucht Leibniz zu vermeiden durch die Vorstellung Gottes als Einheit und Individuum: Allmacht, Gnade, Freiheit und mathematischer Verstand (als Ursprung der Naturgesetze) werden als sich in ihren Wirkungen entsprechend gedacht, bzw. der Verstand dient gerade den Zielen der Gnade und Willensfreiheit. Beide sind teleologisch ausgerichtet auf das Ziel der Schöpfung (...) [der] besten aller möglichen Welten“ (Kirchhoff 1995, 182).

Das übergeordnete Ganze (Allgemeine) bildet bei Leibniz der metaphysisch in Gott begründete Kosmos. Dieser stellt eine Einheit in der Vielheit dar.²⁹ Das Ganze (des Kosmos) wird durch diesem Ganzen strukturgleiche Teile repräsentiert, die Monaden. „Monaden sind singuläre, abgeschlossene Realitätspartikel. Sie bestehen immer aus einem körperlichen und einem unkörperlichen Aspekt. Letzterer liegt im Inneren, ist eine lebendige Kraft, Bewegung, Entelechie oder Seele.“ (Eisel 2005c, 5) Entgegen der Vorstellung Descartes', nach der Körper wie Maschinen von außen gesteuert werden, entwickeln sich die Monaden – ebenso wie das Ganze – teleologisch; sie tragen ihr Entwicklungsziel von Anfang an in sich.³⁰

Die Monaden sind also durch ein äußeres und ein inneres bzw. ein geistiges und ein materielles Prinzip bestimmt.³¹ Im Entwicklungsprozess verbinden sich beide zu einer Einheit: Auf der einen Seite versucht jedes Einzelne, die vorgegebene allgemeine Ordnung auf je spezifische Weise zu befolgen. Auf der anderen Seite existiert die allgemeine Ordnung nur in den Individuen: „Sie *repräsentieren* das Allgemeine, d. h. das Weltganze in seiner Ordnung, indem sie es ‚spiegeln‘ – es wahrnehmen und sich zu ihm ins Verhältnis setzen. Je entwickelter sie sind, desto differenzierter tun sie das. Und sie *realisieren* es, indem sie das, was ihnen als Möglichkeit solcher Differenzierung der Welt und – damit – ihrer selbst und umgekehrt angelegt ist, entfalten und verwirklichen. Wirklich wird das Allgemeine nur, wenn die Individuen es annehmen und verwirklichen. Das Einzelne entwickelt dabei Individualität in dem Maße, wie es in der Lage ist, sich mit allem, was nicht es selbst ist, so differenziert wie möglich in Beziehung zu setzen (...), damit in seiner Entwicklung die vorgegebene harmonische Ordnung des Ganzen

Wie kann eine final gedachte, von Gott geschaffene Welt mit dem neuzeitlich-kausalen Denken in Einklang gebracht werden und der gesetzmäßige, mechanische Ablauf der Weltbegebenheiten doch zuletzt auf ein teleologisches Prinzip zurückgeführt werden, dessen zweckvolles Wesen auch der Gesamtheit der Naturgesetze in ihren Wirkungen eine inhaltliche Bedeutung, also Sinn, gewährt.“ (Kirchhoff 1995, 182-183)

²⁹ Warum es sich um die beste aller möglichen Welten handelt bzw. warum die Welt eine Einheit in der Vielheit darstellt, wird unten erklärt.

³⁰ Leibniz begründet hiermit die moderne Auffassung von *Leben*. Die Monadologie bildet „das historische Apriori oder den philosophischen Kern des Organismus“ (Kirchhoff 2002, 158). Mit dieser philosophischen Konzeption ist „die wesentliche Voraussetzung dafür gelegt (...), dass Lebewesen als Organismen Gegenstand empirischer Wissenschaft werden und somit die Biologie entstehen konnte.“ (Ebd., vgl. auch 6.3.1)

³¹ Auch hier sieht man, dass Leibniz am christlichen Gottesbegriff festhält, „demzufolge Gott zum einen als allgemeines, gesetzgebendes Prinzip (und als reiner Geist) der Welt vorsteht und seit dem Erlösungsakt in Jesus Christus zudem als individuelles Prinzip (in Fleischform und damit ‚materiell‘) in der Welt existiert. Alles muß demnach zugleich durch ein inneres und ein äußeres Prinzip sowie durch Geist und Materie bestimmt sein.“ (Kirchhoff 1995, 223)

zum Ausdruck zu bringen (also in sich real werden zu lassen) und so dem Ganzen zu dienen.“ (Kirchhoff, Trepl 2001, 37, Hervorhebung im Original, vgl. auch Eisel 2005c, 5 f.)

Welche Ordnung, welche Struktur hat das Ganze, das durch die Monaden gebildet wird? Leibniz bestimmt den Zustand des Ganzen als *prästabilierte Harmonie*.³² „Gott hat (...) nicht ein streng determiniertes mechanisches System von notwendigen und kausalen Systemzusammenhängen geschaffen (das war die cartesianische Lösung gewesen), sondern etwas ganz anderes: Prästabilierte Harmonie bedeutet, dass das allgemeine Prinzip der Integration des Universums zu einem wohl strukturierten einmaligen Ganzen gerade aus der Negation des Aspekts der Notwendigkeit besteht. Andernfalls wären Monaden nur ‚Teile‘ eines Systems, nicht Individuen einer endlichen Welt mit unendlichen Möglichkeiten. Prästabilierte Harmonie bezeichnet ein strenges System von Möglichkeiten, nicht von Notwendigkeiten. Das ist schwer vorzustellen, denn es läuft auf die Paradoxie einer determinierten Offenheit hinaus. Monaden sind diejenigen wirklichen Möglichkeiten, die Gott in seiner unendlichen Güte als die am besten zueinander passenden realisiert hat. Beliebige andere Welten wären möglich gewesen, denn Gott ist allmächtig. Aber Gott hat in seiner Güte die beste aller möglichen Welten gewollt. Das Unendliche (die Allmacht Gottes) ist mit dem Endlichen (der geschaffenen Welt) vereint zum Guten. Wenn das Endliche in der ihm zukommenden Weise das Unendliche enthalten soll, dann kann das nur in seiner Offenheit für weitere Möglichkeiten liegen: Eine solche Welt ist vollständig durch Gottes Allmacht bestimmt und trotzdem offen für die Realisation beliebiger weiterer Möglichkeiten, nämlich all derjenigen, die in die beste aller möglichen Welten passen.“ (Eisel 2005c, 6) Da die Welt in dieser Konstruktion zugleich Ausdruck von Gottes Allmacht und seines guten Willens ist, bleibt die Einheit Gottes erhalten. Gleichzeitig löst Leibniz das Theodizee-Problem: Bereits die bestehende Welt ist die beste aller möglichen. Weil das Einzelne zusammenpassen muss, kann nicht alles so vollkommen sein, wie es für sich allein betrachtet möglich scheint. „Wenn man aber einwenden könnte, auf diese Weise müsste die Welt offenbar schon längst ein Paradies geworden sein, so ist darauf die Antwort zu geben: Wenn auch viele Substanzen schon zu großer Vollkommenheit gelangt sind, so sind doch – wegen der unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums – die im Abgrunde der Dinge noch schlafenden Teile zu erwecken und zu etwas Größerem und Besserem, mit einem Worte: zu einer besseren Kultur hinzuführen. Folglich wird der Fortschritt niemals zu einem Ende gelangen.“ (Leibniz 1966, 50, zit. nach ebd.)

Für eine erste Strukturierung des modernen Ideensystems wurden die beiden Positionen des Empirismus und des Rationalismus unterschieden. Mit der Kennzeichnung des Empirismus und des mechanischen Rationalismus als nomothetische (generalisierende) Positionen (s. oben) ergibt sich eine andere Differenzierung. Nun stehen beide Positionen dem monadologischen Rationalismus von Leibniz gegenüber, weil in diesem das Individuelle *nicht* formell unter ein Allgemeines subsumiert wird, sondern allein das Individuelle eine konstitutive Kraft für das Allgemeine darstellt. „Nur das Individuelle trägt in sich die Möglichkeiten, das ihm widersprechende Prinzip des Allgemeinen zu verwirklichen, so daß die allgemeine Ordnung nur durch die Existenz von Individualität entstehen kann, also nur insofern sie auch tatsächlich durch die Kraft einzelner, strebsamer Entwicklungseinheiten antizipiert, gewollt und erstellt wird.“ (Eisel 1999, 31) „Diese durch den Perspektivwechsel sichtbar werdende Isolierung der

³² Ich zitiere im folgenden einen längeren Abschnitt aus einem Artikel von Eisel (2005c), da die hinter diesem Begriff stehende Idee hier prägnant zusammengefasst wird.

monadologischen Position *im Rationalismus gegenüber* einer Gemeinsamkeit des Rationalismus mit dem Empirismus ist die philosophische Basis des Konservatismus in der neuzeitlichen Metaphysik.“ (Ebd., 32, Hervorhebungen im Original)

Der Konservatismus geht, wie der Universalienrealismus und der monadologische Rationalismus, von einer allem Individuellen übergeordneten oder vorgängigen allgemeinen Ordnung aus. „Die Vernunft kann sie erkennen, und vernünftig ist es, sie zu befolgen. Denn es ist eine *teleologische* Ordnung, die man *befolgen soll*, nicht nur eine kausale.“ (Kirchhoff, Trepl 2001, 37, Hervorhebung im Original) Einen *teleologischen* Charakter kann die allgemeine Ordnung nur haben, wenn sie zugleich *individuell* ist. Bei Leibniz ist sie dies deshalb, weil sie einem individuellen Willen, dem Willen Gottes entspringt. Wie sieht die säkularisierte Lösung dieses Problems im Konservatismus aus? Die „Verbindung von Einzelem und Allgemeinem im Individuellen“ (ebd., 38) wurde als das Charakteristikum dieser philosophischen Tradition bzw. als Erbe der christlichen Lehre bezeichnet. Auf welche Weise zeigt sich diese Verbindung im konservativen Denken und was tritt an die Stelle der allgemeinen göttlichen Ordnung?

„Unter modernen (nachauflärerischen) Bedingungen kann die allgemeine Ordnung (...) keine transzendente mehr sein. Denn eine solche kann jetzt nur noch Gegenstand individuellen Glaubens sein und gerade keine Verpflichtung aller auf eine für alle gültige gesellschaftliche Ordnung mehr legitimieren. Die höhere Ordnung des Ganzen muss darum ein objektiver, nachweisbarer und für alle rational einsehbarer Sachverhalt sein.“ (Ebd., 41). Diese Bedingungen erfüllt der *Organismus*. Aus konservativer Perspektive haben daher Gesellschaften und Staaten – oder auch die Familie und die Dorfgemeinschaft – den Charakter lebender Organismen. Am Beispiel des menschlichen Körpers lässt sich das wesentliche Kennzeichen des Organismus verdeutlichen: Die einzelnen Organe funktionieren nicht selbstständig, der Organismus bildet nicht einfach die Summe miteinander verbundener Elemente, sondern jedes Organ übernimmt die ihm vom Ganzen vorgegebene Funktion. Gleichzeitig ist jedes Organ auch ein Mittel für das Funktionieren aller anderen Organe; die „Aktivität jedes Organs [unterstützt] diejenige aller anderen (...) und [wird] selbst wiederum durch die Aktivität der anderen Organe erhalten“ (Cheung 1999, 11). Ein Organismus ist also ein „Ganzes, das im Gegensatz zum Aggregat nicht bloß die Summe selbstständig existierender Teile ist, sondern in dem Sinn ein Ganzes darstellt, daß seine Teile durch ihren Ort im Ganzen und ihre Funktion für das Ganze bestimmt sind; das Ganze und die Teile sind füreinander Zweck und Mittel“ (Hügli, Lübke 1998, 471, vgl. auch Greiffenhagen 1986, 201-202). Es handelt sich folglich um einen Zusammenhang, in dem das Ganze *mehr* ist als die Summe seiner Teile. Als ein solches organisches Ganzes ist der Organismus „das Nicht-Konstruierbare schlechthin, er kann nur selbst wachsen, nicht gemacht werden. Die Haltung, die ihm gegenüber nur möglich ist, ist die des Schutzes und der Pflege (...) als *Beteiligung* am Wachstum im Inneren des Organismus.“ (Trepl 1997, 483, Hervorhebung im Original)

Verständlich wird die Bedeutung, die die Idee des Organismus im konservativen Weltbild spielt, wenn man das Verhältnis des Individuums zur allgemeinen Ordnung, wie es im Liberalismus konzipiert wird, zum Vergleich heranzieht: „Für beide Weltanschauungen ist der Begriff des Individuums zentral, und für beide sind die einzelnen (die ‚wirklichen‘) Individuen Organismen. Aber in liberaler Perspektive sieht sich der individuelle Organismus als Einzelner einer *Umwelt* gegenüber, in der es andere Einzelne als individuelle Organismen gibt, die aber selbst kein Organismus, ja überhaupt kein System ist, sondern eben Umwelt. Demgegenüber sieht sich jedes einzelne Individuum in konservativer Perspektive als Teil eines individuellen Organismus

höherer Ordnung. In liberaler Sicht *konstruieren* die Einzelnen durch Übereinkunft die allgemeine Ordnung, in konservativer *differenziert* sich ein individuelles Ganzes in wiederum individuelle Teile aus. Es ist immer vor diesen da, ist die höhere Wesenheit und die Teile sind verpflichtet, es zu repräsentieren und durch angemessene Ausübung der ihnen zukommenden Funktion ihren Teil zu ihm beizutragen.“ (Kirchhoff, Trepl 2001, 41, Hervorhebung im Original) Innerhalb der allgemeinen Ordnung nimmt in der konservativen Auffassung jedes Individuum eine bestimmte, ihm zugewiesene Position ein. Als *Glied* des Ganzen kommt ihm die Aufgabe zu, seine spezifischen Möglichkeiten, die ihm seine Position bietet, zu realisieren. Die Bindungen, in die sich jedes Individuum gestellt sieht, gilt es also anzunehmen und auf eigene Weise auszufüllen. So leistet jeder Einzelne seinen Beitrag zur Aufrechterhaltung der allgemeinen Ordnung. Die Freiheit ist in diesem Weltbild immer *gebunden*: „Das Prinzip ist also nicht Freiheit als Bindungslosigkeit, Autonomie, Innovation, offener Fortschritt, sondern frei ist, wer sich eigenverantwortlich entwickelt unter Berücksichtigung vorgegebener Bindungen durch das höhere Ganze, in das er sich gestellt sieht.“ (Ebd.)

Entgegen den modernen, fortschrittsorientierten Ideologien, für die (gesellschaftliche) Entwicklung prinzipiell offen ist, bestimmt die konservative Ideologie Entwicklung als *Vervollkommnungsprozess*. Wenn die Individuen, wie oben beschrieben, differenziert auf die ihnen vorgegebenen Möglichkeiten eingehen, tragen sie zur Vervollkommnung des Ganzen bei. Vervollkommnung heißt: „die Entfaltung der vorgegebenen Möglichkeiten mit Rücksicht auf die vorgegebene Stellung im Ganzen (...)“ (Ebd.) Das Ziel der Entwicklung ist erreicht, wenn das Individuum alle vorgegebenen Möglichkeiten auf seine Weise ausdifferenziert hat. Es hat dann die ihm mögliche Vollkommenheit erreicht.

Wer sein Leben auf diese Weise gestaltet, entwickelt *Eigenart*. „Ein jedes hat Eigenart in dem Maße, wie es die ihm wesensmäßige Vielfalt zur Vollkommenheit entwickelt und dabei seine Gebundenheit an ein übergreifendes Ganzes berücksichtigt. Wer nicht seine Besonderheit beachtet, keine eigene Gestalt ausbildet, sondern wird wie alle anderen nach einem universellen Maßstab (abstrakte Leistungsfähigkeit, Akkumulation abstrakter Möglichkeiten des Nutzenkönnens) – also so wird, wie es der Liberalismus propagiert –, ist eine Kopie aller anderen und hat keine Eigenart. Was umgekehrt nur seine Besonderheit – seine Verschiedenheit von allen anderen – ausbildet, seine Herkunft, seine Bindung an ein größeres Ganzes (,Heimat‘ beispielsweise) in seinem Entwicklungsprozess nicht beachtet, hat ebenfalls keine Eigenart: er ist nur eigenartig.“ (Ebd.)

Der Begriff der Eigenart ist der zentrale Begriff des konservativen Weltbildes. In welchem Verhältnis er zum Begriff der Vielfalt steht, soll im folgenden erläutert werden.

2.8 Zur Rolle der Vielfalt im konservativen und im liberalen Weltbild

Auf die Frage, warum Vielfalt erhalten (oder erhöht) werden soll, scheint es zwei Typen von Antworten zu geben (vgl. Kirchhoff, Trepl 2001, 33):

1. Vielfalt besitzt einen Wert an sich, das heißt einen nutzenunabhängigen Wert. Hierbei ist es wichtig, dass es nicht einfach um verschiedene Dinge geht, sondern um die Vielfalt eines sich differenzierenden Ganzen.
2. Vielfalt heißt Vielfalt an Nutzungsmöglichkeiten. Je vielfältiger „die“ Natur, das heißt die Ressourcenbasis ist, desto mehr Möglichkeiten der Nutzung sind gegeben.

Der ersten Antwort liegen die Grundannahmen des konservativen, der zweiten Antwort die Grundannahmen des liberalen Weltbildes zugrunde. Der Begriff der Vielfalt ist also sowohl für das antimoderne wie das moderne Denken von Bedeutung. Das ist er aber nicht in dem Sinn, dass die eine Seite für und die andere gegen Vielfalt wäre; beide sind sie für Vielfalt, allerdings verfolgen sie jeweils ganz andere Ziele damit und verstehen unter Vielfalt etwas anderes.

2.8.1 Zur Rolle der Vielfalt im konservativen Weltbild

Ich komme an dieser Stelle auf den zentralen Begriff der Eigenart zurück. Ein Individuum entwickelt nur dann Eigenart – es *soll* dies tun, und das steht als Ziel seiner Entwicklung von Anfang an fest – wenn es seine spezifischen Möglichkeiten im Rahmen der höheren Ordnung, in welche es sich gestellt sieht, verwirklicht. Alle Individuen sollen sich auf diese Weise entwickeln.³³ Wenn sie dies tun, wenn „alles Individuelle nicht beliebig vielfältig ist, sondern genau so vielfältig, wie es seiner Eigenart gemäß ist, hat das Weltganze die höchstmögliche Vielfalt und die Welt ist die beste aller möglichen.“ (Kirchhoff, Trepl 2001, 38-39) Die Individuen entwickeln also nicht für sich Eigenart, sondern sie tun es im Dienste des Ganzen (oder Allgemeinen); auf diese Weise *realisieren* sie das Allgemeine (s. oben). „Vollkommenheit besteht gemäß dieser Auffassung darin, in einer Einheit – nämlich der einen besten aller möglichen Welten – ein Maximum gemeinsam realisierter und realisierbarer (kompossibler) Möglichkeiten zu erschaffen: *Kriterium der Vollkommenheit* ist die Quantität verwirklichter Möglichkeiten, also die Vielfalt einer Einheit.“ (Kirchhoff 1995, 185, Hervorhebung im Original) Die bestehende Ordnung (der besten aller möglichen Welten) kann daher durch *Veränderung* nur *schlechter* werden: „Wenn mehr an Vielfalt realisiert wäre, wäre die Harmonie gestört, der Zustand disharmonisch und instabil, die Dinge würden zusammen nicht bestehen können.“ (Kirchhoff, Trepl 2001, 39) Wenn, wie es hier der Fall ist, von der Vielfalt einer Einheit ausgegangen wird, dann kann die Vielfalt folglich *nicht beliebig* sein. Das Wesen oder die Identität der Einheit besteht vielmehr in einer ganz *spezifischen* Vielfalt; „Vielfalt und Identität sind komplementär.“ (Ebd.) Die Idee der Vollkommenheit, die in der Monadologie durch Gott (als Schöpfer der besten aller möglichen Welten) begründet wurde, bleibt im säkularisierten konservativen Weltbild enthalten. Auch hier wird demnach immer ein (guter) Soll-Zustand des Ganzen vorausgesetzt. Von diesem ausgehend lässt sich die gute von einer schlechten Vielfalt unterscheiden.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Vielfalt ist im konservativen Weltbild immer die Vielfalt einer *Einheit*, die *sich* differenziert und dabei mit sich identisch bleibt.

³³ Ich werde im nächsten Kapitel erklären, warum mit „Individuum“ nicht nur einzelne Menschen, sondern auch Kulturen oder Völker gemeint sein können. Mit dem Ganzen/Allgemeinen kann zum Beispiel die Ebene der Familie, der Dorfgemeinschaft, der jeweiligen Kultur oder das Weltganze gemeint sein. Paradoxiertweise aber ist auch das Allgemeine individuell. (Die allgemeinen Gesetze der Welt sind das Werk eines individuellen Willens, des Willens Gottes). Es kommt also auf die Perspektive bzw. Ebene der Betrachtung an: Der einzelne Mensch ist, als Individuum, Teil einer höheren Ordnung (Familie). Diese ist für ihn das Allgemeine. Gleichzeitig ist die Familie, als ein Individuelles, wiederum das Glied eines Allgemeinen (Kultur, Volksgemeinschaft, Staat). Von der Ebene des Weltganzen aus betrachtet, ist die Kultur das Individuum bzw. umgekehrt: für die Kultur ist das Weltganze das Allgemeine usw.

2.8.2 Zur Rolle der Vielfalt im liberalen Weltbild

Anders als im Konservatismus verläuft Entwicklung hier nicht teleologisch, sondern sie ist offen; dies führt zu den Ideen Fortschritt und Wachstum. Nicht die Realisierung bzw. Vervollkommnung der eigenen Möglichkeiten ist das Ziel, sondern es geht um die (niemals endende und in diesem Sinne ziellose) Verbesserung der individuellen Nutzungsmöglichkeiten. Der gesellschaftlichen Ordnung kommt die Aufgabe zu, dieses Bestreben zu fördern und vor der Beeinträchtigung durch das gleichgerichtete Bestreben der anderen zu schützen (der Schutz des Eigentums sowie das staatliche Gewaltmonopol sind hier zu nennen).

Weil es kein bestimmtes, vorgegebenes Ziel gibt, „sondern es um Nutzen für den Einzelnen geht und es im Belieben des Einzelnen liegt und in seinen zufälligen Lebensumständen, was für ihn jeweils Nutzen bedeutet, (...) kann der allgemeine Maßstab gesellschaftlichen Fortschritts nur in der Erhöhung abstrakter Nutzungsmöglichkeiten bestehen.“ (Ebd., 36, Hervorhebung im Original) Der kapitalistischen Industrie geht es um solche möglichst vielfältigen Nutzungsmöglichkeiten. Entsprechend betrachtet sie die Natur auch nicht als höhere Ganzheit, sondern als Ressource. Je mehr Ressourcen es gibt, die verwertbare Inhaltsstoffe enthalten, desto besser (bzw. desto mehr Verwertungsmöglichkeiten).

Vielfalt bedeutet im liberalen Weltbild also nichts anderes als Vielfalt von Nutzungsmöglichkeiten. „Was wegen seiner Vielfalt erhalten werden soll, sind Ressourcen, also etwas, was definitionsgemäß seinen Sinn darin hat, genutzt zu werden. Eine andere Möglichkeit der Wertzuschreibung als darüber, dass es aktuell und zukünftig Nutzen für den Einzelnen hat, besteht hier nicht. Je vielfältiger die ‚Natur‘, d. h. die Materialbasis, desto mehr Möglichkeiten von Nutzungen gibt es.“ (Ebd., 40) Die Diversifizierung der Natur, das heißt die Steigerung der Nutzungsmöglichkeiten, ist hier keinem Maß unterworfen, kann also unbegrenzt fortgesetzt werden, auch mit „künstlichen“, das heißt technischen Mitteln: „Wenn es um abstrakte Möglichkeiten der Nutzung der vielen verschiedenen einzelnen Naturdinge geht, kann es keine Grenze geben, jenseits derer die Steigerung (...) [der Vielfalt] nicht mehr als etwas Positives zu gelten hätte. Wenn Vielfalt die Vielfalt von Nutzungsmöglichkeiten ist, dann muss Vielfalt erhöht werden (‚Innovation‘).“ (Ebd.) Das heißt, wenn man Vielfalt deshalb schützt, „weil sie eine Ressource ist, gibt es keinen Grund, sie nicht biotechnologisch zu steigern und schließlich eine nützlichere künstliche Vielfalt an die Stelle der vorgefundenen natürlichen zu setzen.“ (41) Eine Steigerung der Nutzungsmöglichkeiten muss jedoch nicht notwendig mit einer Erhöhung der Vielfalt der Natur (zum Beispiel der Arten- oder Sortenzahl) verbunden sein. Mehr Nutzungsmöglichkeiten bieten sich auch dann, wenn die eigenen Fähigkeiten ausgebildet werden. Schließlich kann die vorhandene Vielfalt der Natur auch einschränkend wirken. Zum Programm des Liberalismus gehört daher immer auch die Forderung nach einer Emanzipation der Gesellschaft von ihren „natürlichen Grundlagen.“ Diese kann soweit gehen, dass die vorhandene Vielfalt der Natur keine oder nur noch eine sehr geringe Rolle für den Fortschritt der Gesellschaft spielt (ebd., 40).

Das konservative und das liberale Weltbild unterscheiden sich dementsprechend auch im Hinblick auf die Bestimmung der „höheren“ Ganzheiten. Wesensmäßige, individuelle Ganzheiten wie im Konservatismus kann es im Liberalismus schon aufgrund seiner nominalistischen Basis nicht geben. Gewissheit gibt es nur bezüglich der Existenz der einzelnen, elementaren Dinge. Alle allgemeinen Ordnungen, die einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Elementen herstellen, sind vom Menschen nachträglich konstruiert.

Zusammenfassend lässt sich für den Liberalismus festhalten: Es geht um eine Vervielfältigung der Nutzungsmöglichkeiten. Diese kann sich auf die bestehende Vielfalt der Natur beziehen, weshalb es sinnvoll sein kann, sie zu erhalten. Genauso ist aber auch eine (künstliche) Steigerung der Vielfalt oder eine Steigerung der Anzahl der Arten von Möglichkeiten, die Natur zu nutzen möglich, wenn dies mehr Nutzen verspricht.

3 Die ideengeschichtlich-philosophische Basis der Slow-Food-Position II: Die schöne Landschaft als Ausdruck kultureller Eigenart und Vollkommenheit.

3.1 Einleitung

„Die toskanischen Weine, Wurst- und Käsewaren sind in aller Welt so berühmt wie die Kunststädte, die einzigartige Bilder bieten und eine jahrhundertelange Geschichte heraufbeschwören. Die Kulturlandschaft der toskanischen Provinz ist von solch eindrucksvoller Schönheit, als ob es sich in Wahrheit um ein Kunstwerk handelte, von Menschenhand in einem harmonischen Gleichgewicht einfacher und ergreifender Schönheit geformt.“ (Aus einem Werbesprospekt für den *Salone del Gusto* 2002, 26)

Die typischen Slow-Food-Produkte stammen alle aus *schönen* Landschaften: „Die hügelige Landschaft [der Cinque Terre] begeistert jeden Besucher und ruft intensive Gefühle wach. Typisch sind die Terrassen, auf denen seit dem Mittelalter Wein angebaut wird. Aus den schwierig zu bestellenden Weinreben wird ein altehrwürdiger, nobler Passito-Wein gewonnen, der Sciacchetra. Den Weinbau dieser magischen Gegend lebendig zu erhalten bedeutet, die landschaftliche Schönheit zu bewahren“ (Petrini 2003, 143, im Original kursiv). Die Landschaft, in der das Produkt hergestellt wurde, ist indes mehr als nur eine schöne Kulisse. Der außergewöhnliche Geschmack des Weines scheint in einem direkten Zusammenhang mit seiner Umgebung zu stehen. Im Fall des *Sciacchetra* ist es die Vegetation um die steilen, terrassierten Weinberge, die den Geschmack des Weines prägt. „Der Sciacchetra wird aus rosinierten Albarola-, Vermentino- und Bosco-Trauben hergestellt. Auf seinem Höhepunkt ist der Wein bernsteinfarben und verströmt ein komplexes Aroma aus Kakao, Mittelmeer-Macchia und Aprikosen. Er ist reichhaltig, zähflüssig und besitzt eine gute Säure.“ (Ebd., 143-144) Die Schönheit der Umgebung spielt auch beim Genießen selbst eine wichtige Rolle. So finden, zum Beispiel bei Veranstaltungen wie der „Toscana Slow“, die Verkostungen der regionalen Produkte an ausgesuchten Orten statt, fast immer historisch und kulturell bedeutenden Stätten wie Klöster, Paläste oder Parkanlagen. Auf Führungen lernen die Besucher, dass die einzigartigen Produkte aus einer ebenso einzigartigen Region stammen.³⁴

3.2 Das Kulturlandschaftsideal von Slow Food

Was ist das Idealbild dieser Landschaften?

Es handelt sich immer um *Kulturlandschaften*, also um landwirtschaftlich genutzte Natur. Die Landwirtschaft sei imstande, „Landschaften von beeindruckender visueller Schönheit“ hervorzubringen: „Denken wir nur an die Gegenden, wo Weinbau betrieben wird. An das Dourootal in Portugal, das mit seinen majestätischen Terrassen jeden Besucher beeindruckt. Oder an das Bordelais oder die Hügel des Chiantigebietes in der Toskana. (...) In unmittelbarer Nähe der

³⁴ Im Rahmen von „Toscana Slow“ (2003) bot Slow Food einen gastronomischen Rundgang durch das historische Zentrum der Stadt Cortona an: „Ein gastronomischer Rundgang zwischen den Meisterwerken der Kunst durch das mittelalterliche Zentrum von Cortona. Eine Führung durch die steilen Gassen des historischen Zentrums und die kulturellen Zeugnisse einer langen Geschichte, in deren Verlauf die Besucher den geistigen Genuß etwa der Werke von Luca Signorelli, Beato Angelico oder des Pinturicchio mit leiblichen Genüssen abwechseln und ergänzen können. In den Palästen und Gassen sowie auf den Plätzen stellen Landwirte und kleine Produzenten regionaler Spezialitäten ihre Delikatessen vor“ (aus dem Programmheft „Toscana Slow“ 2003, 5).

Langhe lebend, dem Ursprungsgebiet der grossen piemontesischen Weine, weiss ich, wie schön die Ausblicke sein können, die sich einem von einem Aussichtspunkt aus darbieten: Es gibt Punkte in La Morra, Monforte d'Alba oder Barbaresco, von denen man die grossen Barolo- und Barbaresco-Lagen ausmachen und sich zugleich über die Krümmungen der Hügel freuen kann, welche von den Farben der Jahreszeiten gezeichnet werden.“ (Petrini in marmite 4/2001, 9) Die Kultivierung allein bringt jedoch noch keine schönen Landschaften hervor. Im Gegenteil, ein Zuviel vermag diese zu zerstören. „[I]ch [bin] über eine Tendenz erstaunt, der ich in den letzten Jahren vermehrt begegnet bin und die (...) in praktisch allen grossen Weinbaugebieten Italiens festzustellen ist: Der internationale Erfolg der italienischen Weine hat dazu geführt, dass in grosser Zahl neue Weinberge angelegt werden. Ich hatte kürzlich die Gelegenheit, an einen berühmten Aussichtspunkt zurückkehren zu können und bemerkte dabei sofort, dass im Vergleich zu meinem letzten Besuch die nicht mit Reben bepflanzten Zonen – kleine Wälder oder Wildblumenhaine – weitgehend verschwunden waren. Diese Grünflecken haben die Landschaft bis vor kurzem mitgeprägt. Heute stehen dort Chardonnay-, Dolcetto- oder Nebbioloreben. Aus der Toskana habe ich vernommen, dass Jahrhunderte alte Olivenhaine zerstört wurden. Und um Platz zu schaffen für die Landwirtschaftsmaschinen, wurden Hagebuttenhecken, Wildpflaumen, Brombeerstauden und Ginster ausgerissen. (...) In den kleinen Wäldern, die ehemals an die Weinberge angrenzten, lebten einst ganze Kolonien von Vögeln, die mithalfen, die schädlichen Insekten zu bekämpfen. Diese Vögel wurden ihres natürlichen Habitats beraubt. (...) Auch die Wildtiere und die verschiedenen Kräuter, die in den Wäldern wuchsen, gibt es nicht mehr.“ (Ebd.) „Von einer landwirtschaftlichen Mischökonomie ist man zur Monokultur übergegangen.“ (Ebd.)

Eine Weinbaumonokultur resultiert augenscheinlich in einer ebenso monotonen Landschaft. Diese Gleichförmigkeit der Landschaft wird, so deutet es das Zitat an, als unästhetisch empfunden. Die Landschaft der landwirtschaftlichen Mischkultur dagegen ist schön. Sie ist es zum einen deshalb, *weil* sie abwechslungsreich, vielgestaltig, kleinteilig ist. Die Regelmäßigkeit der Rebzeilen wird durch Hecken, Obstbäume, Blumen und Büsche aufgelockert. Kleinere Waldgebiete, die eine Vielfalt an Tieren und Pflanzen beherbergen, bewachen die nicht für den Weinbau genutzten Flächen. Zum anderen hat ihre Schönheit etwas mit ihrer Unverwechselbarkeit, ihrer *Eigenart* zu tun. Weinberge, Hecken, Blumen und Büsche gibt es zwar in vielen Weinbaugegenden. Die besondere Krümmung der Hügel, die besonderen Blumen und Wälder aber gibt es so nur in der piemontesischen Langhe. Die Monokultur zerstört nicht nur die Vielgestaltigkeit, sondern auch die Eigenart der Landschaft. Wenn die Weinbaugebiete des Piemont und der Toskana nur noch aus Rebflächen bestehen, geht der individuelle Reiz dieser Gegenden verloren; die Landschaften werden austauschbar.³⁵

Zusammengefasst weist die ideale Kulturlandschaft die folgenden Merkmale auf:

- Es handelt sich um landwirtschaftlich genutzte Natur.
- Die auf diese Weise bewirtschaftete Landschaft weist Eigenart auf; sie ist unverwechselbar.
- Die landwirtschaftliche Nutzung resultiert in einer kleinteiligen, abwechslungsreichen Landschaft.
- Die vielgestaltige, einzigartige Kulturlandschaft ist schön.

³⁵ Inwiefern auch das dort hergestellte *Produkt* von der Gleichmacherei der modernen Landwirtschaft betroffen ist, erkläre ich in Kapitel 7.4.6.

Warum sind nur *vielfältige* und *einzigartige* Kulturlandschaften *schön*? In welchem Zusammenhang stehen die Begriffe Vielfalt, Eigenart und Schönheit? Zur Beantwortung dieser Fragen sind einige Ausführungen zur *Idee der Landschaft* notwendig.

3.3 Die Idee der Landschaft

„Die Idee der Landschaft ist Bestandteil eines Paradigmas. Sie drückt einen spezifischen Zugang zur Welt aus; mit diesem Weltverständnis gehen spezifische Praxisformen einher. Das Paradigma schließt konträre Weltbilder aus. Es basiert auf der Idee konkreter Lebensverhältnisse in konkret erfahrener Naturumgebung. Ausgeschlossen wird die Idee abstrakter Naturbeherrschung, wie sie der industriellen Produktionsweise unterstellt wird. Fortschritt ist dann eine Fehlentwicklung, wenn er nicht gebremst wird.“ (Eisel 2005b, 14) Mit dem Paradigma ist das der konservativen Zivilisationskritik gemeint. Die Idee der Landschaft, so die These, die ich aufgreifen möchte, gehört demnach dem konservativen Denken an. Wie ist das zu verstehen? Was hat das, was in Kapitel 2 als konservatives Denken beschrieben wurde, mit der Idee der Landschaft zu tun?

Die Erfahrung von kulturell-landschaftlicher Eigenart ist uns heute selbstverständlich. Die Kulturlandschaft mit ihren sanften Hügeln, Zypressenalleen und Weinbergen wird nicht nur das Slow-Food-Mitglied wertschätzen und als das Resultat der über einen langen Zeitraum erfolgten Kultivierung durch die lokale Kultur ansehen. Die Eigenart dieser Landschaft ist indes nicht allein auf kulturelle Einflüsse zurückzuführen; sie hat ebensoviel mit der Besonderheit des Naturraums zu tun. Die *Naturlandschaft* Toskana stellt sich als Produkt des Zusammenwirkens der konkreten natürlichen Faktoren dar, des Klimas, des Bodens, der Gesteine, der Vegetation usw. Die Kulturlandschaft ergibt sich demnach aus dem komplexen Zusammenwirken *aller* konkreten Faktoren, der natürlichen wie der kulturellen.

Auf diese uns heute so selbstverständliche Auffassung von dem „Objekt“ Landschaft hätten die Menschen früherer Zeiten mit Unverständnis reagiert; sie hätten das „Objekt“ vermutlich gar nicht wahrgenommen.. Denn die Landschaft, die wir heute so selbstverständlich wahrnehmen, entstand als *Bild*. Das „landschaftliche Auge“ schulte sich an gemalten Landschaften oder an Gärten, die nach dem Vorbild von Gemälden entworfen und angelegt worden waren. Landschaften gab es also nicht einfach, sondern sie mussten erst erschaffen, *konstruiert* werden (s. unten).

Die Entstehung der Landschaft als Objekt ästhetischer Wahrnehmung (was von der Entstehung der *Idee* der Landschaft zu unterscheiden ist) fällt nicht nur historisch mit der Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft zusammen. Es bestehen auch inhaltliche Verbindungen. Während die neuzeitliche Wissenschaft die Natur als Objekt bestimmt, das heißt als etwas, „das konstitutiv von den Subjekten getrennt ist und ihnen gegenübersteht und das man beherrschen kann, wenn man seine Gesetze kennt“ (Trepl 1997, 470), lebt in der Landschaft die „ganze“ und „göttliche Natur“ der antiken und mittelalterlichen *Theoria* weiter (vgl. Ritter 1974). Das Überdauern von Elementen der vorzeitlichen Naturtheorie gelingt allerdings nur, weil die Landschaft ein *ästhetischer* Gegenstand ist. „Nur als ästhetische ist die ganze Natur noch zu vergegenwärtigen, seitdem das *Wissen* über Natur – das, was als ‚Theorie‘ jetzt noch möglich ist – auf Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt ist und man über die Natur an sich bzw. als Ganze nichts wissen kann; was man aber doch müßte, wenn dieses Wissen in Beziehung zum Sittengesetz stehen soll, denn nur so kann der ‚ganze Mensch‘ ‚betroffen‘ sein.“

(Trepl 1997, 470, Hervorhebung im Original)³⁶ Die ästhetische Wahrnehmung der Natur als Landschaft hat zwei weitere Voraussetzungen: die Herausbildung der modernen Individualität³⁷ und die bürgerliche Freiheit von Naturzwängen. „Der Bauer kennt das Land, das er bearbeitet, das ihn ernährt, er blickt zum Himmel, der Licht und Regen sendet, die Landschaft aber berührt ihn kaum; genießende Schau kann nicht aufkommen, wo Not und Nutzen vorwalten.“ (Friedländer 1963, 27 f., zit. nach Piepmeier 1980, 14, vgl. auch Dinnebier 1996, 17)

Die Entstehungsbedingungen der Landschaft lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: „Die Grundkonstellation ist, daß Landschaft als ästhetisch angeschaute Natur das wissenschaftsentlastete, arbeitsentlastete, handlungsentlastete Korrelat der wissenschaftsbelasteten, arbeitsbelasteten, handlungsbelasteten, kurz: der gesellschaftlich angeeigneten Natur ist, wie sie in der Neuzeit Objekt des forschenden, arbeitenden und handelnden Menschen ist.“ (Piepmeier 1980, 16)

Der Idee der Landschaft liegt anfänglich ein *progressives* Bewusstsein zugrunde. In der Aufklärung ist die ästhetische Landschaft ein Gegenstand der künstlerischen *Konstruktion*. „Eine ‚Landschaft‘ ist in der Aufklärung ein Kunstwerk. (...) Das heißt, Landschaft ist etwas Hergestelltes, und zunächst nennt man eine Gegend ‚Landschaft‘, wenn sie wie ein gemaltes Bild anmutet. Als die vornehmste und umfassendste künstlerische Beschäftigung wurde dementsprechend die Erstellung dieses Kunstwerks als *Wirklichkeit*, als Landschaftsgarten, betrachtet. Hier verschmelzen Repräsentation und Realität im Produkt. Dieses Produkt ist (...) der Versuch, eine harmonische Wirklichkeit, wie sie ‚von sich aus‘ wäre, zu konstruieren. Das kompromißlose Ideal der Machbarkeit der Welt durch das freie Subjekt und der Herstellbarkeit gerechter gesellschaftlicher Verhältnisse durch die Einigung zwischen gleichberechtigten Individuen im Gesellschaftsvertrag, hat auch von der Herstellbarkeit der schönen, harmonischen Natur als Landschaftsgarten nicht halt gemacht.“ (Eisel 1982, 158, Hervorhebung im Original)

Mit Konstruktion ist also zum einen die Konstruktion der Landschaft durch einen Maler oder Gartenkünstler gemeint. Zum anderen ist es auch die Wahrnehmung, welche die Landschaft erst zu einer (ästhetischen) Ganzheit formt (vgl. Simmel 1957). In seiner *Kritik der Urteilskraft* stellt Kant fest, dass sich das ästhetische Urteil nicht auf das Objekt, sondern auf den inneren Zustand des Subjekts bezieht. Für die Landschaft bedeutet dies: „Die durch die Innenwelt erzeugte ‚Landschaft‘ stellt [daher] kein allgemeines Phänomen dar, das für alle Subjekte das

³⁶ Die vorneuzeitliche Naturtheorie betraf deshalb den „ganzen Menschen“, weil die Betrachtung (*theoria*) der Natur der Erkenntnis des Schöpfers in der Natur galt. „Ein Naturgesetz war eine Art göttlicher Befehl, dem alle Geschöpfe – die Dinge der Natur ebenso wie die Menschen – gleichermaßen gehorchen mußten, und also nicht nur etwas, was wir heute etwas Wissenschaftliches nennen würden, sondern zugleich etwas Moralisches, bzw. es war ein Gesetz vom Typ der juristischen, denen man gehorchen *soll*, weil man ihnen, anders als den naturwissenschaftlichen, zuwiderhandeln *kann*.“ (Ebd., 469, Hervorhebung im Original)

³⁷ „Zum Sehen von Natur als Landschaft gehört korrelativ ein Subjekt, das Natur in einem konstitutiven Akt des Sehens zur Landschaft macht.“ (Piepmeier 1980, 15) Landschaft und Subjekt stehen somit in einer wechselseitigen Beziehung zueinander. Das zeigt sich besonders in der Romantik, in der sich die Landschaft für das empfindende und fühlende Subjekt zu einem wichtigen Medium der Selbstreflexion entwickelt: „Schöne und vor allem erhabene Landschaften waren *das* Medium sinnlicher Erfahrung, in dem sich das bürgerliche Individuum seiner Innerlichkeit, seiner Seele, seiner Emotionalität und seiner Gefühlspotenzen, überhaupt seiner Subjektfähigkeit und seiner Selbstbestimmungsmöglichkeit (‚Autonomie‘) vergewisserte“ (Hard 1995, 362, Hervorhebung im Original)

Gleiche und zu jeder Zeit als Identisches wahrgenommen würde. Vielmehr ist ‚Landschaft‘ stets eine individuelle Ganzheit, da sie in Korrespondenz mit dem Gefühl des einzelnen Subjekts entsteht.“ (Dinnebier 1996, 160-161) Der Landschaftsbetrachter ist also in einer ähnlichen Weise künstlerisch-schöpferisch tätig wie der Maler oder Gärtner: „Die Verwandtschaft beruht auf der *formenden Tätigkeit*, die das Nebeneinander von Naturgegenständen zu einer Einheit zusammenfaßt. Aus vorgegebenen Elementen wird also etwas Neues geschaffen, das seine Existenz der Gestaltung verdankt.“ (Ebd., 161, Hervorhebung im Original, vgl. hierzu vor allem Simmel 1957)

Die Idee der Landschaft hat trotz dieses Bezugs zum progressiven Denken von Anfang an einen konservativen Kern: „Das von der Landschaft Repräsentierte ist das Sinnhafte, das alles Einzelne umgreifende (ursprünglich göttliche) Ganze. Für das progressive, insbesondere das empiristische Denken hingegen gehört dieses Ganze auf die Seite des zu überwindenden Irrationalen. Landschaft ist damit nicht nur ein ästhetischer Gegenstand (als eine nur interessenlos erfahrbare Schönheit oder Erhabenheit im Sinne von Kant). Sie wird vielmehr als ein teleologischer Zusammenhang gedacht: Es ist beim Anblick einer Landschaft nicht nur möglich zu sagen, es sei schön, sondern auch, es sei gut hier. Was aber gut ist, *soll* sein. Landschaft ist ein normativer symbolischer Zusammenhang, ein Zeichensystem, ein Text, in dem man lesen kann und der einem ‚etwas sagt‘, nämlich etwas, was sein oder was man tun soll.“ (Trepl, Voigt 2005, 28, vgl. auch Trepl 1997) Dieser aus Sicht der Progressiven irrationale Kern der Idee der Landschaft ist die Voraussetzung für ihre *konservative Wende*. Die als schön und harmonisch bezeichnete und empfundene Landschaft wird nun nicht mehr „von außen“ künstlich konstruiert, sondern der *in* der Landschaft lebende Mensch und seine Natur vollenden sich gegenseitig. Die Landschaft ist also kein Bild mehr, sondern einerseits Vorbild, andererseits Ausdruck eines materiellen, nicht nur symbolischen Funktionszusammenhangs zwischen Mensch und Natur.

3.4 Die genaueklärerische Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders und die konservative Wende der Idee der Landschaft

Auf theoretischer Ebene spielt die Gegenauflklärung, insbesondere die Geschichtsphilosophie von Johann Gottfried Herder, für den Wandel des aufklärerischen Naturideals die zentrale Rolle (vgl. Eisel 1980, 1982).³⁸ In der Philosophiegeschichte gilt Herder meist als Vertreter der deutschen Aufklärung. Ich folge dagegen Eisel (1980, 276 f.) sowie Kirchhoff (1995, 2005), denen gemäß „Herder sich mit seinen Theorien *in* der Aufklärung *gegen* die politisch radikale atheistische Aufklärung wendet, indem er den konkretistischen Naturbegriff der Aufklärung mit dem teleologischen und theologischen Aspekt des Rationalismus verbindet.“ (Kirchhoff 2005, 67, Hervorhebung im Original) Man kann ihn daher als Theoretiker der Gegenauflklärung bezeichnen, auch wenn es Gemeinsamkeiten mit der Aufklärung gibt (siehe unten) und er insbesondere in seinem politischen Wirken eher deren Seite zugerechnet werden mag. Die Gegenauflklärung ist aber durchaus auch als ein Bestandteil der Aufklärung zu betrachten und zwar deshalb, weil sie „*Aufklärung über die Aufklärung*“ praktiziert: „Die spezifische Auf-

³⁸ In meiner Darstellung der Herderschen Philosophie beschränke ich mich im wesentlichen auf seine Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie. Auf seine Anthropologie – Herder hat sie in Analogie und in enger inhaltlicher Verbindung zu seiner Kulturtheorie konzipiert – gehe ich, wo es notwendig erscheint, in kurzen (Fußnoten-)Bemerkungen ein.

klärungsleistung (...) betrifft die (...) Historisierung (...) des *Menschen, d. h. des Fundaments der Aufklärungsphilosophie selber*. Dadurch werden mit Aufklärungsargumenten – etwa des Typs, daß man nur das für unhistorisch halten könne, dessen Herkunft man nicht kenne – die bislang für ahistorisch und interkulturell gehaltenen natürlichen Ausstattungen des Menschen und seine Vernunft als dasjenige, was ihn zum Menschen macht, selber historisch interpretiert und damit in den geschichtlichen Prozeß hereingezogen.“ (Schnädelbach 1999, 54-55, Hervorhebung im Original, vgl. auch ders. 1979 sowie Gadamer 1986, 278 f.)

Herder übernimmt die Struktur der Leibnizschen Monadologie und transformiert sie in eine allgemeine Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie (vgl. Kirchhoff 1995 sowie Eisel 1980, 282 f.). Herder argumentiert also nicht mehr theologisch und metaphysisch (wie Leibniz). Er argumentiert vielmehr, „ausgehend von (scheinbar theorieunabhängigen) Ergebnissen der empirischen Wissenschaften und Reiseberichten über Kulturen“ (Kirchhoff 2005, 94). Eine Modernisierung der Leibnizschen Theorie besteht auch darin, dass Herder „die Subjektivität des Menschen an die konkrete Natur statt an den göttlichen Heilsplan“ bindet (ebd.). Dadurch „ermöglicht er die Transformation des vormodernen christlichen Humanismus in moderne konservative Politikkonzepte.“ (Ebd.)

Ich werde im folgenden zunächst auf die Ästhetiktheorie Herders eingehen. Er führt das ästhetische und teleologische Urteil zusammen – und widerspricht damit Kant, nach dem beide Urteile zu trennen sind –, indem er die *Schönheit* einer Landschaft als Ausdruck ihrer *objektiven Zweckmäßigkeit* bestimmt. Dies ist nur vor dem Hintergrund seiner Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie zu verstehen: Kulturen entwickeln sich in Auseinandersetzung mit ihrem konkreten Lebensraum; Gesellschaft ist also ihrem Wesen nach ein Mensch-Natur-Verhältnis (Kirchhoff 2005, 63). Das Ziel der Entwicklung besteht nicht darin, dass sich die Kulturen so weit wie möglich von ihrem konkreten Lebensraum emanzipieren; so lautet das Postulat der Aufklärung. Vielmehr sollen sich die Kulturen an ihren konkreten Lebensraum anpassen, das heißt, sie sollen die besonderen Nutzungsmöglichkeiten erkennen und gemäß ihrem eigenen Volkscharakter, also individuell, realisieren. Auf diese Weise „entsteht bei jedem Volk eine charakteristische Form der Vernunft und eine Kultur, die sich durch ein einzigartiges Mensch-Natur-Verhältnis auszeichnet.“ (Ebd., 82) Da alle Kulturen auf diese Weise *Eigenart* ausbilden sollen, entsteht, global betrachtet, eine *Vielfalt* an Kulturen.³⁹

Die Schönheit einer Landschaft verweist auf ein gelungenes Mensch-Natur-Verhältnis, also darauf, dass die Kultur die Möglichkeiten ihres Lebensraumes erkannt und auf individuelle Weise verwirklicht hat. (Hier deutet sich an, dass der Herderschen Kulturtheorie der gleiche Individualitätsbegriff und die gleiche Entwicklungsidee zugrunde liegen wie dem in Kapitel 2 als konservativ bezeichneten Denken.) Im ästhetischen Urteil wird also das *Objekt* Landschaft danach beurteilt, ob es so ist, wie es sein *soll*, ob es seinem objektiven, inneren Zweck gemäß entwickelt wurde. Wenn ja, dann ist die Landschaft nicht nur schön, sondern auch vollkommen oder richtiger, sie ist nur deshalb schön, weil sie vollkommen ist: „Schönheit (einer Landschaft) wird als sinnlicher Ausdruck von innerer, objektiver Zweckmäßigkeit, also Vollkommenheit interpretiert, die das gewachsene Ergebnis einer auf Nutzen bezogenen Entwicklung ist.“ (Ebd.,

³⁹ Dagegen postuliert die Aufklärung, dass letztlich alle Gesellschaften nach dem Vorbild der bürgerlichen, europäischen Gesellschaften auf Grundlage der allgemeinen menschlichen Vernunft konstruiert, also *gleich* sein werden.

Was bedeutet dies für die Landschaft als ästhetischen Gegenstand? In der Theorie Herders „wird der Sinn des ursprünglich aus einem Autonomie-Ideal entstandenen, konstruktivistisch-ästhetischen Prinzips der *realen* harmonischen Landschaft als konkrete Natur vollständig verändert. Es wird im Kontext der einmaligen, unwiederholbaren Entwicklung von Mensch-Natur-Verhältnissen, deren Ausmaß an eigener Klassizität ihre ‚Schönheit‘ und ‚Harmonie‘ als nachweisliche ‚Zweckmäßigkeit‘ belegt, notwendig ein *organizistisches* Prinzip, denn landschaftliche Harmonie in klassischen Kulturen als offenkundige Zweckmäßigkeit von Mensch-Natur-Auseinandersetzung kann nur als gelingende Anpassung des Menschen an den Lebensraum interpretiert werden (...). Was als *Folge einer Autonomie* gedacht worden war, die zu *konstruierende* harmonische Landschaft als menschliches Kunstprodukt, wird zur Repräsentation vorbestimmter, harmonischer Evolutionsautomatismen unter der Determination der konkreten Natur.“ (Eisel 1982, 162, Hervorhebungen im Original) Aus der Landschaft als einer ästhetischen Ganzheit ist in der Herderschen Theorie also ein *Organismus*, ein materieller, organischer Mensch-Natur-Zusammenhang geworden. Der zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstehende politische Konservatismus, das hatte ich in Kapitel 2 gesagt, gründet sein Weltbild auf der Idee des Organismus. Die Familie, die Dorfgemeinschaft oder die Gesellschaft werden als organische Gemeinschaften bestimmt, in der alles Einzelne seine vorbestimmte Funktion zu erfüllen hat. Ein Organismus aber kann nicht hergestellt, konstruiert werden; er kann nur selbst wachsen.

3.4.1 Die Einheit des Schönen, Wahren und Guten

Herder wendet sich gegen die von Kant (und auch von Goethe) formulierte „Autonomie-Ästhetik“. Seine Schrift *Kalligone* (1800) ist ausdrücklich gegen die in der Kritik der Urteilskraft (1790) entwickelte Ästhetiktheorie gerichtet. Nach Kant unterscheidet sich das Schöne vom Angenehmen und vom sittlich Guten. Wenn ein Gegenstand durch seine Form im wahrnehmenden Subjekt „Lust“ hervorzurufen vermag und als schön empfunden wird, so ist er von „subjektiver Zweckmäßigkeit“. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil; das Gefühl der Lust (oder der Unlust) hat nichts mit der Erkenntnis der Beschaffenheit des Gegenstandes zu tun, sondern das Subjekt fühlt sich selbst (KU § 1).⁴¹ Das Angenehme und das Gute sind „mit Interesse verbunden.“ (KU § 3, § 4).⁴² Dagegen ist ästhetisches „Wohlgefallen oder

⁴⁰ Von Kant wird die Schönheit einer Landschaft „als *Symbol* für die Sittlichkeit des Menschen und damit für die Idee der Freiheit bestimmt; das Interesse am Naturschönen bezieht sich auf diese Symbolfunktion und setzt das Interesse am Sittlichguten voraus.“ (Kirchhoff 2005, 87, Hervorhebung im Original, vgl. auch Trepl 1997)

⁴¹ „Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objektiv sein (...); nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt.“ (KU § 1)

⁴² „Daß nun mein Urteil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das bloße Urteil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Objekt affiziert wird, voraussetzt.“ (KU § 3) „Gut ist das, was vermittelt der Vernunft, durch den bloßen Begriff, gefällt. Wir nennen einiges *wozu gut* (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber *an sich gut*, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am

Mißfallen *ohne alles Interesse*. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt *schön*.“ (§ 5, Hervorhebung im Original)

Demgegenüber hält Herder an der Idee der *Einheit* des Schönen, Wahren und Guten fest. (Deshalb gibt es hier nur ein *interessiertes* Wohlgefallen, kein interessenloses). Über das *Angenehme* sagt er in *Kalligone*, es vergnüge nicht nur, sondern angenehm sei dem Menschen alles, was sein „Wohlseyn“ steigere. (Das „Wohlseyn“ bezieht Herder nicht nur auf die körperliche, sondern auch auf die geistige Verfassung des Menschen.) Verschiedene Sinne sind bei der Erfahrung des Angenehmen beteiligt, darunter auch der Geruch und der (sinnliche) Geschmack. Der angenehme Geruch und Geschmack einer Speise sollen dem Menschen ein Hinweis darauf sein, dass ihm diese Speise bekömmlich und nahrhaft ist, also sein „Wohlseyn“ steigert. „Das Unangenehme dagegen sey ein ihnen [den Menschen] *feindliches*, dem Körper *unzuträgliches Fremdes*, gegen welches die Natur⁴³ eben diese Sinne selbst und die mit ihnen verbundene Empfindungswerkzeuge, zu Wächtern und Abwehrrern gesetzt hat.“ (Herder 1955, 10, Hervorhebungen im Original) Mit dem Guten und Wahren steht das Angenehme deshalb in Verbindung, weil Gott die Sinne des Menschen zu den genannten Zwecken eingerichtet hat. „Auch das Sinnlichstangenehme erschien uns also als eine *Mitteilung des Wahren und Guten*, sofern es dieser Sinn fassen konnte; die *Empfindung der Lust und Unlust* dabei war nichts anders, als eben das Gefühl des Wahren und Guten, daß der Zweck des dienenden Organs, nämlich die Erhaltung unsres Wohlseyns, die Abwehrung unsres Schadens erreicht sey.“ (Ebd., Hervorhebungen im Original)⁴⁴

Im folgenden werde ich darstellen, welcher Zusammenhang in dieser Ästhetiktheorie zwischen der Schönheit, der Eigenart und der Vielfalt besteht. In Kapitel 2.8.1 hatte ich behauptet, dass es aus konservativer Sicht ein Kriterium für *gute* Vielfalt geben müsse. Aus liberaler Sicht wäre der Verlust, zum Beispiel einer regionalen Sorte, hingegen kein Problem. Da Vielfalt hier nichts anderes meint als eine Vielfalt an Nutzungsmöglichkeiten, hätte die alte Sorte ohne weiteres ersetzt werden können. Es geht ja allein um ihren Nutzen und der könnte bei der neuen Sorte gleich oder höher sein. Ob die alte Sorte einen Wert an sich oder gar für das „Wesen“ der Region hat, kann hier gar kein Thema sein. Ihre Beliebtheit verliert die Vielfalt nur dann, wenn sie als *Ausdifferenzierung einer Einheit* betrachtet wird. Das heißt, dass sich die Einheit

Dasein eines Objekts oder einer Handlung, d. i. irgendein Interesse, enthalten.“ (KU § 4, Hervorhebungen im Original)

⁴³ Mit „Natur“ ist bei Herder die von Gott erschaffene Natur gemeint. Natur und Gott sind nicht identisch, sondern Gott ist in der Natur, in seinen Werken, erfahrbar. „Niemand irre sich daher auch daran, daß ich zuweilen den Namen der Natur personifiziert gebrauche. Die Natur ist kein selbstständiges Wesen, sondern Gott ist *alles in seinen Werken*“ (Herder, Ideen, 42, Hervorhebung im Original). (Mit dem in den folgenden Zitaten angegebenen Kürzel (Herder, Ideen) beziehe ich mich auf: Herder, J. G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Mit einem Vorwort von Gerhart Schmidt. (O. J. Nach der historisch kritischen Ausgabe von Bernhard Suphan, Berlin 1877-1913). Wiesbaden).

⁴⁴ Für Kant hat das angenehme Gefühl, das ein Objekt in einem Menschen auslöst, dagegen nichts mit der Beschaffenheit des Objekts, sondern allein mit der „inneren Verfassung“ des Subjekts zu tun: „Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur *objektiven* Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur *subjektiven* Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird: d. i. zum Gefühl, wodurch der Gegenstand als Objekt des Wohlgefallens (welches kein Erkenntnis desselben ist) betrachtet wird.“ (KU § 3, Hervorhebungen im Original)

(die jeweilige Landschaft), ihrem Endzweck gemäß entwickelt, wobei sie sich ausdifferenziert, also in sich vielfältiger wird. Die Einheit besitzt, in der Terminologie von Kant, „innere Zweckmäßigkeit“ (KU § 15). Diese verweist auf „die *Vollkommenheit* des Gegenstandes“ (ebd.). Wird ein Gegenstand dagegen danach betrachtet, was er nützt, also so betrachtet, wie es der Liberalismus tut, dann wird er nach seiner „äußeren Zweckmäßigkeit“ beurteilt. Während im letzteren Fall ein Gegenstand danach bewertet wird, was er *anderen* nützt, verweist der Begriff der Vollkommenheit darauf, dass dieser Gegenstand „*an sich gut*“ ist oder „für sich selbst gefällt“ (ebd.). Zusammenfassend lässt sich festhalten: „Die Einheit eines zusammenstimmenden Mannigfaltigen ist durch den objektiven Zweck, das ist das, was auch den Grund der inneren Möglichkeiten des Gegenstandes ausmacht, festgelegt. Das ist der Endzweck eines Dinges, sein vollkommenster Zustand. Wird diese Einheit *in ihrer Mannigfaltigkeit als Einheit* angeschaut, wird ihre Vielfalt beachtet. Vielfalt ist also die Mannigfaltigkeit einer vollkommenen Einheit.“ (Eisel 2004c, 20, Hervorhebung im Original)⁴⁵

Warum aber soll die in sich vielfältige Einheit *schön* sein? Hierzu ist neben der Ästhetiktheorie auch die Geschichtsphilosophie (und Kulturtheorie) von Herder zu betrachten. Der Begriff der Vollkommenheit ist der Leitbegriff der Herderschen Philosophie; er strukturiert sowohl die Ästhetiktheorie als auch die Geschichtsphilosophie. Mit seiner Ästhetiktheorie bezieht sich Herder auf Platons ontologische Theorie des Schönen. Darin lässt sich die Schönheit nicht ohne die von ihr unabhängig existierende *Idee des Schönen* begreifen (welche ihrerseits in einer Verbindung mit der *Idee des Guten* und der *Tugend* steht). In seiner ontologischen Bedeutung ist das Schöne Hinweis auf ein einheitliches, allem zugrunde liegendes Prinzip, den Demiurg, welches sich in der harmonisch geordneten Zusammenstimmung und Vollkommenheit aller Dinge zeigt. Die christlich-humanistische Tradition, in der Herder steht, führt diesen Gedanken weiter. Darauf aufbauend entwickelt er seine Geschichtsphilosophie. In dieser „sind alle wesentlichen Grundbegriffe wie der des Menschen, der Geschichte, der Kultur, der Freiheit, der Vernunft auf die Idee der Vollkommenheit ausgerichtet. Das geht natürlich auf den Gottesbegriff zurück: Gott ist vollkommen. Daher ist jedes Wesen in seiner Schöpfung diesem Maßstab unterworfen. Wenn es sich richtig entwickelt und das heißt seiner Bestimmung folgt, strebt es auf seine Weise und an dem Platz, den es in einer gottgewollten Hierarchie einnimmt, nach Vollkommenheit.“ (Eisel 2004c, 28) Was mit dieser im Zitat angesprochenen „richtigen“ Entwicklung gemeint ist, werde ich, nachdem ich kurz auf den *gegenaufklärerischen* Gehalt der Herderschen Geschichtsphilosophie eingegangen bin, am Beispiel seiner Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie erklären.⁴⁶

Der gegenaufklärerische Gehalt

Die *Gemeinsamkeit* zwischen der Aufklärung und der Position Herders besteht darin, dass sich

⁴⁵ Eisel illustriert die sich entwickelnde, mannigfaltige Einheit mit dem Beispiel einer Blüte, die sich entfaltet: „Vielfalt entfaltet sich – das sagt das Wort schon. Die Metapher rekuriert ja auf ein zusammengeknittertes Gebilde wie etwa eine Blütenknospe, die aufblüht und durch diese Entgrenzung ihrer Bestimmung folgt. Diese Bestimmung ist ein objektiver Maßstab – in diesem Fall so etwas wie das Gesetz des Lebens –, zugleich ist diese Bestimmung eine innere Kraft. Etwas, das sich entfaltet, entwickelt sich von innen heraus. Es demonstriert den Reichtum der Möglichkeiten eines verborgenen Wesenskerns.“ (Eisel 2004c, 23)

⁴⁶ Ich beziehe mich im folgenden im wesentlichen auf die Arbeiten von Kirchoff (1995, 2005).

beide gegen den Absolutismus wenden. Die absolutistische Herrschaft lehnt Herder ab, weil sie die Entfaltung der schöpferischen Potentiale des Menschen und die individuelle Entwicklung der Vernunft unterdrückt. Damit steht diese Herrschaftsform der Verwirklichung der Natur des Menschen im Wege. Wie die Aufklärung betont Herder folglich „die Notwendigkeit der Selbstverwirklichung des Menschen auf der Basis von Vernunft und Natur.“ (Kirchhoff 1995, 227) Um zu verstehen, worin die Herdersche Philosophie gegenaufklärerisch ist, sind zunächst die Grundannahmen der Aufklärung zu skizzieren. Allen Varianten derselben sind die folgenden Annahmen gemeinsam (vgl. Kirchhoff 2005, 65):

- Es wird von einer *allgemeinen* Bestimmung des Menschen ausgegangen: Alle Menschen sind „von Natur aus“ mit Vernunft ausgestattet.
- Die natürliche Vernunft ist universell und ungeschichtlich.
- Die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung und Entwicklung soll der freie Wille des Einzelnen sein.
- Nur eine mittels der natürlichen Vernunft konstruierte gesellschaftliche Ordnung wird der Vernunft- bzw. Bedürfnisnatur des Menschen gerecht.
- Für die aufklärerische Geschichtsphilosophie ist das Ziel der Geschichte erreicht, „wenn alle Gesellschaften nach dem Vorbild der bürgerlichen europäischen Gesellschaften auf der Grundlage der allgemeinen menschlichen Vernunft konstruiert sind – und in der Ökonomie industrielle Fertigung und Weltmarkt realisiert sind: Technik und Handel sollen den materiellen Fortschritt und die Emanzipation des Menschen von den Bedingungen des konkreten Lebensraumes ermöglichen.“ (Ebd., 65-66) Der materielle Fortschritt und die Emanzipation des Menschen von seinem natürlichen Lebensraum werden als offene Prozesse bestimmt. Ein „Genug“ an Fortschritt und Emanzipation kann es daher nicht geben.

Die *Unterschiede* zwischen der Aufklärung und der Position Herders bestehen zusammengefasst in den folgenden Punkten (vgl. Kirchhoff 2005, 66):

- Gegenüber der Aufklärung bindet Herder die Selbstverwirklichung des Menschen „an ein *äußeres objektives Maß*: nämlich an die charakteristischen natürlichen Bedingungen des Lebensraumes eines Menschen bzw. eines Volkes.“ (Ebd., meine Hervorhebung) (Gemäß dem aufklärerischen Ideal kann sich der Mensch nur selbst verwirklichen, wenn er ungebunden und frei ist, wenn er seiner Bedürfnisbefriedigung unbeschränkt nachgehen kann und durch keine überkommenen gesellschaftlichen Strukturen oder Glaubenssysteme in seiner Entwicklung behindert wird.)
- Gegenüber der aufklärerischen Geschichtsvorstellung „sieht Herder die Geschichte als Prozess der Ausbildung einer Vielfalt einzigartiger, historisch variabler Formen von Vernunft an.“ (Ebd.) (Gemäß der aufklärerischen Geschichtsauffassung setzt sich im Verlauf der Geschichte überall *eine* allgemeine, überzeitlich gültige menschliche Vernunft durch).
- Diese charakteristischen, historisch einmaligen Formen der Vernunft stellen „das *innere objektive Maß* der Selbstverwirklichung“ der Individuen und Kulturen dar (ebd., meine Hervorhebung).
- Dem aufklärerischen Gesellschaftsideal, demzufolge die Ordnung der Gesellschaft aus der allgemeinen Natur des Menschen abzuleiten und mit Hilfe der Vernunft zu konstruieren ist,

stellt Herder die Idee einer „natürlichen“ „Ursprungsgemeinschaft“ (67) entgegen.⁴⁷

– Da die (individuelle und) kulturelle Entwicklung immer zugleich durch ein äußeres und ein inneres Maß bestimmt sind, kann die Gesellschaft „nicht nach allgemeinen Prinzipien konstruiert werden“, vielmehr sind „die charakteristischen Lebensbedingungen des Volkes, die natürlichen Besonderheiten der einzelnen Menschen und die ‚gewachsenen‘ Beziehungen zu berücksichtigen.“ (Ebd.) Herder wendet sich damit gegen die aufklärerische Forderung, nach der sich der Einzelne von seinen vorgegebenen Bindungen, zum Beispiel Traditionen, zu emanzipieren habe. Vielmehr sollen die gewachsenen Strukturen erhalten bleiben bzw. fortgeführt werden.

Die Idee der Vielfalt und Eigenart

Die Grundlage der Herderschen Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie bildet seine Naturphilosophie (vgl. Kirchhoff 2005, 69). In seiner Schrift „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784-91) versucht Herder zu zeigen, „dass die Prinzipien seiner Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie sich aus der biologischen Natur des Menschen und den Prinzipien der Naturgeschichte herleiten.“ (Ebd.)⁴⁸ Obwohl das Ziel von Herder in der „Erklärung der Menschheitsgeschichte nach dem Vorbild der empirischen Naturwissenschaften“ besteht (ebd.), ist seine Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie nicht als naturalistisch oder biologistisch anzusehen.⁴⁹ Vielmehr handelt es sich um eine kulturalistische Position. Die Kulturentwicklung wird nach Herder durch zwei Einflussgrößen beeinflusst: durch den Lebensraum und durch den Volkscharakter.

3.4.2 Der Einfluss des Lebensraumes auf die Kulturentwicklung

Die Faktoren, die das Charakteristische eines Lebensraumes ausmachen – Topographie, Boden, Pflanzen, Tiere, Wetter usw. – fasst Herder unter dem Begriff Klima zusammen (vgl. Herder, Ideen, 184 f., Hard 1988). Hiermit bezieht er sich auf die seit der Antike bekannte und im 18. Jahrhundert in Frankreich und Deutschland populäre Klimatheorie.⁵⁰ Das Klima beeinflusst die

⁴⁷ Mit „natürlich“ ist nicht gemeint, dass die Natur die Gesellschaftsverfassung vorschreibt; das gesellschaftliche Zusammenleben wird vielmehr von Menschen gestaltet. Als natürlich sieht Herder aber die Ungleichheit der Menschen an. Auf diese habe der Staat – Herder bestimmt ihn als organische Volksgemeinschaft – Rücksicht zu nehmen, das heißt jeder soll „diejenige Funktion ausüben, die seinen natürlichen Begabungen entspricht.“ (Ebd.)

⁴⁸ Dieser Theorie liegt ein naturalistischer Fehlschluss und eine zirkuläre Argumentation zugrunde, denn das Bild, das Herder von der Natur entwirft, entsteht durch eine Projektion seines Menschenbildes und seiner Gesellschafts- bzw. Kulturtheorie auf die Natur. Es ist also die Vorstellung, nach der die verschiedenen Kulturen organische Mensch-Natur-Zusammenhänge bilden, welche die Natur als eine organische Ganzheit erscheinen lässt.

⁴⁹ Eine naturalistische Argumentation läge dann vor, wenn Gott und Natur als identisch angesehen würden (vgl. Kapitel 6). Herder geht jedoch davon aus, dass die in der Natur ablaufenden Prinzipien von Gott erschaffen wurden. Damit ist dieser nicht mit diesen Prinzipien gleichzusetzen, vielmehr wird er *in* seinen Werken, in der Natur erfahrbar. (Zur Herderschen Naturphilosophie vgl. Kirchhoff 2005, 69-70 sowie Bollacher 1987).

⁵⁰ Beispielsweise versucht Montesquieu in seiner Schrift *L'Esprit des lois* (1748) zu zeigen, dass zwischen dem Klima, dem Nationalcharakter, der Denkart und der Verfassung Zusammenhänge bestehen. „Wenn es stimmt, daß die Geistesart und die Leidenschaften des Herzens in den unterschiedlichsten Klimaten extrem

Beschaffenheit der Körper (vgl. Herder, Ideen, 182), die Ausbildung der Einbildungskraft (ebd., 202) und die Sinnlichkeit (197).⁵¹ Daraus resultiert ein spezifischer Umgang eines jeden Volkes mit seinem Lebensraum. Die Menschen eines Volkes sind zwar nicht wie Pflanzen und Tiere an einen spezifischen Lebensraum gebunden – der Mensch sei, im Gegensatz zu den Pflanzen und Tieren, fähig, fast überall auf der Welt zu leben (180 f.) – und doch sei bei jedem Volk eine individuelle Prägung durch den eigenen Lebensraum festzustellen, der sich im Verlauf der Geschichte herausgebildet habe.⁵² Im Gegensatz zu Montesquieu, dem es um das Auffinden allgemeiner Klimagesetze geht, „wirkt für Herder das Klima an jedem Ort auf besondere und individuelle Weise.“ (Kirchhoff 2005, 79-80) Die individuell unterschiedliche Prägung der Völker durch ihren jeweiligen Lebensraum will Herder als solche erfassen, da eine Subsumtion dieser individuellen Fälle unter allgemeine Klimagesetze deren Einzigartigkeit nicht gerecht würde (vgl. ebd.). Die Vielfalt der Lebensräume auf der Erde betrachtet Herder als ein göttliches Mittel zur Förderung kultureller Eigenart: „Die Vielfalt verschiedener Lebensräume auf der Erde hat Gott in der Absicht geschaffen, dass sich auf der Erde die maximale Vielfalt verschiedenartiger Kulturen selbsttätig entwickeln kann.“ (Ebd., 81)

3.4.3 Der Einfluss des Volkscharakters auf die Kulturentwicklung

Für die Unterschiede kultureller Entwicklung spielt das Klima zwar eine wesentliche Rolle. Um ein Abhängigkeitsverhältnis handelt es sich jedoch nicht. Herder widerspricht damit „dem Determinismus und Monismus, den Montesquieu seines Erachtens vertritt: Das Klima dürfe nicht als ausschließliche, mechanisch-physiologisch wirkende Ursache zur Erklärung der Besonderheit der Völker und Kulturen herangezogen werden.“ (Kirchhoff 2005, 81)⁵³ Der Forderung der Aufklärung, dass sich die Gesellschaft von der Natur emanzipieren solle – dies bedeutet, dass die Entwicklung der Gesellschaft allein von *innergesellschaftlichen* Faktoren abhängig wird – , „will Herder nicht einfach die Aussage entgegenstellen, die Gesellschaft werde durch Natur vollständig von außen determiniert.“ (Ebd., 80-81, Hervorhebung im Original) Er muss daher eine von der Natur *unabhängige*, die Kulturentwicklung von innen

verschieden sind, dann müssen die Gesetze auf diese Unterschiede Rücksicht nehmen.“ (Montesquieu, *L'Esprit de lois*, Editions Garnier, t. 1, 239; zuerst 1748; Übersetzung G. H., zit. nach Hard 1988, 177) Die beste Regierungsform sei daher „nicht überall und für alle die beste; der Gesetzgeber muß vielmehr dem durch das Klima mitbedingten Nationalcharakter Rechnung tragen und gegebenenfalls dessen negative Tendenzen auszugleichen versuchen, hier die Faulheit steuern, da den Stolz dämpfen.“ (Fink 1987, 162)

⁵¹ Auch der *Geschmack* eines Volkes ist durch die Beschaffenheit seiner Organe, seines Temperaments und seines Klimas geprägt: „Gehet die Charte der Völker durch, ihre werdet finden, daß mit den Nationalbildungen sich auch der Geschmack der Völker in allem, was zur leichten Erfassung des Angenehmen und Schönen gehört, merklich ändert.“ (Herder 1955, 175)

⁵² Herder bringt die Prägung durch das Klima in Zusammenhang mit der Sesshaftigkeit. Die Veränderungen durch das Klimas erfolgten sehr langsam, bildeten sich über einen langen Zeitraum heraus (vgl. Herder, Ideen, 191).

⁵³ Ein Determinismus durch das Klima ist für Herder deshalb ausgeschlossen, „da äußere Einflüsse auf einen Organismus nicht universell-mechanisch, sondern entsprechend seiner inneren Organisation, also individuell-organisch“ wirken (ebd.). Jedes Geschöpf besitzt Herder zufolge eine lebendige, organische *Kraft*. Diese wirkt in jedem Individuum auf besondere Weise. Damit sorgt sie dafür, „dass jedes Geschöpf eine einzigartige Gestalt ausprägt.“ (Kirchhoff 2005, 69)

steuernde Kraft annehmen. Als eine solche bestimmt Herder den Volkscharakter.⁵⁴ Klima und Volkscharakter wirken wechselseitig aufeinander: Das Klima weckt und fördert den individuellen Charakter eines Volkes, der Volkscharakter beeinflusst, wie ein Volk mit seinem Lebensraum umgeht, beispielsweise wie das Land kultiviert wird. Aus diesem „Zusammenspiel“ von Klima und Volkscharakter⁵⁵ entsteht im Verlauf der Geschichte eine organische Land-und-Leute-Einheit.

3.4.4 Entwicklung kultureller Eigenart

Jeder Mensch besitzt von Geburt an das *Vermögen* zur Vernunftausbildung. Das heißt, der Mensch wird nicht als vernünftiges Wesen geboren, er muss seine Vernunft erst individuell ausbilden. Dies geschieht, indem er sich seiner Sinne bedient. Das *geistige* Vermögen der Vernunft bildet der Mensch also nur im direkten *sinnlichen* Kontakt mit seiner Lebensumwelt aus. (Körper und Geist bilden bei Herder folglich eine *Einheit*). Was für den einzelnen Menschen gilt, gilt gleichermaßen für die Völker. „Ein Volk entwickelt seine Vernunft und Kultur, indem es die besonderen Nutzungsmöglichkeiten seines Lebensraumes erkennt, gemäß dem eigenen Charakter realisiert und so seinen Lebensraum entsprechend den eigenen Bedürfnissen gestaltet.“ (Kirchhoff 2005, 82) Auf diese Weise bildet jedes Volk eine einzigartige Form der Vernunft und eine ebenso einzigartige Kultur aus. Die Kultur – diese ist als individuelles Mensch-Natur-Verhältnis bestimmt – erhält ihre Unverwechselbarkeit also durch jenen organischen Entwicklungsprozess, „bei dem sich der besondere Volkscharakter und die besonderen Bedingungen des Lebensraumes wechselseitig beeinflussen.“ (Ebd.)

Die Kulturentwicklung bestimmt Herder als zielgerichteten Prozess. Wie die einzelnen Geschöpfe, so trägt auch jede Kultur das Ziel ihrer Entwicklung von Anfang an in sich. Daher kann auch der Prozess der Kulturentwicklung als *Vervollkommnungsprozess* bestimmt werden. „Eine Kultur vervollkommt sich, indem sie ihr Mensch-Natur-Verhältnis mit der größten ihr möglichen *charakteristischen* Vielfalt und auf die einfachste Weise zweckmäßig gestaltet.“ (Ebd., Hervorhebung im Original) Das Ziel der Kulturentwicklung besteht also in der Herausbildung von *kultureller Eigenart*. „So modifizieren sich die Nationen nach Ort, Zeit und ihrem innern Charakter; jede trägt das Ebenmaß ihrer Vollkommenheit, unvergleichbar mit andern, in sich.“ (Herder, Ideen, 407)

Die Höherentwicklung (bzw. Vervollkommnung) einer Kultur schließt ein, dass einmal gemachte Erfahrungen mit dem Lebensraum an die nachfolgenden Generationen weitergegeben

⁵⁴ Herder spricht in diesem Zusammenhang von „genetischer Kraft“ (Herder, Ideen, 188). Diese wirke zwar in jedem Menschen auf individuelle Weise (vgl. letzte Fußnote); innerhalb eines Volkes ließen sich jedoch relativ große Übereinstimmungen feststellen, weshalb von einem einheitlichen Volkscharakter gesprochen werden könne. Der Begriff „genetische Kraft“ weist darauf hin, dass es sich um eine natürliche, angeborene Kraft handelt. Verglichen mit dem Rationalismus der Aufklärung lässt sich die Argumentation Herders an dieser Stelle als naturalistisch charakterisieren. „Insofern kulturelle Entwicklung für ihn aber auf Akten des freien menschlichen Willens beruht, ist sie im Verhältnis zur (späteren) Lebensphilosophie als kulturalistisch zu bestimmen.“ (Kirchhoff 2005, 98, Anmerkung 51. Vgl. auch Schnädelbach 1979, 20; 1999, 52. Zur Lebensphilosophie vgl. Kapitel 6)

⁵⁵ Wie man sich dieses „Zusammenspiel“ konkret vorzustellen hat, werde ich in den Kapiteln 5 und 7 anhand von Beispielen erläutern.

werden. „Je höher entwickelt eine Kultur ist, in umso stärkerem Maße muss für Herder an die Stelle unmittelbarer, sinnlicher Erfahrung, die ja die Grundlage jeder Vernunftentwicklung ist, das Erlernen von Traditionen, also mittelbare Erfahrung treten.“ (Kirchhoff 2005, 82) Die *Tradition* umfasst den jeweils erreichten Stand der Kulturentwicklung. Die Vervollkommnung der Kultur schreitet fort, wenn sich jede Generation an der überlieferten Tradition orientiert und diese durch ihre eigenen (sinnlichen) Erfahrungen ergänzt. Es geht folglich nicht um das blinde Befolgen der Tradition, sondern um das bewusste und aktive Annehmen sowie eine behutsame, das äußere (Lebensraum) und innere (die Vernunft des Volkes) Maß achtende, Weiterentwicklung der kulturellen Überlieferung.

3.4.5 Eine an konkrete Bedingungen und Bedürfnisse angepasste („gute“) Technik unterstützt die Kulturentwicklung

In der Aneignung ihres Lebensraumes müssen sich die Kulturen nicht auf primitive, handwerkliche Mittel beschränken; die Entwicklung und Anwendung von Technik ist zulässig, ja notwendig. Die konkrete Besonderheit des Lebensraumes muss dabei allerdings beachtet werden. Die Anwendung technischer Verfahren gilt als zweckmäßig, „solange sie auf der Wahrnehmung in der Natur gegebener Zusammenhänge beruht und ein Organ des Menschen im Sinne einer ‚verlängerten‘ Hand darstellt, mit dem er seine Bedürfnisse durch Anpassung an die besonderen Bedingungen des Lebensraums befriedigt.“ (Kirchhoff 2005, 83-84) Es muss dem Menschen gelingen, „die Natur in ihrer Schöpfungsstätte zu belauschen, neue Merkmale ihrer Wirkungen auszuspähen und sie durch künstliche Werkzeuge zu einem menschlichen Zweck anzuwenden.“ (Herder, *Ideen*, 237) Der Bau von Iglus aus Eis und Schnee in der Arktis kann als Beispiel für eine *vernünftige* Technik angeführt werden. Vernünftig ist sie, weil sie sich des lokalen Klimas bedient, anstatt gegen dieses zu arbeiten. Unvernünftig wäre der Bau beheizter Gewächshäuser, um in der Arktis Bananen zu züchten.

Die vernünftige Technik ist, da sie an die konkreten Bedürfnisse der lokalen Bevölkerungen gebunden bleibt, auf natürliche Weise maßvoll. „Der Mensch kann sich selbstverständlich entschließen, alle irgendwo auf der Welt entwickelten technischen Möglichkeiten anzuwenden, ohne Bezug auf konkrete Bedürfnisse und ohne Ansehen der konkreten Bedingungen des Lebensraumes, unter denen er dies tut. Aber genau dann handelt er – so Herders Vorwurf gegen das Fortschritts- und Emanzipationsideal der Aufklärung – unvernünftig.“ (Kirchhoff 2005, 84) Der industrialisierten, bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, die sich im 18. Jahrhundert herauszubilden beginnt, setzt Herder das Ideal eines vorindustriellen Mensch-Natur-Verhältnisses entgegen (Eisel 1992, 125-127). Dies bedeutet, „daß der ‚Stoffwechsel‘ zwischen Mensch und Natur nicht von der Wertform her, die die Arbeit als industrielle hat, betrachtet wird, sondern so, als bestünde die Umformung der Natur nur aus Gebrauchsproduktion.“ (Eisel 1987, 90) Der Einsatz von Technik hat folglich nicht der industriellen Produktion von *Tausch*werten, der Befriedigung von immer neuen Bedürfnissen bzw. dem Anhäufen abstrakten Reichtums (Geld) zu dienen, sondern der maßvollen, die natürlichen Umstände achtenden Produktion von *Gebrauch*werten. Glücklich und zufrieden wird der Mensch nur, wenn er auf diese Weise ein maßvolles Leben führt. Glückseligkeit ist für Herder „die Summe von ‚*Wunschbefriedigungen*, ‚*Zweckerreichungen* und ‚*sanftem Überwinden der Bedürfnisse*‘, die sich doch alle nach *Land*, *Zeit* und *Ort gestalten*.“ (Herder, *SW V*, 509, Hervorhebungen im Original, zit. nach Kirchhoff 2005, 85)

3.4.6 Die Paradoxie der Loslösung – Anpassung als Voraussetzung für Selbstverwirklichung und Freiheit

Die Anpassung an die konkreten Bedingungen des Lebensraumes wird bei Herder zu einer notwendigen Bedingung für die Selbstverwirklichung und Vervollkommnung (der Menschen) einer Kultur. Mit Anpassung ist allerdings nicht die passive Unterordnung der Kultur unter ihren Lebensraum gemeint, da beide wechselseitig und teleologisch aufeinander bezogen sind: „Das äußere Maß ‚Lebensraum‘ stellt keine dem Wesen eines Volkes abstrakt gegenüberstehende Größe dar, der es sich unterzuordnen gilt. Es ist vielmehr die Determinante eines Selbstaushaltungsprozesses, und zwar dergestalt, dass einzig durch Bezug auf dieses äußere Maß das innere Tätigkeitsprinzip sein eigenes Maß und seinen inneren Sinn finden kann.“ (Kirchhoff 2005, 85) Die im Volk schlummernden Möglichkeiten können nur durch die Bindung an den Lebensraum bzw. das bewusste Wahrnehmen und die Realisierung von dessen Möglichkeiten verwirklicht werden. Auf diese Weise vervollkommen sich Kultur und Lebensraum gegenseitig. Eine Entwicklung bzw. Vervollkommnung der Kultur ist nur möglich, wenn sich diese aus den direkten Naturzwängen zu befreien vermag. „Der Fortgang der Künste und Erfindungen selbst gibt dem Menschengeschlecht wachsende Mittel in die Hand, das einzuschränken oder unschädlich zu machen, was die Natur selbst nicht auszutilgen vermochte.“ (Herder, Ideen, 404, im Original kursiv) Diese Befreiung ist allerdings nicht mit der aufklärerischen Idee der Emanzipation gleichzusetzen: „Soll kulturelle Entwicklung gelingen, darf diese Loslösung aber eben nicht erreicht werden, indem die besonderen Vorgaben des Lebensraumes mit universellen, technischen Mitteln negiert werden, sondern indem diese Vorgaben in der Entwicklung kultureller Praktiken beachtet werden.“ (Kirchhoff 2005, 86) Die Bindung an den Lebensraum bleibt also immer bestehen, egal auf welcher Entwicklungsstufe sich eine Kultur befindet. Sichtbar ist und bleibt diese Bindung in den Leistungen, die eine Kultur erbringt, in ihrer unverwechselbaren Landbewirtschaftung, ihrer einzigartigen Weise, Städte zu bauen, im eigenartigen Reiz ihrer Kunstwerke usw.

Der ideengeschichtliche Hintergrund dieses Anpassungs-Loslösungs-Paradoxes wurde bereits skizziert: Dieser Konstruktion liegt die *christliche Bestimmung des Individuums* zugrunde. Die Kulturentwicklung in der Herderschen Geschichtsphilosophie ist folglich analog zur christlichen Idee der individuellen, selbstverantwortlichen Realisierung des allgemeinen, göttlichen Willens konzipiert. Das Paradox, das einerseits Anpassung und andererseits Loslösung fordert, liegt im christlichen Freiheitsbegriff begründet: Freiheit ist an absolute Maßstäbe gebunden. Mit dieser Bindung ist jedoch nicht Unterordnung gemeint; vielmehr erlaubt die Bindung an die absoluten Maßstäbe bis zu einem gewissen Grad die freie Selbstentfaltung des Individuums, ja, nur unter der Bedingung dieser Bindung kann es überhaupt freie Selbstentfaltung geben.

Auf die Herdersche Kulturtheorie übertragen bedeutet dies, dass den Kulturen, wie den einzelnen Menschen, die Aufgabe zukommt, die göttliche Ordnung selbstverantwortlich zu realisieren. Das Wort Gottes, welches die Christen durch das Lesen in der Bibel vernehmen, ist bei Herder auch in der Natur „enthalten“. In ihr vernimmt der Mensch als das „Bild der Gottheit (...) die Sprache Gottes in der Schöpfung d. i. er sucht die Regel der Ordnung, nach welcher die Dinge zusammenhängend auf ihr Wesen gegründet sind.“ (Herder SW, XIV, 245, zit. nach Kirchhoff 1995, 246) Es sind also die konkreten Naturvorgaben, die bei Herder die absoluten Maßstäbe verkörpern, an die der Mensch in seinem Leben immer gebunden bleibt. Die dazugehörige Seite der Selbstbestimmung wird durch die geistigen Fähigkeiten des Menschen repräsentiert; im Fall der Kultur handelt es sich um den Volkscharakter. „Kulturen können nicht

nur durch die Prinzipien einer Gesetzmäßigkeit, wie sie in der Natur als Notwendigkeitsraum und materieller Lebensraum des Leibes zum Ausdruck kommen, bestimmt sein; dazu kommen muss auf einer autonomen Ebene ein vereinzelter Aspekt, der von der Logik der Konzeption her dem Ort der Gnade Gottes in der christlichen Religion entspricht. Der säkularisierte, geschichtsphilosophische Ausdruck dieses Aspektes ist der *Volkscharakter*, der empirisch unbegründbar angenommen wird. Er spiegelt die kreative, autonome, unergründbare Seite Gottes, die Seite des Heils durch Allmacht, und entspricht diesem mit Jesus in individueller Form in die Welt gekommenen göttlichen Prinzip.“ (Kirchhoff 1995, 252, Hervorhebung im Original)

Die Natur steht also für den alttestamentarischen Gott der Notwendigkeit und des Gesetzes; die geistigen Fähigkeiten des Menschen, seine Vernunftbegabung bzw. der Volkscharakter, stehen für den neutestamentarischen Gott der Gnade, des Willens und der Freiheit. Da Herder (wie vor ihm Leibniz) Gott als Einheit denken will, bezieht er beide Seiten teleologisch aufeinander: Die Anpassung einer Kultur an die konkreten-materiellen Bedingungen ihres Lebensraumes dient der Realisierung der eigenen geistigen Möglichkeiten. So ist „in Absicht der geistigen Erziehung die klimatische Diversität der vielartigen Menschen ein Zweck der Erdschöpfung gewesen.“ (Herder, Ideen, 226) Gott hat die Vielfalt der Naturräume *für* den Menschen geschaffen. „Natur ist bei Herder die auf das Gute gerichtete Kraft in der Welt (weil Gott die Natur mit und zu diesem Zweck geschaffen hat), die die Humanität als menschliche Natur entwickelt, und damit über Humanität sich selbst entwickelt.“ (Kirchhoff 1995, 247) Im Interaktionsprozess von Volk und Natur verwirklichen also einerseits die Menschen und Kulturen ihr Wesen; andererseits verwirklicht sich auch die göttliche Ordnung auf der Erde. Diese besteht in der harmonischen Einheit von Mensch und Natur. Als prästabilisierte Harmonie ist sie bereits in der Natur und im Wesen des Menschen angelegt, sie muss aber erst (individuell) realisiert werden.⁵⁶

3.4.7 Die Welt als Einheit in der Vielheit und die Rolle des Christentums

Obwohl jede einzelne Kultur eine organische Ganzheit darstellt, die sich im Wechselspiel von Lebensraum und Volkscharakter in der Geschichte entwickelt, stehen die Kulturen nicht unverbunden nebeneinander. Vielmehr repräsentiert jede individuelle Kultur das universelle Prinzip der *Humanität*: „Indessen sehen wir bei allen *Ein Prinzipium* wirken, nämlich *eine Menschenvernunft*.“ (Herder, Ideen, 408, Hervorhebung im Original) „Jede Kultur entwickelt Humanität, aber wie sich Humanität konkret verwirklicht, hängt vom Volkscharakter, vom Lebensraum und vom Zeitpunkt ab. Realisiert ist das universelle Prinzip Humanität nur in diesen singulären Repräsentanten.“ (Kirchhoff 2005, 89)

Nach Herder war es die *europäische christliche Kultur*, der dieses Ziel der Menschheit – auf individuelle Weise Humanität auszubilden – bewusst geworden ist. Auf diese Weise erhält die, von Europa ausgehende, christliche Mission eine neue Bedeutung: Die christliche Lehre soll alle Kulturen zur Einsicht bringen, dass ihre Aufgabe darin besteht, Eigenart zu entwickeln. Nur so tragen sie zur Realisierung des allgemeinen Prinzips Humanität bei. „Der christliche Humanismus verbindet, als gemeinsames Prinzip, das die Entwicklung zur Einzigartigkeit fördert, die voneinander abgeschlossenen Kulturen, ohne sie ihrer Einzigartigkeit (und Gleichberechtigung)

⁵⁶ Der traditionellen *Geographie* liegt die gleiche Vorstellung der Organisation der Welt zugrunde wie dem christlichen Humanismus, vgl. Kasten 3.1 am Ende des Kapitels.

aufheben zu wollen: Dasselbe Prinzip, das zur Abgrenzung, Singularität und Individualität der Kulturen führt, verbindet sie miteinander. So löst Herder (...) den Widerspruch zwischen der Idee der Eigenständigkeit und Einzigartigkeit der Kulturen und der Idee der universellen Einheit der Menschheit auf; jedes Volk hat seine eigene Geschichte, und doch gibt es eine Einheit der Geschichte der Menschheit.“ (Ebd., 90)⁵⁷ Die europäische christliche Kultur übernimmt damit quasi die Stelle Christi, da sie, als „Individuum“, der Menschheit bewusst macht, was Gottes Wille ist. Auch kommt ihr, wie Jesus, eine Vorbildfunktion zu; so wie sich die europäische Kultur auf individuelle Weise entwickelt bzw. vervollkommnet, so sollen es auch alle anderen Kulturen, auf ebenfalls individuelle Weise, tun.

Vor diesem kulturtheoretischen und geschichtsphilosophischen Hintergrund lässt sich nun erklären, warum die in sich vielfältige und eigenartige Landschaft *schön* ist.

3.4.8 Die schöne Landschaft als Ausdruck kultureller Eigenart und Vollkommenheit

Die Schönheit einer Landschaft ist „nicht subjektiv und auf Lust gegründet wie bei Kant, sondern gilt als ein objektiver Tatbestand und bemisst sich an einem Endzweck.“ (Eisel 2004c, 30) Die Schönheit einer Kulturlandschaft ist der sichtbare, wahrnehmbare Hinweis darauf, dass sich die dort lebende Kultur mit ihrem individuellen Volkscharakter auf ihren Lebensraum eingestellt hat, dass sie dessen Möglichkeiten (und Grenzen) erkannt und entsprechend ihren Möglichkeiten realisiert hat. Je unverwechselbarer eine Landschaft ist, desto vollkommener ist sie; sie ist dem Ziel ihrer Entwicklung schon sehr nahe gekommen.

Weil es Gottes Wille ist, dass alle Kulturen auf diese Weise Eigenart ausbilden, verweist die schöne Landschaft zugleich auf das Wahre und Gute. Gott, das Absolute, ist in dieser Konzeption die Einheit des Schönen, Wahren und Guten. In seiner Vollkommenheit ist Gott der Maßstab für alle Wesen seiner Schöpfung. Daher kommt allen Geschöpfen die Aufgabe zu, sich ihrer Bestimmung gemäß zu entwickeln, das heißt auf eigene Weise und an dem Platz, den sie in der gottgewollten Hierarchie einnehmen, nach Vollkommenheit zu streben.

Die schöne Landschaft stellt in dieser Ästhetiktheorie also keine *ästhetische Ganzheit* dar, die durch das wahrnehmende Subjekt konstituiert wird. Im ästhetischen Urteil werden vielmehr „die Eigenschaften eines *Objekts* im Hinblick auf *objektive Zwecke* beurteilt.“ (Kirchhoff 2005, 87, meine Hervorhebung) Die Schönheit wird „als sinnlicher Ausdruck von innerer, objektiver Zweckmäßigkeit, also von Vollkommenheit interpretiert, die das gewachsene Ergebnis einer auf Nutzen bezogenen Entwicklung ist.“ (Ebd.) An die Stelle der zu *konstruierenden* Landschaft als Bild oder als Landschaftsgarten (*ästhetische Ganzheit*) tritt die *gewachsene* Landschaft als „Ort eines gelungenen, *organischen* Mensch-Natur-Verhältnisses.“ (Ebd., 88, meine Hervorhebung)

⁵⁷ Bei Herder wird, wie in den Theorien der Aufklärung, der europäischen Kultur eine Vorrangstellung eingeräumt. Diese geht allerdings weder mit einer Höherbewertung der europäischen Kultur einher, noch sollen sich europäische Werte, Kultur- und Gesellschaftsvorstellungen auf der Welt gegen andere durchsetzen. „Die Vorrangstellung der europäischen Kultur begründet Herder vielmehr damit, dass sie mit ihrer individuellen Form der Vernunft das *universelle Prinzip* der Menschheitsgeschichte erkannt habe, nämlich Ausgestaltung von Eigenart.“ (Kirchhoff 2005, 90, Hervorhebung im Original) Auch wenn sich die Kulturen der Welt auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen befinden: In ihrer Eigenart stehen alle Kulturen prinzipiell gleichberechtigt nebeneinander, da sie gemeinsam dem einen Ziel der Menschheit dienen, der Humanität.

3.4.9 Der Geschmack als Erkenntnisprinzip

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch klären, warum der *Geschmack* in dieser Ästhetiktheorie ein *Erkenntnisprinzip* darstellt. „*Der Geschmack löset auf und scheidet*; eine schnelle oder behutsamere Analyse ist sein erstes Geschäft, ohne welches er nicht statt findet. (...) Da diese Analyse indeß nur zur *Aneignung* des Gegenstandes geschieht, ohne welche alles Analysiren lästig und vergeblich wird, so ist, was alle gebildeten Nationen durchs Wort Geschmack eigentlich bezeichnen wollten, der *letzte, höchste, feinzusammenfassende Punkt eines Reizes* einer Sache, von dem sich weiter keine Gründe angeben lassen, der aber als ein ‚Ich weiß nicht Was‘ des Wohlgefallens oder Mißfallens innig vergnügt, mächtig wirket.“ (Herder 1955, 173-174, Hervorhebung im Original). Der Geschmack sei „*die feinste und letzte Politur des Urtheils in einer zusammenfassenden Empfindung des Ganzen*“ (ebd., 174), so Herder in *Kalligone*.

Auf die schöne Kulturlandschaft übertragen bedeutet dies: Der Endzweck der Landschaft besteht darin, Eigenart zu haben. Deshalb muss es sich bei der landschaftlichen Formenvielfalt um die *Vielfalt einer Einheit* handeln (siehe oben). Es ist die Vielfalt dieser Einheit, die die Schönheit der Landschaft ausmacht: „Weil der Differenzierungsgrad des Mensch-Natur-Verhältnisses in einem geschichtlichen Prozess ein Maßstab für Humanität ist, ist Vielfalt ein positives Merkmal für die Schönheit von Eigenart.“ (Eisel 2004c, 30, im Original kursiv) Im Geschmacksurteil wird die schöne Landschaft als eine solche Einheit (in der Vielheit) wahrgenommen; Herder spricht von der „zusammenfassenden Empfindung des Ganzen“. Nicht theoretische Überlegungen führen zu dem Urteil „diese Landschaft empfinde ich als schön“. Es ist vielmehr ein tiefes, unmittelbar wirkendes Gefühl, ein Wohlgefallen oder Vergnügen, das beim Anblick der Landschaft wahrgenommen wird. Da das Schöne mit dem Wahren und Guten in Verbindung steht, könnte man den Geschmack auch als eine spezifische Sensibilität für das Absolute und Ganze bezeichnen, das je eine Einheit des Guten, Wahren und Schönen ist. Alle schönen (und angenehmen) Dinge verweisen darauf, dass sie sich ihrem (von Gott gegebenen) Wesen gemäß entwickeln. So ist natürlicherweise „die Form jedes Gewächses (...) dadurch *an sich selbst* schön (...), daß es, in allen seinen Theilen und Kräften mit sich Eins, seinem Element gemäß lebet und wirket.“ (Herder SW XXII, 104, Hervorhebung im Original, zit. nach Kirchoff 2005, 87).

Der Mensch ist, aufgrund seiner von Natur aus unvollständigen Ausstattung,⁵⁸ von Geburt an ein Kunstgeschöpf, ein „Künstler“. Alle sinnlich-konkreten Erfahrungen, die der Mensch mit seinem Lebensumfeld macht, dienen seiner Vernunftentwicklung. Keine seiner Handlungen erfolgt ohne Zweck; ob er Früchte sammelt, einen Acker bestellt, ein Haus baut oder ein Bild malt: „[D]urch Mühe und Arbeit erzog die Natur den Menschen (...); das *Angenehmste* wird aus dem *Schwersten*. Weder zu ihm noch zum *Schönen* wäre der Mensch gelangt, wenn es ihm nicht *nützlich*, ja *unentbehrlich* gewesen wäre; ein völlig nutzloses Schöne[s] ist im Kreise der Natur und der Menschheit gar nicht denkbar“ (Herder 1955, 98-99, Hervorhebung im Original). Weil alle schönen Dinge, seien es natürliche oder vom Menschen geschaffene, nach ihrer

⁵⁸ Der Mensch ist nur mit *Vernunftbegabung* ausgestattet, das heißt, er muss seine Vernunft erst individuell ausbilden (s. oben). Es sind seine Bedürfnisse, die den Menschen zur Vernunftentwicklung zwingen, denn im Gegensatz zu den Tieren ist der Mensch nicht mit eindeutig gerichteten Instinkten ausgestattet. Er muss Erfahrungen sammeln und *lernen*, wie er in seinem besonderen Lebensumfeld umzugehen hat, wie er beispielsweise an Nahrung und Wasser gelangen kann (vgl. Kirchoff 2005, 75-77).

inneren Zweckmäßigkeit beurteilt werden, stellt der Geschmack in dieser Ästhetiktheorie ein Erkenntnisprinzip dar. Der Geschmack, der sich das Objekt „aneignet“, erkennt unmittelbar – über das sich spontan einstellende Wohlgefallen oder Missfallen –, ob der Gegenstand seiner inneren Bestimmung folgt oder nicht. Über die in diesem Sinne schöne, also Wohlgefallen erweckende, Kulturlandschaft schreibt Herder: „Ein Bezirk, wo jedes Land und Beet das Seine, in seiner Art das Beste trägt, und keine kahle Höhe, kein Sumpf oder Moor, keine verfallene Hütte, keine unwegsame Wüstenei von der Trägheit ihrer Bewohner zeige – wo diese schöne Kunst ein Land verschönt, bedarf es keiner Bildsäulen am Wege; lebend kommen uns mit allen ihren Gaben *Pomona, Ceres, Pales, Vertumnus, Sylvan, Flora* entgegen. Die Kunst ist zur Natur, die Natur zur Kunst worden, nicht ohne Mühe, nicht ohne Nutzen und Bedürfnis. Glückliche Menschheit, die an Bemühungen und Gegenständen dieser Art Freude zu haben, frühe gewöhnt ward. In der Natur Harmonie und Disharmonie unterscheiden, den Charakter jeder Gegend kennen und gebrauchen lernen, mit dem regen Triebe, das Schöne der Natur allenthalben zu erhöhen, zu versammeln; wäre dies keine schöne Kunst, so gäbe es keine.“ (Ebd., 102, Hervorhebung im Original)

Kasten 3.1:

Der traditionellen Geographie liegt die gleiche Vorstellung der Organisation der Welt zugrunde wie dem christlichen Humanismus. Die Besonderheit der Geographie besteht darin, dass sie das Entwicklungsprinzip der Vervollkommnung auf den konkreten Raum, die *Landschaft*, überträgt. Damit werden das Allgemeine und das Individuelle inhaltlich anders bestimmt als bei Herder; an ihrem Verhältnis (das Individuelle repräsentiert und verwirklicht das Allgemeine) ändert sich jedoch nichts. „Es handelt sich wieder um das Prinzip der Existenz jener gläubigen Menschen, die das göttliche Prinzip realisieren. Nur ist Gott jetzt die alles umfassende, kosmische Natur, und das empirische Gegenprinzip dazu ist die Landschaft.“ (Eisel 1997, 75)

Die *Kulturlandschaftsgeographie* betrachtet die Eigenart regionaler Kulturen. Sie fokussiert auf den konkreten Raum. Als *räumliche* Wissenschaft versucht sie diesen konkreten Raum als Ganzes zu erfassen. Es werden nicht, wie in den systematischen Wissenschaften, Teilbereiche untersucht. Vielmehr versucht der Kulturlandschaftsgeograph das Zusammenspiel *aller* Faktoren zu erfassen: „Gegenstand der geographischen Forschung ist der litho-bio-atmosphärische Raum an der Erdoberfläche in seiner gesamten Ausstattung und Gestaltung – sowohl in seinen einzelnen Teilräumen als auch als Ganzes.“ (Bobek, Schmidhüsen 1949, 112, zit. nach Schultz 1980, 234) „Die Geographie (...) hat (...) die Aufgabe der Synopsis, der Korrelation, der kombinatorischen Zusammenschau. Das legitime Objekt ihrer Forschung: die Landschaft, zwingt sie dazu, denn in ihr ist alles enthalten.“ (Geipel 1962, 489, zit. nach ebd.)

Als *harmonisch* wird das Zusammenspiel aller Faktoren in der Landschaft empfunden, wenn das konkrete Mensch-Natur-Verhältnis *gelingen* ist: „Die Welt entwickelt sich, indem besondere Charaktere [die lokalen Kulturen] sich in besonderen Situationen [ihrer konkreten Umwelt] bewähren, und sie entwickelt sich richtig, wenn genau darauf geachtet wird. Dann differenziert sich das gewaltige Feld individueller Möglichkeiten gemäß dem gegebenen Rahmen von wechselnden Bedingungskonstellationen zu einer optimalen Vielfalt von Eigenarten aus. Es ist die Idee der Individualität, die es erlaubt, Variabilität und Konstanz widerspruchsfrei zu verbinden, denn vielfältige Eigenart gehört zu ihrem Wesen. Wenn das als geschichtlicher Prozess gedacht wird, dann entwickelt sich eine Vielfalt von besonderen Kulturen in unterschiedlichen Landschaften immer höher, d. h. ihrer Eigenart und der Eigenart der Landschaft gemäß.“ (Eisel 2004d, 201)

Die Natur- oder *Physische Geographie* fokussiert auf die konkrete Natur. Diese wird so betrachtet, „als sei sie eigens für den Menschen als ‚Anregungsmittel‘ für seine Kulturleistungen eingerichtet.“ (Eisel 1997, 79) Für die Entstehung der Physischen Geographie ist die Vegetationsgeographie relevant, wie sie von dem Naturforscher Alexander v. Humboldt entwickelt wurde.⁵⁹ „Alexander v. Humboldt hat das Forschungsprogramm ins Leben gerufen, den *physiognomischen Ausdruck* von Vegetationsbeständen durch das Zusammenspiel von Reaktionen einzelner Arten auf spezifische Umweltbedingungen zu erklären.“ (Eisel 2004d, 199, meine Hervorhebung) Der Ausgangspunkt von Humboldt ist ein ästhetischer Blick auf das Ganze der Landschaft. „Klassifiziert werden sollte die Vegetation gemäß dem, was ihre Form an ‚landschaftlichem Charakter‘ ausdrückt; also im Sinne einer ‚Physiognomie‘, welche das Allgemeine einer individuellen Landschaft, ihre ‚Stimmung‘ bestimmt.“ (Trepl 1997, 487) Es handelt sich bei dieser Wahrnehmung jedoch nicht um den subjektiven Eindruck des Betrachters; die

⁵⁹ Das Humboldtsche Wissenschaftsprogramm deckt sich nicht vollständig mit der späteren physisch-geographischen Weltansicht. Er arbeitet sowohl der Geographie als auch einem Zweig der Ökologie, der holistischen Synökologie, zu (vgl. Kapitel 6.3.2 sowie ausführlich Eisel 1997).

spezifische Form der Vegetation ist vielmehr „von objektiven Kräften hervorgebracht, die man nur *wissen* kann, nicht (ästhetisch) sehen, jedenfalls nicht, wenn man wissenschaftlich nichts über sie weiß.“ (Ebd., Hervorhebung im Original) Die Landschaft, deren Stimmung zunächst ästhetisch genossen wurde, wird nun als *individueller* Ausdruck einer „dahinter liegenden“ *allgemeinen* kosmischen Ordnung betrachtet. Auch für die Physische Geographie ist also das Ganze der (konkreten) Natur, die Erde, das Allgemeine und die Landschaft das Individuelle. Das Individuelle (die Landschaft) realisiert und repräsentiert das Ganze, das aber ebenfalls ein Individuum, ein Organismus ist.⁶⁰

Der Perspektive der Geographie ist auf die Ebene der allgemeinen Ordnung, die Totalität Erde gerichtet. Ein Zugang zu diesem Allgemeinen aber ist nur über das Individuelle, die einzelnen konkreten Landschaften, möglich. Die Besonderheit der Geographie besteht nun darin, dass sie Landschaften physiognomisch, das heißt „von außen“ betrachtet, obwohl die Landschaft, als Individuum, doch etwas ist, das sich von innen selbst erzeugt. Dies hat in der Geographie selbst für Verwirrung gesorgt: „(...) daß gerade die im Verhältnis zur Biologie typischerweise ‚äußere‘ Herangehensweise an die Welt *als* ‚innere‘ – sowie umgekehrt – verstanden und praktiziert werden muss (...). Dies ohne Nachfragen zu wollen und können, hieß Geograph zu sein. Man musste einsehen und nachbeten, daß eine Landschaft das Allgemeine eines erdräumlichen Individuums (und irgendwie aber auch schon selbst eine Individualität) (...) ist.“ (Eisel 1997, 118, Hervorhebung im Original)

⁶⁰ Den Hintergrund dieser Vorstellung bildet auch hier die Monadologie von Leibniz. Was bei diesem die Monade ist, ist in der Geographie die Landschaft. Das heißt, dass die Landschaft (wie die Monade) mit einem inneren Antrieb (ihren eigenen, spezifischen Möglichkeiten) ausgestattet ist. Den äußeren Maßstäben, an welche sich die Monade anzupassen hat, entspricht in der Geographie die allgemeine Ordnung der Erde. Letztere ist demnach ein vorausbestimmtes (prästabiliertes) Ganzes. *Ohne* Bezug auf das Ganze wären die Monaden (Landschaften) beliebig; wären sie *nur* Ausdruck des Ganzen, wären sie nicht mehr autonom. Sie wären dann so etwas wie Teile einer Maschine. Anstatt sich selbst (von innen) zu entwickeln, würden sie nur von außen gesteuert. Die allgemeine Ordnung funktioniert daher auch nicht wie eine Maschine, sondern wie ein Organismus. Die einzelnen Monaden nehmen, wie die Organe, einen bestimmten Platz im Ganzen ein; in ihrer Entwicklung folgen sie ihrem inneren Antrieb und ihren inneren Möglichkeiten. Die von Gott vorherbestimmte allgemeine Ordnung wird also von innen erzeugt, bringt sich selbst hervor. Im aufgeklärten Rationalismus wird dagegen von einem von „außen“, durch einen „Baumeister“ erzeugten Funktionssystem ausgegangen, dessen innere Logik *kausal* funktioniert (vgl. Eisel 1997, 108).

4 Die ideengeschichtlich-philosophische Basis der Slow-Food-Position III: Vom idealen Hirten zum realen Bauern – die Transformation des aufklärerischen Landideals im 18. Jahrhundert

4.1 Einleitung

Das folgende Kapitel leitet über zur Analyse der *politischen* Position des Konservatismus. Für das Verständnis der Slow-Food-Position ist insbesondere die Entwicklung des Themenkomplexes Kulturlandschaft-Bauer-Ernährung zu untersuchen.

Bevor in Kapitel 5 ausführlich auf die konservative Land- und Bauernideologie eingegangen wird und damit Hinweise dafür geliefert werden, warum das Land, der Bauer und die bäuerliche Arbeit auch bei Slow Food eine so zentrale Rolle spielen, wird in Kapitel 4 untersucht, wie die konservative Deutung des Landes im 18. Jahrhundert an das aufklärerische Landideal anschließt und welche Wirkungen dies auf die Idee der Landschaft hat. Die theoretischen Voraussetzungen für die konservative Wende dieser Idee wurden in Kapitel 3 dargestellt. Gezeigt wurde, dass die Herdersche Geschichtsphilosophie und Ästhetiktheorie eine entscheidende Funktion bei der Transformation des aufklärerischen Naturideals einnimmt. In diesem Kapitel wird ausführlicher auf den mit der Idee der Landschaft verbundenen Motivkomplex Land-und-Bauer eingegangen.

Es wird zunächst gezeigt, dass sich das aufklärerische Naturideal auf eine Idee bezieht, die Teil der höfischen Welt ist: *Arkadien*. Dies wirkt sich auch auf die aufklärerische Idealisierung des Landes, vor allem deren literarische Verarbeitung aus. In der Literatur knüpft die bürgerliche Ästhetik an bestehende, höfische Traditionen an. Für den Themenbereich „Land“ bedeutet dies ein Anknüpfen an die Tradition der Schäferpoesie (Bukolik). Die ideale Welt der Hirten, wie sie dort geschildert wird, wird im Verlauf des 18. Jahrhunderts (zunächst) mit aufklärerischen Werten verbunden. Auf diese Weise nähern sich die idealen Hirten des fernen, goldenen Zeitalters den realen Bauern der Gegenwart an. Die literarische Gattung der Schäferpoesie wird also zunehmend als ein Medium für die Verbreitung des aufklärerischen Land- und Bauernideals genutzt. Die *Gegenaufklärung* führt nicht nur zu einer Veränderung der ästhetischen Konventionen, denn erst jetzt läßt sich das bäuerliche Leben detailliert und „realistisch“ darstellen; durch sie werden auch die Voraussetzungen für die konservative Idealisierung des Landes geschaffen. Der politische Gehalt der bürgerlich-moralischen Werte, die auf das Land projiziert werden, beginnt sich zu verändern. Der konkrete Bauer in seiner konkreten Landschaft tritt an die Stelle des idealen Hirten.

4.2 Das aufklärerische Naturideal und die Idee von Arkadien

Die Aufklärung leitet ihr Gesellschaftsideal aus der Natur des Menschen ab. Weil die Menschen von Natur aus frei, gleich und vernünftig seien, wird die absolutistische Gesellschaftsordnung, die durch Standesrechte, eine willkürlich herrschende, zentralistische Staatsgewalt und Bindungen an religiöse Traditionen gekennzeichnet ist, als unnatürlich und abstrakt kritisiert. Den guten, natürlichen Urzustand der Freiheit und Gleichheit, der als gesellschaftlicher Zustand wieder hergestellt werden soll (Rousseau), versinnbildlicht also die *Natur*.

In diesem Zusammenhang sind auch die Landschaftsmalerei und der Landschaftsgartenbau zu

sehen. Der Landschaftsgarten wird zum Sinnbild der neuen Gesellschaftsordnung.⁶¹ Im Gegensatz zum Bild der mechanischen, gesetzmäßigen Natur des Barockgartens liegt dem Landschaftsgarten das Bild einer organischen, sich selbst bildenden Natur zugrunde. Die Kunst des Landschaftsgartens folgt damit der von Kant formulierten Vorgabe: „Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint.“ (KU § 45, im Original kursiv) Das heißt, dass „die Zweckmäßigkeit in der Form“ des Produkts der Kunst „von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen muß, als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei.“ (Ebd.)⁶² Der Künstler – er verkörpert das Ideal des freien, schöpferischen Individuums⁶³ – erschafft, *konstruiert* mit dem Landschaftsgarten also eine harmonische Ordnung, die so aussieht, als wäre sie von sich aus so geworden.⁶⁴

Die Vorbilder für den Gartenkünstler sind nicht reale Landschaften, sondern die Motive der Idealen Landschaftsmalerei.⁶⁵ „So zweifelsfrei es ‚Landschaft‘ ist, die die Gemälde der Idealen Landschaftsmalerei zeigen, so wenig kann übersehen werden, daß die Maler keineswegs Freilandschaft meinten. (...) Sicher ist, daß die Maler sich in der Natur Anregungen und Details suchten, die sie in den Gemälden verarbeiteten. Doch deren ‚Landschaft‘ ist keine rein empirisch gewonnene, sie wurde nicht abgemalt, ja nicht einmal vor der freien ‚Landschaft‘ gemalte Skizzen können als Bruchstücke in den Gemälden einfach aufgefunden werden. Diese sind vielmehr als weitgehend frei erfunden, als konstruiert zu betrachten, denn die Natur liefert zwar das ‚Rohprodukt‘, aus dem der Künstler aber erst die ‚Landschaft‘ ‚komponiert‘.“ (Dinnebier 1996, 190-192) Deutlich wird dies beispielsweise an den Gemälden Claude Lorrains. Er malt im Prinzip immer die gleiche idealisierte, italienisch-mediterrane Landschaft, nur die Anordnung der einzelnen Versatzstücke des *locus amoenus* (Quelle, Bach oder Fluss, Bäume, schattiger

⁶¹ In der Gartenkunst löst der Landschaftsgarten den Barockgarten ab. Mit seinem strengen, geometrischen Stil verkörpert dieser das rationalistische Weltbild des 17. Jahrhunderts, wie es von Descartes formuliert wurde (vgl. Dinnebier 1996, 148 f.). Für die Vertreter des Landschaftsgartens ist der Barockgarten das Sinnbild des Absolutismus mit seiner Dekadenz, seiner Künstlichkeit und steifen Höflichkeit (vgl. Nagel 1999). (Zur Theorie des Landschaftsgartens vgl. ausführlich Vesting 1998, Siegmund 2002).

⁶² Die schöne, organische Natur bzw. das Verhältnis des Ästhetischen und des Teleologischen wird hier anders als in der Gegenaufklärung bestimmt. Ich hatte bereits darauf hingewiesen, dass Kant das ästhetische und das teleologische Urteil trennt, das heißt „daß [die] Schönheit und Erhabenheit der Natur nicht als vom Schöpfer zweckmäßigerweise eingerichtete Objekteigenschaften angesehen werden“ (Nagel 1999, 59). Vielmehr verweisen sie auf *subjektive* Erfahrungsformen. „Dem *aufgeklärt bürgerlichen* Denken zufolge ist der Anblick schöner Natur (...) eine Erfahrungsmöglichkeit der eigenen Moralität und Freiheit für das Individuum. Die Möglichkeit dieser Erfahrung hat ihren Ursprung in den subjektiven Urteilsformen (und der Existenz der auf die Idee der Freiheit, Sittlichkeit und Humanität gegründeten bürgerlichen Gesellschaft) (...). Das ‚Höhere‘, die transzendentalen Prinzipien der Freiheit und Sittlichkeit, sind nun mehr im Subjekt selbst verankert.“ (Ebd., 54, Hervorhebung im Original, vgl. auch Trepl 1997, 474)

⁶³ Auch dieses Ideal lässt sich, wie ich unten zeigen werde, auf aufgeklärt-progressive *und* auf gegenaufklärerisch-konservative Weise interpretieren.

⁶⁴ Dies soll den *natürlichen* Charakter der neuen, bürgerlichen Gesellschaft unterstreichen bzw. die Unnatürlichkeit des Absolutismus sinn- und augenfällig machen.

⁶⁵ Zu dieser zählen Maler wie Claude Lorrain, Nicolas Poussin, Salvatore Rosa und Jacob van Ruisdael (vgl. Dinnebier 1996, 183 f.).

Platz, Wiese mit Blumen etc.)⁶⁶ sowie die eingefügte Staffage (antike Ruinen, Hirten, Schafe und Ziegen etc.) variiert leicht. Neben der Landschaft sind auch die dargestellten Menschen einem Ideal (dem des antiken Menschen) nachgebildet – sie sind zumeist jung und weisen weder charakteristische noch unästhetische Züge auf. Das Thema, das in diesen Bildern verarbeitet wird, ist die Idee von *Arkadien*. Diese entstand zunächst in der Dichtung (Schäferpoesie/Bukolik); die Landschaftsmalerei griff das Motiv später auf.⁶⁷

Die Landschaftsmalerei und damit auch die Idee von Arkadien seien, so wird immer wieder behauptet, für das (spätere) Sehen *realer* Landschaften prägend gewesen. „Das landschaftliche Sehen erhielt durch die Gemälde die Syntax des *Bildhaften*, die nach einem längeren Aneignungsprozeß von der Betrachtung der Leinwand auf die der äußeren Natur übertragen wurde. Bis dies gelang, bedurfte der landschaftliche Blick einiger Unterstützung; technische Hilfsmittel und Tricks erleichterten während eines großen Zeitraumes noch die Konstitution von ‚Landschaft‘ vor der Natur. Die Ideale Landschaftsmalerei und ihre Werke standen dabei stets als *Vorbilder* zur Seite, die man in der Natur wiederzufinden oder zu schaffen suchte. Doch ihre Leitfunktion beschränkte sich nicht nur auf die Schulung des Auges, sondern bereitet auch die bis heute fortbestehende *Semantik* der ‚Landschaft‘ vor. Indem sie Natur und Stimmung im Arkadischen zusammenführt, drückt die Ideale Landschaftsmalerei ‚Arkadien‘ als Atmosphäre aus und übersetzt es dabei in eine an der Natur wahrnehmbare Stimmung. Wenngleich sich diese noch gänzlich auf das Gemälde beschränkt, so kann behauptet werden, daß hierin bereits der Schritt zum gestimmten Blick in die äußere Natur und damit die ‚Landschaft‘ angelegt ist. Da diese sich schließlich die landschaftliche Semantik einverleibt, wird ‚Arkadien‘ nach der Auflösung des eigentlichen Topos als ‚Landschaft‘ weiter tradiert.“ (Dinnebier 1996, 200-201, Hervorhebung im Original)

Für den Vorbildcharakter der Idealen Landschaftsmalerei führt Hard (1969) das Beispiel

⁶⁶ Der Topos des *locus amoenus* entsteht in der antiken Dichtung und Malerei (Maisak 1981, 19 f.). Nachfolgend wird er zur Gestaltungsgrundlage jeder idyllischen Landschaftsschilderung. Die klassischen Requisiten sind Bäume, Quellen und eine Wiese mit Blumen. Immer wiederkehrend ist ein Platz an einer Quelle oder an einem anderen klaren Gewässer, der von Gras, Kräutern und Blumen bedeckt ist und von hohen Bäumen beschattet wird. Die landschaftliche Schönheit ist nicht zweckfrei, sie soll nicht nur optisches Wohlgefallen erregen, sondern den Bedürfnissen des Menschen genügen und seine Sinne erfreuen. Der weiche Rasen fordert zum Sitzen auf, die Bäume gewähren Schatten und tragen Früchte, die Quellen kühlen, spenden frisches Wasser und bieten mit ihrem Murmeln einen akustischen Reiz. Daher wird dieser einladende Platz häufig mit dem *Lagerungsmotiv* verbunden, denn hier ist der ideale Aufenthaltsort, um in freier Natur zu ruhen oder sich der *Muße* hinzugeben, ein Bild, das für den arkadisch-pastoralen Bereich von größter Wichtigkeit ist. Meist sind es Hirten, die den *locus amoenus* beleben, manchmal aber auch Jäger, Fischer oder Landleute. Stets assoziieren diese Figuren eine *ursprüngliche, naturnahe Lebensweise*, die ihr Dasein in der Landschaft zur Selbstverständlichkeit werden läßt.

⁶⁷ „Die Landschaftsmalerei griff das Thema Arkadien später als die Dichtung auf und stand in der Motivwahl dann auch, *ut pictura poesis*, unter deren Einfluß.“ (Maisak 1981, 72, meine Hervorhebung) „[D]ie gesamte Entwicklungsgeschichte des Arkadischen folgt dem Prinzip des *ut pictura poesis* (...): Die arkadische Hirtendichtung, an der sich die Ikonographie des Arkadienbildes orientiert, zeigt nach Wesen und Struktur eine besondere Affinität zur Form der Idylle, die von der ‚Autonomie des Räumlich-Zuständlichen‘ (Böschenstein-Schäfer) bestimmt wird, wenig Handlung und Bewegung aufweist, dafür der Schilderung der Natur und des poetisch verklärten Seins in ihr großen Raum zumißt. Für die Dichtung bedeutet diese Konzeption das Streben nach Bildhaftigkeit, nach malerischer Behandlung des Gegenstandes, für die Malerei dagegen eine poetische Auffassung von Sujet und Atmosphäre.“ (13, meine Hervorhebung)

Goethes an. Die Begabung und Neigung, die Natur mit den Augen eines Künstlers zu sehen, hat Goethe, nach eigener Auskunft, schon früh bei sich selbst entdeckt und gefördert (vgl. ebd., 141). So wünscht er sich auch auf seiner Italienreise, nach einem Besuch in der Galerie Colonna, „wo Poussins, Claudes, Salvator Rosas Arbeiten zusammen hängen“, „nun gleich wieder die Natur an[zu]sehen“, um wiederzufinden und lesen zu können, „was jene gefunden haben.“ (Goethe 1976, 456)⁶⁸

Die Wiederentdeckung der Bilder der idealen Landschaftsmalerei in der wirklichen Natur gehörten nun, so Hard, nicht nur „zu den normierten Erlebnissen der [Goethe-] Zeit“ (Hard 1969, 143); „die im 18. Jahrhundert geschaffene Möglichkeit, die als ‚Arkadien‘ interpretierte ideale Landschaft der europäischen Malerei (und vor allem des Claude [Lorrain]) in der Natur (und vor allem in der italienischen Natur) wiederzufinden“, hat „eine lange Nachfolge“ (ebd.).⁶⁹ Den literarischen bzw. theoretischen Hintergrund dieser Tradition sieht Hard in der Kunsttheorie des 17.-19. Jahrhunderts: Die „südliche“, vor allem die italienische Landschaft „ist tief in Begriffswelt und Vokabular der klassizistischen Ästhetik getaucht, ja, sie ist spürbar dem Winkelmannschen Bilde antiker Plastik nachgebildet.“ (Hard 1965, 25)⁷⁰ Was Winkelmann und seine Nachfolger in der antiken Plastik sahen – „Ruhe und Stille“, die ‚edle Form‘ und die ‚meisterhafte Kontur‘, ‚Würde‘, ‚Heiterkeit‘, ‚Grazie‘ und ‚sanfte Harmonie‘, ‚edle Einfalt und stille Größe‘, aber auch ‚ernsthafte Schönheit‘ und die ‚etwas melancholische Miene“ – all dies erscheine Ende des 19. Jahrhunderts in geographischen Beschreibungen der italienischen und griechischen Landschaft (ebd., 26).⁷¹

Dass die Ideale Landschaftsmalerei und das „Vokabular der klassizistischen Ästhetik“ das Erleben der realen Landschaft beeinflussten und noch immer beeinflussen, soll hier nicht bestritten werden. Seit dem frühen 19. Jahrhundert aber richten sich das Interesse und der Blick vor allem auf *einzigartige, bäuerliche Kulturlandschaften*. Es entsteht jenes konservative Verständnis des Landes und des Bauern, das, so meine These, auch der Position von Slow Food zugrunde liegt. Geht man davon aus, dass die konservative Deutung des Landes nahtlos an die

⁶⁸ Für Goethes Italienbild war folglich „das Arkadien Poussins, das Arkadien Claude Lorrains, das Arkadien Wilhelm Tischbeins (...) ständiges Maß des Geschauten.“ (Maurer o.J., 863 ff. zit. nach Hard 1965, 35)

⁶⁹ „Die (seit dem 17. Jahrhundert zu belegende) Assoziation von *Arkadien* und *idealer Landschaft*, zugleich aber auch die zauberhafte Wirkung einer im Banne der idealen Landschaft gesehene südlichen Natur auf die Gebildeten des 19. Jahrhunderts bezeugt noch F. Nietzsche in den 1876/77 entstandenen ‚Sorrentiner Papieren‘“ (Hard 1965, 36, Hervorhebung im Original).

⁷⁰ Als ein Beispiel für die Übertragung des aus Schäferpoesie und Kunsttheorie stammenden Vokabulars auf eine reale Landschaft verweist Hard auf den in botanischer und geographischer Literatur vielfach belegten landschaftlichen Reiz, der von den mitteleuropäischen „Steppenheiden“ ausgeht. Reizvoll erscheine diese Landschaft, da sie „in einer vagen, aber offenbar wirksamen Weise auf dem Hintergrund verblassender ästhetischer Ideale und literarischer Formeln ‚Süden‘, ‚Arkadien‘ und ‚Antike‘ evoziert.“ (Hard 1965, 39)

⁷¹ Hard verweist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von Victor Hehn (vgl. ders. 1844, 1887, 1897). „Victor Hehn prägte (...) die Formeln, die den klassisch-idealistisch gebildeten und auf Goethes Spuren wandelnden Liebhabern des ‚klassischen Landes‘ auf der Zunge gelegen hatten und die er nun zu einem in seiner Monomanie bestechenden Bild südlicher Landschaft entfaltet. Sein Italienbuch, dieses idealisierende Erinnerungsbild seiner Reise 1839/40, hat auf ein halbes Jahrhundert und mehr das Italienbild des deutschen Gebildeten bestimmt, das landschaftliche Auge des gebildeten Italienreisenden deutscher Zunge in seinen Bann geschlagen.“ (Hard 1965, 26)

aufklärerische Idealisierung des Landes anzuschließen vermag (vgl. Eisel 1980, 279), stellt sich die Frage, was mit der Idee von Arkadien passiert. Eine kurze Gegenüberstellung der zentralen Merkmale der beiden Landschaftsideale – der idealisierten Landschaft Arkadiens und der konkreten, einzigartigen bäuerlichen Kulturlandschaft – legt es nahe, dass sich die Idee von Arkadien, insbesondere ihre Darstellungsweise und die mit ihr verbundenen Werte, im Verlauf des 18. Jahrhunderts grundsätzlich verändert.⁷²

– Von der Renaissance bis etwa Mitte des 18. Jahrhunderts wird Arkadien mit dem goldenen Zeitalter (Antike) oder dem (christlichen) Paradies gleichgesetzt. Damit aber ist Arkadien in der *Vergangenheit* angesiedelt. Eine Wiederherstellung erscheint etwa bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts als nicht möglich.

– Diese zeitliche Fixierung Arkadiens, die es vor der Renaissance nicht gegeben hat, ist der Grund für das mit der Idee verbundene *elegisch-melancholische Gefühl*: Man sehnt sich nach unwiederbringlich Vergangenen (vgl. Dinnebier 1996, 208).

– Die Verlagerung in die Vergangenheit ist wohl ein Grund dafür, dass die Darstellungen Arkadiens in Literatur und Malerei bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts so *irreal* sind; dargestellt wird ein *Ideal*, dessen Reiz gerade darin besteht, dass es wenig mit der Realität zu tun hat. Entsprechend wird eine Darstellung realer ländlicher Details von der Idyllentheorie abgelehnt. Ansatzweise dürfen sie nur in der von der Schäferpoesie klar getrennten Gattung des Landgedichts dargestellt werden. (In der höfisch geprägten Tradition der Schäferpoesie ist der Bauer ein Tölpel. Zwar ist er in der Komödie eine unverzichtbare Gestalt, in der idealen Schäferwelt hat er indes nichts zu suchen.)

– Weil ein Ideal geschildert, gemalt oder im Garten nachgebaut wird, kann das Arkadienmotiv sowohl mit eher weltlich-moralischen als auch religiös-moralischen Werten verbunden werden. In der höfischen Rezeption des Motivs symbolisieren die idealen Hirten Muße und Liebe. Es werden bevorzugt erotische Szenen dargestellt. Dieses müßig-lustvolle arkadische Hirtenleben wird auch nachgespielt. Dabei verkleiden sich die Höflinge als Schäfer und Schäferin (vor allem im Rokoko). In der geistlich-religiösen Rezeption des Motivs taucht entweder Christus selbst als Hirte auf oder die Hirten werden als Stand dargestellt, der dem Zustand der Unschuld des Menschen vor dem Sündenfall besonders nahe kommt. Zu diesem Zweck werden biblische Motive in einer arkadischen Landschaft dargestellt, wobei auch der Naturausstattung eine allegorische Bedeutung zukommt (vgl. Dinnebier 1996, 192 f., Eisel 1997).

– Die Landschaft mit ihrer besonderen Naturausstattung und ihrer Staffage (antike Ruinen) sowie der erfundene Hirte, der musiziert und liebt, stellen in Malerei und Dichtung (mindestens) bis Mitte des 18. Jahrhunderts *ästhetisch-konstruktive Ideale* dar.

Wodurch zeichnet sich demgegenüber die *bäuerliche Kulturlandschaft* aus, die nach der *konservativen* Wende der Idee der Landschaft als schön und in verschiedener Hinsicht vorbildhaft gilt?

⁷² Dies soll jedoch nicht heißen, dass die klassische Deutung Arkadiens in der traditionellen Schäferpoesie (Antike bis 17. Jahrhundert) bzw. die Schäferpoesie des 18. Jahrhunderts vollständig in die konservative Feier des Bäuerlichen münden. Denn es gibt weder *die* klassische Deutung Arkadiens noch *die* Schäferpoesie des 18. Jahrhunderts: „Nur eine vom gesellschaftlichen und ideologischen Kontext abstrahierende Interpretation könnte annehmen, daß der Preis des einfachen Lebens bei Haller derselben Aussage diene wie bei Rousseau oder daß Marie Antoinettes bäuerliche Spiele im Petit Trianon auf einer vergleichbaren Stufe stünden mit dem aufklärerischen Interesse an der Verbesserung der bäuerlichen Rechts- und Sozialverhältnisse.“ (Dedner 1976, 349)

- Das ideale Leben ist entweder real und gegenwärtig oder die Gestalt der Landschaft verweist darauf, dass am idealen Ort in der Vergangenheit Menschen ein ideales Leben geführt haben.
- Auf dem Land, in harmonisch-idyllischer Natur, leben keine idealen Hirten mehr, sondern reale Bauern. Deren Leben und Arbeit wird (in Malerei und Literatur) detailreich und „realistisch“ dargestellt.
- Die Landschaft ist *einzigartig*; es handelt sich um einen charakteristischen Naturraum zu einer bestimmten Zeit.
- Die als schön und harmonisch bezeichnete und empfundene Landschaft wird nicht mehr „von außen“ künstlich konstruiert, sondern der *in* der Landschaft lebende Mensch (Bauer) und seine Natur vollenden sich gegenseitig. Die Landschaft ist nun Vorbild eines organischen Verhältnisses zwischen Mensch und Natur.
- Letzteres bedeutet, dass auch hier die Landschaft mit bestimmten moralischen Werten sowie politischen Interessen aufgeladen wird. (Der Inhalt dieser Werte und Interessen hat sich allerdings verändert.) Dies bedeutet, dass die als realistisch geltenden Schilderungen des bäuerlichen Lebens als Idealisierung verstanden werden müssen.

Eine wichtige Vorbedingung der Veränderung und veränderten Wahrnehmung der arkadischen Ideallandschaft stellt die *Ästhetiktheorie* dar, die bereits in Kapitel 3 dargestellt wurde. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts entwickelt sich parallel und in Opposition zur klassizistischen Ästhetik jene gegenaufklärerische Ästhetiktheorie, ohne die sich der (spätere) konservative Blick auf die bäuerliche Kulturlandschaft nicht erklären ließe. Der landschaftliche Blick des 19. Jahrhunderts funktioniert, wie von dieser Ästhetiktheorie beschrieben, das heißt er fasst *Schönheit als vollendete Zweckmäßigkeit* auf. Der Blick richtet sich nun weniger auf die als zeitlos schön geltende Ideallandschaft mit ihren antiken Ruinen und idealen Hirten; gesucht werden vielmehr gegenwärtige oder in der Vergangenheit als wirklich existierend angenommene organische Mensch-Natur-Zusammenhänge oder deren Zeugnisse.

Auch die *Literaturtheorie* des späten 18. Jahrhunderts – diese wird gemeinhin unter dem Begriff Sturm und Drang zusammengefasst – scheint Einfluss auf die Veränderung des Arkadien-Topos zu haben. Nach der moralischen Aufwertung des Landlebens durch die frühe und mittlere Aufklärung und deren Auswirkungen auf die Schäferpoesie findet nun auch eine ästhetische Aufwertung statt. Die Darstellung der zuvor geringgeschätzten konkreten landwirtschaftlichen Details – des bäuerlichen Haushalts, der bäuerlichen Arbeit, konkreter Einzelheiten wie Milch oder Kohl – wird jetzt nicht mehr abgelehnt, sondern vom Dichter gefordert. Die realistische Schilderung des Landes und des Landlebens sei notwendig, so wird argumentiert, damit die Dichtung das Gefühl, das *Herz* des Lesers rühre. In Kapitel 3.4.9 war dargelegt worden, dass in der Herderschen Geschichtsphilosophie der Geschmack eine spezifische Sensibilität für das Absolute und Ganze ist. Nicht die Vernunft ist an diesem Erkenntnisprozess beteiligt, sondern das Gefühl. Diese Aufwertung der „unteren Erkenntnisvermögen“ beeinflusst nicht nur Herders Ausführungen zur Dichtersprache; auch *was* dargestellt wird, wird diesem Zweck der Dichtung, sinnlich-affektiv zu reizen, angepasst. Nicht mehr eine vollkommene, dabei aber völlig irrealer Welt solle dargestellt werden, da diese den Leser nicht berühre. Vielmehr habe der Dichter die Natur und die Umstände seiner Zeit zu schildern. Was bis Mitte des 18. Jahrhunderts noch nicht durchgängig gilt, ist nun zur Gewissheit geworden: Die in der Schäferpoesie dargestellten „kleinen Gesellschaften“ *gibt es wirklich*. Aus den idealen Hirten und Schäfern einer längst vergangenen goldenen Zeit sind so am Ende des 18. Jahrhunderts zeitgenössische Bauern geworden. Diese scheinen ein, wenn auch nicht mehr so geruhames und müßiges, so doch gutes und glückliches Leben zu führen.

Die Veränderungen der arkadischen Ideallandschaft und des idealen Hirten durch die Gegenaufklärung sind nur vor dem Hintergrund des Land- und Bauernideals der Aufklärung und dessen literarischer Verarbeitung verständlich. Darauf ist deshalb zuerst einzugehen.

4.3 Das Land- und Bauernideal der Aufklärung

Das aufklärerische Interesse an der Natur ist nicht nur philosophisch begründet. „Natur ist nicht nur ein spekulativer Begriff, der Konzentrationspunkt aller gegen den Feudalabsolutismus gerichteten Argumente, sondern sie ist zugleich, als landwirtschaftlich bearbeitete, Produktionsstätte und Wohnsitz der Majorität der Bevölkerung und die territoriale Grundlage von Herrschaft und Reichtum des Adels.“ (Lange 1976, 68) Sowohl auf ökonomischer als auch auf politischer Ebene wird, vor allem von Seiten des Bürgertums, eine Reform der Landwirtschaft gefordert. Auf ökonomischer Ebene strebt der sogenannte Physiokratismus⁷³ eine rationellere Bodennutzung an. Auf politischer Ebene erheben sich bald Forderungen nach einer Landreform; Grundherrschaft und Leibeigenschaft werden in Frage gestellt.⁷⁴ „Diese gesamte, antitraditionelle, aufklärerische, bürgerliche Bewegung schafft sich ihr moralisches Menschenideal im vernünftigen, freien Landeigentümer, in Gestalt des ‚philosophischen‘ Musterbauern. In ihm wie in der Idealisierung des Landlebens überhaupt treffen die beiden Aspekte – die ökonomische Landreform und die bürgerliche Emanzipationsbewegung – zusammen.“ (Ebd., 71) Der Musterbauer soll zum einen Vorbild und Beispiel für andere Bauern sein, zum anderen dient er der bürgerlichen Intelligenz als Beweis für die Bildungs- und Ausbildungsfähigkeit des „einfachen Mannes“. „Der Musterbauer (...) wird als bürgerliches Menschenideal dargestellt: er ist zugleich der Natur näher als der Städter, wie er auch dem Ideal bürgerlicher Moral eher als der städtische Bürger entspricht. Er erfüllt die Forderungen von Fleiß, Sparsamkeit und asketischer Lebensweise vollkommen, und dies umso mehr, als er kein ‚gelehrter‘, sondern ein ‚philosophischer‘ Bauer ist, d. h. nicht durch Wissenschaft, sondern durch die Natur (...), durch ‚gesunden, natürlichen Verstand‘ diese Vollkommenheit erlangte.“ (Ebd., 78) (Vgl. auch den unten stehenden Kasten 4.1)

⁷³ „Der von den französischen ‚Ökonomen‘ in den [17]60er Jahren systematisch begründete Physiokratismus kann als der erste Versuch des Bürgertums angesehen werden, seine Produktionsweise theoretisch zu begründen. Die Quelle des Reichtums wird in der menschlichen Arbeit gesehen und konsequenterweise gefordert, dieser Arbeit die bestmöglichen Bedingungen zu verschaffen. Die ‚natürliche Ordnung‘ der Ökonomie bestünde demnach darin, durch Aufhebung der feudalen Bindungen und der Zunftbeschränkungen dem Einzelnen ungehinderte Freiheit der Arbeit und Freiheit im Gebrauch seines Eigentums zu gewähren. Im Begriff der ‚natürlichen Ordnung‘ ist aber nicht nur (wie immer im 18. Jahrhundert) die Opposition gegen die Unnatur des Bestehenden mitgedacht, sondern er enthält auch eine zugleich ökonomische und mystische Komponente. Ist doch die These der Physiokraten nicht nur, daß Reichtum aus der Bearbeitung des Bodens stamme, sondern auch, daß allein nur diese Arbeit produktiv, fruchtbar sei, im Gegensatz zu der in Handel und Industrie.“ (Lange 1976, 71-72)

⁷⁴ „Die beiden Aspekte der Landreform: der ökonomische (...) und der politische (...) stehen in einem Wechselverhältnis. Das ökonomische Problem treibt zu einer politischen Lösung, die sowohl gegen eine feudale Herrschafts- und Besitzstruktur gerichtet ist, wie gegen teilweise noch vorhandene unrationelle Formen bäuerlichen Gemeineigentums (Allmende).“ (Lange 1976, 70)

Kasten 4.1:

Das Vorbild aller Musterbauern war der Schweizer Jacob Gujer (1716-85), „Kleinjogg“ genannt, der durch Arbeit, eine rationellere Bodenbearbeitung und Sparsamkeit seinen Hof nicht nur entschuldete, sondern auch zu einem gewissen Wohlstand gebracht hatte. Dieser Erfolg führte dazu, dass ihm 1769 ein Pachtgut in der Nähe von Zürich überantwortet wurde, das er in der gleichen vorbildlichen Weise bewirtschaftete. Zu europaweiter Berühmtheit gelangte er durch den Zürcher Arzt und Ratsherrn Hans Caspar Hirzel (1725-1803), der ihn als „philosophischen Bauern“ in einer zuerst 1761 erschienenen, vielfach übersetzten Schrift bekannt machte. „Wir sehen demnach“, schreibt Hirzel (1744, 93, zit. nach Lange 1976, 78), „daß man die Verbesserung der Wirthschaft unsers Landes, bey der sittlichen Verbesserung seiner Einwohner anfangen müsse.“ Schubart plädiert 1776 in seiner „Teutschen Chronik“ dafür, in den Volkskalendern moralische Vorbilder statt ökonomische Unterweisungen zu propagieren: „Charaktere von guten Bauren, wie Hirzels philosophischer Baur ist, Beispiele der Arbeitsamkeit, der Mäßigkeit, der Ordnung, der ehelichen Liebe, der vernünftigen Kinderzucht (...) und der Nutzen wird augenscheinlich größer sein, als wenn wir fortfahren dem Bauren zu demonstrieren, was ein Rechen oder `ne Mistgabel ist.“ (Schubart 1776, 3, zit. nach ebd.)

Die literarische Verarbeitung der bürgerlichen Landbegeisterung

Die aus verschiedenen Richtungen gespeiste bürgerliche Landbegeisterung wirkt sich auch auf die Literatur aus. Sie wandelt sich von einem Instrument höfischer Repräsentation und religiöser Erbauung zu einem Medium der Moralisierung des Publikums. Was die Darstellung des Landes angeht, wird an bestehende literarische Traditionen angeknüpft: die Schäferpoesie.

In seinem „Versuch einer Critischen Dichtkunst“ (1730) fasst Johann Christoph Gottsched die Merkmale dieser Gattung wie folgt zusammen: „Man kann gewissermaßen sagen, daß diese Gattung von Gedichten die allerälteste sei. (...) Die ersten Einwohner der Welt nährten sich bloß von der Viehzucht. Der Ackerbau, die Jagd, der Fischfang und das Weinpflanzen sind viel später erfunden und in Schwang gebracht worden. (...) Da nun die Erfindung der Poesie mit den ersten Menschen gleich alt ist; so sind die ersten Poeten, oder Liederdichter, Schäfer oder Hirten gewesen. Ohne Zweifel haben sie ihre Gesänge nach ihrem Charakter und ihrer Lebensart eingerichtet: Folglich sind ihre Gedichte Schäfergedichte gewesen. (...) Will man nun wissen, worin das rechte Wesen eines guten Schäfergedichts besteht: So kann ich kürzlich sagen: in der Nachahmung des unschuldigen, ruhigen und ungekünstelten Schäferlebens, welches vorzeiten in der Welt geführet worden. Poetisch würde ich sagen, es sei eine Abschilderung des güldenen Weltalters; auf christliche Art zu reden, eine Vorstellung des Standes der Unschuld, oder doch wenigstens der patriarchalischen Zeiten vor und nach der Sündflut. Aus dieser Beschreibung kann ein jeder leicht wahrnehmen, was für ein herrliches Feld zu schönen Beschreibungen eines tugendhaften und glücklichen Lebens sich hier einem Poeten zeigt.“ (Gottsched 1737, 438 f., zit. nach Schneider 1988, 93-94) (Vgl. auch den unten stehenden Kasten 4.2)

Wie aber lässt sich diese illusionäre und realitätsferne Welt der Schäferpoesie mit der bürgerlichen Landbegeisterung vermitteln? Dass zwischen der Idealität der literarischen Welt und den zeitgenössischen Schäfern große Unterschiede bestehen, ist der bürgerlichen Poetik wohl

bewusst. So bemerkt auch Gottsched, dass der heutige Schäferstand nicht derjenige ist, „den man in Schäfergedichten abschildern muß.“ „Er hat viel zu wenig Annehmlichkeiten, als daß er uns recht gefallen könnte. Unsre Landleute sind mehrenteils armselige, gedrückte und geplagte Leute. Sie sind selten die Besitzer ihrer Herden, und wenn sie es gleich sind: So werden ihnen doch so viel Steuern und Abgaben auferlegt, daß sie bei aller ihrer sauren Arbeit kaum ihr Brot haben. Zudem herrschen unter ihnen schon so viele Laster, daß man sie nicht mehr als Muster der Tugend aufführen kann.“ (Gottsched 1737, 438 f., zit. nach Schneider 1988, 94-95) Wie ich im folgenden zeigen werde, wird die Vermittlung zwischen der illusionistischen Schäferpoesie und der Realität des Landlebens schrittweise vollzogen. Vereinfacht lassen sich drei Phasen unterscheiden (vgl. Dedner 1976, 350): Die der frühen, die der mittleren Aufklärung und die des späten 18. Jahrhunderts, der Gegenauflklärung.

Kasten 4.2:

Eine ironische Charakterisierung dieser Gattung gibt Hegel in seinen „Vorlesungen über die Ästhetik“ (1835-1838). Weil im Schäfergedicht „von allen tieferen allgemeinen Interessen des geistigen und sittlichen Lebens“ abgesehen werde, werde der Mensch „in seiner Unschuld“ dargestellt. „Unschuldig leben heißt hier aber nur: von nichts wissen als von Essen und Trinken, und zwar von sehr einfachen Speisen und Getränken, zum Exempel von Ziegenmilch, Schafmilch und zur Not höchstens von Kuhmilch, von Kräutern, Wurzeln, Eicheln, Obst, Käse aus Milch – Brot, glaube ich, ist schon nicht mehr recht idyllisch –, doch muß Fleisch schon eher erlaubt sein, denn ganz werden die idyllischen Schäfer und Schäferinnen ihr Vieh doch nicht den Göttern haben opfern wollen. Ihre Beschäftigung nun besteht darin, diesem lieben Vieh mit dem treuen Hunde den ganzen lieben Tag lang aufzupassen, für Speise und Trank zu sorgen und nebenher mit so vieler Sentimentalität als möglich solche Empfindungen zu hegen und zu pflegen, welche diesen Zustand der Ruhe und Zufriedenheit nicht stören, d. h. in ihrer Art fromm und zahm zu sein, auf der Schalmei, der Rohrpfife usf. zu blasen oder sich etwas vorzusingen und vornehmlich einander in größter Zartheit und Unschuld liebzuhaben.“ (Hegel 1964, 393 f., zit. nach Schneider 1988, 209)

Von der Muße zur Arbeit – die Schäferpoesie in der frühen Aufklärung

„Sosehr die Dichtung der frühen Aufklärung in ihren Formen und Konventionen der Tradition der französischen Klassik verhaftet bleibt, so sehr zeigt sie zugleich auch neue Tendenzen, die dieser höfischen Tradition gerade widersprechen. Für den ländlichen Motivkreis wirkt sich dies zunächst in einer *Veränderung der ethischen Ideale* aus, die von der Dichtung auf das Land projiziert werden.“ (Dedner 1976, 350, meine Hervorhebung) Als ein Dokument für des im Bürgertum des frühen 18. Jahrhunderts verbreiteten altprotestantischen Askese- und Arbeitsideals können Albrecht von Hallers „Alpen“ (1729) betrachtet werden. „Waren etwa für die französische Idylle der klassisch-höfischen Periode Liebe und Müßiggang die Hauptideale des Schäferlebens, so setzen ‚Die Alpen‘ gerade mit einer Polemik gegen diese Ideale ein. Hallers Alpenbauern sind nicht nur Gegenbilder zum Städter und Höfling, sie sind zugleich auch Gegenbilder zu den Gestalten der konventionellen Schäferpoesie und zu dem herkömmlichen Ideal des goldenen Zeitalters. Nicht ungestörter Müßiggang und Überfluß machen ihr Leben beneidenswert, sondern im Gegenteil gerade die natürliche Beschränkung und Armut ihrer Existenz, die allein Tugend garantiere.“ (Ebd., 351) In seinem „Versuch einer Critischen Dichtkunst“ kritisiert Gottsched die französische Schäferpoesie, die Pariser Höflinge als Schäfer verkleidet darstellt. Nicht an den verfeinerten Konventionen der höfischen Gesellschaft

habe sich die Schäferpoesie zu orientieren, sondern an der Einfachheit und Ehrbarkeit des in Vorzeiten geführten Schäferdaseins. Wie Haller preist Gottsched die Genüsse des einfachen Lebens, die hölzerne Hütte, die Milch, den Käse und die einfache Kleidung, die er dem Luxus der Paläste gegenüberstellt.

Neben der moralischen Aufwertung führen auch die literarischen Konventionen, die im Geist der Aufklärung entwickelt wurden – außer dem Prinzip der Wahrscheinlichkeit (wie wahrscheinlich ist das, was dargestellt wird) ist es die Absicht, eine Wirkung auf den Leser auszuüben – zu einer Annäherung der Schäferpoesie an die Realität des Landlebens. In seinem Vorbericht zum Schäferspiel „Das Band“ (1744) bemerkt Christian Fürchtegott Gellert, daß „gewisse Züge und Beschreibungen des Landlebens nur der Wahrscheinlichkeit und des Vergnügens wegen, das uns die Vorstellung der Natur zu geben pflegt, in diese [Schäfer-]Gedichte eingeflochten werden.“ (Gellert 1744, 437, zit. nach Dedner 1968, 306) Eine Vereinigung der beiden getrennten Welten aber gelingt Gellert nicht. Vielmehr wirkt sein Stück wie eine Parodie auf die klassische Schäferpoesie. Traditionalisten wie Johann Adolf Schlegel, die an der Realitätsferne der klassizistischen Tradition festhalten, haben für den Detailrealismus daher nur Spott übrig. In seiner Schrift „Vom Natürlichen im Schäfergedicht, wider die Verfasser der Bremischen neuen Beyträge verfertigt vom Nisus, einem Schäfer in den Kohlgärten einem Dorfe vor Leipzig“ (1746) karikiert Schlegel die Argumentation der Gegner: „Dies ist mein erstes, wenn ich ein Schäfergedicht zu sehen bekomme“, läßt er den Schäfer Nisus sagen, „daß ich nachzähle, wie viele male von Böcken, vom Schlachten, vom Hofe, von Ställen, vom Viehe, von Molken, vom Mähen, von Schöpsen, von Schäferknechten, vom Erbsenstrohe, vom Mästen, vom Dünger oder von sonst etwas Wirthschaftlichem geredet wird; und danach urtheile ich, welches das beste ist.“ (Schlegel 1746, 46 ff., zit. nach Dedner 1969, 17) Gegenüber den Versuchen, Wahrscheinlichkeit durch Detailrealismus zu erreichen, beharrt Schlegel auf der Trennung zwischen Land- und Schäfergedicht. In ihrem wesentlichen Teil, der Darstellung der Empfindungen und Gefühle, habe sich die Schäferpoesie an der verfeinerten höfischen Kultur zu orientieren. Das Land sei in dieser Gattung nicht mehr als eine schöne Kulisse und die Schäfer seien nicht Nachahmungen einer wie auch immer gearteten Realität, sondern vielmehr ideale Fiktionen (vgl. Schlegel 1751, zit. nach Schneider 1988, 111 f.).

Die nach wie vor bestehende Abhängigkeit von der stilbildenden französischen Tradition zeigt sich auch in Gottscheds Kritik an den bäurischen Grobheiten der theokritischen Idylle.⁷⁵ Während später Herder Theokrit gerade wegen der Realitätsnähe seiner Dichtung als den „vollkommensten Idyllendichter“ bezeichnet (s. unten), verhindert bei Gottsched noch der höfisch geprägte „gute Geschmack“ eine engere Beziehung zwischen der idyllischen und der realen Schäfer-Welt. „Den Prinzipien des ‚guten Geschmacks‘ folgend, hält er [Gottsched] daran fest, daß zwischen idealen Schäfern und realen Bauern ein prinzipieller Abstand bestehe und daß die Vermittlung beider Sphären einen Stilbruch bedeute.“ (Dedner 1976, 352)

„Bäurische Grobheit“ oder die „lautere Einfalt des Landlebens“? – die Schäferpoesie in

⁷⁵ „Theokritus hat seine Schäfer zuweilen sehr grob und plump abgeschildert; das ist, wie sie etwas zu seiner Zeit waren, nicht wie sie hätten sein sollen (...) Sie zanken sich bisweilen auf eine recht bäurische Art, und kriegen einander fast darüber bei den Köpfen. Sie beschuldigen sich einander des Diebstahls und noch wohl ärgerer Laster, die unter den Griechen im Schwange waren, sich aber für unsere poetische Schäfer nicht schicken.“ (Gottsched 1737, 438 f., zit. nach Schneider 1988, 97)

der mittleren Aufklärung

Gottsched hatte die strikte Trennung zwischen Schäfer-Idealität und bäuerlicher Realität noch mit einer Fülle religiöser, ethischer, sozialer und ästhetischer Argumente begründet. Für die Generation nach ihm ist nur noch ein Teil dieser Argumente verbindlich. An einer Äußerung Johann Jakob Bodmers in einem kleinen kritischen Aufsatz über die Schäferpoesie wird die veränderte Wahrnehmung der mittleren Aufklärung deutlich. Auf die französische Kritik an der Schäferpoesie Theokrits eingehend, fragt er: „Wie wenn das, was sie bäurische Grobheit nennen, nicht anders als die lautere Einfalt des Landlebens wäre?“ (Bodmer 1749, 300, zit. nach Dedner 1968, 311) Gottsched hatte die konventionelle Interpretation der realistischen Details als „bäurische Grobheiten“ bei Theokrit noch als gattungswidrig akzeptiert. Sein Zeitgenosse Bodmer kann sich dieser Deutung nicht mehr anschließen. Typisch für die Zeit der mittleren Aufklärung ist jedoch, „daß Bodmer die ästhetischen Konventionen nicht auf ihrem eigentlichen Gebiet angreift. Die niederen Züge oder Grobheiten werden von ihm nicht, wie später von Herder, als Teil der ‚eigentlichen Idyllenschönheit‘ gerechtfertigt, sondern sie gelten nur als mögliches Indiz für die Sittlichkeit, die das Landleben auszeichnet. Auch hier also setzt die Kritik an den konventionellen Geschmackskategorien von der Ebene des Moralischen aus ein.“ (Dedner 1976, 353-354)

Diese vorsichtige Annäherung an die Realität des bäuerlichen Lebens wird durch andere literaturtheoretische Positionen gestützt. Gegenüber der klassizistischen Fiktionstheorie Johann Adolf Schlegels betont Moses Mendelssohn, dass Dichtung sich an der Wirklichkeit orientieren müsse. Die Schäferdichtung ist für ihn daher Darstellung des Landlebens, wobei er zwei Möglichkeiten unterscheidet: die Darstellung nach der Realität und die Darstellung nach dem Ideal.⁷⁶ (Für erstere weiß er kein Beispiel zu nennen, letztere findet er bei Salomon Gessner verwirklicht.) Unter einer Darstellung nach dem Ideal versteht er eine idealisierende, verschönernde Darstellung eines im übrigen realen Phänomens. Damit der Leser das für die Dichtung jener Zeit zentrale Prinzip, dass sich Dichtung an der Realität orientiere, dabei nicht aus den Augen verliert, rät Mendelssohn den Dichtern, reale Details, „niedere Züge“, in ihre Darstellungen einzuflechten. „Durch diesen Kunstgriff wird der Leser aus der Irre der idealischen Welt auf die Natur zurückgeführt, die Charaktere erlangen ein bestimmtes Dasein.“ (Mendelssohn 1762, 113 f., zit. nach Schneider 1988, 152) Dieser Vorschlag fördert eine Entwicklung, die sich seit Mitte des 18. Jahrhunderts immer häufiger feststellen lässt: Die in die Literatur eingeflochtenen „niederen Details“ werden als *Dokumente*, ja Beweise für die Realität der auf dem Land vermuteten natürlichen Sittlichkeit angesehen.

Diese Entwicklung lässt sich auch an den Idyllen des schweizerischen Dichters Salomon Gessner sowie deren Rezeption zeigen. Zwar hält Gessner prinzipiell an einer Trennung von idealer Schäferwelt und realer Bauernwelt fest; indem er jedoch die zu seiner Zeit verbreitete ethische Aufwertung des Landlebens sowie einige bäuerliche Requisiten einarbeitet, gelingt ihm eine partielle Vermittlung der beiden Bereiche.

⁷⁶ „Man kann entweder die Beschäftigungen und die Lebensart dieser kleinern Gesellschaften betrachten, oder ihre Empfindungen und Leidenschaften. Sowohl die Lebensart als die Empfindungen können entweder der Natur gemäß, gleichsam porträtiert, oder nach dem Ideal verschönert werden. Hier haben Sie in wenig Worten die Beschreibung viererlei Arten von Gedichten, die alle zu einer Hauptklasse gehören!“ (Mendelssohn 1762, 113 f., zit. nach Schneider 1988, 149)

In seinem Roman „Daphnis“ (1754) schildert ein Hirte seinen anstrengenden und doch glücklichen Tagesablauf.⁷⁷ Entgegen der in der klassischen Schäferpoesie (und auch bei Gessner vielfach enthaltenen) üblichen Addition heiter-sorgloser Szenen findet sich ein Wechsel von Arbeit und Ruhe, von Mühsal und Glück; er verweist auf das mit dem Land verknüpfte bürgerliche Arbeitsethos. Dazu passend entstammen die Requisiten – der Feldbau, der Krug mit Wasser, der Most, Brot und Käse – eher dem bäuerlichen als dem ideal-schäferlichen Bereich. Dass Gessner als Dichter gilt, dem eine Vermittlung der idealen Schäfer- mit der realen Bauernwelt gelingt, liegt auch daran, dass er die noch von Gottsched vertretene Distanz zur bäuerlichen Realität nicht mehr in allen Punkten teilt. Zwar hält auch er die Bauern seiner Zeit für arme und elende Gestalten, aber nicht überall soll die Kluft zwischen idealem Hirten und realem Bauern so groß sein, dass eine Annäherung an die Realität unmöglich scheint. So meint Gessner vor allem in einigen Gegenden der Schweiz noch Bauern finden zu können, die dem alten Hirtenideal sehr nahe kommen: „[I]ch getraue mir, auf unsern Alpen Hirten zu finden, wie Theokrit zu seiner Zeit, denen man wenig nehmen und wenig leihen dürfte, um sie zur Ekloge zu bilden.“ (Gessner 1754, zit. nach Dedner 1969, 15) Das arkadische Ideal sei also nicht unwiederbringlich verloren, sondern lebe weiter, wenn es die sozialen und geographischen Umstände zulassen. Diese Vermutung wurde zu seiner Zeit durchaus geteilt: „Sie wohnen“, so bemerkt Ramler in einem Brief an Gessner, „in einem Lande, welches zum Theil wahre arcadische Einwohner hat, und haben selbst den wahren arcadischen Geist.“ (Ramler 1755, zit. nach ebd.)

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wird die einst strikte Trennung zwischen Ideal und (vermeintlicher) Realität durchlässig. Doch findet die bürgerliche Idealisierung des Landlebens zu dieser Zeit noch immer an der Sperrfunktion des guten Geschmacks ihr Ende. Da sie sich im wesentlichen auf die moralische Ebene bezieht und noch nicht von einer ästhetischen Aufwertung begleitet ist, muss der Dichter bei der Übernahme bäuerlich-ländlicher Details in die ästhetisch anspruchsvolle Gattung der Schäferpoesie noch Zurückhaltung üben. Die Sperrfunktion wird erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts aufgehoben: Das Landleben wird jetzt auch auf der ästhetischen Ebene aufgewertet. Damit dies möglich wird, sind einige Veränderungen in der Ästhetikauffassung und der Kunsttheorie notwendig.

Die Literaturwissenschaft fasst die literarischen Stile, die zwischen der Dichtung der Aufklärung, der Lyrik und Literatur des Rokoko und der Klassik stehen, mit den Bezeichnungen Sturm und Drang, Empfindsamkeit oder Geniezeit zusammen (vgl. Karthaus 2002, 9). Im folgenden wird der Begriff des Sturm und Drang verwendet, auch wenn diese Bezeichnung nicht unproblematisch ist.⁷⁸ Worauf es hier ankommt, ist jedoch weniger eine präzise literatur-

⁷⁷ „O! wie froh bin ich (...) wenn ich vom gesunden Schlaf mit neuen Kräften erwache, dann singen mir die frühen Vögel zur Arbeit, und die Morgensonne grüßt mich mit hellen Strahlen; froh geh ich dann an des Tages Arbeit, und singe, auf dem Feld, wo ich die kleine Heerde hüte, oder mein kleines Feld baue, oder wann ich dem Nachbar helfe, sein Feld bauen. Dann würzt mir die Arbeit die schlechte Speise und erhält mich gesund. O! wie froh bin ich dann, wenn ich des Abends müd in die Hütte gehe, wenn das dankbare Weib mich in die Arme empfängt, und meinen Durst zu löschen, mir einen Krug voll frischen Wassers bringt, oder Most, wenn es zureicht, und meinen Hunger stillt, mit Brod und Käse, und Früchten.“ (Gessner, Schriften. 1775. Band 1, 271 f., zit. nach Dedner 1969, 11)

⁷⁸ „Literatur- bzw. kunstgeschichtliche Periodisierungen haben ihre generelle Problematik, weil sie der Mannigfaltigkeit von Erscheinungen eine Einheit unterstellen und blind sind (auch blind machen) für die Vielfalt der Übergänge und das Nebeneinander des Ungleichartigen. In ihrer Fragwürdigkeit erkannt und als Hilfsmittel

wissenschaftliche Einordnung der verschiedenen Autoren und Werke als vielmehr die Herausarbeitung der allgemeinen Tendenzen, die man dieser „historischen Entwicklungsstufe“ entnehmen kann. Dieses Vorgehen ist in der Literaturwissenschaft durchaus nicht unüblich. Nach einigen allgemeinen Ausführungen zur Ästhetik und Poetik des Sturm und Drang und seiner Kritik an der Aufklärungsästhetik werde ich ausführlicher am Beispiel der Sprachphilosophie und Literaturtheorie Herders zeigen, inwiefern im späten 18. Jahrhundert ein neues Verständnis der Literatur (oder allgemein der Kunst) entwickelt wird und was dies für die Schäferpoesie bzw. die literarische Verarbeitung des Landlebens bedeutet.

Die Folgen dieser Entwicklung lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Die einst strikte Trennung zwischen Ideal und Realität, die bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts durchlässig wird, geht nun ganz verloren. Die in der Literatur beschriebenen „kleinern menschlichen Gesellschaften“ (Mendelssohn) scheint es wirklich zu geben. Da die Darstellung der „kleinen Gesellschaften“, trotz des Realitätspostulats des Sturm und Drang, *idealisierend bleibt*, fallen Realität und Ideal zusammen.
- Für die Idee von Arkadien bedeutet dies, dass der zuvor in der Vergangenheit angesiedelte ideale Zustand nun in die Gegenwart verlegt wird. Arkadien ist nicht mehr nur die in Dichtung und Malerei dargestellte „geistige Landschaft“ (Snell). Wo immer glückliche und unschuldige Menschen vermutet werden, sei es in den Schweizer Alpen oder in Übersee – überall dort *ist* Arkadien.
- Die Idealisierung des Bauern und des Landes erfolgt jetzt nicht mehr aus aufklärerischer, sondern aus gegenaufklärerischer Perspektive. Die hier skizzierten Entwicklungen können daher als eine Voraussetzung für die ab dem frühen 19. Jahrhundert erfolgende *konservative* Idealisierung des Landes betrachtet werden.

4.4 Die Poetik des Sturm und Drang

Die literarische Bewegung des Sturm und Drang distanziert sich von der klassizistischen Ästhetik und Regelpoetik der Aufklärung.⁷⁹ Der aufklärerischen Vernunft- und Verstandeskultur werden aber nicht einfach Gefühl und Empfindung entgegengesetzt. Auch geht es nicht um Regel- und Formlosigkeit. Vielmehr besteht das Ziel in einem Gleichgewicht zwischen Verstand und Gefühl, zwischen Denken, Fühlen und Handeln. Der Literatur und Kunst hat es um den ganzen Menschen zu gehen; nicht nur die Gefühle und Empfindungen des Rezipienten, auch die des Künstlers gewinnen gegenüber der Aufklärung an Bedeutung.⁸⁰

Der Regelpoetik der Aufklärung, die *allgemeine* Regeln und Formen für die Erstellung von

verstanden, geben sie aber die nötige Groborientierung, erlauben die Unterscheidung historischer Entwicklungsstufen und ermöglichen erste Annäherungen an das Einzelwerk.“ (Hinck 1978, VIII)

⁷⁹ In dieser hatten sich „nicht nur rationale, sondern auch höfisch-aristokratische Konzeptionen von Kunst gehalten (Regelmaß, Symmetrie, Dekoration, additive statt organischer Bauform, Distanz statt Ausdruck).“ (Gerth 1978, 58)

⁸⁰ In diesem Zusammenhang ist auch die Bewegung der Empfindsamkeit zu sehen, die, angeregt durch französische und englische Vorbilder (Shaftesbury), ebenfalls eine Aufwertung des Gefühlsbereichs fordert, ohne diesen der Rationalität überordnen zu wollen; angestrebt wird vielmehr ein gleichberechtigtes Verhältnis (vgl. Nagel 1999, 56).

Kunstwerken formuliert, stellt der Sturm und Drang die Individualität des Künstlers (Genie) und die Individualität des Kunstwerks (organische Kunstauffassung) entgegen. Der Begriff der *Individualität* kann als Leitbegriff des Sturm und Drang bezeichnet werden. Das späte 18. Jahrhundert „steht (...) unter dem Zeichen einer Wendung zum Besonderen; und diese Wendung – die Aufwertung, heißt das, des Einzelnen, Konkreten, Historischen und Faktischen – führte zu einer geschärften Aufmerksamkeit auf die Detailfarben, das Charakteristische und Individuelle oder National-Typische, das lokal und temporal Bedingte auch in der Sprache. Jede zeitliche Stufe und jede regionale Besonderheit sollten ihr Eigenrecht haben.“ (Michelsen 1987, 227)⁸¹ Allgemein gesprochen werden nun das Organische, Sich-selbst-Bildende, Gewordene dem Mechanischen, Regelhafte, Konstruierten entgegengesetzt.

Die Empfindungen und Gefühle werden den „unteren Erkenntnisvermögen“ zugerechnet. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert teilte man die „Seele“ in ein „oberes“ und ein „unteres“ Vermögen ein – bei Aristoteles als der „vernünftige“ und der „unvernünftige“ Seelenteil bezeichnet. Bis zu Baumgarten, den Begründer der modernen Ästhetik, interessierte man sich im wesentlichen für die „oberen“ Vermögen. Mit seiner *Aesthetica* (1750-1758), in der er eine „Logik des unteren Erkenntnisvermögens“ entwickelt, gelingt ihm eine Vermittlung der „oberen“ und „unteren“ Vermögen, der Vernunft und der Sinnlichkeit.⁸² Dabei wird das Ästhetische als derjenige Bereich bestimmt, „der an der Vollkommenheit der Vernunft zwar teilhat, aber in einer ‚konfusen‘ Weise“ (Eagleton 1994, 15). Mit dem Begriff der Konfusion ist nicht „Durcheinander“, sondern „Fusion“ gemeint, „und zwar insofern, als die Elemente einer ästhetischen Repräsentation in ihrer organischen wechselseitigen Durchdringung sich jener Zergliederung in diskrete Einzelheiten widersetzen, die für begriffliches Denken charakteristisch ist.“ (Ebd.) Als schön und vollkommen gelten ästhetische Gegenstände, wenn sie eine Einheit in der Vielheit aufweisen. Diese harmonischen Ganzheiten soll die Ästhetik auf ihre Weise erkennen: „Ihre Aufgabe besteht darin, diesen Bereich in klare oder vollkommen bestimmte Repräsentationen in einer Weise zu ordnen, die den Operationen der Vernunft verwandt, doch ihr gegenüber relativ autonom ist.“ Die Ästhetik, „eine ‚Schwester‘ der Logik“, weist „ihre eigene (wenn auch niedrigere) innere Logik“ auf (ebd., 16).

Der Sturm und Drang hebt diese „unteren Erkenntniskräfte“ hervor. An die Stelle der Kontrolle

⁸¹ In diesem Zusammenhang steht auch die für den Sturm und Drang charakteristische Entdeckung der eigenen, deutschen Traditionen und die „Wendung zum Volkstümlichen“. „Die Hochschätzung der Volkspoesie, welche eine Ausweitung des Poesiebegriffs in Richtung auf Natur und Naturvölker bewirkte, veränderte auch die Konzeption von Geschichte (...). Hatten die aufklärerischen Historiker im wesentlichen einen einsinnigen, universalen Geschichtsverlauf konstruiert (...), so gestand nun Herder jeder Nationalkultur das Recht auf eigenständige Entfaltung zu: nicht ein allgemeiner Maßstab von Vernünftigkeit, sondern das individuelle Maß der Selbstverwirklichung sollte entscheidend für deren Bewertung sein, jede Epoche trage ‚den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst.‘ Wie die Entwicklung des Individuums durch Anlage, Milieu, Erziehung usw. bestimmt wird, so konditioniert ein vielfältiges Faktorengefüge von Klima, geographischer Beschaffenheit, Sprache, Religion, Sitte, Sprachform etc. diejenige einer Kultur, die gerade diesen Bedingtheiten ihre Unverwechselbarkeit und Unwiederholbarkeit verdankt.“ (Siegrist 1978, 10) Damit verlieren die griechische und französische Kultur ihre Vorbildfunktion. Shakespeare wird zum großen Vorbild, auch, weil er sich ersichtlich auf eigene, nationale Traditionen bezieht.

⁸² Bald erwies sich die Zweiteilung in „obere“ und „untere Erkenntnisvermögen“ als unzureichend. „Sie wurde um das ‚Fühlen‘ erweitert, so bei Mendelssohn (‚Billigungsvermögen‘) oder bei Sulzer, der sogar schon von ‚Gefühl‘ sprach.“ (Gerth 1978, 58)

des Verstandes treten vor allem die durch die Schönheit und Vollkommenheit ausgelösten Empfindungen; Gefühl oder „Herz“ sollen nicht nur zur gleichberechtigten dritten, sondern zur wichtigsten Seelenkraft werden. Die Bedeutung der Empfindung hat einen besonderen Grund. Bei Aristoteles wurde die Empfindung noch als „passiver Bewegungsvorgang“ bestimmt, gleichsam als Reaktion der Seele auf sinnliche Wahrnehmungen. Daraus wird nun ein *aktiver* Vorgang: Empfindungen oder Gefühle wandeln sich zu *Äußerungen* der Seele.⁸³ Entsprechend dazu beschränkt sich die Einbildungskraft nicht mehr darauf, Erlebtes und Wahrgenommenes im Gedächtnis zu speichern und zu reproduzieren, sondern entwickelt sich zur Fähigkeit, *neue* Vorstellungen hervorzubringen.

Diese Entwicklung lässt sich auch am Geniebegriff ablesen: Man *hat* jetzt nicht mehr Genie, sondern man *ist* es. Das Genie zeichnet sich nicht mehr durch Vernunft aus,⁸⁴ sondern durch „Kraft“: „Wo Wirkung, Kraft, Tat, Gedanke, Empfindung ist, die von Menschen nicht gelernt und nicht gelehrt werden kann – da ist Genie.“ (Lavater o. J., zit. nach Gerth 1978, 60) Diese neue Definition des Künstlers – ein „Schöpfer“, „mit Götterkraft begabt“ (Herder) – wirkt sich auf die Kunst aus. Sie ist nicht mehr erlernbar, es lassen sich keine allgemeingültigen Regeln mehr aufstellen, vielmehr wurzelt sie in einem individuellen Vermögen, das rational nicht fassbar ist.

Auch das dichterische Prinzip der „Nachahmung der Natur“ verändert sich. Für die rationalistische Regelpoetik der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bedeutet „Nachahmung“ entweder „Nachahmung der Alten“ oder „Nachahmung der schönen Natur“. Nach Pope, dem englischen Klassizisten (1711), haben die antiken Autoren die Natur bereits so vorbildlich nachgeahmt, dass man nur noch ihren Regeln zu folgen braucht, um zu einem vortrefflichen Ergebnis zu gelangen. Batteux formuliert das Prinzip von der Nachahmung der „schönen Natur“ so: „Was that Zeuxis, da er eine vollkommene Schönheit mahlen wollte? Entwarf er das Bildniß einer gewissen einzelnen Schönheit, so, daß sein Gemälde ihre Geschichte ward? Nein, sondern er sammlete die zerstreuten Züge verschiedener würcklichen Schönheiten. Er schuf sich im Geiste eine ganz neue Idee, die er allen diesen vereinigten Zügen zu dancken hatte: und diese Idee war sein Vorbild, oder das Modell zu seinem Gemälde, welches im Gantzen ein wahrscheinliches, ein poetisches Gemälde, aber in seinen besonderen Theilen wahr und historisch war. Sehet da ein Exempel, das allen Künstlern gegeben ist; sehet da einen Weg, den sie alle betreten müssen! (...) Diese (...) Exempel sind (...) hinlänglich, uns einen klaren und deutlichen Begriff von demjenigen zu machen, was man die schöne Natur nennt. Sie ist nicht das Wahre, was würcklich ist, sondern das Wahre, was seyn kann, das schöne Wahre, vorgestellt, als ob es existirte, und mit allen Vollkommenheiten geschmückt, die es annehmen kan.“ (Batteux in der Übersetzung von Ramler 1757-58, Band III, S. 13-14, zit. nach Gerth 1978, 63)⁸⁵

⁸³ An diesem Wandel ist die Monadenlehre von Leibniz maßgeblich beteiligt.

⁸⁴ In der Regelpoetik wird das Genie als „eine Vernunft“, ein „denckendes Instrument“ bestimmt, dessen „Verrichtung“ darin besteht, „daß es finden soll, was da ist“ „und nicht erdichten soll, was nicht seyn kann.“ (Batteux in der Übersetzung von Ramler 1757-58, Band III, S. 13-14, zit. nach Gerth 1978, 59-60)

⁸⁵ Diese Kunst- bzw. Ästhetikkonzeption, welche auch die Darstellungen der Idealen Landschaftsmalerei dominiert, ist die der Vollkommenheit fordernden *imitatio naturae*. Es soll eine vollkommen schöne Natur zur Anschauung gebracht werden, die in der Erscheinungswelt nicht gefunden werden kann. Deshalb ist es die Aufgabe des Künstlers, nach den Regeln und Gesetzmäßigkeiten der *imitatio naturae* ein ideales Modell zu

Dieser domestizierten, regelmäßig-schönen Natur der vom Klassizismus geprägten Regelpoetik wird eine organische, sich selbst bildende Natur entgegengesetzt. Dabei fungiert die Natur in ihrer Freiheit und Schöpferkraft als Symbol dessen, was die Existenz des Menschen überhaupt und die des Künstlers im besonderen ausmachen soll. Im Gegensatz zur mechanischen Natur, die nach mathematischen und physikalischen Gesetzen und Regeln funktioniert und daher nur dem Verstand des Menschen zugänglich ist, kann die organische Natur nur (ein-)fühlend nachempfunden werden.

Die Nachahmung soll sich nun nicht mehr auf die (äußere) „Natur der Erscheinungen“ beziehen, sondern auf die (innere) „Natur unserer Empfindungen und Seelenkräfte“ (Lessing). Die Konzeption der „inneren Form“ stammt von Shaftesbury. Er „meint damit die Seele, die dem Körper und seinen Äußerungen Gestalt verleiht, er nennt sie eine ‚bildende oder formende Form.‘“ (Gerth 1978, 61). Das bedeutet: Es soll nicht mehr die (äußere) „schöne Natur“, sondern das „Charakteristische“ (das Wesen, das sich im Äußeren Ausdruck schafft) nachgeahmt werden. Das Kunstwerk wird damit, analog zu seinem Produzenten, als ein Individuelles aufgefasst. „[N]ach meiner Empfindung schätz ich den charakteristischen, selbst den Karikaturmaler zehnmal höher als den idealischen, hyperbolisch gesprochen, denn es gehört zehnmal mehr dazu, eine Figur mit eben der Genauigkeit und Wahrheit darzustellen, mit der das Genie sie erkennt, als zehn Jahre an einem Ideal der Schönheit zu zirkeln, das endlich doch nur in dem Hirn des Künstlers, der es hervor gebracht, ein solches ist.“ (Lenz o. J., zit. nach Gerth 1978, 64) Für Herder realisiert sich die charakteristische Kunst im (zugleich historisch verstandenen) Individuellen. „Sie unterliegt nicht mehr den hergebrachten ‚Regeln‘ (...), sondern dem Bemühen um eine Gehalt-Gestalt-Einheit, wie sie von der ‚inneren Form‘ hervorgebracht wird.“ (Gerth 1978, 64)

In der Interpretation der Werke und der Literaturkritik setzt sich das individualisierende und historisierende *Verstehen* durch. „Historisch denken heißt jetzt, jeder Epoche ein eigenes Daseinsrecht, ja eine eigene Vollkommenheit zugestehen. Diesen Schritt hat Herder grundsätzlich getan.“ (Gadamer 1986, 204)⁸⁶ Dagegen hatte die Poetik der Aufklärung die rationalistische

entwerfen, das, wenn es zur Vollendung gebracht ist, ein Muster abgibt, das als eine Art verbindlicher Bildgrammatik jeder entsprechenden Literatur- oder Bildkonzeption zugrunde gelegt werden kann (Maisak 1981, 148). Die Natur ist also nicht in ihrer realen Beschaffenheit vollkommen, sondern ihre *Anlage* ist vollkommen, in dieser ist Schönheit vorgebildet. Diese kann mittels einer idealen *imitatio* durch den Künstler im Kunstwerk Wirklichkeit werden (ebd. 82).

⁸⁶ Die Poetik des späten 18. Jahrhunderts, vor allem die Herdersche, enthält bereits die zentralen Fragen und Probleme, die auch die im 19. Jahrhundert entstehenden historischen Geisteswissenschaften beschäftigen werden. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts befasst sich beispielsweise Friedrich Schleiermacher mit der Hermeneutik, der (Kunst-)Lehre des Verstehens. Eine der Fragen, die es zu lösen gilt, ist, wie die Hermeneutik mit dem Werk eines Genies umzugehen hat. „Sofern solche [künstlerische] Produktion mechanisch nach Gesetzen und Regeln erfolgt und nicht unbewußt-genial, wird die Komposition vom Ausleger bewußt nachvollzogen werden; sofern sie aber eine individuelle, im eigentlichen Sinne schöpferische Leistung aus Genie ist, kann es einen solchen Nachvollzug nach Regeln nicht geben. Das Genie ist selbst musterbildend und regelgebend.“ (Gadamer 1986, 193) Wie aber lässt sich ein solches individuelles und unverwechselbares Werk *verstehen*? „[S]ofern sich immer eine Individualität zum Ausdruck bringt und darin immer ein Moment der regelfreien Genialität wirksam ist (...), so folgt daraus, daß auch der letzte Grund alles Verstehens immer ein divinatorischer Akt der Kongenialität sein muß, dessen Möglichkeit auf einer *vorgängigen Verbundenheit aller Individualitäten* beruht.“ (Ebd., meine Hervorhebung) Es ist die der Monadologie von Leibniz und der Herderschen Philosophie zugrundeliegende Konzeption der *Welt als Einheit in der Vielheit*, die diese Theorie der Hermeneutik bestimmt. Als wesentlichen

Annahme vorausgesetzt, dass „das, was wir eigentlich unter ‚gesundem Verstand‘ oder ‚Vernunft‘ verstehen (...) von Natur aus bei allen Menschen gleich sei.“ (Descartes 1938, 13, zit. nach ebd.) Auf dieser Basis sollten zeitlose eingeborene Ideen über das Wahre, Gute und Schöne einen Konsens auch über ästhetische Fragen ermöglichen.

Ich hatte gesagt, dass die Veränderungen in der Literaturtheorie des späten 18. Jahrhunderts die Vorbedingung für die ästhetische Aufwertung des Landlebens darstellen. Der Dichter soll das Landleben nun detailgetreu und realistisch schildern, weil nur eine wirklichkeitsnahe Darstellung das Herz des Lesers rühren könne. Wie ich im folgenden Exkurs darlegen werde, beeinflusst diese Aufwertung der „unteren Erkenntnisvermögen“ nicht nur Herders Ausführungen zur Dichtersprache; auch was dargestellt wird, wird diesem Zweck der Dichtung, sinnlich-affektiv zu reizen, angepasst. Nicht mehr eine vollkommene, dabei aber völlig irreale Welt solle dargestellt werden, da diese den Leser nicht berühre. Vielmehr habe der Dichter die Natur und die Umstände seiner Zeit zu schildern.

Exkurs: Der Dichter als „Dolmetscher der Natur“ – die Herdersche Sprachphilosophie und Theorie der Dichtkunst als Voraussetzungen der ästhetischen Aufwertung des Landlebens

Ich hatte gezeigt, dass die in einem Volk schlummernden Möglichkeiten nur durch die Bindung an den Lebensraum bzw. das bewusste Wahrnehmen und die Realisierung von dessen Möglichkeiten verwirklicht werden können. Es sind die konkreten Naturvorgaben, die bei Herder die absoluten Maßstäbe verkörpern, an die der Mensch in seinem Leben immer gebunden bleibt. Die dazugehörige Seite der Selbstbestimmung wird durch die geistigen Fähigkeiten des Menschen repräsentiert, im Fall der Kultur durch den Volkscharakter. Da Herder Gott als Einheit denken will, bezieht er beide Seiten teleologisch aufeinander: Die Anpassung einer Kultur an die konkreten-materiellen Bedingungen ihres Lebensraumes dient der Realisierung der eigenen geistigen Möglichkeiten. Gott hat die Vielfalt der Naturräume *für* den Menschen geschaffen, das heißt „Natur ist bei Herder die auf das Gute gerichtete Kraft in der Welt (weil Gott die Natur mit und zu diesem Zweck geschaffen hat), die die Humanität als menschliche Natur entwickelt, und damit über Humanität sich selbst entwickelt.“ (Kirchhoff 1995, 247)

In seiner Abhandlung „Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker“ (1778) (in SW VIII, 334-436) bezeichnet Herder den Dichter als „Dolmetscher der Natur“ (ebd., 340). Vor dem gerade skizzierten Hintergrund bedeutet dies, dass der Dichter ein Dolmetscher der göttlichen Ordnung bzw. ein Vermittler der auf das Gute gerichteten Kraft in der Welt sein soll.

Das Mittel des Dichters ist die *Sprache*. Was versteht Herder unter Sprache bzw. wie ist sie, seiner Ansicht nach, entstanden?⁸⁷ Die Sprache des Menschen ist in keiner anderen Sprache fundiert, weder bei Gott noch bei den Tieren. Da der Mensch, im Gegensatz zu den Tieren,

Grundzug des Verstehens bestimmt die gesamte hermeneutisch-rhetorische Tradition (ebd.), „daß [sich] der Sinn des einzelnen (...) immer nur aus dem Zusammenhang, mithin letztlich dem Ganzen ergibt.“ (Ebd., 193-194)

⁸⁷ Herder legt seine Sprachphilosophie im wesentlichen in seiner „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ (1772) dar. Die Originalzitate sind der folgenden Ausgabe entnommen: Bollacher, Brummack et. al (1986 ff.): Johann Gottfried Herder, Werke (10 Bände). Frankfurt am Main. (Zitiert als HW).

ohne natürliche Sphäre ist, ist er stumm;⁸⁸ erst durch Sprache bildet er eine kulturelle Welt aus. „Aber den Menschen baute die Natur zur Sprache (...). Von der Sprache also fängt seine Vernunft und Kultur an: denn nur durch sie beherrscht er auch sich selbst und wird des Nachsinnens und Wählens, dazu er durch seine Organisation nur fähig war, mächtig.“ (HW VI, 141) Aus der Tatsache, dass sich Wörter nur als Verknüpfung ästhetischer und logischer Eigenschaften bestimmen lassen, dass Sprache also zugleich an der Empfindung wie an der Vernunft des Menschen Anteil hat – sie wird daher als „unbestimmbar bestimmt“ bezeichnet – , hat Herder den Doppelcharakter des Menschen abgelesen: „Als sinnliches unbestimmbar, muß der Mensch sich selbst durch Sprache bestimmen.“ (Heise 1998, 33) Die Sprachentwicklung ist damit mit der Selbsterkenntnis des Subjekts verbunden. „Der Mensch in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum ersten Mal frei wirkend, hat Sprache erfunden.“ (HW I, 722)

Um diesen Augenblick der Besonnenheit zu charakterisieren, lässt Herder ein Schaf auftreten. Im Zustand der Besonnenheit richtet sich das Interesse des Menschen darauf, „das Schaf kennen zu lernen. (...) Weiß, sanft, wollicht – seine besonnen sich übende Seele sucht ein Merkmal, – *das Schaf blöcket!* sie hat Merkmal gefunden.“ (HW I, 723) Dieses Lautzeichen gliedert die sinnliche Anschauung; es ist noch kein Ausdruck der Sprache, aber doch schon „*Wort der Seele*“ (ebd.). Bevor ein Wort gefunden wird, gliedert also die Reflexion oder Besonnenheit schon die Empfindung. An sinnlichen Eindrücken ist vor allem all das wichtig, was gehört werden kann; Herder bezeichnet das Ohr daher als „*Lehrmeister der Sprache*“ (ebd., 734). Von allen Merkmalen des Schafes ist seine lautliche Artikulation am besten geeignet, es als Ganzes zu kennzeichnen. Herder begründet dies damit, dass die auditiven Zeichen nichtgegenständlich und gut voneinander trennbar sind; die visuellen Merkmale sind dagegen „wie viel, wie mühsam zu unterscheiden! Alle Merkmale sind fein verflochten, neben einander – alle noch unaussprechlich!“ (Ebd) Dennoch gelten alle Sinne als sprachfähig, was umgekehrt bedeutet, *dass die Sprache an die Empfindung gebunden ist (und bleibt)*. Daher kann es auch keine reine Sprache der Reflexion geben, weil in die Bildung von Sprache die Umstände eingehen, unter denen sie „erfunden“ wird. Zu diesen Umständen gehören neben Familie, Gesellschaft, Natur und Geschichte auch Zeit und Raum, das heißt „jeder Mensch kann und muß allein in *seiner* Sprache denken.“ (SW XXI, 32, Anm. 1) Für den *Dichter* heißt das, dass er die Verbindung der Sprache zur sinnlichen Welt und zu den besonderen Umständen berücksichtigen und zum Ausdruck bringen muss.

Wie die Sprache des Dichters beschaffen sein sollte, erklärt Herder in den Fragmenten „Über die neuere deutsche Literatur“.⁸⁹ In diesem Zusammenhang ist zunächst kurz auf die mit der Kulturentwicklung verbundene Entwicklung der Sprache einzugehen. Im Lebensalter der

⁸⁸ „Die Biene sumset, wie sie sauget: der Vogel singt, wie er nistet – aber *wie spricht der Mensch von Natur? Gar nicht!* so wie er wenig oder nichts durch völligen Instinkt, als Tier tut. Ich nehme bei einem neugeborenen Kinde das Geschrei einer empfindsamen Maschine aus; sonst *ists stumm*.“ (HW I, 714 f.)

⁸⁹ Ich beziehe mich im folgenden auf die dritte Sammlung. In: Suphan, B. (Hrsg.) 1967: Johann Gottfried Herder. Sämtliche Werke, Band I. Hildesheim. (Zitiert als SW).

Kindheit⁹⁰ erfinden die Menschen die Sprache (in der sinnlichen Auseinandersetzung mit ihrer konkreten Umwelt). In den darauffolgenden Lebensaltern wird die Sprache nicht mehr vollständig neu erfunden, sondern die bereits erfundenen Wörter werden gelehrt und erlernt; das heißt, auch im Bereich der Sprache können die Menschen auf Erfahrungen (Traditionen) und Kulturleistungen der vorherigen Generationen aufbauen. Die erste, ursprüngliche Sprache (der „Kindheit“ der Kultur), die Herder als „Zeichensprache“ bezeichnet, können die nachfolgenden Generationen nicht mehr verstehen, da sie in ihrer Sprach- und Kulturentwicklung weiter fortgeschritten sind. Den Kindern dieser Generationen wird daher eine höherentwickelte (aber noch nicht gelehrt) Sprache beigebracht: „und diese erste Wörter, die wir lallen, sind die Grundsteine aller unserer Erkenntnis“ (SW I, 386). Bei diesen von Herder als „sinnliche Begriffe“, „einfache“ und „Erfahrungsideen“ bezeichneten Wörtern „verhält sich ,der Ausdruck zum Gedanken, wie die Haut zum Körper““ (ebd.). Damit meint er, dass die durch das Wort, den Begriff bezeichneten Gegenstände eng mit einer bestimmten (lebensweltlichen) Bedeutung verbunden sind; daher lassen sich Bedeutung und Gegenstand nicht voneinander trennen. Diese Art der Sprache findet Herder beim „gemeinen Mann“: „Wer kann sich in der Sprache des gemeinen Lebens über alle Gegenstände, mit denen er durch die Erziehung familiär geworden ist, geläufiger und triftiger ausdrücken, als der gemeine Mann von gutem gesunden Verstande? Aber nun versucht bei ihm den Gedanken vom Ausdruck zu sondern: ihr versteht das Wort nicht, er soll euch seinen Begriff durch andre Worte erklären (ich meine nicht sinnliche Zeichen) so ist für ihn keine größere Mühe in der Welt; und für euch wirds ein lächerlicher Auftritt seyn, einen Worterklärenden Bauer zu sehen: seine Seele und seine Sprache sind zwei Schwestern, in Gesellschaft erzogen“ (387).⁹¹

In einer nochmals weiterentwickelten Sprache kann sich der Ausdruck immer stärker vom Gedanken lösen: „[D]ie feinere Sprache des Umganges macht zwar die Zunge freier und bindet sie mehr vom Gedanken los (...) dadurch, daß sie sich zum Vernünfteln bildet“ (ebd.). Für einen Gegenstand gibt es jetzt wohl möglich verschiedene Ausdrücke, was aber die Verständigung, vor allem zwischen verschiedenen Sprachebenen, schwieriger macht. Ein Problem, das jetzt auftreten kann, ist, dass der „gemeine Mensch“ diese verfeinerte Sprache nicht mehr versteht: „Ein Frauenzimmer, das gut, nicht aber gelehrt erzogen ist, wird über Dinge, die in ihrer Sphäre sind, mit einer Geläufigkeit, ungekünstelten Bestimmtheit und naiven Schönheit sprechen, daß sie gefällt; kömmt aber ein Schulgelehrter, der ihre Worte wägen will: so wird sie schüchtern werden; will er Philosophische Erklärungen und Bestimmungen; so wird sie stammeln – nochmals stammeln, und endlich dasselbe Wort wiederholen“ (ebd., 287-388). Als der „sinnlichen Sprache“ des „gemeinen Mannes“ überlegen wird die verfeinerte Sprache von Herder nicht dargestellt. Vielmehr soll der „Weltweise“ die „sinnliche Sprache“ als gleichberechtigt anerkennen, schließlich habe jede „ihren Zweck“, „jede ihre ausschließende Schönheiten und

⁹⁰ Ebenso wie das einzelne Individuum (und die Kulturen), so hat auch die Sprache ein Lebensalter: „So wie der Mensch auf verschiedenen Stufen des Alters erscheint: so verändert die Zeit alles. Das ganze Menschengeschlecht, ja die tote Welt selbst, jede Nation, und jede Familie haben einerlei Gesetze der Veränderung: vom Schlechten zum Guten, vom Guten zum Vortrefflichen, vom Vortrefflichen zum Schlechten, und zum Schlechten: dieses ist der Kreislauf aller Dinge. So ists mit jeder Kunst und Wissenschaft: sie keimt, trägt Knospen, blüht auf, und verblühet. – So ists auch mit der *Sprache*.“ (HW I, 181)

⁹¹ Zum Beispiel wird der Gegenstand Löffel als Löffel bezeichnet und dabei ist in diesem Begriff die Bedeutung des Gegenstandes enthalten: „ein Hilfsmittel, um sich Nahrung zuzuführen.“ Einen anderen Begriff für denselben Gegenstand oder eine Umschreibung desselben gibt es (noch) nicht.

Fehler: die Sprache des gemeinen Lebens die ihrige: die Philosophische Sprache die ihrige“ (388). Allerdings scheint die Sympathie Herders nicht gleichberechtigt beiden Sprachen zu gelten. Die „sinnliche Sprache“ wird als „ungekünstelt“, von „naiver Schönheit“, „klar“, „verständlich und schön“ dargestellt. Die „philosophische Sprache“ ist dagegen von „philosophischen Erklärungen und Bestimmungen“ und „grammatischen Zierlichkeiten“ geprägt, gesprochen werde „gelehrt und abgezirkelt“ (ebd.). Die „philosophische Sprache“ (wie auch die Dichtersprache) ist durch das politische System seiner Zeit verunstaltet. Sie will ihren Ursprung und ihre Verbindung zur sinnlichen Welt verleugnen, sie ist zur „Buchstabenkultur“ verkommen, das heißt sie betont die vernünftigen und vernachlässigt die sinnlichen Anteile der Sprache.

Wie soll sich in der „wahren Dichtersprache“ der Gedanke zum Ausdruck verhalten? Herder betont die Unterschiede zwischen „sinnlicher Sprache“ und Dichtersprache: „(...) für ihn [den Dichter] muß der Gedanke zum Ausdrucke sich verhalten, *nicht* wie der Körper zur Haut, die ihn umziehet; sondern *wie die Seele zum Körper*, den sie bewohnt“ (394, meine Hervorhebungen). Der Dichter soll also „Empfindungen ausdrücken“ (ebd.). Empfindungen in Sprache darzustellen ist eigentlich unmöglich, da jene sich sinnlich-körperlich ausdrücken: „(...) Empfindungen durch eine gemahlte Sprache in Büchern [auszudrücken] ist schwer, ja an sich unmöglich. Im Auge, im Antlitz, durch den Ton, durch die Zeichensprache des Körpers – so spricht die Empfindung eigentlich, und überläßt den todten Gedanken das Gebiet der todten Sprache.“ (394-395) Wie aber kann es dem Dichter gelingen, zu „schreiben, daß man es fühlt“, während er „dem wahren Ausdrucke der Empfindungen“, dem körperlich-sinnlichen, „entsagen“ muss? Die „Sprache der Empfindungen“ erreicht der Dichter nur, wenn er *seine Seele und seine Empfindungen in eine sprachliche Form verwandeln kann*: „(...) du sollst deine ganze lebendige Seele in todte Buchstaben hinmahlen (...) du mußt den ganzen Ton deiner Empfindungen in dem Perioden, in der Lenkung und Bindung der Wörter ausdrücken (...) du mußt Einfalt und Reichthum, Stärke und Kolorit der Sprache in deiner Gewalt haben, um das durch sie zu bewirken, was du durch die Sprache des Tons und der Geberden erreichen willst“ (395). Das Kunstwerk, das auf diese Weise entsteht, vergleicht Herder mit einem Gemälde, das als Ganzes,⁹² ohne weitere Hilfe des Dichters, „zur Einbildung des andern“ spreche. Der Zielort dieser „Sprache der Empfindungen“ ist die Seele des Lesers, damit „der andre fühlt“, nachempfindet, was der Dichter fühlt und ausdrücken will (ebd.).

Die besondere Aufgabe des Dichters besteht also darin, dass dieser, im Gegensatz zum „gemeinen Mann“, der eine (bereits „erfundene“) Sprache lernt, immer wieder die erste Phase der Sprachentwicklung nachvollzieht. Anders ausgedrückt soll der Dichter den ersten Schritt auf dem Weg zur Spracherfindung, der durch Sinnlichkeit und Emotionen gekennzeichnet ist und der gleichzeitig auch die Selbsterkenntnis des Subjekts ermöglicht, gegenwärtig halten. Eine gute Dichtkunst bleibt damit ganz nah an der (konkreten) Natur, wobei es gilt, die durch die Natur im Dichter ausgelösten Gefühle, Leidenschaften und Empfindungen in eine sprachliche Form zu bringen. Auf diese Weise trägt der Dichter nicht nur zur Vervollkommnung seiner Muttersprache bei, wobei Vervollkommnung (genauso wie bei der Kulturentwicklung) bedeutet, dass der Kontakt zum Ursprung der Sprache, der in der sinnlichen Auseinandersetzung mit dem „Klima“ liegt, immer gewahrt wird. Indem der Dichter über die Sprache Gefühle und

⁹² Die Empfindungen sollen also „nicht in einzelnen Worten, sondern in jedem Theile, im Fortgange derselben und im Ganzen“ enthalten sein (ebd.).

Empfindungen an den Leser weitergibt, ermöglicht er diesem (quasi) eine Erfahrung der Natur: „[Die] Poesie [ist] die Sprache der Sinne und erster mächtiger Eindrücke, die Sprache der Leidenschaft (...). Natur, Empfindung, ganze Menschenseele floß in die Sprache und drückte sich in sie, ihren Körper ab. (...) Nicht [die Poesie], sondern die Natur, die ganze Welt der Leidenschaft und Handlung, die im Dichter lag, und die er durch die Sprache aus sich zu bringen strebet – diese würket. Die Sprache ist nur Kanal, der wahre Dichter nur Dolmetscher, oder noch eigentlicher der Überbringer der Natur in die Seele und in das Herz seiner Brüder. Was auf ihn würkte und wie es auf ihn würkte, das würkt fort, nicht durch seine, nicht durch willkürliche, hinangeflickte, konventionelle, sondern durch Naturkräfte.“ (SW VIII, 338-340) Da die Natur Gottes Wort enthält, überbringt der Dichter nicht einfach nur „Natur“. Er ist also nicht nur ein „Dolmetscher der Natur“, sondern eigentlich ein Dolmetscher der göttlichen Ordnung.

Die Wirkung, die die Poesie oder Dichtkunst auf den Leser haben soll, lässt sich nun präziser fassen: Durch die Empfindung der Schönheit (durch den Leser), die Herder als dynamische Einfühlung bestimmt, erkennt der Mensch nicht nur die göttliche Ordnung; da gute Dichtung im wesentlichen das Gefühl des Menschen ansprechen soll, erscheint sie gleichzeitig als „Übungsfeld“ für seine Sinnlichkeit – der Mensch erkennt sich selbst als ein Wesen, welches durch Sinnlichkeit und Vernunft ausgezeichnet ist.

Der *Bildungsauftrag* der Kunst und der Dichtung, an dem Herder (gegen Goethe und Kant) festhält, ergibt sich aus dem folgenden: Gerade in Zeiten, in denen eine Überbetonung der Vernunft der Erfahrung der eigenen Sinnlichkeit und damit der Ausbildung der Vernunft im Weg steht, sei es die Aufgabe der Kunst, den Kontakt zur Natur und damit auch die Erfahrung der Sinnlichkeit überhaupt zu ermöglichen. Aus dieser besonderen geschichtlichen Situation erklärt sich auch, warum Herder in seinen Fragmenten, *gegenläufig* zu seiner Vorstellung der Lebensalter der Kulturen,⁹³ im Hinblick auf die Sprache den Kindheitszustand besonders hervorhebt. So ist im Zusammenhang mit den Anweisungen für den Dichter, wie dieser Empfindungen in Sprache fassen soll, von der „Macht der Dichtkunst in jenen rohen Zeiten“ die Rede, in denen noch „die Seele der Dichter, die zu sprechen, und nicht zu plappern gewohnt war, nicht schrieb, sondern sprach, und auch schreibend lebendige Sprache tönete: in jenen Zeiten, wo die Seele des andern nicht las, sondern hörte, und auch selbst im Lesen zu sehen und zu hören wußte, weil sie jeder Spur des wahren und natürlichen Ausdrucks offen stand: daher rührten jene Wunder, die die Dichtkunst geleistet, über die wir staunen und fast zweifeln (...) daher rührt alles Leben der Dichtkunst, was ausstarb, da der Ausdruck nichts als Kunst wurde, da man ihn von dem, was er ausdrücken sollte, abtrennete: der ganze Verfall der Dichterei, daß man sie der Mutter Natur entführte, in das Land der Kunst brachte, und als eine Tochter der Künstelei ansah“ (SW I, 395-396). Gerade wenn sich die Kultur in die falsche Richtung zu entwickeln droht, gilt es in ganz besonderem Maße, zumindest einen Rest dieser „poetischen Sprache“ gegenwärtig zu halten, obschon das Lebensalter der Kindheit für die deutsche (wie für die europäische) Kultur unwiederbringlich vergangen ist. Nur einigen wenigen Dichtern, den „Originaldichtern“ oder Genies, wird dies gelingen, aber auch nur dann, wenn sie aus sich heraus, selbstständig etwas Neues und Unverwechselbares erschaffen. Der Nachahmung der so gefeierten klassischen Dichter des Altertums erteilt Herder eine klare Absage.

⁹³ Die Kulturentwicklung bzw. -vervollkommnung wird hier positiv bewertet, weil sie dem Ziel der Menschheit, Humanität auszubilden, dient.

4.5 Die ästhetische Aufwertung des Landes in der Schäferpoesie des späten 18. Jahrhunderts

Wie bestimmt, ausgehend von seinen allgemeinen Theorien zur Dichtersprache und Dichtkunst, Herder selbst die Schäferpoesie? Wie ist das Land in der Schäferpoesie darzustellen?⁹⁴ „Von allen Werken des Schweizerischen Geßners liebe ich seine Idyllen am meisten, und will sie mit den Idyllen des Theokrits vergleichen: sie verdienen dies mehr, als die Idyllen des Fontenelle und Pope.“ (SW I, 337) Bevor Herder seine Rangfolge der klassischen und neuen Idyllendichter aufstellt, welche die zu seiner Zeit verbreitete Hierarchie umgekehrt,⁹⁵ setzt er sich mit den bereits erwähnten Schäfergedicht-Definitionen von Mendelssohn auseinander.⁹⁶ Als den eigentlichen Begründer der Gattung sieht Herder den Dichter Theokrit an. Dieser habe, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, deren Werke vielleicht auch deshalb „verloren gegangen sind“, „weil sie (...) die Natur noch zu gemein porträtirt haben“, die Natur so verschönert gezeigt, dass sie „auch seinen Zeitaltern gefallen konnte“ (339). „Aber welche Natur hat er verschönert“? Herder erinnert an die Entwicklung (bzw. den Niedergang) der Dichtkunst. In ihrem Anfangsstadium, das heißt im „Kindheitsalter“ der Kulturen, habe sie Leidenschaften zum Gegenstand. Dann folgten „Empfindung, dann Beschäftigungen, und endlich todte Male-ry: so ist der Gegenstand der Dichtkunst nach verschiedenen Zeitaltern gesunken“ (340).

Herder ordnet Theokrit einer frühen, für die Dichtkunst sehr positiven Zeit zu. Allein das macht aus ihm noch nicht den „vollkommensten“ Idyllendichter „unter allen, die ich kenne“ (ebd.). Im Gegensatz zu Mendelssohn ist Herder nicht davon überzeugt, dass Theokrit die „Leidenschaften und Empfindungen“ „nach dem Ideal“ dargestellt habe, im Gegenteil: „Theokrit schildert kleinere menschliche Gesellschaften (...) wie er sie als Dichter von seiner Zeit abstrahiren konnte, um sinnlich zu reizen und zu überreden.“ (344) Eben weil er in seinen Schilderungen des Schäferlebens seiner Zeit und Natur so nah blieb, sind diese so überzeugend und so lebendig: „Da er [Theokrit] sein Gemälde aus dem Leben porträtirte, und bis auf einen gewissen Grad erhöhet; so konnte er auch Leben in dasselbe bringen.“ (345) Eine idealisierte Darstellung sei bei ihm schon deswegen nicht zu finden, weil „[e]ine Leidenschaft, eine Empfindung *höchst* verschönert“, aufhöre „Leidenschaft, Empfindung zu seyn“ (340, Hervorhebung im Original). Auch ein „Schäfer, mit höchst verschönerten Empfindungen“ höre auf, „Schäfer zu seyn“; er „handelt nicht mehr, sondern beschäftigt sich höchstens, um seine Idealgröße zu zeigen: er wird aus einem Menschen ein Engel: seine Zeit ein gewisses Figment der goldnen

⁹⁴ Ich beziehe mich im folgenden Herders Schrift „Theokrit und Geßner“ (1767). Diese ist Teil der „Briefe, die neueste Literatur betreffend“ (SW I, 337-350).

⁹⁵ Herder stellt Theokrit über Vergil, Vergil über Gessner und Gessner über Fontenelle (vgl. ebd., 343).

⁹⁶ Mendelssohn unterscheidet vier Arten von Gedichten, die er alle der Gattung der Landgedichte zuordnet (ich zitiere nach Herder, SW I, 338): „1) Die Beschäftigungen von kleinern Gesellschaften nach der Natur. 2) Eben dieselbe nach dem Ideal. 3) Die Empfindungen und Leidenschaften der kleinern Gesellschaften nach der Natur. 4) Eben dieselbe nach dem Ideal. Die erste ist das eigentliche Landgedicht: die zweite kommt mit der Beschreibung des goldnen Weltalters überein: die dritte ist eine Art von Landekloge, die nicht ganz zu verwerfen ist: die vierte ist die wahre Idylle Theokrits, Virgils und Geßners. Was ist nunmehr die Idylle? Nichts als der sinnlichste Ausdruck der höchst verschönerten Leidenschaften und Empfindungen solcher Menschen, die in kleinern Gesellschaften zusammen leben.“ (Vgl. auch Mendelssohn 1760 in Schneider 1988, 144-154)

Zeit.“ (341)⁹⁷

Im Gegensatz zu Mendelssohn, der Gessner auf eine Stufe mit Theokrit stellen will, ist Herder davon überzeugt, dass Gessner dessen dichterische Qualitäten nicht erreiche. Dies liege zum einen daran, dass Gessner und seine Zeit viel weiter von der Natur entfernt seien: „Wir, die von diesem Zeitalter der Natur so weit entfernt sind, daß wir niemals wahre menschliche Sitten, sondern politische Lebensart erblicken, müssen entweder einem ganz abgezogenen Ideal folgen, oder wenn wir unsere Lebensart verfeinern wollen, Artigkeit malen.“ (345)⁹⁸ Gessner habe den ersten Weg gewählt, das heißt er habe versucht, „ein gewisses moralisches Ideal“ darzustellen. Darunter aber leide „die Bestimmtheit der Charaktere“: „Seine Schäfer sind alle unschuldig, nicht weil die Unschuld aus ihrer Bildung folgt, sondern weil sie im Stande der Unschuld leben: lauter Schäferlarven, keine Gesichter: Schäfer, nicht Menschen. Statt zu handeln, beschäftigen sie sich, singen und küssen, trinken und pflanzen Gärten.“ (346)⁹⁹ Auch wahre Leidenschaft, wie Theokrit sie schildere,¹⁰⁰ gelinge Gessner nicht: „Seine Schäferleidenschaft bleibt immer mehr schleichende Neigung: die weiche, zärtliche Liebe, zu drücken, zu Herzen, zu küssen; dies ist die Farbe, die man überall sieht.“ (344)

Herder beschließt seine Kritik mit dem Hinweis, dass Gessner nur für den taue, der „seine Seele veredeln will“ (348); der Kenner aber werde ihn verwerfen (349). Und auch als ein Vorbild für die jüngere Dichtergeneration sei er nicht zu empfehlen, denn dadurch würden „blos arme trockne Nachahmungen erzeugt, an statt daß aus Theokrit noch neben ihm Originale gebildet werden können, die eine neue und eigenthümliche Art der Verschönerung nach dem Geschmack unßrer Zeit haben können, wenn sie Genies sind“ (ebd.). Das Dilemma, dass eine entwickelte Kultur aufgrund ihrer Entfernung von der Natur eigentlich keine Idyllen (bzw. Dichtung) von der Qualität des Theokrit schreiben könne, wird von Herder folglich nicht als völlig ausweglose Situation gesehen: „Die Natur, der Theokrit näher ißt, kann als eine Mutter mit vielen Brüsten noch viele Geißter tränken, und wer trinkt nicht lieber aus der Quelle, als aus einem Bach?“ (Ebd.)

In Herders Definition deutet sich die Veränderung an, die die Gattung des Schäfergedichts im Sturm und Drang erfährt – Dedner hatte sie als „Ästhetisierung der Wirklichkeit“ bezeichnet. „Das Ideal des Schäfergedichts ißt“, so formuliert Herder gegen Mendelssohn (und J. A.

⁹⁷ Weder der Dichter noch der Leser profitiere von solch einer Darstellung nach dem Ideal. Dem Dichter entgehe „viel von seinem Zweck: und noch mehr von der Mannigfaltigkeit seiner Charaktere.“ Der Leser könne diese verschönerte Götterwelt nur „mit kalter Bewunderung“ betrachten, denn „[u]ns rührt nichts, was nicht mehr Mensch ist.“ Das Ideal der Vollkommenheit will Herder daher aus Arkadien verbannen: „es schafft Unfruchtbarkeit, Einförmigkeit, und schränkt die Erfindung ein“ (ebd.).

⁹⁸ „Das letzte that Fontenelle; er, der in seiner Nation nichts erblickte, nichts anders erblicken konnte, schilderte, was er sahe und sehen wollte: Gewohnheiten und Umgang und Artigkeit und Hofmanieren, die endlich einem Franzosen gefallen können, aber einem Griechen verächtlich und ekelhaft seyn müßen.“ (Ebd.)

⁹⁹ „Geßners Idyllen sind oft allerliebste Schäfertändeleien, hier über ein fliegendes Rosenblatt, dort über einen zerbrochenen Krug, hier über einen Baum, dort über das Schnäbeln der Tauben; hier redet der Vater Menalkas, hier der Sohn Myrtill über seinen schlummernden Vater; hier der neunzigjährige Palämon: hier der Liebhaber, dort die Schöne; immer aber derselbe Schäfer, nur in einer anderen Situation.“ (347)

¹⁰⁰ Bei Theokrit werde die Liebe „stürmisch, wird Raserei bis zum Tode“ (342).

Schlegel),¹⁰¹ „wenn man Empfindungen und Leidenschaften der Menschen in kleinen Gesellschaften so sinnlich zeigt, daß wir auf den Augenblick mit ihnen Schäfer werden, und so weit verschönert zeigt, daß wir es den Augenblick werden wollen; kurz bis zur Illusion und zum höchsten Wohlgefallen erhebt sich der Zweck der Idylle, nicht aber bis zum Ausdruck der Vollkommenheit, oder zur moralischen Besserung.“ (343-344) „[J]e näher ich der Natur bleiben kann, um doch diese Illusion zu erreichen; je schöner ißt meine Idylle: je mehr ich mich über sie erheben muß, desto moralischer, desto feiner, desto artiger kann sie werden, aber desto mehr verliert sie an poetischer Idyllenschönheit.“ (Ebd.)

Was folgt aus dieser Bestimmung des Schäfergedichts für die Gattung insgesamt?

– Herder kennt nur noch eine Gattung, nämlich die des Schäfergedichts. Die früher vorgenommene Trennung zwischen Schäfer- und Landgedicht ist damit hinfällig geworden.

– Was für Gessner noch nicht durchgängig gilt, ist bei Herder Gewissheit: Die im Schäfergedicht (bzw. der Idylle) dargestellten „kleinen Gesellschaften“ gibt es wirklich. Und da der Dichter die Natur und die Umstände seiner Zeit darstellen soll, handelt es sich nicht mehr (wie noch bei Gottsched) um Hirten, die in goldenen Vorzeiten gelebt haben, sondern um zeitgenössische Hirten und Bauern.

– Herder rechtfertigt die Darstellung der realen oder „niedereren“ Züge als Teil der „Poetischen Idyllenschönheit“. Damit haben sich, im Vergleich zur frühaufklärerischen Version des Schäfergedichts, nicht nur die moralischen, sondern auch die ästhetischen Konventionen verändert. Die „niedrigen Züge (...), die die Franzosen im Theokrit nicht ausstehen können“ (ebd., 342), sind für Herder insofern ein Hinweis auf eine hohe Dichtkunst, als sie zeigen, dass Theokrit versucht hat, seine Natur so getreu wie möglich darzustellen. Dabei hat er aber nicht einfach nur ein Abbild seiner Umwelt geliefert, sondern er hat „sein Gemälde aus dem Leben“ porträtiert. Dies aber bedeutet nicht, dass Theokrit die „kleinen Gesellschaften“ seiner Zeit so schilderte, „wie sie der Weltweise in der Oekonomie moralisch betrachtet“ (Mendelssohn), was bedeuten würde, dass seine Abhandlung zu wissenschaftlichen oder politischen Zwecken benutzt werden könnte; sondern er hat sie geschildert, wie er „sie als Dichter von seiner Zeit abstrahieren konnte, *um sinnlich zu reizen und zu überreden*“ (344, meine Hervorhebung). Es geht Herder also auch hier um die sinnlich-affektiven Wirkungen der Dichtkunst auf den Leser. Eine vollkommene, dabei aber völlig irrealer Welt solle nicht dargestellt werden, da diese den Leser kalt lasse. Das „Ideal des Schäfergedichts“ ist für Herder vielmehr dann erreicht, wenn der Leser so von der Welt der Dichtung berührt wird und so in sie eintaucht, *dass er nicht mehr zwischen erdichteter und realer Welt unterscheiden kann*, wenn er also „auf den Augenblick mit ihnen Schäfer“ wird oder doch der Wunsch in ihm geweckt wird „es den Augenblick werden [zu] wollen“ (343).

Wie Dedner (1968, 1969, 1976) anhand von Beispielen der Sturm-und-Drang-Literatur bestätigt, werden nun „Ideal und Realität, historische Frühzeit und Gegenwart (...) kurzgeschlossen“ (ders. 1976, 360). Eine entscheidende Rolle kommt in diesem Zusammenhang den „niederen Details“ zu. „Die einst ideale Welt des Schäfertums hat die realen Bestandteile des Landgedichts in sich aufgenommen, oder anders gesagt: die einst komischen, dann ethisch wertvollen und schließlich auch ästhetisch genießbaren Trivialmotive sind in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu vollgütigen Repräsentanten des idyllischen Ideals geworden. (...) Man wird die

¹⁰¹ Herder bezieht sich in seinem Aufsatz neben Mendelssohn auch auf die Schlegelsche Theorie der Schäfer- und Landlebendichtung (vgl. Schlegel, J. A. 1751: Von dem eigentlichen Gegenstande der Schäferpoesie. In: Schneider 1988, 111-144).

Suggestionkraft dieser Realisten nicht unterschätzen dürfen; sie ließen sich auf dem Lande, also in der Realität wiederfinden, und der Leser konnte wenigstens versucht sein, sich an Hand ihrer auch der Realität des ideologischen Gerüsts zu versichern.“ (Ders. 1968, 315) (Vgl. auch den unten stehenden Kasten 4.3).

Das Realitätspostulat des Sturm und Drang führt also nicht dazu, dass das Landleben wirklichkeitsgetreu dargestellt wird. Vielmehr wird an einer Idealisierung des Landes und des Bauern festgehalten. Aufgrund der mit dem Realitätspostulat verknüpften genaue aufklärerischen Position hat sich jedoch, im Vergleich zur aufklärerischen Idealisierung, die politische Stoßrichtung verändert: „Aus der aufklärerischen, an Natur orientierten Kritik am Absolutismus wird eine – die Aufklärung voraussetzende – konservative Ideologie, indem die Kritik an der Abstraktheit und Un-Natur des absolutistischen Hofes auf Züge von Abstraktheit und Un-Natur in Demokratie, Stadt, Technik und Industrie übertragen wird.“ (Kirchhoff 2005, 68, vgl. auch Eisel 1992, 128) In diesem Zusammenhang erlebt auch die feudalistische Gesellschaftsstruktur eine Renaissance als Ideal. Dem Ziel der Menschheitsgeschichte – die Entfaltung lebendiger Kräfte zu individuellen Gestalten – sei, so ist Herder überzeugt, „die Struktur der feudalistischen Gemeinwesen mit ihrer grundherrlichen Herrschaft über Land und Leute noch gerecht geworden, bevor sie vom Absolutismus verdrängt wurde.“ (Kirchhoff 2005, 68)¹⁰²

Die in ihrer Darstellung des Landes als realistisch geltende Erzählung „Geschichte des Herrn Oheims“ (1778)¹⁰³ von Johann Heinrich Merck zeigt, dass der Bauernstand nun nicht mehr mit einem aufklärerischen Menschenideal, sondern mit einem „Hausvatergefühl“ in Verbindung gebracht wird. „Im Hausvater- oder im ‚Patriarchengefühl‘ (...) sind die Antinomien von Innerlichkeit und Veräußerung, von Mensch und Umwelt, von Vergangenheit und Gegenwart, von Weg und Ziel, von Diesseitigkeit und göttlichem Wirken noch einmal aufgehoben. Kinder, Pflanzen und Geräte gehören sämtlich zur Familie, die mit dem Haus, ihrer wirtschaftlichen Organisationsform, identisch ist.“ (Dedner 1969, 99) Als negative Gegenbilder fungieren immer noch der Hof, aber nun auch die Stadt und der neu entstehende Agrarkapitalismus: „Nicht nur nämlich steht das ländliche Ideal im Widerspruch zu seinen traditionellen Gegenbildern, der Stadt und dem Hof; ihm erwächst bei Merck auch schon auf dem Lande selbst ein weiterer Feind: der neu entstehende Agrarkapitalismus.“ (Dedner 1976, 387)

¹⁰² Eine solche „Idealisierung spätfudaler Zustände“ (Dedner 1976, 361) zeigt sich beispielsweise in Sophie La Roches „Geschichte des Fräuleins von Sternheim“ (1771). Wie Dedner anhand dieses Romans zeigen kann (vgl. ausführlich 1969, 54 f.), „ließ sich von der Position der mittleren Aufklärung aus fortschreiten (...) zu einem konservativen Harmonie-Entwurf, der die sozialen und ästhetischen Widersprüche der Zeit neutralisiert, ohne sie indes aufzuheben. Das allgemeine Kennzeichen konservativer Ideologien, Konflikte als je schon versöhnt zu behaupten und aus dieser Behauptung die Güte des Bestehenden zu beweisen, ist bei Sophie La Roche in vielen Einzelheiten nachweisbar. Die Landbegeisterung wird hier zu einem Element restaurativen Denkens und die dichterische Idealisierung zum Mittel der Affirmation, die nötige Veränderungen hindert, statt sie zu fördern.“ (1976, 364)

¹⁰³ In der Erzählung „berichtet ein Kaufmann von seinem Besuch auf dem Landgut eines Mannes, der die Stellung eines fürstlichen Vertrauten aufgegeben hat, um auf dem Lande als Bauer unter Bauern zu leben. Einige Tage aus dem Alltagsleben eines Landmanns sollen dargestellt werden, und was der Leser erfährt, scheint dieser Intention auch weitgehend zu entsprechen. Der Kaufmann berichtet über die Arbeit der Frauen, über die Mahlzeiten, das Pflügen eines Ackers, den Ankauf von Pferden und das Anpflanzen von Hecken, über Ereignisse also, die nicht einem poetischen Motivkreis entstammen oder durch ihre Einmaligkeit auffallen, sondern die durchschnittliche Realität des bäuerlichen Alltags widerspiegeln.“ (Dedner 1969, 91)

Kasten 4.3:

Zu den „Trivialmotiven“ zählen beispielsweise die Milch und der Kohl. Als Genussmittel und reales Symbol für den ideologischen Gegensatz zwischen Stadt und Land wird die Milch zum beliebten Objekt in der ländlichen Schwärmerei des Göttinger Hains (vgl. Dedner 1969, 47). Auf ihren ländlichen Ausflügen kehren die Hainbrüder bei Bauern ein, um sich an frischer Milch zu laben. Unter welchem ideellen Aspekt sie das offenbar sahen, hat später Johann Martin Miller in seinem „Siegwart“ (1777) festgehalten: „In dem Saal setzten sie sich und aßen frische Milch glücklich wie die Menschen in dem goldenen Zeitalter.“ (Miller 1777, Band 3, 748, zit. nach ebd.) Das goldene Zeitalter bleibt auch im Sturm-und-Drang als Motiv erhalten, nun allerdings als jederzeit von neuem realisierbar. Als Zeugnis dieser Wiederholbarkeit und als Ausdruck für den Fortbestand ursprünglicher Sittlichkeit dienen die nun auch ästhetisch aufgewerteten realen Details des bäuerlichen Lebens. Aus dem klassischen Requisit der arkaischen Hirtendichtung und dem gleichzeitig realen bäuerlichen Detail, der Milch, ist ein bürgerliches Genussmittel geworden.

War der Kohl für A. J. Schlegel noch eines der komischen Elemente, dem zu deutlich die Spuren des realen Bauerntums anhaften, so wird „für Werther – und hier in einem ernstesten Sinne – das ‚Krauthaupt‘ zum Symbol für das ländlich-natürliche Lebensideal“ (48). „Wie wohl ist mir’s, dass mein Herz die simple harmlose Wonne des Menschen fühlen kann, der ein Krauthaupt auf seinen Tisch bringt, das er selbst gezogen, und nicht den Kohl allein, sondern all die guten Tage, den schönen Morgen, da er ihn pflanzte, die lieblichen Abende, da er ihn begoss, und da er an dem fortschreitenden Wachstum seine Freude hatte, alle in einem Augenblicke wieder mitgenießt.“ (Goethe: Werther. Reclam-Ausgabe 2001, 33) Die Zubereitung von Zuckererbsen ist für Werther Ausdruck eines „patriarchalischen Lebens“. „Wenn ich des Morgens mit Sonnenaufgange hinausgehe nach meinem Wahlheim, und dort im Wirtsgarten mir meine Zuckererbsen selbst pflücke, mich hinsetze, sie abfädne und dazwischen in meinem Homer lese; wenn ich denn in der kleinen Küche mir einen Topf wähle, mir Butter aussteche, Schoten ans Feuer stelle, zudecke, und mich dazusetze, sie manchmal umzuschütteln: da fühl ich so lebhaft, wie die übermütigen Freier der Penelope Ochsen und Schweine schlachten, zerlegen und braten. Es ist nichts, das mich so mit einer stillen wahren Empfindung ausfüllte, als die Züge patriarchalischen Lebens, die ich, Gott sei Dank, ohne Affektation in meine Lebensart verweben kann.“ (Ebd., 32-33) Im gleichen Sinne wie im Werther taucht das Kohlmotiv auch in Johann Heinrich Mercks Erzählung „Geschichte des Herrn Oheims“ auf (s. unten). „Dort dienen (...), in der Klage eines Kaufmanns über das teure und unbefriedigende Leben in der Stadt, Kohl und Buttermilch als konkretere Umschreibungen dessen, was früher mit den Begriffen des patriarchalischen oder goldenen Zeitalters ausgedrückt worden war.“ (Dedner 1969, 49, Anmerkung 42) „Ja, wenn wir mit unserm Gewerbe in den Stand der Kohlgärtner zurücktreten, und unsere Weiber und Kinder mit Buttermilch nähren könnten.“ (Merck 1909, Band 1, 150, zit. nach ebd.)

5 Die ideengeschichtlich-politische Basis der Slow-Food-Position I: Die konservative Idealisierung des realen Bauern im 19. Jahrhundert, dargestellt an den Bauernromanen des Jeremias Gotthelf

5.1 Einleitung

In diesem Kapitel untersuche ich die *konservative Idealisierung* des *realen* Bauern. Folgende Fragen gilt es in diesem Zusammenhang zu beantworten:

- Warum verkörpern das Leben auf dem Land, der Bauer und die bäuerliche Arbeit die ideale Ordnung?
- Wieso liegt der Fokus nun nicht mehr auf *dem* Bauern, sondern auf dem Bauern einer *bestimmten* Landschaft?
- Warum werden die (moderne) Stadt bzw. allgemein die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft mit der falschen Ordnung in Verbindung gebracht?

Die Untersuchung erfolgt am Beispiel der Bauernromane des Schweizer Schriftstellers Jeremias Gotthelf (1797-1854). Das literarische Werk Gotthelfs wurde deshalb als Beispiel gewählt, weil alle seine Romane und Erzählungen das Ziel verfolgen, zur *Überwindung einer Störung in Gottes Ordnung* anzuleiten (vgl. Fulda 1999, 109). Sein Werk transportiert folglich eine positive Lehre, die Regeln enthält, wie sich der Mensch verhalten soll. Die bäuerliche Welt wird mit der städtischen bzw. modernen Ordnung kontrastiert. Gotthelf entwirft also ein Ideal des ländlichen Lebens. Mit diesem knüpft er an das gegenauflärerische Ideal des späten 18. Jahrhunderts an, wobei er es in einer bestimmten Weise weiterentwickelt.¹⁰⁴

Diese These scheint in einem gewissen Widerspruch zu der in den Literaturwissenschaften verbreiteten Überzeugung zu stehen, nach der sich die Gotthelfschen Beschreibungen des Emmentaler Bauernlebens durch einen besonderen *Detailrealismus* auszeichneten: „Kein Dichter der Biedermeierzeit hat derart unmittelbar und sinnenfreudig erfahrenes Leben und die alltägliche Realität gestaltet und sprachlich wiedergegeben wie Gotthelf. Nicht nur die Landschaften, in denen seine Geschichten spielen, waren ihm sehr genau bekannt, sondern auch die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse vor allem unter der Landbevölkerung seiner Zeit.“ (Thomke 1999, 239-240) In der Tat fällt auf, vor allem im Vergleich zum 18. Jahrhundert, dass Gotthelf das bäuerliche Leben sehr ausführlich und detailliert schildert. Eine Scheu auch vor den „niedersten“ Einzelheiten – wie beispielsweise dem Misthaufen oder der Käsezubereitung¹⁰⁵ – zeigt er nicht. Dieser Detailrealismus und die Idealisierung des Land

¹⁰⁴ Es ist belegt, dass Gotthelf Herder gelesen hat und dass er von seiner Geschichtsphilosophie beeinflusst war: „Manches mutet bei Gotthelf wie eine dichterische Umsetzung von Gedanken in Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* an.“ (Thomke 1999, 235, Hervorhebung im Original. Vgl. auch Braungart 1987, 192, Fehr 1954, 46). Gotthelfs Kenntnis der Herderschen Philosophie stellt jedoch keine notwendige Voraussetzung für den konservativen Gehalt seines Werkes dar.

¹⁰⁵ „Hansli's Haus lag nicht mitten im Dorfe, sondern etwas beiseite in einem schönen Baumgarten, an welchem ein lustiger Bach vorüberhüpfte. Vor dem Hause war ein anmutiges Gärtchen mit kleinen Weglein und hohem Kraut (...) Hinter dem Hause lag der schöne, appetitliche Misthaufen, das eigentliche Herz des Berner Bauernhofes; ihn umfloß die braune Jauche, gleichsam ein Pudding an brauner Sauce (Chokolade creme), und darüber weg sah man den blauen Berg“ (GSW 5, 8). (Das Kürzel GSW bezieht sich auf die sämtlichen Werke in 24 Bänden. Das Kürzel GEB auf die 18 Ergänzungsbände. Ich beziehe mich auf die Ausgabe: Hunziker, R., Bloesch, H., Guggisberg, K., Jucker, W. (Hrsg.) 1921-77: Jeremias Gotthelf. Sämtliche Werke in 24 Bänden (und

lebens stehen jedoch, wie im folgenden gezeigt wird, *nicht* in einem Widerspruch zueinander.

Die in den Romanen und Erzählungen Gotthelfs enthaltenen politischen Aussagen können als ein Beispiel für den *christlichen* Konservatismus angesehen werden. Die Position Gotthelfs stellt folglich eine spezifische Variante der konservativen Ideologie dar, die dem christlichen Glauben und damit dem Religiösen eine besondere Bedeutung zumisst. Das spielt im Vergleich mit der Position von Slow Food eine wichtige Rolle.

Sowohl eine Strukturgleichheit als auch ein zentraler Unterschied zwischen dem christlichen Konservatismus Gotthelfs und der Position von Slow Food lässt sich an einer Argumentationsfigur darstellen, der eine grundlegende Bedeutung innerhalb der Slow-Food-Position (bzw. allgemein des Konservatismus) zukommt.¹⁰⁶ Die Strukturgleichheit ist: *Die regionale Vielfalt der „Landschaftsküchen“* – diese sind das Produkt regionaler Kultur und Tradition – *wird in einen Zusammenhang mit der Stabilität einer „höheren“ Ordnung gebracht.* Um diese Verbindung von *Essen*, als Teil *regionaler Tradition*, und *Ordnung*, geht es vor allem in der folgenden Darstellung der konservativen Bauernideologie. Der Unterschied besteht darin, dass das Wesen der höheren Ordnung von Slow Food nicht mehr explizit mit dem Göttlichen in Verbindung gebracht wird. Als allgemeines Prinzip wird vielmehr *„das Leben“*, also etwas Natürliches, identifiziert. Die Bedeutung der „Natur“ zeigt sich auch darin, dass Slow Food den Zusammenhang zwischen der kulturellen, geschmacklichen und *biologischen* Vielfalt betont, während es Gotthelf allein um kulturelle und geschmackliche Vielfalt geht.

5.2 Die zentralen Begriffe des konservativen Bauernideals

Die Rekonstruktion der Gotthelfschen Position wird anhand der folgenden Begriffe vorgenommen.¹⁰⁷

- Haus/Familie
- Bauerntum
- Eigenart
- Sitte
- Religion

5.2.1 Haus und Familie

Der bäuerliche Hof als christliches Haus und als Familie

18 Ergänzungsbänden) Erlenbach-Zürich). Für Gottfried Keller übertreibt Gotthelf vor allem in seinem Roman *Die Käserei in der Vehfreude* (1849) mit seinen naturgetreuen Schilderungen: „(...) aber vor allem fehlen auch Schweinestall und Abtritt nicht, und besonders in der ‚Käserei‘ ist soviel von dem animalischen Verdauungs- und Sekretionsprozeß die Rede, daß der verzärtelte Leser mehr als einmal unwillkürlich das Taschentuch an die Nase führt, insonderlich wenn er hinter der nordischen Teetasse sitzt, deren gern gesehene Zierde Jeremias Gotthelf gegenwärtig zu sein scheint.“ (Keller 1926-1949, Band 22, 74-75)

¹⁰⁶ Der theoretische Aufbau dieser Argumentationsfigur wurde bereits in den Kapiteln 2 und 3 erklärt. Hier geht es um die Übertragung dieser Figur auf die politische Ebene und damit auf den Themenbereich Land- und-Bauer.

¹⁰⁷ Eine klare Trennung der Begriffsinhalte ist nicht möglich, da sie im Rahmen der konservativen Ideologie in einem inneren Zusammenhang stehen.

Der Mensch, so Gotthelf, sei von Natur aus *triebhaft* und *egoistisch*, er sei „unfähig, nach eigenem Trieb oder Gesetz in sozialer Harmonie zu leben“ (Hahl 1999, 249).¹⁰⁸ „[N]ur der christliche Sinn“ „könne die Egoismen in einem Gemeinwesen versöhnen“ (ebd.). Er ordnet vor allem das Leben auf dem Land. Eine besondere Vorbildfunktion nimmt der bäuerliche Hof ein, der nach dem Modell des *christlichen Hauses* organisiert ist: „Der Terminus ‚Haus‘ bezeichnet hier eine soziale Institution, nämlich die Einheit von Wohn- und Arbeitsstätte für den Besitzer und seine Arbeiter“ (ebd., 245). Den Inhalt dieses Modells fasst Hahl wie folgt zusammenfassend: „‚Haus‘ bezeichnet den vorindustriellen Betrieb, der in ursprünglicher Einheit mit dem Familienhaushalt des Besitzers besteht und bei Abstimmung der wirtschaftlichen mit den häuslich-sittlichen Maximen patriarchalisch geleitet wird. Der Dienstbote gilt als Hausgenosse, die ganze der hausväterlichen Gewalt unterworfenen Hausgenossenschaft als ‚Familie‘. Der Terminus ‚Familie‘ bezeichnet zum einen die Rechtslage, denn das Dienstrecht war dem Familienrecht eingegliedert; er markiert zum anderen einen religiös-allegorischen Bezug, denn das Leben der Hausgenossen in familiärer Zucht und Liebe wurde überhöhend gedeutet als Vollzug der vom Vatergott gegebenen Ordnung.“ (246)

Der bäuerliche Hof als das Ganze ist in sich hierarchisch gegliedert, wobei sich die einzelnen Glieder, die jeweils ganz spezifische Aufgaben erfüllen,¹⁰⁹ dem Ganzen unterzuordnen haben; der Hof ist folglich wie ein *Organismus* aufgebaut bzw. kann in Analogie zu diesem gedacht werden: Der „rechte Bauer“ sieht „[e]ine Art lebendigen Wesens“ in ihm (GSW 13, 349). Daraus folgt, dass die Menschen *ungleich* sind; jeder hat, als „Organ“ des höheren Ganzen, seine ihm bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Begehrt ein Hausgenosse beispielsweise gegen die Ordnung auf, dann verstößt er gegen die göttliche Ordnung. Diese ist damit in ihrem Fortbestand gefährdet, und je stärker sich die menschliche Triebnatur und der Egoismus durchzusetzen vermögen, desto chaotischer werden die Verhältnisse.¹¹⁰

Hahl (1993) weist darauf hin, dass ein gewisser sozialer Aufstieg der unteren Schichten in diesem Modell möglich ist. So steigt der Knecht Uli im gleichnamigen Roman zum Pächter eines Hofes auf. Es sind aber nicht der eigene Drang und Ehrgeiz, die ihn bewegen; vielmehr folgt er einer inneren Berufung, und die ständische Ordnung des Hauses wird durch den Aufstieg nicht in Frage gestellt, da Uli nur seine Position in der hausständischen Hierarchie

¹⁰⁸ „Im Herzen steckt von Anfang an und von Natur der alte Mensch, der da böse ist und verkehrt, Gott und den Nächsten haßt, sich allein liebt, lüstern ist nach der Welt, ihren Genüssen und Schätzen, der da einen Boden hat für alles Unkraut empfänglich, nicht für die Lust allein, absonderlich auch für Neid, Zorn, Haß und Rachgierigkeit.“ (*Uli der Pächter* 1978, 8-9)

¹⁰⁹ An der Spitze der Hierarchie steht der Bauer. Dieser ist für das Ganze und im Speziellen für Wald, Feld und Viehstall verantwortlich. Unter ihm, aber auch ihm zur Seite, steht die Bäuerin, deren Arbeitsbereich sich auf die Haushaltung (die Küche, den Garten sowie das Gesinde) erstreckt. Es folgen die Kinder des Bauernpaares, wobei dem ältesten Sohn, als dem zukünftigen Erben des Hofes, eine besondere Bedeutung zukommt. Auf der untersten Stufe steht das in sich noch einmal hierarchisch gegliederte Gesinde. Die Großeltern bleiben auf dem Hof und unterstützen, soweit sie dies noch können, die nachfolgende Hofgeneration (vgl. Riedhauser 1985, 81 f.).

¹¹⁰ Im Roman *Käthi die Großmutter* verkörpert eine arme, alte Frau den vorbildlichen „frommen Sinn“: „Dieser Sinn findet eben das fröhliche Genügen in dem Wenigen, was ihm Gott beschert; in diesem Wenigen ist Gottes Segen, und frei von dem verzehrenden Neid ist sein Herz, von dem Neid, dem nichts recht ist, was Gott geordnet, und der an dieser Ordnung nichts ändern kann, nichts kann, als durch das Auflehnen gegen diese Ordnung sich und Andere unglücklich machen.“ (1978, 97)

tauscht, ohne dass deren Charakter sich ändert. Uli's Aufstieg geschieht daher im Namen der alten Arbeitsverfassung, des Dienens, und in Ablehnung der neuen, der Lohnarbeit (ebd., 49). Der eigentliche Sinn des Aufstiegs aber erschließt sich erst aus dessen christlich-religiöser Bedeutung: „Gotthelf propagiert das Dienstverhältnis, weil die christliche Dienstidee den sozialen Unterschied von Herr und Knecht, der dem Verhältnis zugrunde liegt, im Begriff der Familie und mithin im Geist der Liebe überwinden heißt. Uli's Aufstieg ist nur die poetisch gesteigerte Bestätigung, daß der Knecht nicht deklassiert, sondern in der Gemeinschaft, in der christlichen Gemeinde beheimatet ist. Sein Weg zum Glück ist keine exzentrische Karriere: Er beginnt und endet in dem Kreis der sozial erweiterten Familie.“ (Ebd., 50) Aus diesem Grund bezeichnet Gotthelf die bäuerliche Hofgemeinschaft als Haus *und* Familie. Bauer und Bäuerin, die Meisterleute, verkörpern auf dem Hof die Eltern, während die Dienstboten, die „Kinder“, ermahnt werden, den „elterlichen“ Rat zu befolgen.¹¹¹ Diese rein *geistige* Kindschaft der Dienstboten, wie sie in *Uli der Knecht* besonders hervorgehoben wird, unterstreiche, so Hahl, „die religiöse und sozialethische Erweiterung und Steigerung des Begriffs Familie im Gegensatz zu einer damals bereits vollzogenen Verengung auf die nähere Blutsverwandtschaft.“ (Ebd.)

Die Familie als Fundament und Prüfstein der Geschichte

Die Familie ist zum einen die Instanz, in der die Sitten bewahrt und weitergegeben werden (s. unten). Gleichzeitig stellt sie die „Wurzel des sozialen Ganzen“ dar, da sie dem einzelnen Mitglied seinen ihm bestimmten Platz sowohl innerhalb der Familie als auch in der Gesellschaft zuweist. Da diese göttlich gegebene, hierarchisch oder ständisch gegliederte Familien- und Gesellschaftsordnung überzeitliche Gültigkeit besitzen soll, fungiert sie gleichzeitig sowohl als Fundament wie als Prüfstein von *Geschichte*.

Die von Gotthelf verarbeiteten historischen Stoffe¹¹² werden so dargestellt, dass sich Geschichte als „eine Reihe von Proben auf die (patriarchalische) Familie als Fundament und Muster der rechten gesellschaftlichen Ordnung“ erweist (ebd., 90). In *Der letzte Thorberger* (GSW 16) wird beispielsweise der Übergang vom Adel zum Bürgertum nicht als ein historischer dargestellt, das heißt als ein durch politisch-soziale Kämpfe erfolgter Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern der falschen wird die rechte Ordnung gegenübergestellt. Die moralische Prüfinstanz beider Ordnungen bildet das Modell der Familie: Der Held, Thorberger, der sich der neuen gesellschaftlichen Klasse schließlich geschlagen geben muß, empfindet keine elterliche Liebe für seine Kinder, weshalb er gegen die göttliche Ordnung verstößt: „Wer seine natürliche Aufgabe, seinen Kindern ein liebender Vater zu sein und so die soziale Zelle ‚Familie‘ zu konstituieren, verfehlt, kann keine legitime Führungsrolle in der Gesellschaft beanspruchen.“ (Fulda 1999, 90) Die Eidgenossen gehen dagegen als Sieger aus allen Kämpfen hervor, da sie der Ordnung entsprechend in festen Familienstrukturen leben (ebd.). Diese Gegenüber-

¹¹¹ „Wer unter fremde Leute kommt und dienen muß, der betrachte seine Meisterleute wie zwei Eltern, gewinne ihre Liebe und Achtung durch Treue und gesittetes Betragen, nehme nicht nur den Lohn von ihnen, sondern gerne auch jede Ermahnung, lebe ihr nach und bewahre sie im Herzen, es wird ihn nicht gereuen.“ (GEB 16, 34)

¹¹² *Die Rotentaler Herren* (1841), *Die drei Brüder* (1841), *Der letzte Thorberger* (1842), *Die Gründung Burgdorfs oder Sintram und Bertram* (1842), *Die schwarze Spinne* (1842), *Der Druide* (1843), *Elsi, die seltsame Magd* (1843), *Kurt von Koppingen* (1844), *Der Knabe des Tell* (1846).

stellung von schlechter und guter Ordnung schlägt sich in der Erzählstruktur nieder. So gibt es keinen Entscheidungskampf zwischen dem letzten Thorberger (dem Adeligen) und seinen eidgenössischen Gegnern. Als alle Pläne Thorbergers gescheitert, seine Kinder zu Tode gekommen und seine Kräfte verbraucht sind, vollzieht er vielmehr eine persönliche Wende, die als Bekehrungserlebnis inszeniert wird.

Das Haus als Fundament des Volkes

Das Modell des christlichen Hauses stellt auch das Fundament des Volkes dar: „Das Haus ist (...) des Volkes Grund und Fundament, aus welchem dasselbe tüchtig, fromm und froh herauswachsen soll. Das Haus ist des Hausvaters Königreich, und wie das Königreich des Königs Spiegel ist und Waage, so ist das Haus des Mannes und seines Weibes Gesicht und Spiegel.“ (GEB 11, 307)¹¹³

Die Ordnung, die das christliche Haus auszeichnet, herrsche auch im Haus des Volkes: So solle in der Schweiz, als einem Sitz „einfacher, froher Häuslichkeit“, „bleiben der Sitz des Genügens, welches übrighaben und Mangel leiden kann und beides unbeschwert; es soll der Vater Meister bleiben über die Bedürfnisse des Hauses wie über die Triebe des Herzens (...); es soll bewahrt werden neben edler Einfachheit christliche Brüderlichkeit im Geben wie im Nehmen; der Reiche soll nicht zu hoch sein, damit er dem Armen ein Vorbild sei in jeglicher Tugend (...); der Arme soll nicht so tief sein, daß er nicht dem Vorbilde nachzustreben, tapfer mit dem Leben zu ringen vermöge.“ (GSW 15, 304 f.)¹¹⁴

5.2.2 Bauerntum

Die bäuerliche Arbeit als Gottesdienst

Wer essen wolle, müsse auch arbeiten: „Gwerchet müss d`Sach sy, wenn man wolle zu essen haben.“ (GSW 5, 148)¹¹⁵ Dem Bauern schreibt die Natur die Arbeit vor, so dass er zu bestimmten Zeiten „sich rühren muss auf seinem Acker, fast Tag und Nacht und ihn nicht verlassen darf, wenn er Brot will und Speise für den Winter.“ (GSW 17, 30) Die *Natur* erhält deshalb eine besondere Bedeutung, da Gott nicht nur durch das „Buch der Bücher“ zu den Menschen spricht, sondern auch durch das „Buch der Natur“. *Hierin liegt die Bedeutung des Bauern und der bäuerlichen Arbeit begründet. Weil der Bauer in und mit der Natur arbeitet, weil er Gottes Wort in der Natur vernimmt, verkörpert er die gute Ordnung.* Denn im Gegensatz zum Städter, der längst von der Natur entfremdet ist (nur deshalb sei er „anfällig“ für den „Zeitgeist“),

¹¹³ Mit diesem Zitat bringt Gotthelf „das monarchische Element des biblischen Gottesbildes auf verträgliche Art im eidgenössischen Begriff der Republik“ unter (Hahl 1993, 66). Gotthelf, so bemerkt Hahl, „polemisierte niemals gegen die Monarchie, sondern gegen den Absolutismus.“ (Ebd., 67, Fußnote)

¹¹⁴ „Es werden allezeit Arme sein im Lande; darum gebiete ich dir und sage, daß du deine Hand aufstest deinem Bruder, der bedrängt und arm ist in deinem Lande.“ (5. Mose 15, 11) Dieses Bibelzitat erscheint immer wieder bei Gotthelf. Es zeigt nicht nur, dass für Gotthelf die Armut gottgegeben ist, sondern auch das Gebot zur *Armenpflege*. Dieses wollte er möglichst als Hilfe zur Selbsthilfe und vorzüglich als Familienerziehung verstanden wissen (vgl. Hahl 1993, 88 sowie Buhne 1968).

¹¹⁵ „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen.“ (2. Thess. 3, 10)

orientiert sich der Bauer weiterhin an Gottes Wort, lässt sich von diesem in seinem Leben und bei seiner Arbeit leiten.

„(...) daß Gott zu seinen Kindern rede in Sonnenschein und Sturm, daß er im Sichtbaren darstelle das Unsichtbare, daß die ganze Natur uns eine Gleichnisrede sei, die der Christ zu deuten habe, täte jedem not zu erkennen.“ (GSW 15, 46 f.)

„Und wie Gott dem Menschen zwei Augen gegeben hat, so hat er ihm auch zwei Bücher gegeben, das heilige alte Buch (...), aber auch das wunderbare Buch, das alt ist und doch jeden Tag neu wird, das wunderbare Buch, das aus göttlichem Quell entsprungen, wie durch unzählige Bäche ein Strom genährt wird, durch Quellen aus jeden Menschen Brust, das Gott mit lebendigem Atem durchhaucht und Blatt und Blatt beschreibt vor der Menschen selbsteigenen Augen.“ (GSW 5, 63)

Der Bauer hat sich in seinem Leben und in seiner Arbeit an *beiden* Büchern zu orientieren.¹¹⁶ In *Uli der Knecht* zum Beispiel gelingt es der Hauptfigur, dank ihres Fleißes und ihrer christlichen Gesinnung, durch tiefes Pflügen und reichliche Düngergaben aus einem verwahrlosten einen fruchtbaren Acker zu machen. Nicht nur das Ergebnis bestätigt die Richtigkeit von Ulis Handeln; er erhält auch höchste Zustimmung dazu: „Der Herr hatte die Bäume gesegnet, daß man fast nicht wußte, wo mit diesem Segen hin. Es war viel Mist, viel Land bedurfte desselben: es war also viel anzusäen. Wildes, strubes Land kriegte man unter den Pflug, das doppelter Arbeit bedurfte. (...) Tiefer gefahren, besser gehackt mußte er werden, wenn es eine gute Ernte geben sollte.“ (1978, 236-237)¹¹⁷ Doch hat sich der Bauer auch an die in der Bibel niedergeschriebene göttliche Ordnung zu halten, die ihm zum Beispiel vorschreibt, dass er am Sonntag nicht arbeiten solle: „Sechs Tage sollst du arbeiten und schaffen all deine Werke, der siebente ist der Tag deines Gottes, da sollst du ruhen, den Tag sollst du heiligen.“ (*Käthi die Großmutter* 1978, 202)¹¹⁸

¹¹⁶ Natürlich soll sich nicht nur der Bauer, sondern *jeder* Mensch an den beiden „Büchern“ orientieren. Die Bedeutung des Bauern ergibt sich aus dessen Vorbildfunktion gegenüber dem vom „Zeitgeist“ beeinflussten Städter. Wie Gotthelf immer wieder zeigt, ist die Nähe des Bauern zur Natur aber noch keine Garantie für die geforderte Aufmerksamkeit gegenüber beiden Büchern.

¹¹⁷ Passagen wie diese, in denen die Praxis des intensiven Pflügens und Düngens in „poetischer Detailtreue“ und „realistischer Genauigkeit“ geschildert wird, zeigen, dass Gotthelf mit den Themen der Volks- und Bauernaufklärung des späten 18. und 19. Jahrhunderts vertraut war. Ob daraus gefolgert werden kann, dass es ihm primär um die Vermittlung einer fortschrittlichen landwirtschaftlichen Praxis gegangen sei, wie zum Beispiel Braungart (1987) behauptet, wird unten geprüft.

¹¹⁸ Ein Bauer (in *Uli der Pächter*), der sein Korn wegen eines drohenden Gewitters am Sonntag einbringen will, wird von seiner alten Mutter gewarnt: „So lange ich mich zurückerinnern mag, ward hier am Sonntag nie eine Handvoll eingeführt, und meine Großmutter hat mir gesagt, sie wisse auch nichts darum, und doch sei immer Segen bei der Sache gewesen und von Mangel habe man hier nichts gewußt. Und wenn es noch Not am Mann wäre, Johannes, ein naß Jahr! Aber trocken wars bis dahin und trocken wird es wieder werden, und naß werden schadet dem Korne nichts, und würde es ihm schaden, so hast du zu denken, der Herr, der das Korn gegeben, gibt auch den Regen, und wie ers gibt, hast du es anzunehmen.“ (1978, 63-64)

Warum aber soll sich der Bauer an *beiden* „Büchern“ orientieren? Der Sinn besteht zunächst darin, den Inhalt der beiden miteinander zu vereinen: „Und wie die beiden Augen einander helfen auf unerklärliche Weise und eins ohne das andere verwaist sich fühlt und einsam und nur noch halb so gut wie früher, so hat es auch ein Buch mit dem anderen Buch; ein Buch wirft Licht auf das andere Buch, beide strömen Leben sich zu, und halbdunkel wenigstens bleibt ein Buch ohne das andere Buch.“ (GSW 5, 64) Erst durch diese Verbindung nähern sich die zuvor getrennten Reiche, Himmel und Erde, einander an: „(...) wo der Mensch mit beiden Augen in beide Bücher sieht, da nahen sich Himmel und Erde, ist der Himmel offen, Engel Gottes steigen auf und nieder, strömende Offenbarungen Gottes verklären das Leben, heiligen die Zustände, die Bibel gibt dem Leben seine Weihe, das Leben macht die Bibel lebendig. Gott wird ihm lebendig und klar der Mensch in der eigenen Brust.“ (Ebd.) Eine Vereinigung der beiden „Bücher“ erfordert also die *Nähe zur Natur*, die nur die *bäuerliche* Lebensweise auszeichnet. Auch der frömmste Städter muss daher „einäugig“ bleiben; ein wesentlicher Zugang zur göttlichen Ordnung bleibt ihm verwehrt.

Eine vermittelnde Funktion erhält auch die bäuerliche Arbeit selbst. In dieser ist das Land, der Boden, von Gotthelf als „Mutter“ bezeichnet, mit dem väterlichen Prinzip des göttlichen Wortes verbunden. Da erst die Gemeinschaft von Mutter und Vater die Familie konstituiert, realisiert sich die gottgewollte Ordnung nicht nur in der inneren Verfassung des Hofes (als christlichem Haus), sondern auch in und durch die bäuerliche Arbeit. Hier zeigt sich, dass es im frühen 19. Jahrhundert nicht mehr um ein literarisches Ideal, das ideale Leben der arkadischen Hirten, sondern um die Idealisierung der realen Bauern geht. Es ist die harte, körperliche Arbeit des Bauern, die jetzt, von Seiten der Bürger, eine höhere Weihe erhält. Um die *Vermittlung* voneinander getrennter Elemente geht es bei Gotthelf immer wieder. Durch die vermittelnde Arbeit der Bauern bilden „Himmel und Erde“, „Mutter und Vater“, „Materie und Geist“, „Diesseits und Jenseits“, „Vergangenheit und Gegenwart“, „Leib und Seele“ eine Einheit. Illustriert wird dies auch am Beispiel der Nahrung; neben der Nahrung für den Körper brauche er auch Nahrung für die Seele: „Es sei traurig, sagte sie [Käthi die Großmutter] einer Nachbarin, welche mit ihr heimging, daß die Menschen nicht wüßten, wie man Nahrung und Kraft in der Kirche finde, sondern meinten, bloß beim Bäcker hole man das wahre Brot, nicht wüßten, wie der rechte Mensch nicht von Bäckers Brot allein leben könne, sondern auch von jedem Wort leben solle, welches aus des Herrn Mund gehe.“ (1978, 33)

Der Bauer vervollkommnet die in der Natur angelegten Möglichkeiten

Im *Bauernspiegel* äußert sich die Hauptfigur, die nach langer Wanderschaft zurück in die Schweiz kehrt, erfreut über die üppigen, fruchtbaren Felder:

„Und waren das die magern Äcker noch, die früher gähnten und ermatteten, wenn sie einige Grasstengel tragen sollten, und jetzt bedeckt mit büstendichtem, knietiefem Grase oder mit dem zarten, üppigen Klee, der Kühe Zuckerbrot? (...) Und was bedeckte denn die öden Weiden, wo früher die Besenreiser wuchsen (...); was bedeckte die magern Halden, wo ehemals ein paar Schafe zwischen Leben und Tod am Hungertuche nagten oder einige Kühe ihre Rippen als stumme Seufzer Gott weit weit entgegenstreckten, daß er sich ihrer erbarme und Regen gebe und Fruchtbarkeit? Dort glänzte es nun in rötlichem Schimmer und wiegte im Winde sich wie ein Fruchtfeld. Es war die freigiebige Esparsette, ein neuer Segen Gottes für die Kühe und für den Bauern, ein Segen Gottes für das

ganze Land, der neben den Erdäpfeln für die wachsende Volksmenge noch lange genug Speise schaffen wird. Bis an die Spitze der rundlichten Hügel hatte der Fleiß der Menschen gereutet und gebaut.“ (GSW 1, 299)

Gotthelf hebt hier hervor, dass die Esparsette, ebenso wie die für die Ernährung der wachsenden Bevölkerung wichtige Kartoffel, ein *Segen Gottes* sind. Der Bauer, der diese Pflanzen anbaut und pflegt, bleibt folglich von der Aussaat bis zur Ernte von diesem Segen – einer höheren Ordnungsmacht – *abhängig*. Den Sämann bezeichnet Gotthelf daher auch einmal als „Gehülfe Gottes“, und „neben ihm wandelt Gott“. Nicht der Bauer allein ist folglich für eine gute Ernte verantwortlich, er tut „am großen Werke das Geringste“; als „Ackerknecht Gottes“ vermag er ohne dessen Segen nichts auszurichten (GSW 22, 48 f.). Wie das Zitat aus dem *Bauernspiegel* zeigt – „(...) [b]is an die Spitze der rundlichten Hügel hatte der Fleiß der Menschen gereutet und gebaut“ –, bedeutet diese Abhängigkeit allerdings nicht, dass der Mensch zur Untätigkeit verdammt ist. Wie der Pfarrer aus Gotthelfs *Anne-Bäbi*-Roman erklärt, ist vielmehr der Glaube mit individueller Klugheit und Tüchtigkeit zu vereinbaren: „Seht, es hat alles auf Erden sein Maß, auch die Geduld und die Ergebung in Gottes Wille. Wenn der Bauer sagen würde, wenn es Gottes Wille ist, daß Korn wächst auf meinem Acker, so wird es wachsen, ich mag säen oder nicht, ich will daher Müh und Same sparen: so wird männiglich diesen Bauer auslachen und sagen, er sei verrückt.“ (GSW 5, 51, zit. nach Braungart 1987, 202)

Worin besteht nun, vor diesem Hintergrund, die *Leistung* der Bauern? Die Natur, die er bearbeitet, dies habe ich oben gezeigt, ist für Gotthelf nicht einfach eine Ansammlung physischer Faktoren wie Boden, Vegetation, Relief und Klima. Dahinter sieht er vielmehr, wie Herder, „das Göttliche, das sich nur durch sie kundtun kann.“ (Herder SW V, 520) Im „Buch der Natur“ vernimmt der Mensch „die Sprache Gottes in der Schöpfung d. i. er sucht die Regel der Ordnung, nach welcher die Dinge zusammenhängend auf ihr Wesen gegründet sind.“ (Herder SW XIV, 245) Unter dem hier angesprochenen Wesen ist das von Gott in die Natur hineingelegte Ziel zu verstehen – dieses gilt es, beim Lesen im Buch der Natur zu erkennen, um es zu *vervollkommen*: „Sich selbst überlassen wird die Natur nicht das, was sie unter dem gestaltenden Zugriff des Menschen werden kann. Was der Mensch aus der Natur macht, ist schon in ihr angelegt und zugleich doch freie Tat des Menschen.“ (Ostermann 1968, 37 (auf Herder bezogen), zit. nach Kirchhoff 1995, 246) Auf das obige Beispiel übertragen bedeutet dies, dass die Bauern die von Gott vorgegebenen Möglichkeiten in der Natur erkannt und realisiert haben. Bei der fruchtbaren Kulturlandschaft, die im Zitat beschrieben wird, handelt es sich folglich nicht um das Werk der völlig frei agierenden, ihre Ordnung selbst entwerfenden und konstruierenden Menschen; nur dies entspräche dem Ideal der Aufklärung. Vielmehr tritt hier „[a]n die Stelle freier Konstruktion einer Gesellschaft (nach dem Vorbild einer Maschinenkonstruktion) (...) das Erkennen einer vorgegebenen natürlichen (= göttlichen) Ordnung, die es (,nur‘ noch) individuell in kulturelle Ordnung umzusetzen gilt.“ (Kirchhoff 1995, 245) Die Aufgabe der Bauern besteht demnach darin, dass sie ihrem Wesen gerecht werden, das heißt ihre Individualität ausbilden und mit ihrer Arbeit dazu beitragen, dass auch ihre lokale Kultur die allgemeine, göttliche Ordnung verwirklicht. Dies aber bedeutet, dass sie sich sowohl an ihr *äußeres* objektives Maß, an die charakteristischen natürlichen Bedingungen ihres Lebensraumes, als auch an ihr *inneres* objektives Maß, die charakteristische, historisch einmalige Sitte ihrer Kultur, anpassen. Eine Missachtung der göttlichen Ordnung wäre es demgegenüber, wenn der Mensch versuchen würde, die Natur ungeachtet ihrer konkreten Besonderheiten zu beherrschen, um sich überall so weit wie möglich von ihr zu *emanzipieren*:

„Aus einer Kuh kann der Mensch keinen Hirsch machen, aus einer Kröte keinen Adler, aus einem Rosenstrauch keinen Nußbaum, aus einem Vergißmeinnicht keine Eiche, so kann er aus sich selbst keinen Engel machen mit Flügeln und tugendreich und makellos. Ferner kann er auf Felsen nicht Pappeln pflanzen, die Lüneburger Heide nicht mit Hanf besäen, die Jungfrau im Berner Oberland nicht mit Dahlien bekränzen, in Sachsen nicht Datteln ziehen, aus einem Ludimagister keinen Küher machen, einen Roßjungen nicht in ein gelehrtes Haus umwandeln, eine Katze nicht in eine Nachtigall. Nach Gottes alter Ordnung hat alles seine Natur, und die Veredelung dieser Natur hat sowohl bestimmte Schranken als bestimmte Gesetze, nach welchen sie geschehen muß.“ (GSW 9, 248)¹¹⁹

5.2.3 Eigenart

Kultur als einzigartige Land-und-Leute-Einheit

Charakterisiert werden die verschiedenen Schweizer Volksgruppen – Gotthelf unterscheidet beispielsweise Berner, Emmentaler, Oberländer, Waadtländer, Aargauer, Solothurner und Baselbieter – unter anderem durch ihre Essgewohnheiten: „Der Oberländer hält sich hauptsächlich an das, was von der Kuh kömmt, an Milch, Käs, Zieger, und zum fetten Käs, wenn er ihn hat, isst er als Brot magern Käs (...). Überhaupt essen wir hier oben nicht, dass die Kartoffel uns zur Haut ausgucken wie denen da unten. Darum sind wir auch nicht so dumm wie sie, so wie mit Blei und Lehm ausgestopft, sondern ein heiter, gescheut Völklein.“ (GSW 9, 128) Die Waadtländer werden als „Brotfresser“ charakterisiert (ebd.), im Solothurn hat das Essen einen „katholischen“ (schlechten) Geschmack (GSW 5, 107), die Aargauer und Baselbieter sind verfressen (GEB 2, 27). Fremde überhaupt werden als „schmäderfrässig“ (GSW 23, 12) (heikel in Bezug auf das Essen) sowie als maßlos bezeichnet (GSW 24, 273).

Da die meisten Erzählungen und Romane im Kanton Bern bzw. im Emmental spielen, wird dieses besonders ausführlich charakterisiert. Das Wesen des Emmentalers, sein Verhalten und seine Sitten werden als das Resultat einer einzigartigen Land-und-Leute-Beziehung dargestellt. Vor allem sein Traditionsbewusstsein sowie die im Landschaftsbild erkennbare gelungene Kulturentwicklung zeichnen den Emmentaler aus:

„Das Emmental ist ein Hügelland, düster aussehend von weitem, aber lieblich und heimelig in der Nähe; es strotzt nicht in üppiger Fülle der Pflanzenwuchs,

¹¹⁹ Wie auch das folgende Zitat aus *Uli der Pächter* zeigt, treibt Gotthelf immer wieder die Sorge um, dass der Bauer, vor allem wenn er ein gutes und ertragreiches Jahr erlebt hat, übermütig wird, dass er seine Abhängigkeit von Gott vergisst. Daher weist er immer wieder auf jene göttlichen Grenzen hin: „Es gibt Jahre, in welchen man bei gedoppelter Anstrengung und Kosten nirgends hinkömmt, immer im Rückstand ist, alles pfuschen muß, wenn man das Dringlichste machen will, ehe der Winter wieder da ist, und wiederum Jahre, wo alles geht wie auf einer Eisenbahn, nirgends ein Rückstand ist, Hasten und Jagen nie nötig sind, man Zeit zu allem hat und keinen Kummer vor dem Kommen des Winters, wo alles wohl gerät und wo es ist, als sei Meister der Mensch, seine Hand ein Zauberstab, sein Mund allmachtvoll; er streckt die Hand aus, so springt der Schoß der Erde auf, er gebietet, und es stehet da. Es sind gefährliche Jahre, diese Jahre, sie füllen wohl Spycher und Scheuren, aber sie leeren das Herz von Demut und Gottvertrauen, darum müssen dann wieder böse Jahre kommen, wo der Mensch, mit allem Fleiß und aller Kunst nichts machen kann. Sie leeren wohl Spycher und Scheuren, aber dafür füllen die Herzen sich wieder mit Demut und die Augen gewöhnen sich wieder, nach oben zu sehen und das Gedeihen von Gott zu erwarten.“ (1978, 20-21)

aber kräftig sind die Kräuter seiner Hügel, von ihrem Dufte zeugen die schweren Emmentaler Käse (...). Eng begrenzt ist der Horizont von waldigen Hügeln, an deren Fuß die unzähligen Täler sich ziehen, von rauschenden Bächen bewässert, die in stillem Murmeln ihr Geschiebe wälzen, bis sie in den Schoß der Emme finden (...). Seinem Lande ähnlich ist der Emmentaler. Weit ist sein Gesichtskreis nicht, aber das Nächste sieht er klug und scharf an; rasch ergreift er das Neue nicht, gleichförmig wie seine Hügel soll auch sein Leben sein; aber, was er einmal ergriffen, das hält er fest mit wunderbar zäher Kraft. Viel spricht er nicht, Lärm treibt er nicht, Sprünge macht er nicht; aber, wo er einmal Hand anlegt, da läßt er nicht ab, bis alles in der Ordnung ist (...). Zudem wohnt ein gar eigener Sinn der Reinlichkeit in ihm, die sich auf Häuser, Geräte, Vieh, Kleider, kurz auf alles erstreckt; selbst die Bettelweiber betteln nur in frisch gewaschenen Hemdern. Es ist dies ein eigener Zug, der allenthalben auffällt und den Glauben einflößt, daß da, wo noch Sinn für äußere Reinlichkeit sei, um so leichter Begriff und Begierde der inneren Reinheit beizubringen sei. – So, wie der Boden langsam, aber kräftig ist und nur nach schwerer Arbeit seine Erzeugnisse liefert, so geht das Gewonnene auch schwer wieder aus der Hand; Verschwendung und Freigiebigkeit außer den Schranken angestammter Gewohnheit sind daher hier nicht heimisch bei der Menge.“ (GSW 15, 215 f.)

5.2.4 Sitte

Die Sitte als Resultat einer einzigartigen Land-und-Leute-Beziehung

In der Tradition oder Sitte¹²⁰ verschmelzen die konkrete Natur – das Land oder der Boden einer bestimmten Region – und die konkrete Geschichte – die aufeinander folgenden Bauergenerationen, die in dieser Region leben und arbeiten. Die *Entwicklung* der Sitte wird bei Gotthelf, ebenso wie bei Herder, durch *zwei* Einflussgrößen bestimmt: durch die lokale Natur und durch den „Volkscharakter“ als der von der Natur unabhängigen Entwicklungsdeterminante.¹²¹ Bei Gotthelf *ersetzt* die Sitte allerdings jenes bei Herder noch angeborene geistige Prinzip des „Volkscharakters“. Letzterer bestimmt sich also erst durch die Sitte, er entwickelt sich im Verlauf der Geschichte bzw. in der Generationenfolge.

Die Besonderheit der Sitte besteht darin, dass sie nicht von einem einzelnen Bauern gemacht werden kann, sondern ein Resultat überindividueller und geschichtlicher Entwicklungen ist. Somit weist die Sitte über den einzelnen Menschen hinaus; während das menschliche Leben zeitlich begrenzt ist, garantiert die Sitte Dauer in der Zeit.

¹²⁰ Neben „Sitte“ verwendet Gotthelf auch die Begriffe „Brauch“ und „Volkssinn“.

¹²¹ Hahl (1993, 52) behauptet dagegen, dass die Ordnung des Hofes ihre Normen ausschließlich aus der Bibel, vor allem aus dem Neuen Testament, insbesondere aus den Haustafeln gewinne (seine Untersuchung bezieht sich auf den Roman *Uli der Knecht*). Der Ethos der im Roman dargestellten Bauern sei daher nicht, auch wenn dies manche Passagen nahelegten, „auf bäuerlichem Grund gewachsen“ (53). Dieser These ist insofern zu widersprechen, als sich keine Norm ausschließlich aus der Bibel ableiten lässt. Bibeltexte werden immer von der eigenen (persönlichen bzw. gesellschaftlichen und historischen) Situation aus interpretiert – dies ist stets Grundlage der Hermeneutik (vgl. Gadamer 1986). Die Normen sind daher durch diese besondere Situation gekennzeichnet und insofern immer auch historisch und kulturell.

Der Inhalt der Sitte besteht nicht allein in den von vielen aufeinander folgenden Generationen entwickelten Lebensgewohnheiten, den Eß- und Trinkgewohnheiten, der Tischordnung, der Gastfreundschaft, den Trachten, Festen, Lieder, Haus- oder Dorfformen. Da der Mensch zeitlich und sterblich ist, muss der Grund der Tradition dem Menschen vorausliegen, was bedeutet, dass er nur als Göttliches gedacht werden kann. In der Tradition beruft sich der Mensch folglich auf das Dauernde einer ihm prinzipiell überlegenen, vorgeordneten Macht. Die konservative Bestimmung der Tradition ist, wie man hier sehen kann, paradox. Denn einerseits soll sich das Wesen einer Kultur erst in der Geschichte entwickeln, andererseits soll es immer schon, vor aller Geschichte, da sein.

Die bäuerliche Hofgemeinschaft als Hort und Vermittlungsinstanz der Sitte

Alle von Gotthelf beschriebenen Höfe, deren Besitzer über die vier bäuerlichen Kardinaltugenden – Arbeitsamkeit, Häuslichkeit, Ehrbarkeit und Frömmigkeit (vgl. Riedhauser 1985, 75) – verfügen, befinden sich „in mehrhundertjährigem Besitz der Familie“ (GSW 13, 14). „Dr Hof aber, dä stirbt nit, dä blybt.“ (GEB 2, 67) Da der Bauer sein Land über viele Generationen bearbeitet, wird er zu dessen „natürlichem Herren“: „Der Bauer ist´s, der das Land besitzt, und zwar mit Recht; er hat nicht bloß Brief und Siegel dafür, sondern durch Fleiß und Verstand ist er des Bodens natürlicher Herr geworden, er zwingt denselben zu großem Ertrage.“ (GSW 17, 361)¹²²

Diese alteingesessenen Höfe erkennt man bereits an ihrer äußeren Erscheinung: „Wo aber in einer Familie die alte Kraft und die alte Gottesfurcht bleiben, da erzeugt dieser unveränderte Besitz eine gegenseitige Treue zwischen dem Besitzer und dem Besitztume. Von weitem erkennt man dieses Verhältnis an der Üppigkeit des Landes, den alten, schönen Bäumen, den wohl erhaltenen Gebäuden, der Sorgfalt überhaupt, welche im großen und im kleinen sichtbar ist.“ (GSW 13, 14)¹²³ Die Wertschätzung des von mehreren Generationen bearbeiteten Bodens erschließt sich erneut über den Begriff der Familie. Diese „wurzelt“ nicht einfach in ihrem „mütterlichen“ Heimatboden; in ihr bilden sich – ebenfalls über Generationen hinweg – im Umgang mit jenem Boden die Sitten, die den christlichen, „väterlichen“ Sinn enthalten. Auf diese Weise vereinigen sich in einem alteingesessenen Hof das Natürliche (die mütterliche Natur) und das Sittlich-Geistige (das Wort des göttlichen Vaters), wobei in dieser Vereinigung wiederum auch der Wert der Familie begründet liegt.

Wie soll sich der Mensch gegenüber der Sitte verhalten? Er soll ihr mit *Ehrfurcht* begegnen und er soll die Tradition beachten und an die nachfolgenden Generationen weitergeben. Nur so

¹²² Die alteingesessene Bauernfamilie in *Geld und Geist* bezeichnet Gotthelf auch als „adeliche“ (vgl. Hahl 1993, 31). Ebenso wie das Bauerntum ist auch der *Adel* für den Konservatismus durch sein beharrendes Wesen und seine enge Bindung an Grund und Boden ausgezeichnet: „Die Folge von dieser Eigenschaft des Grundes und Bodens, daß er die Menschen *bindet*, wo nicht neben ihm eine sehr bedeutende Masse beweglichen Vermögens ist, diese Eigenschaft läßt auch soziale Verhältnisse erstarren. Die Familie, welche ein Gut durch Jahrhunderte besessen, wird ihrer geistigen Natur nach Teil des Gutes und entwickelt einen so bestimmten starren Familiencharakter, daß Vater, Sohn und Enkels Enkel in derselben Haltung bleiben, wie man bei Beobachtung aller Aristokratien sehen kann.“ (Leo 1948, 125, zit. nach Greiffenhagen 1986, 154-155, Hervorhebung im Original)

¹²³ Warum vom äußeren Eindruck auf das Traditionsbewusstsein der Bauernfamilie geschlossen werden kann, ist ausführlich in Kapitel 3.4 erklärt.

bleibt die Verbindung zwischen dem Natürlichen und dem Sittlich-Geistigen bestehen und nur so wird die dauerhafte Bearbeitung des Bodens durch eine Familie gewährleistet und damit die Kontinuität und Stabilität der höheren Ordnung garantiert.¹²⁴

Die Bedeutung der Sitte besteht darin, dass sie, als das *innere Maß*, den einzelnen Menschen ihren ganz bestimmten Platz in der höheren Ordnung zuweist. Nur wenn jeder Einzelne seinen Platz in der Familie und der Dorfgemeinschaft einnimmt und auf individuelle Weise ausfüllt, repräsentiert er, als einzigartiges Individuum, die allgemeine Ordnung. Freiheit wird also nicht, wie in den modernen Ideologien, als Bindungslosigkeit, Autonomie und offener Fortschritt bestimmt, „sondern frei ist, wer sich eigenverantwortlich entwickelt unter Berücksichtigung vorgegebener Bindungen durch das höhere Ganze, in das er sich gestellt sieht.“ (Kirchhoff, Trepl 2001, 41)

„An den Vater sollen sie [die Menschen] glauben und was er geoffenbaret und tun, was er befohlen hat. Tun sie dies, so bildet sich ihr Urteil; sie kommen zur Freiheit, und in dieser Freiheit wollen sie eben, was der Vater will, und wie die Sonne die Erde verklärt, verklärt die Liebe ihr Herz. So muß das Kind an Vater und Mutter glauben, es ist urteilsunfähig, und ebenso ist es der Alte, und er ist ein Tor dazu, wenn er das Feld des Glaubens verlassen und seinem Bub alles erklären will, das Warum und das Darum, das Was und das Wie, das Wann und das Dann und den andern Rest auch noch. Hat das Kind im Glauben sich gestärkt, dann kömmt ihm das Urteil: es begreift den Vater und auch die Mutter und liebt Beide. Nun wird eben dieser feste Boden, der Fels im Meer, der Glaube, verlassen. Buben sollen rasonieren, statt parieren, klauben statt glauben, fliegen statt wandeln. Was nicht feste Wurzeln hat, wird nie ein Baum, der Bube in der Luft bleibt ein Bube, wird nie ein Mann, kriegt nie ein Urteil, wächst nicht zum Himmel auf.“ (*Käthi die Großmutter* 1978, 279-280)

Die Sitte als Prüfinstanz für die rechte Ordnung

Sowohl an der konkreten Gestaltung der Sitten als auch an ihrer Einhaltung zeigt sich, ob die Bewohner eines Hofes die ihnen vorgegebene Ordnung erfüllen oder nicht: „Niedrig, aber christlich genommen, feiert sich der Mensch auch darum mit Essen und Trinken, diesen naturgemäßen, notwendigen, ja gemeinen menschlichen Verrichtungen, als Probe, ob er wohl imstande sei, diese alltägliche Verrichtung christlich zu verrichten, zur Ehre Gottes zu essen und zu trinken, die Welt zu gebrauchen, als gebrauche man sie nicht.“ (GSW 13, 328 f.) Feste Regeln gelten für die Essenszeiten und die Tischordnung, die Gestaltung von Festen und die Gastfreundschaft (vgl. Riedhauser 1985). Eine die Fürsorgepflicht für die Armen betreffende Regel besagt, dass die reichen Bauern am Erntedankfest (der „Sichelten“) ausreichend zu Essen und zu Trinken für das eigene Gesinde sowie Arme, Alte und Schwache aus umliegenden Höfen und Dörfern bereithalten sollen:

„Es ist eine christliche Opfermahlzeit. Der Geber alles Guten hat wiederum

¹²⁴ Gotthelf spricht von „angestammter Tugend“, das ist „der alte Sinn“, der „in jedem Kinde neu [ward], daß er wie angeboren erschien“, weil „das schöne Vorbild von Vater und Mutter von Jugend auf (...) sich in die weichen Seelen“ einprägte. (GSW 18, 126)

seine Hand aufgetan, den Fleiß des Landmanns gesegnet, den Schoß der Erde gesegnet; da kömmts auch dem Härtesten, daß er Gott Dank schuldig sei, etwas opfern solle. Er rüstet eine Mahlzeit, gibt ungezählt die Kuchleni weg an der Küchetüre und läßt essen und trinken eine Nacht und einen Tag lang seine Leute, seine Söhne und Knechte und Mägde und den Fremdling, der bei ihm wohnt, so viel ihr Herz gelüstet. Wo die rechte alte Freigiebigkeit noch vorwaltet, da heißt man nicht nur die, welche in der Ernte gearbeitet haben, kommen, sondern noch Andere, die durch das Jahr durch für das Haus gearbeitet haben.“ (*Uli der Knecht* 1978, 220-221)

Höfe, in denen die Sichelte nicht regelgerecht begangen wird, haben nicht nur einen schlechten Ruf unter den Bauern der Umgebung; diese Verfehlung gegen die göttliche Ordnung inszeniert Gotthelf immer wieder als ein drohendes Exempel. Auf Brittenwalde, einem Hof aus dem Roman *Käthi die Großmutter*, vergiftet der Geiz der neuen Bäuerin das heilige Fest: „Als die junge Frau, deren Kopf glühte wie eine seit drei Tagen über dem Feuer gestandene Kuchenpfanne, sah, wie der Mann nach Wein rannte und einschenkte, wie das Essen verschwand, Schüsseln und Teller brachen, da zersprengte der Zorn ihr Herz, und wie aus einem zerborstenen Dampfkessel das siedende Wasser über die Reisenden, so ergoß sich nun ihr Zorn über die Essenden und Trinkenden. Das sei ein teurer Tag für eine schlechte Ernte und viel Essen für schlechte Arbeit; mehr Aufwand und nichtsnutziger Volk hätte sie nie an einem Erntetage gesehen. Lieb wärs ihr, sie ließen ihr wenigstens die Schüsseln ganz und drin noch was übrig für den nächsten Tag, sonst wolle sie rechnen mit ihnen ein für allemal.“ (1978, 91-92) Die Strafe bleibt nicht aus:

„Da schlug die Frau auf den Tisch, daß die Flaschen zitterten, die Gläser aufsprangen, riß den schäumenden Mund auseinander; aber ehe diesem ein Laut entfahren war, füllte ein Lichtstrom die Stube, und ein Donner prasselte, als ob der Himmel gläsern gewesen und in Millionen Scherben zersprungen wäre. Geblendet, betäubt waren alle; stille wie im Grabe ward es einen Augenblick, dann prasselte das Feuer über alle Balken, an allen Wänden auf, zur Türe stürzte, wer seiner Sinne mächtig war.“ (Ebd., 92-93)¹²⁵

Der *Geschmack* stellt eine Art Prüfinstanz dar, der es nicht nur den Menschen untereinander erlaubt, über die Einhaltung der Sitten zu wachen (auch dem Leser wird so auf anschauliche Weise geschildert, wie es um Sitte und Ordnung bestellt ist). In der Dorfgemeinschaft soll gerade die Einförmigkeit des ländlichen Speisezettels, die ganz freiwillig beibehalten wird,¹²⁶

¹²⁵ Obwohl der Ablauf der Handlung sich so deuten zu lassen scheint – dem menschlichen Fehlverhalten folgt die göttliche Strafe –, bedient sich Gotthelf hier nicht, wie es beispielsweise Gottfried Keller behauptet hatte, des alttestamentarischen, strafenden „Donnergottes“ (vgl. Keller 1948, Band 22, 77). Seine Naturkatastrophen – neben heftigen Gewittern taucht vor allem die Flut als immer wiederkehrendes Motiv auf (vgl. *Die Wassernot im Emmental*, GSW 15) –, will Gotthelf vielmehr als *Allegorie* verstanden wissen. So soll das durch die Katastrophen herbeigeführte äußere Elend die Menschen auf ihr „inneres Elend“ (GSW 15, 76) aufmerksam machen. Es geht folglich darum, in der sichtbaren Natur die unsichtbaren Zeichen Gottes zu erkennen. Nur wer dies vermag, lernt aus der Katastrophe und zieht daraufhin Konsequenzen für sein Leben.

¹²⁶ „Das Volk liebt das Einförmige, Bekannte, Bleibende, und zwar in seinem ganzen Lebenskreise, in Sitten und Speisen, Büchern und Gesängen, Häusern und Bekannten, kurz in allem.“ (GSW 10, 195)

„zu einer Schärfung der Sinne für feinere Unterschiede bezüglich Geniessbarkeit, Geruch und Geschmack“ führen (Riedhauser 1985, 231). Auf diese Weise werden nicht nur fremde oder andere ungewohnte Einflüsse identifiziert; sinnlich erfahren lässt sich auch, wie es um das Traditionsbewusstsein bestellt ist.

Im folgenden Beispiel, aus *Uli der Pächter*, geht es um eine Tauffeier. Dass hier der Sitte nicht entsprochen wird, spürt und *schmeckt* die Bäuerin Vreneli. Erste böse Vorahnungen hat sie, als die Taufgesellschaft immer fröhlicher und ausgelassener wird. Der schwerwiegendste Verstoß aber besteht darin, dass einer der Gäste, der Wirt – ein Mensch mit liederlichem Charakter – eine Flasche Champagner hervorholt und ausschenkt. „Das nun schmerzte Vreneli sehr, daß man am Tauftag seines armen Bubli solch köstlichen Wein trinke, zwei Gulden die Flasche, von dem man sagte, daß ihn der König von Frankreich nicht einmal so trinke. Das arme Kind (...) werde (...) diesen gottlosen Aufwand mitbüßen müssen, denn Hochmut komme vor dem Falle.“ (*Uli der Pächter* 1978, 172) Während alle Gäste den Wein nicht genug rühmen können, findet Vreneli ihn ganz abscheulich. „Mußt eine wunderliche Zunge haben“, meint der Wirt, und Vreneli entgegnet: „Mag sein (...), daß ich nicht weiß, was gut ist, daneben bin ich froh darüber. Mich dünkt gut, was ich habe und was wir vermögen und Gottlob alle Tage, solange wir gesund sind. Dabei bin ich wohl und habe Ursache, Gott zu danken. Es dünkt mich, ich möchte es nicht anders, denn was hätte ich davon, wenn mich die Krankheit ankäme, nur das gut zu finden, was ich nicht hätte und nicht vermöchte.“ (Ebd., 173-174) In ihrer *Beschränkung* auf das, was im Rahmen der Ordnung möglich und somit erlaubt ist, zeigt sich das Traditionsbewusstsein der Bäuerin. Speisen oder Getränke wie der Champagner, die einer fremden oder, was noch schlimmer ist, gar keiner Sitte angehören, werden nicht nur zurückgewiesen; ihr ungewohnter, ja unangenehmer Geschmack fungiert als Warnsignal, dass beim Genuss derselben die Grenzen der Ordnung überschritten werden. (Der Geschmack ist, wie das Beispiel gezeigt hat, nicht objektiv, sondern korrespondiert der Einstellung bzw. dem Traditionsbewusstsein des Essers.)

5.2.5 Religion

Der Aberglauben als „religiöse Ressource“

Der fortschreitenden Säkularisierung setzt Gotthelf ganzheitliche, das heißt geistige *und* sinnliche Erfahrungen des Religiösen entgegen. Auf die zu diesem Zweck instrumentalisierten traditionellen Glaubensformen, wie sie sich beispielsweise in der Sichelte zeigen, greift Gotthelf deshalb zurück, weil er in ihnen eine „religiöse Ressource“ sieht: „Der Volksglaube, der so vielfach in Aberglauben übergeht, wurde für Gotthelf zur religiösen Ressource, weil die Kirche sich mehr als je auf das Volk stützen mußte und religiöses Bedürfnis immer mehr war als gar keine Religion.“ (Hahl 1993, 260)¹²⁷ „Will man (...) etwas erhalten, so weihe man es“ (de

¹²⁷ In diesem Volksglauben sucht er nur den „krassen Aberglauben“ zu korrigieren und mit religiösen Inhalten zu versehen; den „höheren Aberglauben“ (vgl. GSW 12, 90) lässt er gelten, da dieser sich sowieso nicht austreiben lasse. Um die Religiosität im Volk zu stärken, versucht Gotthelf auch Elemente des Katholizismus fruchtbar zu machen. Der Grund hierfür liegt in seiner Unsicherheit, ob der Protestantismus, der die magischen Rituale des Volksglaubens durch den Kultus des Wortes zu bekämpfen versucht, die geeigneten Mittel für den Kampf gegen den um sich greifenden Materialismus, Individualismus und Egoismus bereitstellt. Nützt die Unterdrückung der religiöser Volksbräuche, so fragt er sich, im Ergebnis nicht der Freisetzung *profaner* Sinnlich- und Begehrlichkeit? In seinem Roman *Der Geltstag* diskutiert er diese Frage ausführlich, wobei er schließlich die katholische Sitte der privaten Reliquienverehrung als *Gegenkult* gegen den neuen Kultus des Materialismus

Maistre 1924, 63, zit. nach Greiffenhagen 1986, 102) – dies ist die Hoffnung, die hinter diesem Versuch steht. Bei einer Sichelten wird die (göttliche) Haus-Ordnung ganzheitlich vermittelt, da der Mensch im *sinnlichen* Genuss des Essens ein *geistiges* Prinzip, die Liebe, erfährt:

„Mahlzeiten sind im Leben, was Sterne am Himmel in mondloser Nacht, und nicht bloß wegen Essen und Trinken. Es tauen auch wieder die Herzen auf, es wird einmal wieder Sonntag darin, es bricht die Liebe einmal wieder hervor; wie aus den Wolken die Sonne und wie aus Holland der Nebel, flieht aus mancher Seele der böse Kummer, das Elend wird vergessen, sie wird einmal wieder froh, faßt frischen Mut und danket einmal wieder Gott von Herzen.“ (*Uli der Pächter* 1978, 32)

Ihre sozialintegrative Wirkung entfaltet das Fest der Sichelten aber nur, wenn dieser mit Aberglauben durchsetzte bäuerliche Brauch – „[e]s liegt [dem Tag] auch eine Art von religiösem Gefühl, oder wenn man will, eine Art von Aberglauben zugrunde“ (*Uli der Pächter* 1978, 220) – im Sinne einer „christlichen Opfermahlzeit“ (ebd.) begangen wird. Die Feier sollte sich daher weder auf die weltlichen Freuden des Essens und Trinkens beschränken, noch sollte der Bauer den Dank, welchen er Gott schuldet, auf den Tag des Festes beschränken: „Aber Essen und Trinken sollten doch nicht das einzige Opfer für Gott sein, nicht die einzigen Dankeszeichen. Der Herr hat die eingeernteten Früchte ein ganzes Jahr durch gesegnet und behütet: kann man ihn wohl mit einem einzigen Tag abspeisen? Sollte man für diesen Herrn nicht auch das ganze Jahr hindurch ein Herz im Leibe tragen, das in Dankbarkeit fruchtbar ist, das nie vergißt, daß ohne den Willen des Herren kein Haar von unserem Haupte fällt und daß jedes Wort und jeder Gedanke vor ihm offenbar ist und daß wir die Armen allezeit bei uns haben und nicht nur an der Sichelten?“ (Ebd., 221-222)

Der Liebe Gottes zu den Menschen kommt letztlich die Funktion der *sozialen* Vermittlung zu: „Das höchste Gesetz [des Christentums] nun ist die Liebe zum Vater, die Liebe zu seinen Mitmenschen als Kindern des gleichen Vaters. Das beste Zeichen der Vervollkommnung des Menschen ist daher doch wohl das Fortschreiten in der Liebe zu seinem Nächsten, daß diese der eigenen immer gleichförmiger wird, *der alles trennenden Selbstsucht ein immer größeres Gegengewicht bietet* und dem Nächsten immer mehr das zu leisten vermag, was er für sich selbst wünscht, in ihm immer mehr den Bruder erkennt, der als Kind des gleichen Vaters die gleichen Rechte besitzt und nach dem Maße seiner Kräfte an allen teilzunehmen hat, was Gott den Menschen zu verteilen gegeben.“ (GEB 12, 197, meine Hervorhebung) In dieser Verwandlung des christlichen Glaubens in „ein harmonisierendes Kulturprinzip“ (Greiffenhagen 1986, 114) zeigt sich, dass der Konservative „an dem sozialen Integrationswert der Religion stärker interessiert [ist] als an den religiösen Inhalten selbst.“ (Ebd., 100) Dass der Konservatismus nicht hinter die Aufklärung zurück kann, dass er vielmehr auf dem Boden der Aufklärung gegen sie kämpft, zeigt sich auch in diesem Punkt. Denn wer „über Religiosität spricht, anstatt über Gott, denkt schon innerhalb der Aufklärungstradition.“ (Gehlen 1949, 21, zit. nach ebd., 100)

5.3 Die konservative Kritik am Rechtsstaat und an der modernen Stadt

Im Zentrum von Gotthelfs Kritik steht die folgende Überzeugung: Der vor allem von der

empfiehlt (vgl. Hahl 1993, 268).

modernen Politik vertretene, in der Stadt besonders grassierende „Zeitgeist“ führt zunehmend auch auf dem Land zu Sittenverfall, da durch seinen Einfluss die ewige Gültigkeit der göttlichen Ordnung in Frage gestellt wird. Ohne die Tradition – diese verbindet die *ewige* Ordnung mit der *Geschichte* – aber verlieren die Individuen das höhere Maß. Die Folgen dieses Verlustes bestehen im Zerfall der alten gemeinschaftlichen Ordnung, in zunehmendem Egoismus, in Individualisierung und damit in Maßlosigkeit. Diese Maßlosigkeit ist zugleich Ursache und Wirkung der Sittenlosigkeit, die wiederum den Geltungsverlust der alten Ordnung sowie das Vordringen des „Zeitgeistes“ begünstigt. An die Stelle des alten göttlichen tritt schließlich ein neues künstliches Ordnungssystem, der bürgerliche Rechtsstaat. Dieser wird nicht nur als das Resultat, sondern auch als die Ursache von Egoismus, Vereinzelung, Sittenverfall und Maßlosigkeit bestimmt.¹²⁸

Gotthelf lehnte „den neuen Staat *im Prinzip* ab.“ (Hahl 1999, 243) Er „mißtraute grundsätzlich der *Autonomie des vernunftgeleiteten Individuums*, der *Unschuld der natürlichen Bedürfnisse*, dem *liberalen Rechts- und Verfassungsstaat* und der *Trennung von Staat und Kirche*.“ (Ebd., Hervorhebung im Original)

Die zentralen Kritikpunkte lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Der moderne Staat zerstört die christliche Einheit der Gesellschaft und fördert den zerstörerischen Egoismus. „Der Geist der Welt ist der Geist der Zerklüftung, jeder, der ihn besitzt, sucht das Seine, erhebt sich, erniedrigt, verdrängt die anderen. Nicht in einer Form [der Staatsverfassung] liegt die Zentralisation, sondern im christlichen Geist.“ (GEB 11, 128)
- Der moderne Staat entfesselt triebhafte Begierden – verharmlosend „natürliche Bedürfnisse“ genannt –, um aus Sünden Geld zu machen. Scharfe Kritik übt Gotthelf beispielsweise an der Reform des Wirtshauswesens. Die von der neuen Regierung garantierte Gewerbefreiheit sowie die erleichterte Vergabe von Konzessionen (vgl. Riedhauser 1985, 348 f.) lässt seit 1831 die Zahl der Wirtshäuser sprunghaft ansteigen; zum Beispiel eröffnen im Kanton Bern in einem einzigen Jahr (von 1833 bis 1834) 425 neue Wirtshäuser. Gotthelf bezeichnet sie als „obrigkeitliches Schröpfhorn, dem Volke die überflüssigen Säfte abzapfen“ (GSW 9, 444). Als „obrigkeitliche Zersittigungsanstalt“ (GSW 11, 180) fördere das Wirtshaus den Sittenverfall im Volk, der sich in Trunksucht und Verschuldung zeigt. Als „Missionshäuser oder Stationen des Radikalismus“ (GSW 13, 188) schließlich förderten die Wirtshäuser die Ausbreitung der falschen politischen Ideen. Im Roman *Der Geltstag* (1846) karikiert und kritisiert er die Auswirkungen der mit der Gewerbefreiheit ermöglichten Konkurrenz zwischen den Wirtshausbetreibern. Diese schafft keine neuen Arbeits- und Lebensmöglichkeiten, sondern weckt nur verborgene Laster und Begierden. „Die Personen des Romans sind triebhaft aggressiv, unermüdlich tobt der Krieg aller gegen alle in Gedanken, Worten, Gebärden und Taten. Denn nicht nur die geschäftliche Konkurrenz, sondern schlechthin jeder, ob umworben oder gehaßt, ist hier ein Ausbeutungsobjekt und letztlich ein Feind. (...) Im *Geltstag* verdeutlicht Gotthelf die Beobachtung, daß der Liberalismus sich nicht damit begnügt, die Nachfrage zu befriedigen, er weckt gezielte Bedürfnisse oder vielmehr niedere Instinkte durch das Angebot. Er spielt – theologisch gesehen – die Rolle des Versuchers.“ (Hahl 1999, 248-249) In *Zeitgeist und Berner Geist* verschärft Gotthelf diese Kritik „in einer Passage, die man als einen konzentrierten Anti-

¹²⁸ Dieser Zirkel in der Argumentation verweist auf den *organischen* Charakter des Gotthelfschen Weltbildes. Dieser bedingt, dass es nichts Isoliertes geben kann, nichts, das nur Ursache und nicht zugleich auch Wirkung ist.

Hobbes bezeichnen kann“ (Hahl 1993, 278). Entgegen der Hobbschen Idee, nach der sich die Menschen vor den Gefahren des Naturzustandes unter den Schutz des Staates retten, der allein über Recht und Unrecht entscheidet, ist für Gotthelf „gerade das Leben im sich selbst vergottenden Staat ein *bellum omnium contra omnes*.“ (Ebd.) „Der Staat stellt die Person gewordene, konzentrierte Selbstsucht dar, in allen seinen Kindern erzeugt er diese Selbstsucht wieder und diese selbstsüchtigen Kinder werden sich bald genug erheben gegen diesen trostleeren Erzeuger und sich untereinander fressen.“ (GSW 13, 129 f.)

– Die neue Ordnung beruht auf einer autonomen und konstruktivistischen Vernunft. Durch autonome Vernunft – das ist eine Vernunft, die jegliche Bindung an eine höhere Ordnung leugnet – sieht Gotthelf die Aufklärung und das moderne naturwissenschaftliche Denken bestimmt. Da das letztere in der äußeren Natur keine Sinnbilder des Göttlichen mehr sehe, fördere dieses Denken die Hybris des Menschen bzw. den Glauben daran, dass der Mensch sein eigener Gott sein könne. In *Käthi die Großmutter* stilisiert Gotthelf die Krautfäule, die die Kartoffelernte der Bauern vernichtet, zu einer Probe für die Wissenschaft:

„Da hatte der Mensch Gelegenheit, zu zeigen, wie selbstständig, mündig, unabhängig er sei, sein eigener Gott; da konnten die Weisen der Zeit ihre Weisheit an den Tag legen, ihren Nutzen für das wirkliche Leben, konnten den Beweis führen, daß sie auf der Kulturhöhe ständen, von welcher aus sie alle Lebensgebiete nicht bloß übersehen, sondern auch beherrschen könnten, viel besser als weiland Satan (...); da konnte das gegenwärtige Geschlecht den Weisheitszahn, mit welchem es sich allen gewesenen Geschlechtern gegenüber so gewaltig brüstet, erproben, den Versuch machen, ob es eigentlich wahr sei oder eine bloße Verleumdung.“ (1978, 132)

Für die wissenschaftlichen Empfehlungen zur Bekämpfung der Krankheit – „[n]ach dem einen sollte man sie auf dem Acker liegen lassen, nach andern an trockne Orte ausschütten (...) [d]ie Allerklügsten gaben an, man solle die Erdäpfel in kleine, feine Scheibchen schneiden, sorgfältig dann jedes Scheibchen mit Salz bestreuen, säuberlich sie dann im Backofen langsam trocknen“ (ebd., 133-134) – hat der Autor nur Spott übrig. Da es sich um ein „Wissen ohne Erfahrung“¹²⁹ handle (135), das darüber hinaus in seiner Wirksamkeit überschätzt werde,¹³⁰ sind alle Versuche

¹²⁹ Obwohl in diesem Beispiel die Bauern noch über keine Erfahrungen verfügen, da die Kartoffelkrankheit zum ersten Mal ausbricht, warnt Gotthelf vor einer Überschätzung und einer alleinigen Orientierung am wissenschaftlichen Wissen: „Ha, das war eine Zeit, wo die Wissenschaft sich geltend machte, die ihr gebührende Stelle einnahm, wo wie ein Hirsch zur Wasserquelle, zu diesem Borne der Weisheit jeder Landmann lief um Rat und Regeln, welche die Erfahrung bei dieser unerhörten Erscheinung ihm nicht an die Hand gab. Da hätte mancher dumme Junge lernen können, was das Wissen ohne Erfahrung ist, und das wollte Gott vielleicht auch zeigen, als er diese Lebensfrage vor die Völker stellte. Und mancher Gelehrte hätte sich veranlaßt finden können, alle seine unumstößlichen Sätze von neuem zu durchgehen. Vielleicht wollte Gott diesmal nicht bloß den Unmündigen was zeigen, sondern auch den Gelehrten. Indessen dumme Jungen und Gelehrte sind nicht immer so weit auseinander, als man denkt; nicht selten haben sie mit einander gemein Augen, die nicht sehen, Ohren, die nicht hören, einen Verstand, der nichts begreift, und namentlich Gottespredigten nicht.“ (Ebd., 135)

¹³⁰ „Wir sind weit davon entfernt, den Wert des Wissens nicht zu schätzen, aber sein Überschätzen mögen wir nicht leiden. Das Wissen allein hat noch keine Nation groß gemacht, wohl aber dessen Überschätzen sie verdorben und in Knechtschaft gebracht. Als die Babylonier reden wollten wie Gott, wurden sie verrückt, und als die Griechen nur rasonieren, disputieren, definieren wollten, wurden sie erniedrigt bis zu Hunden der Türken. Es soll in allem Maß und Schranke sein; werden diese überschritten, so öffnen sich Abgründe.“ (Ebd., 135)

der Wissenschaft zum Scheitern verurteilt. Die Krankheit breitet sich nicht nur immer weiter aus, im nächsten Jahr bricht sie erneut und noch heftiger aus.

– Schließlich kritisiert Gotthelf den liberalen Rechtsstaat, weil es sich um einen hochmütigen Versuch handle, menschliche Selbstbestimmung zu verwirklichen.

Eine „Wiedergeburt“ des Schweizerischen Staates kann statt dessen nur vom christlichen Haus ausgehen. Der folgende Auszug aus seinem Manifest *Eines Schweizers Wort an den Schweizerischen Schützenverein* fasst seine Kritikpunkte am bürgerlichen Rechtsstaat sowie seine Reformvorschläge zusammen:

„Ja, es ist des Verfassers heiligster Ernst, wenn er sagt, daß vom Hause aus die Wiedergeburt der Schweiz gehen müsse, daß wiederkehren müssen ins Haus die alte Tugend und die alte Frömmigkeit, wenn in Rat und Feld der alte Schweizer-sinn wieder glänzen soll. Ein neu Geschrei ging durch die Welt, und Winde wehten es auch zu uns her, von einer Freiheit, welche die Freiheit des wilden Tieres ist, das Heiligtum des Hauses durchaus zerstört, das Geschrei von einer Freiheit, welche die des Sklaven ist, wenn er seine Kette bricht, in Blut und Graus und jegliche Lust sich stürzt, und nicht die des freien Mannes, welcher (...) sich frei macht von jeglicher Leidenschaft und mit freiem Willen also waltet, wie es der Ehre seines Hauses wohl ansteht (...). Schweizer, schaut auf die alten Ahnenbilder, nicht auf die neuen Gaukelbilder! Nicht aus Kneipen und Kaffeehäusern holten ihre Weisen und Helden die Alten, sie holten sie aus ihren Häusern oder vom Pfluge her.“ (GSW 15, 304 f.)

Das städtische Leben als Hort der Sittenlosigkeit

Dass der „Zeitgeist“ seine Wirkung entfalten kann, hängt mit seinem Ausgangspunkt zusammen: der Stadt. Deren Bewohner sind es, die die für die traditionellen Ordnungen verderblichen Ideen entwickeln und ein sittenloses Leben führen. Das Verhältnis zwischen Stadt und Sittenlosigkeit ist zirkulär: Einerseits entsteht das moderne, städtische Leben erst durch Sittenlosigkeit, andererseits übt die Stadt selbst einen verderblichen Einfluss auf die Sitten ihre Bewohner aus.

Die Sittenlosigkeit des Lebens in der Stadt illustriert Gotthelf immer wieder am Beispiel der dort verbreiteten Essgewohnheiten. Während das Volk auf dem Land „das Einförmige, Bekannte und Bleibende“ liebt (GSW 10, 195),¹³¹ wollten die Städter und die oberen Stände „immer was Neues, Verflüchteres“ auf dem Tisch haben (GSW 14, 139).¹³² „[I]n den sogenannten höhern Ständen“ mag man „vom Gewohnten“ nichts mehr, „weil man eigentlich keinen Appetit

¹³¹ „Merkwürdig ist, dass in den untern Ständen man selten eine neue Speise isst, ohne sie auszuspucken, dass namentlich der Bauer immer wieder zu den Speisen zurückkehrt, an die er von Jugend an gewöhnt ist, und auf was anderes gar nichts hält, geschweige daß er Geld dafür ausgibt.“ (GSW 15, 139)

¹³² Auch in manchem bäuerlichen Haushalt mache sich diese Neuerungssucht bereits bemerkbar: „Habermus und Haberbrei sind gegenwärtig auf dem reichen Bauertisch, was Kutteln und Krös auf einem Herrentisch, und mit Unrecht, Haberspeisen waren unserer Väter Speisen, sind sicher nahrhafter als dünne Kaffeebrühe und bloße Kartoffel.“ (GSW 20, 130)

mehr hat, und immer etwas Neues, Verfluchteres herbeimuss ums schwerste Geld, um sich einen künstlichen Hunger zu verschaffen, das heißt Gwunder, wie das sei, und sich dann einzubilden, es sei gut, und sich zu zwingen, davon zu essen, wenn es schon abscheulich schmeckt.“ (GSW 15, 139) Einer städtischen Haushaltung fehle „alles Ehrbare, Solide, Ordentliche“ (GSW 15, 141). Dies wirke sich auch auf die Kinder aus, die sich frühzeitig an die „Liederlichkeit, Schleckerei und Schlemmerei“ gewöhnen (ebd.). Wer sein Kind verwöhnt, „vergiftet“ aber sein Gemüt, denn so richtet man seine Augen erst „auf ein üppiges Leben“ (GEB 17, 142).¹³³ In *Uli der Knecht* ist der alte Bauer Joggeli, selbst kein rechter Meister, was man an seinem heruntergewirtschafteten Hof sieht, an der Sichelte gezwungen, seine „meisterlosen“ Nachkommen aus der Stadt zu bewirten. „An diesem Tage, wenn auch das ganze Jahr nie, kam der Sohn mit seiner Familie von Frevlingen, wo er ein Wirtshaus hatte, und tat sich gütlich an den väterlichen Küchlene.“ Seine Frau und ihrer Schwägerin wollen „nicht zu den groben Leuten und Speisen“, daher muss für die beiden eine Art Gegenmahlzeit mit lauter städtischen Speisen ausgerichtet werden, an der sie sich mit den verzogenen Kindern auf ihre Weise laben:

„Im Stübli war ein besonderer Tisch gedeckt, auf dem war roter Wein, waren Fische an einer Sauce und Zuckerbse und Braten von Kälbern und Tauben, gebackene Fische, Hamme und Kuchen, Züpfen statt Brot und ein Kännchen voll süßen Tees für die Liebhaber und Dessert (...). Die Kinder gingen von einem Tisch zum andern, taten immer an einem Tische wüster als am andern, bis sie endlich, zu voll von Speise und Trank, wie wüste kleine Teufelchen zu Bette gebracht werden mußten. Ds Elisi und Trinette erzählten einander, was sie alles erleiden möchten, was nicht, rümpften über alles die Nase und sagten, was ihnen dies mache und was jenes“ (1978, 222 f.).

Die Städter (und die „meisterlosen“ Bauern) missachten folglich nicht nur die Tradition, sie geben sich auch sinnlichen Genüssen hin, wobei sie alles Maß vergessen.

¹³³ Das entgegengesetzte Erziehungsideal sieht so aus: „Auf Bauernhöfen, bei einfacher Kost, harter Arbeit und gottesfürchtigem Exempel werden die Kinder unbestritten am besten erzogen.“ (GSW 15, 256)

6 Die ideengeschichtlich-politische Basis der Slow-Food-Position II: Der naturalistische Konservatismus des frühen 20. Jahrhunderts und seine philosophischen Voraussetzungen

6.1 Einleitung

In den Kapiteln 2 und 5 wurde der Konservatismus als eine Position dargestellt, die den Grundannahmen der Aufklärung und des Liberalismus widerspricht. Während letztere die bedingungslose Freiheit des Menschen propagieren und davon ausgehen, dass man von der Existenz höherer, metaphysischer Sinninstanzen nichts wissen könne, besteht der Konservatismus auf der Existenz jener höheren Ordnung und bestimmt die Freiheit des Menschen als eine gebundene. Wahrhaft frei ist der Einzelne nur, wenn er die höhere Ordnung anerkennt und gemäß seinen eigenen Möglichkeiten realisiert. Des Weiteren wurde dargestellt, dass der Konservatismus, ungeachtet seiner grundsätzlichen, für ihn ja konstitutiven Kritik an der Moderne, eine moderne Basis besitzt: den Rationalismus. Die Modernität des Konservatismus zeigt sich unter anderem darin, dass auch er das Subjekt als durch Vernunft und Freiheit bestimmt ansieht. Antimodern ist er, weil er von einer konkreten, historischen statt einer allgemeinen, ahistorischen Vernunft ausgeht und weil er die Freiheit des Individuums an allgemeine Maßstäbe bindet. (Im Unterschied zum aufklärerischen Rationalismus ist dieses Allgemeine zugleich individuell).

Der Konservatismus beruft sich auf „*vorrational*e Zustände und Bedingungen, Tatsachen und Werte“ (Greiffenhagen 1986, 63, meine Hervorhebung). Hierzu zählt, dies wurde in Kapitel 5 gezeigt, die Religion. „Von Beginn der konservativen Kritik an bis weit in das 19. Jahrhundert hinein wird als Quell aller geistigen Irrtümer und gesellschaftlicher Fehlentwicklungen vom Konservatismus der Verlust der christlichen Religion angenommen.“ (Greiffenhagen 1986, 85) Im 19. Jahrhundert, das durch tiefgreifende gesellschaftliche und soziale Veränderungen – Stichwort: industrielle Revolution – gekennzeichnet ist, wird der positive Bezug auf christliche Werte und Ordnungssysteme jedoch immer schwieriger. Am Beispiel von Gotthelf konnte gezeigt werden, dass der Konservatismus diesem Problem zu begegnen versucht, indem er den Begriff des Religiösen immer weiter fasst. Auch Aberglauben, mythische und heidnische Inhalte gelten nun als heiliges und somit traditionswürdiges Wissen (vgl. Greiffenhagen 1986, 138 f.). Die Erfolge des Rationalismus und Empirismus, die sich beispielsweise in der veränderten Rolle der Wissenschaft zeigen, verschärfen das Dilemma, in dem der Konservatismus aufgrund seiner Gleichursprünglichkeit mit dem Gegner steckt. Je mehr das rationale Denken traditionelle Ordnungssysteme und Autoritäten in Frage stellt, desto schwieriger wird es für den Konservatismus, sich auf vorrationale Zustände und Werte zu berufen. Zugleich zwingt die enge Verbundenheit von Rationalismus und Konservatismus letzteren dazu, an den Entwicklungen des Gegners teilzunehmen.¹³⁴

¹³⁴ Einen radikalen Ausweg aus diesem Dilemma beschreitet die sogenannte Konservative Revolution. (Diese stellt, nach Greiffenhagen (1986, 241 f.), im Rahmen des europäischen Konservatismus eine deutsche Besonderheit dar). Die für den Konservatismus typische Dialektik von „Wachsen“ und „Machen“ tritt hier besonders deutlich zutage: „Der Konservatismus läßt, seinem eigenen Selbstverständnis zufolge, nur das Gewachsene gelten und bekämpft im Liberalismus den Geist des ‚Machens‘, das herstellende Denken. In seinem revolutionären Stadium aber wird er gezwungen, den Geist des Machens als bei sich selbst herrschend zu offenbaren.“ (Ebd., 243) „Es gilt (...) die bestehenden Verhältnisse völlig umzustürzen, reinen Tisch zu machen und den Boden zu säubern, auf dem dann das Neue, d. h. aber das Alte ‚wachsen‘ kann. Ziel der Revolution ist die zukünftige Rückgewinnung eines vergangenen Zustandes.“ (242)

Der *Naturalismus*, der im Verlauf des 19. Jahrhunderts entsteht, stellt insofern einen Ausweg aus diesem Dilemma dar, als über den Begriff der Natur eine Vereinigung des Gegensatzes zwischen rationaler Erklärbarkeit und irrationaler Wertgebundenheit möglich scheint. Der Bezug auf Naturgesetze erlaubt es einerseits, ein Phänomen rational und objektiv nachvollziehbar zu erklären. Andererseits kann die Natur als höheres Maß gesetzt werden, an dem sich die individuelle und gesellschaftliche Entwicklung zu orientieren hat. Der Naturalismus stellt also eine besondere Form der konservativen Zivilisationskritik dar, weil er Entfremdung nicht in erster Linie als Traditionsverlust, sondern als Verlust von Naturgemäßheit und Naturverbundenheit begreift. Gefordert wird nicht die Rückbesinnung auf die eigenen Traditionen als *geschichtliche* Quellen, sondern auf die eigene Natur.

Der naturalisierte Konservatismus ist im Rahmen dieser Arbeit zu untersuchen, weil die Slow-Food-Position naturalistische Argumentationsfiguren enthält: Erstens wird die Welt nicht nur als „Mutter Erde“, sondern auch als „Ökosystem“ bezeichnet. Zweitens bezieht sich Slow Food immer wieder implizit auf ökologische Theorien wie die „Diversitäts-Stabilitäts-These“. Als naturalistisch ist drittens ihre Bestimmung des Ganzen oder Allgemeinen zu betrachten: Dieses wird mit „Leben“ identifiziert. Das „Leben“ stellt bei Slow Food ein Strukturprinzip dar, das sowohl die *Kulturentwicklung* als auch die *Evolution der Natur* steuert. Es umfasst demnach die vom Menschen gebildete und geformte (Kultur) *und* die natürliche Welt. Die Besonderheit der Slow-Food-Position besteht darin, dass sie, trotz dieser naturalistischen Argumentationsmuster, ihren Schwerpunkt auf die für den Konservatismus klassischen Themen Kultur, Tradition und Geschichte legt. Aus diesem Grund grenzt sich Slow Food von naturalistischen Weltdeutungen ab, die allein auf „Natur“ bezogen sind. Diesen Ansätzen wird eine *Kulturtheorie* entgegengestellt.

Der Slow-Food-Naturalismus ist dadurch gekennzeichnet, dass das Leben einerseits als Sinninstanz fungiert; die Position der Organisation kann als eine Art populäre Lebensphilosophie bezeichnet werden. Andererseits wird versucht, vor allem durch den Bezug auf ökologische Theorien, die eigene Position wissenschaftlich abzusichern, also rational zu argumentieren. Um zu verstehen, warum und wie dieser doppelte Bezug auf „Leben“ möglich ist, werden in diesem Kapitel drei ideengeschichtliche Entwicklungslinien des Naturalismus betrachtet: 1. die der Lebensphilosophie, 2. die des Begriffs des Lebens in der Biologie und in der holistisch-organismischen Ökologie sowie 3. die des ökologisch-systemtheoretischen Naturalismus.¹³⁵ Des Weiteren wird gezeigt, dass eine bestimmte Variante des Naturalismus – diese findet sich beispielsweise im populären ökologischen Denken – inhaltliche Konsequenzen für die Idee der Vielfalt und Eigenart hat. Vor diesem Hintergrund wird (auch in Kapitel 7) zu diskutieren sein, ob sich die naturalistischen Argumentationsfiguren logisch in die Slow-Food-Position integrieren oder ob sie in einem Widerspruch zu deren Kernaussagen stehen. Damit zusammenhängend wird auch zu diskutieren sein, ob der Naturalismus in der Form, wie er sich bei Slow Food zeigt, tatsächlich eine moderne, säkularisierte Variante des Konservatismus darstellt (Kapitel 7.4.4).

Eine Voraussetzung für die Entstehung naturalistischer Weltdeutungen stellen, so soll im

¹³⁵ Hierbei handelt es sich um eine modernisierte, „verwissenschaftlichte“ Variante des ökologisch-holistischen Naturalismus. Ich betrachte ersteren in seiner weltanschaulichen Form, er ist Teil des populären ökologischen Denkens.

folgenden gezeigt werden, Veränderungen in der Philosophie des 19. Jahrhunderts dar. In der Philosophie löst im Übergang vom Historismus zur Lebensphilosophie das „Leben“ als Entwicklungsprinzip der Welt die „Geschichte“ ab. Die Lebensphilosophie stellt eine Reaktion auf den fortschreitenden Funktions- und Bedeutungswandel der Wissenschaft im 19. Jahrhundert dar. Gegenüber den entwerteten traditionellen Ordnungssystemen und Sinninstanzen wird die Wissenschaft zur einzigen noch fraglos anerkannten Legitimationsquelle (Schnädelbach 1999, 90). Das Bedürfnis nach Sinn und Orientierung können die modernen Wissenschaften nicht befriedigen; sie können nicht sagen, was der Mensch tun soll. Vor diesem Hintergrund ist der Aufschwung der lebensphilosophischen Weltanschauungen zu sehen; in der Lebensphilosophie „wird noch das *Ganze* gedacht, aber wesentlich als *Irrationales*.“ (Ebd., 23, Hervorhebung im Original)

6.2 Die philosophische Voraussetzung naturalistischer Weltdeutungen I: die Lebensphilosophie

„Im Ausgang des 19. Jahrhunderts, in einer von den erstaunlichen Fortschritten der Naturwissenschaften beherrschten Zeit, war auf anderen Kulturgebieten der Gedanke des Lebens immer stärker hervorgetreten und blieb dann auch bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts hinein wirksam. Philosophie und Literatur, bildende Kunst und Musik, Theologie und Pädagogik, ja ganz allgemein das gesellschaftliche Denken und Verhalten, am auffälligsten wohl in der sogenannten ‚Jugendbewegung‘, waren orientiert am Gedanken des Lebens.“ (Albert 1995, 7)

Die Anfänge der Lebensphilosophie reichen zurück bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts. Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche können als Begründer angesehen werden. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt Wilhelm Dilthey den Historismus zu einer historistischen bzw. hermeneutischen Lebensphilosophie weiter. Mit seinem Lebensbegriff knüpft Dilthey an den Geschichtsbegriff des Historismus an. Leben betrachtet er als ein umfassendes Entwicklungsprinzip, das sowohl die Ausgestaltung des Individuums als auch der Kulturen steuert. Dilthey liefert eine erkenntnistheoretische Begründung der Geisteswissenschaften. Im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Methode, die das einzelne Phänomen auf *allgemeine* Naturgesetze zurückführt, um es zu *erklären*, versucht die geisteswissenschaftliche Erkenntnis das jeweils *Einzelne* in seinem Sinngehalt aus einem Gesamtzusammenhang, einer sinngebenden Struktur Ganzheit zu *verstehen*. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hat die Lebensphilosophie ihre kurze Blütezeit. Ihre wichtigsten Vertreter sind, neben den bereits genannten, Henri Bergson, Ludwig Klages und Oswald Spengler. Die Wirkung dieser Modephilosophie reichte weit über akademische Kreise hinaus.¹³⁶ Vor allem Gruppierungen und Ansätze, die der Lebens-

¹³⁶ Neben den erwähnten Hauptrichtungen entwickeln sich im 19. Jahrhundert eine Reihe sogenannter *populärer* Lebensphilosophien. „Geschrieben von akademisch gebildeten Männern, die keine professionellen Philosophen waren, verknüpfen diese populären Lebensphilosophien eigene und angeeignete philosophische Gedanken und Resultate der wissenschaftlichen Philosophie mit eigenen Lebenserfahrungen, um dem gebildeten Bürgertum ihrer Zeit auf dieser Grundlage Lebensorientierungen, Hilfe zum Selbst- und Weltverständnis, ethisch-religiöse Einstellungsweisen und Verhaltensregeln vermitteln zu können.“ (Kühne-Bertram 1987, 3)

reform zugerechnet werden, wurden durch lebensphilosophisches Gedankengut inspiriert.¹³⁷

6.2.1 Die lebensphilosophische Zivilisationskritik

Worin besteht das Neue der durch die Lebensphilosophie inspirierten Zivilisationskritik? Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts wird die Kritik am modernen Weltbild unter Berufung auf die *Geschichte* vorgebracht (vgl. Kapitel 3). Entgegen der Aufklärung, die davon ausgeht, dass alle Menschen von Natur aus mit einer allgemeinen Vernunft ausgestattet sind, heben Gegenaufklärung, Konservatismus und Historismus die geschichtliche und damit kulturelle Bedingtheit jedes Menschen in der Vernunft selbst hervor. Aber auch für diese der Moderne kritisch gegenüberstehenden Positionen ist das geschichtliche Dasein der Menschen wesentlich durch *Vernunft* bestimmt. An Herders Geschichtsphilosophie wurde dies deutlich: Ziel der Geschichte ist die Selbstverwirklichung des Subjekts mittels Vernunft. Deren Funktion besteht einerseits darin, die geistige Unabhängigkeit und die Differenz zum Tier im Menschen selbst zu begründen (Autonomie), und andererseits dient die Vernunft dazu, dem Freiheitswillen des autonomen Menschen ein Maß zu geben (Verantwortung). In der neuhumanistischen Weltanschauung soll die Vernunft demnach die jeweiligen Bedingungen der Autonomie finden; dies hatte ich als gebundene Freiheit bezeichnet.

Die frühe Moderne war folglich durch eine allgemeine Euphorie der Vernunft gekennzeichnet, wenn auch intern gegnerisch bestimmt. Sie war „rationalistisch“, gleich ob im Sinne teleologischer Vernunft wie im Neuhumanismus, metaphysischer Vernunft wie im Idealismus, einer allgemeinen Menschenvernunft wie in der Aufklärung oder aber im Sinne universeller instrumenteller Vernunft wie in den Erfahrungswissenschaften.

In der lebensphilosophisch inspirierten Zivilisationskritik wird die Ursache der gesellschaftlichen Krise dagegen nicht mehr in einem falschen, nämlich ungeschichtlichen Vernunftgebrauch, sondern zunehmend in der Vernunft als solcher gesehen. Es handelt sich also um eine neue Qualität der Rationalismuskritik, da sie sich gleichzeitig gegen den Vernunftbegriff der Aufklärung, des gegenaufklärerischen Humanismus, des Idealismus und der modernen Naturwissenschaften richtet.

„Leben als das den Geist, die Kultur, aber auch das individuelle Bewußtsein immer schon Tragende und Umgreifende – das ist die Grundfigur der Lebensphilosophie in ihren verschiedenen Spielarten. Diese Metaphysik des Vorrationalen, Arationalen, Antirationalen stellt den gesamten abendländischen Rationalismus in Frage und setzt ihn unter Legitimationsdruck.“ (Schnädelbach 1999, 175-176, Hervorhebungen im Original)

Das „Leben“ ist das *Andere* der Vernunft: „Die blühende, vielgestaltige Schöpferkraft und die Fülle des Lebens wurden den ‚trockenen‘, versachlichenden Ideen der Aufklärung und des Rationalismus polemisch entgegengesetzt. (...)“

¹³⁷ „Natürlich läßt sich die Lebensreformbewegung nicht in allen ihren Ausprägungen bruchlos an die Ideen der Lebensphilosophie anschließen. Zu groß sind die Niveauunterschiede. Aber der lebensphilosophische Begriff des Lebens gibt den geistigen Rahmen ab, in dem sich die Lebensreformvorstellungen bewegen.“ (Fellmann 2001, 151) Vor allem Nietzsche hatte großen Einfluss (vgl. Linse 2001a).

Man suchte im Widerspruch zur rationalistisch-aufklärerischen, zersetzenden Denkweise eine neue kraftvolle Totalität, einen sich selbst fortzeugenden, durch bloße Vernunft nicht erfaßbaren Urstrom, der sich in der Natur, in der Geschichte, in jedem Lebewesen und in der menschlichen Kultur konkretisiert.“ (Buchholz, Wolbert 2003, 139)

Der Gegensatz zwischen „Leben“ und „Vernunft“ zeigt sich besonders deutlich in der Kritik am naturwissenschaftlichen Denken: „(...) in das *Wesen* irgendeiner *Naturerscheinung* ist sie [die Naturwissenschaft] ebensowenig eingedrungen, wie etwa derjenige in das *Wesen* einer Beethovenschen Sonate eingedrungen wäre, der, statt sich in ihr Klangbild miterlebend zu versenken, gefühlkalt die Anschläge der Hämmer und die von ihnen verursachten Schwingungen der Saiten des Konzertflügels beobachtet. (...) Wir beginnen wieder zu wittern, daß die vielen *Wesen*, die es außer uns gibt, noch etwas anderes sind als bloße Tatsachenmassen, aus denen möglichst viel Nutzen zu ziehen wäre, und daß wir tief unter der Schwelle unseres Bewußtseins mit ihnen irgendwie in einer lebendigen Beziehung, einem verborgenen Zusammenhang stehen müssen. Dies nun (...) ist das wahrhafte Urerlebnis aller deren gewesen, die als Denker zur Philosophie des *Lebens* zu zählen wären.“ (Kern 1932, 11, 8, zit. nach Rohkrämer 2001, 80, Hervorhebung im Original) Sowohl das „Leben“ als auch die Naturwissenschaften verkörpern hier eine bestimmte Art zu denken und die Welt wahrzunehmen. Während das naturwissenschaftliche Denken als „gefühlkalt“ charakterisiert wird – es zerlegt die Gegenstände, um sie rational zu erklären und nutzbar zu machen –, erscheint das neue, lebensphilosophische Denken als *empfindend*. Es geht nicht von Dingen, „Tatsachenmassen“, sondern von *Wesen* aus. Diese sind nicht einfach da, sondern sie *erscheinen*: ihr *Wesen drückt sich aus*. Rational sind diese *Wesen* nicht zu erfassen, man kann sich nur *miterlebend* in sie versenken. Auch die Erkenntnis, dass alle lebendigen *Wesen* in einem „verborgenen Zusammenhang“ stehen, ist nicht rational erfolgt, sondern wurde „gewittert“.

Der Erfolg der Lebensphilosophie fällt zeitlich mit der *Krise des Historismus* zusammen. Durch diese Krise „verliert die Geschichte ihren Vorrang als kulturelle Orientierungsmacht, und dies wiederum begünstigt einen allgemeinen Biologismus in der Weltanschauung.“ (Schnädelbach 1999, 179) Die Lebensphilosophie selbst ist jedoch nicht als biologistisch zu bezeichnen: „Leben“ ist in der Lebensphilosophie „ein *kultureller Kampfbegriff* und eine *Parole*, die den Aufbruch zu neuen Ufern signalisieren soll. Im Zeichen des Lebens geht es gegen das Tote und Erstarrende, gegen eine intellektualistische, lebensfeindlich gewordene Zivilisation, gegen in Konventionen gefesselte, lebensfremde Bildung, für ein neues Lebensgefühl, um ‚echte Erlebnisse‘, überhaupt um das ‚Echte‘: um Dynamik, Kreativität, Unmittelbarkeit, Jugend. (...) Die Differenz zwischen dem *Toten* und dem *Lebendigen* wird zum Kriterium der Kulturkritik, und alles Überkommene wird ‚vor den Richterstuhl des Lebens‘ zitiert und befragt, ob es echtes Leben repräsentiert, ‚dem Leben dient‘, oder lebenshemmend, lebensfeindlich ist.“ (Schnädelbach 1999, 172, Hervorhebung im Original)

6.2.2 Die Krise des Historismus

Nietzsches Streitschrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (1876) kann als erstes Dokument lebensphilosophischer Historismuskritik angesehen werden (Schnädelbach 1999, 83). Über dieses Werk sagt er selbst: „Unzeitgemäß ist auch diese Betrachtung, weil ich etwas, worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung, hier einmal als Schaden, Gebreite und Mangel der Zeit zu verstehen suche, weil ich sogar glaube, daß wir alle an einem

historischen Fieber leiden und mindestens erkennen sollten, daß wir daran leiden.“ (Nietzsche 1960, 210, zit. nach ebd.)

Warum gerät der Historismus ab Mitte des 19. Jahrhunderts in eine Krise und was stellt die Lebensphilosophie dem entgegen?¹³⁸ Das 19. Jahrhundert ist nicht nur das „Zeitalter des Historismus“ (Schnädelbach 1999, 50), in welchem historische Bildung und historisches Bewusstsein als die höchsten Stufen von Bildung und Bewusstsein überhaupt gelten. Es ist auch das Jahrhundert der Wissenschaft (ebd., 88). Zunächst übernehmen die historischen Wissenschaften die kulturelle Führungsrolle, die zuvor der Philosophie, insbesondere der idealistischen Philosophie Hegels, zukam. An die Stelle des metaphysischen Vernunftbegriffs des Idealismus tritt die Geschichte; die Geschichte selbst bekommt die Rolle des normativen Fundaments des menschlichen Denkens und Handelns zugesprochen. (Schnädelbach bezeichnet diese Phase als erstes Stadium des Historismus, vgl. ebd., 56 f.).

Es ist vor allem der fortschreitende Funktions- und Strukturwandel der Wissenschaft (vgl. 88 f.), der ab der Mitte des 19. Jahrhunderts dazu führt, dass das Historische seine normative Kraft verliert. Das zweite Stadium des Historismus bezeichnet Schnädelbach daher als das des historischen Relativismus.¹³⁹ Die Bildung soll sich nun nur noch auf das stützen, „was der wissenschaftliche Umgang mit Geschichte in einem wissenschaftlichen Zeitalter allein bereitzustellen vermag: historische Fakten und Relationen, die es um der wissenschaftlichen Objektivität willen nur zu *konstatieren* gilt; *normative* Orientierungen sind davon *nicht* zu erwarten.“ (52) Eine systematische Gesamtdeutung der Wirklichkeit, wie sie der Idealismus und ansatzweise auch der frühe Historismus¹⁴⁰ verhiessen, liefern die modernen Wissenschaften nicht. In diesem Zusammenhang kann der Aufschwung der populären und philosophischen „Lebensanschauungen“ gesehen werden. Das Bedürfnis nach einer ganzheitlichen Sicht der Wirklichkeit, nach Sinn und Orientierung wird in zunehmendem Maße von Weltanschauungen bedient. Der Begriff des Lebens wird zum einzigen „*Totalitätsbegriff*“, „dessen sich das Denken nach der Abwendung vom idealistischen Konzept des Absoluten noch mächtig glaubt.“ (23, Hervorhebung im Original)

Die historistische Lebensphilosophie Diltheys markiert den Übergang zwischen Historismus

¹³⁸ In meiner Zusammenfassung folge ich Schnädelbach (1999, 49 f.).

¹³⁹ Schnädelbach unterscheidet hierbei Historismus₁ und Historismus₂. Unter Historismus₁ versteht er eine bestimmte Wissenschaftspraxis, die „Stoff- und Faktenhuberei ohne Unterscheidung zwischen Wichtigem und Unwichtigem, die aber gleichwohl mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität auftritt.“ (51) Der Historismus₂ kann als eine theoretische Rechtfertigung dieser Wissenschaftspraxis angesehen werden. Es handelt sich um eine „philosophische Position, die mit dem Hinweis auf das historische Bedingtheit und die Variabilität aller kulturellen Phänomene absolute Geltungsansprüche – seien sie wissenschaftlicher, normativer oder ästhetischer Art – zurückweist, ja sie sogar als ungebildet einstuft.“ (51-52)

¹⁴⁰ Dem Glauben an die normative Kraft des Historischen liegt die Annahme zugrunde, dass die Geschichte eine *Einheit* darstelle. Die Geschichte ist ein *objektiv Allgemeines*. In diesem Allgemeinen sind alle historischen Einzelereignisse aufgehoben; sie stehen in einem organischen Zusammenhang. Gleichzeitig soll das Wissen um dieses objektiv-Allgemeine die wissenschaftliche Erkenntnis der Geschichte erst ermöglichen. „Wer sich erkennend an den Ort jenes Allgemeinen zu stellen vermag, dem wird das Chaos der geschichtlichen Vielfalt durchsichtig, denn er sieht es in der Perspektive dessen, von dem es letztlich abhängt; zugleich erkennt er auch dadurch erst sich *selbst*, denn er gehört ja selber jenem Allgemeinen als ein Element des Ganzen an.“ (66)

und Lebensphilosophie. Als Entwicklungsprinzip verstanden führt das Leben die innere Struktur des Geschichtsprinzips fort, wie es am Beispiel der Herderschen Philosophie dargestellt wurde. Der Lebensbegriff von Slow Food weist, so werde ich in Kapitel 7.4.2 am Beispiel des Traditionsbegriffs der Organisation zeigen, Übereinstimmungen mit dem Lebensbegriff der historistischen Lebensphilosophie auf.

6.2.3 Der Begriff des Lebens in der historistischen Lebensphilosophie

Dilthey geht es um eine philosophische und erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Was Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft für die Naturwissenschaften geleistet habe, will Dilthey in Form einer Kritik der historischen Vernunft für die Geisteswissenschaften liefern. Er geht aber nicht von einem transzendentalen Subjekt aus, das mit reiner Vernunft ausgestattet ist, sondern von geschichtlichen Individuen, die unter konkreten kulturellen und historischen Bedingungen leben und sich insofern durch eine historische Vernunft auszeichnen.

Die Geisteswissenschaften gründen nach Dilthey im Zusammenhang von *Erleben, Ausdruck und Verstehen*. „Erleben“ ist der Grundbegriff. Von diesem ausgehend, entwickelt Dilthey, „wie der einzelne einen Lebenszusammenhang erwirbt und sucht von da aus die konstitutiven Begriffe zu gewinnen, die auch für den geschichtlichen Zusammenhang und seine Erkenntnis tragfähig sind.“ (Gadamer 1986, 226) *Erlebnisse* können sich zum einen auf die Außenwelt beziehen: „So entsteht zum Beispiel durch die Erlebnisse der immer gleichen Zusammenhänge, auf die man trifft, wenn man seinen Bedürfnissen nachgeht, das Bewußtsein von der Realität der Außenwelt.“ (Jarosch 1995, 323) Erlebnisse können sich auch auf die Innenwelt beziehen. Indem das Individuum den Erlebnissen, die es im Verlauf seines Lebens hat, Bedeutungen zuweist, entsteht der Strukturzusammenhang des Bewusstseins. „Der Zusammenhang des Lebens, wie er dem einzelnen aufgeht (...), wird durch die Bedeutsamkeit bestimmter Erlebnisse gestiftet. Von ihnen aus, wie von einer organisierenden Mitte her, bildet sich die Einheit eines Lebensverlaufs, genau wie sich die Sinngestalt einer Melodie ergibt – nicht aus dem bloßen Nacheinander der ablaufenden Töne, sondern von den musikalischen Motiven her, die ihre Gestaltseinheit bestimmen.“ (Gadamer 1986, 227) Dilthey führt das folgende Beispiel an: „Ich liege des Nachts wachend, ich Sorge um die Möglichkeit, begonnene Arbeit in meinem Alter zu vollenden, ich überlege, was zu tun sei. In diesem Erlebnis ist ein struktureller Bewußtseinszusammenhang.“ (Dilthey 1993, 169, zit. nach Jarosch 1995, 323) Über das Erlebnis der Angst davor, die Arbeit nicht mehr vollenden zu können, werden frühere Erlebnisse – das Erlebnis alt zu sein und das Erlebnis, noch viel Arbeit vor sich zu haben – zu einem (Bewusstseins-)Zusammenhang verbunden. Eine Bedeutung erhalten diese einzelnen Erlebnisse, wenn sie in Zusammenhang mit dem ganzen Leben eines Individuums gebracht werden. „Wie der Zusammenhang eines Textes ist der Strukturzusammenhang des Lebens durch ein Verhältnis von Ganzem und Teilen bestimmt. Jeder Teil desselben drückt etwas vom Ganzen des Lebens aus, hat also eine Bedeutung für das Ganze, wie seine eigene Bedeutung von diesem Ganzen her bestimmt ist.“ (Gadamer 1986, 227-228)

Im *Ausdruck* eines Erlebnisses wird sinnlich wahrnehmbar, was und wie erlebt wurde.¹⁴¹ „Das

¹⁴¹ Ein Ausdruck kann zum Beispiel eine Gebärde, Geste, Handlung, eine sprachliche Äußerung oder ein Kunstwerk sein.

Gegebene sind hier immer Lebensäußerungen. In der Sinnenwelt auftretend, sind sie der Ausdruck eines Geistigen; so ermöglichen sie uns, dieses zu erkennen. Ich verstehe hier unter Lebensäußerung nicht nur die Ausdrücke, die etwas meinen oder bedeuten (wollen), sondern ebenso diejenigen, die ohne solche Absicht als Ausdruck eines Geistigen ein solches für uns verständlich machen.“ (Dilthey 1970, 252, zit. nach Schnädelbach 1999, 154)

Wie ist ein *Verstehen* der Ausdrücke anderer Menschen, auch solcher aus der Geschichte, möglich? Die Grundbedingung besteht darin, dass der Verstehende und das zu Verstehende dem gleichen Lebenszusammenhang angehören: „Die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft liegt darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht.“ (Dilthey Ges. Schriften VII, 278, zit. nach Gadamer 1986, 230) Das Verstehen fremder Ausdrücke – Dilthey bestimmt es als „Nacherleben“ und „Sichhineinversetzen“¹⁴² – geschieht also vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrungen und Erlebnisse. Die Verbindung – das heißt den *Zusammenhang zwischen Erleben, Ausdruck und Verstehen* –, bestimmt Dilthey als das *sich selbst auslegende Leben*. Er nennt es „Geist“, und insofern es sich symbolisch in Ausdrücken verobjektiviert, „objektiven Geist“.

Die sich über die Trias Erleben, Ausdruck, Verstehen bildenden Verbindungen zwischen den Individuen bezeichnet Dilthey als Struktur- oder Wirkungszusammenhang: „Dieser Wirkungszusammenhang unterscheidet sich von dem Kausalzusammenhang der Natur dadurch, daß er nach der Struktur des Seelenlebens Werte erzeugt und Zwecke realisiert. Und zwar nicht gelegentlich, nicht hier und da, sondern es ist eben die Struktur des Geistes in seinem Wirkungszusammenhang auf der Grundlage des Auffassens Werte zu erzeugen und Zwecke zu realisieren. Ich nenne dies den immanent-teleologischen Charakter der geistigen Wirkungszusammenhänge.“ (Dilthey 1993, 187, zit. nach Jarosch 1995, 325) Dilthey meint damit: Wenn ein Individuum versucht, den Ausdruck eines anderen Individuums zu verstehen, dann bedeutet das, dass es sich mit dessen Erlebnissen, das heißt aber dessen Bedeutungs- oder Sinnzuschreibungen, und dessen Werten auseinanderzusetzen hat. Ein Verstehen des fremden Ausdrucks aber ist nur möglich, wenn der Sinn des eigenen Erlebens mit dem Sinn eines anderen Erlebens (über dessen Ausdruck) in *Übereinstimmung* gebracht werden kann. Das heißt, dass gegebenenfalls die eigenen Werte und Bedeutungszuschreibungen überdacht, neu strukturiert oder ergänzt werden müssen, damit ein Verstehen möglich wird. „Im Idealfall würden in einem so fortschreitenden Prozeß weitere Differenzierungen des Lebens, des Lebenssinns, also der Werte und Lebensmöglichkeiten in den eigenen Entwurf des Selbst aufgenommen. (...) Wenn man auf diese Weise an die Tradition anknüpft, ergibt sich ein immer differenzierteres Bild über das, was das Leben ist, was es bedeutet Mensch zu sein. Leben klärt sich so über sich selbst auf.“ (Jarosch 1995, 324-325)

Dem Historismus (der historischen Schule) lag als Entwicklungsprinzip eine Vorstellung von Geschichte zugrunde, die von einer *Vervollkommnung* von Kultur als Ausdruck der *Vernunft* des Menschen im geschichtlichen Prozeß ausgeht. Die Vernunft selbst ist aber erst Resultat des geschichtlichen Entwicklungsprozesses. In Diltheys historistischer Lebensphilosophie wird

¹⁴² Dilthey „weigert sich (...), das Verstehen auf den *kognitiven* Bereich einzuschränken (...). Nur durch die Beteiligung *aller* Lebens- und Erlebenskräfte vermag der Verstehende das einzelne Gegebene als Objektivierung des Lebens zu verstehen“ (Schnädelbach 1999, 156, Hervorhebung im Original).

dieser Entwicklungsprozess zunehmend als Wesensmerkmal des Lebendigen bestimmt. Dies führt zu einem dazu, dass sich allmählich die Relevanz des objektiven Maßes (Vernunft) zugunsten der *subjektiven* Erfahrungs- und Handlungsformen reduziert. Zum anderen kann auf diese Weise zwischen der Vorstellung des Lebens als einer säkularen Sinninstanz und dem Leben als *organischem Entwicklungsprinzip* eine Verbindung hergestellt werden.

Mit Vervollkommenung ist nun das folgende gemeint: Beim Verstehen eines Ausdrucks wird quasi der Stand des sich bis dahin bereits ausgelegt habenden Lebens vom Subjekt aufgenommen. Dies hat zur Folge, dass sich nun auch in den Ausdrücken dieses Subjekts das Leben (Geist) als Ganzes widerspiegelt. „Das Individuum spiegelt, wie die wachen Monaden bei Leibniz, einen immer größeren Teil des Allgemeinen, bei Dilthey des Geistes, wieder.“ (Jarosch 1995, 326) Auf diese Weise vervollkommenet sich auch das Ganze des Lebens; über das Verstehen fremder Ausdrücke nimmt dessen Vielfalt zu.

Dilthey verlegt das Geistige (Seele) in die Struktur des Lebens; das Leben ist *lebendiger Geist*. Da es keinen Schöpfungsplan mehr gibt, der verwirklicht werden könnte, kommt dem einzelnen Menschen die Aufgabe zu, das Leben – dieses ist gleichzeitig ein „empirischer“ Entwicklungsprozess *und* ein metaphysisches (aber nicht göttliches) Prinzip – in allen seinen Möglichkeiten auszudifferenzieren. Dem Individuum kommt nun nicht mehr die Aufgabe zu, auf seine eigene, besondere, ihm angemessene Weise den Willen Gottes zu verwirklichen. Vielmehr gilt es, den objektiven Geist, das sich in Ausdrücken verobjektivierende Leben, im eigenen Zusammenhang von Erleben, Ausdruck und Verstehen aufzunehmen und auf neue, individuelle Weise auszudrücken. Auf diese Weise kommt es zu einer fortschreitenden Differenzierung des Allgemeinen, des Lebens.

In der Slow-Food-Position steuert das Prinzip Leben nicht nur die Kultur-, sondern auch die Naturentwicklung. Wie gerade gezeigt wurde, ist „Leben“ in der Lebensphilosophie jedoch nicht biologisch gemeint, auch wird nicht versucht, die eigene Position unter Zuhilfenahme naturwissenschaftlicher (biologischer) Theorien zu beweisen. Mit der Darstellung der Lebensphilosophie allein kann also noch nicht begründet werden, warum sich Slow Food (implizit) auf Ansätze in der Ökologie beziehen kann. Hierzu ist eine zweite Entwicklungslinie des Naturalismus zu betrachten. Es ist zu untersuchen, was in der Biologie unter Leben verstanden wird.

6.3 Die philosophische Voraussetzung naturalistischer Weltdeutungen II: Der Begriff des Lebens in der Biologie und insbesondere in der holistisch-organismischen Ökologie

In der klassischen Naturgeschichte wurde die Natur als ein von Gott erschaffener Zweckzusammenhang nach dem Modell eines Räderwerks betrachtet. Die Vorstellung einer Entwicklung der Arten gab es noch nicht, vielmehr wurde von deren Unveränderlichkeit ausgegangen. Der neue Begriff des Lebens, der um 1800 entwickelt wird, geht von der Geschichtlichkeit der Natur aus. Das Lebendige wird nun als „autonom“, als aus sich selbst heraus existierend, aber auch als auch durch seine Umwelt bestimmt, erkannt. Der Natur selbst (und nicht mehr, wie zuvor, allein dem Schöpfergott) wird nun das Vermögen zuerkannt, Leben hervorzubringen. Zwei Folgen dieser neuen Definition von Leben sind zu betrachten:

– Die Idee der *Geschichtlichkeit* der Natur, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts entsteht, stellt nicht nur eine Voraussetzung für die Entwicklung der Evolutionstheorien von Jean-Baptiste

Lamarck und Charles Darwin dar. Mit dem neuen Zeitbewusstsein, der Relevanz von Geschichte und dem neuen Begriff des Lebens sind auch die Voraussetzungen für eine *ökologische* Sichtweise der Natur gegeben. In der holistisch-organismischen Ökologie, die zur Blütezeit der Lebensphilosophie eine gewisse Dominanz erlangt hat, wird die Geschichtlichkeit der Natur anders als in den Evolutionstheorien bestimmt. Während letztere von einer offenen, nicht-teleologischen Entwicklung ausgehen, liegt der holistisch-organismischen Ökologie die Vorstellung einer Naturteleologie zugrunde. Es wird zu zeigen sein, dass es diese Idee einer zielgerichteten Naturentwicklung ist, die es ermöglicht, dass sich lebensphilosophische Zivilisationskritiker wie Slow Food, die Leben als Sinninstanz bestimmen, positiv auf diesen Zweig der Ökologie beziehen können.

– Die Idee der eigenschöpferischen Natur legt die Identifizierung von Gott und Natur nahe: Gott wird als schöpferisches Vermögen der Natur selbst inkorporiert. Dieser „Kurzschluss“ zwischen Gott und Natur hat Auswirkungen auf den Begriff des Menschen: Der Mensch wird nicht mehr als ein durch Leib *und* Seele bestimmtes Wesen angesehen, sondern auf Natur (Leib) reduziert. Welche Auswirkungen diese naturalistische Reduktion auf die Idee der Vielfalt und Eigenart hat, soll am Beispiel zweier lebensreformerischer Ernährungslehren (Vegetarismus und Vollwerternährung) gezeigt werden. Es handelt sich hierbei um antimoderne Ernährungslehren, die ebenso wie Slow Food davon überzeugt sind, dass sich Probleme, die durch die Modernisierung der Gesellschaft entstanden sind, allein oder doch primär über eine bestimmte Ernährungsweise lösen lassen. Sowohl in der Bestimmung der höheren Ordnung als auch der richtigen Ernährung unterscheiden sich die drei Ernährungsreformbewegungen jedoch. Während Slow Food die höhere Ordnung mit dem Leben in einem eher kulturalistischen Sinn (ähnlich wie Dilthey) identifiziert und den kulturellen Gehalt des Essens hervorhebt, betonen die Lebensreformer, ausgehend von der naturalistischen Reduktion des Menschen, dass nur eine naturgemäße Ernährung dem Menschen den Weg (zurück) in die höhere Ordnung Natur weist.

6.3.1 Der neue Begriff des Lebens

„Daß es ‚Leben‘ gibt, ist keine empirische Entdeckung, sondern eine Konsequenz aus einem metaphysischen Dilemma. Sowie die Existenz einer Natur als das den physikalischen Gesetzen unterworfenen unbestreitbar geworden war, war das Problem zu lösen, wie sich das mit der ebenso unbestreitbaren Existenz eines frei interventionsfähigen Gottes verträgt. Die Lösung dieses Problems führte zum Begriff des Lebens. Die Lösung war die Figur der Monade, als solche trat ‚Leben‘ zuerst auf in der leibnizschen Philosophie.“ (Trepl 1993, 52, vgl. ausführlich Kirchhoff 2002) Die empirische Umsetzung dieser Theorie nimmt der französische Naturforscher Georges Cuvier (1769-1832) vor: „Er wendet empirisch auf die Lebewesen (und die Erde als konkretes System) an, was Leibniz metaphysisch für alle Substanzen und das Universum als Seinsweise behauptet hatte. Damit begründet Cuvier die Biologie.“ (Kirchhoff 2002, 175)¹⁴³

Der neue Begriff des Lebens, der um 1800 entwickelt wird, führt zu einem Umbruch in der klassischen Naturgeschichte, die vor allem im 18. Jahrhundert das Bild von der Natur bestimmt hatte. Die *klassische Naturgeschichte* betrachtete die Natur als „Räderwerk“, als eine Art gut funktionierende, von Gott erschaffene Maschine. Jeder Teil der Maschine, das heißt jede Art,

¹⁴³ Dieser empirischen Umsetzung der Monadologie für die Biologie entspricht das, was Herder mit seiner Geschichtsphilosophie für die Geographie geleistet hat (vgl. Kapitel 3, Kasten 3.1). Zur Bedeutung Cuviers für die Entstehung der Biologie vgl. auch Cheung 1999, 2000.

hat eine bestimmte Funktion im Rahmen des Ganzen zu erfüllen. Die Teile der Maschine bedingen einander, sie können nicht einzeln existieren. Die Funktion des einzelnen Teils ist durch seine Position im Ganzen bestimmt. Die Wechselwirkungen zwischen den Teilen wurden jedoch nicht unter dem Gesichtspunkt der Kausalität betrachtet. „Die kausale ‚Warum‘-Frage als eine nach Ursachen in der ‚Geschichte‘ konnte (...) deshalb gar nicht entstehen, weil der *Begriff* des Lebens nur den Sinn eines *Merkmals* hatte, das zwei ‚Reiche‘ der Natur von dem dritten, dem der Mineralien unterschied.“ (Trepl 1994, 78, Hervorhebungen im Original) Das Räderwerk der Natur war ein von Gott erschaffener Zweckzusammenhang und funktionierte deshalb teleologisch. Die Vorstellung einer Entwicklung der Arten gab es noch nicht, vielmehr wurde von deren Unveränderlichkeit ausgegangen. Die äußere *Gestalt* (Morphologie) galt als die Ursache der Lebensweise der einzelnen Teile/Arten. Das Ziel der Naturgeschichte bestand darin, nachzuweisen, dass und wie sich in der Vielfalt und Zweckmäßigkeit der Natur die Allmacht Gottes zeigt. (Vgl. Freudenthal 1982, Sieferle 1990)

Der Umbruch, der sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts abzeichnet, betrifft nicht nur den wissenschaftlichen Blick auf die Natur. Das *neue Zeitbewusstsein* erfasst das europäische Denken insgesamt und wirkt auf diese Weise auch auf das allgemeine Menschen- und Weltbild.¹⁴⁴ Habermas kennzeichnet dieses neue Bewusstsein wie folgt: „[D]ie Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, auf sich selbst verwiesen.“ (1996, 16, Hervorhebung im Original) Erst durch dieses Reflexiv-Werden wird „*Geschichte*“ möglich: „Das sich auf sich selbst zurückwendende Subjekt findet sich als Objekt, als Bedingtes, Produziertes, als Resultat von Geschichte – nur indem es sich zum Objekt macht, kann es seiner selbst habhaft werden. Aber *als* ein sich als Objekt Setzendes ist es unbedingt, schöpferisch, ist es das, was Geschichte erst hervorbringt.“ (Trepl 1994, 90, Hervorhebung im Original) Geschichte ist „das Zugleich und Ineinander von frei sein (produzierend) und determiniert (produziert), als die Seinsweise des Menschen, der die Welt und sich als ihren Teil vorfindet, der, um in der Welt zu bestehen und um ihr zu entrinnen, sie verändern muß und dabei selbst ein anderer wird.“ (Ebd., 91)

Durch diesen neuen Blick auf den Menschen und die Welt verändert sich auch der Begriff des Lebens. Leben ist nicht mehr nur ein Merkmal, „das bestimmte ‚Wesen‘ im Kontinuum der Natur von anderen, nicht lebenden unterscheidet, sondern eine Weise des Seins: ein Existieren als Organisation in systematischer und kontinuierlicher Beziehung zum Umgebenden.“ (Ebd., 92-93, mit Bezug auf Foucault 1991) Nachdem die Idee der Geschichte auch auf die Natur übertragen wird, ist die Vorstellung der Natur als Räderwerk nicht mehr haltbar. Eine neue Trennlinie wird gezogen zwischen dem Lebendigen mit Geschichte und dem Nichtlebendigen, das keine Geschichte hat. „Der Begriff der *Biologie* kann entstehen, weil das Leben eine eigene Seinsweise annimmt.“ (Ebd., 94, Hervorhebung im Original)¹⁴⁵

¹⁴⁴ Dieses neue Denken wird selbstverständlich nicht im „luftleeren Raum“ geboren, sondern es stellt eine Reaktion auf die tiefgreifenden politischen und sozialen Veränderungen des 18. und 19. Jahrhunderts dar.

¹⁴⁵ „Man will Geschichten der Biologie im achtzehnten Jahrhundert schreiben. Aber man ist sich nicht darüber im klaren, daß die Biologie nicht existierte und daß die Aufteilung des Wissens, die uns seit mehr als hundertfünfzig Jahren vertraut ist, für eine vorausgehende Epoche keine Geltung haben kann; daß, wenn die Biologie unbekannt war, es dafür einen ziemlich einfachen Grund gab: das Leben selbst existierte nicht. Es existierten lediglich Lebewesen, die durch ein von der *Naturgeschichte* gebildetes Denkraster erschienen.“

Wie die Menschen sich einerseits als produzierend und andererseits produziert, als Subjekt und Objekt der Geschichte begreifen, so werden nun auch die Lebewesen, die Pflanzen und Tiere, betrachtet. Sie treten in eine Auseinandersetzung mit dem Äußeren, „in der angelegt ist, daß sie über ihren jeweiligen Stand hinaustreibt in Richtungen, die nirgends vorgezeichnet sind, und daß in ihr die Lebewesen selbst zu anderen werden.“ (94) Wurde vorher angenommen, dass die Lebewesen zu einem bestimmten Zweck geschaffen worden sind und in ihrem Verhalten ihrer Form folgen, so wurde es nun möglich, beides *kausal* zu erklären. Form und Verhalten eines Organismus stehen in Wechselwirkung mit seiner Umwelt; Veränderungen in den Umweltbedingungen führen zu einer veränderten Form und einem veränderten Verhalten. „Entscheidend werden also *äußere* Relationen, die ‚Ursachen‘ liegen in *Systemeigenschaften*, nicht mehr *in* den Wesen, das heißt: im Schöpfer. Der *Naturhaushalt* wird zum *Ort der Schöpfung*“ (95, Hervorhebung im Original). Der neue Begriff des Lebens ist demnach doppelt bestimmt: Wie das moderne Subjekt „eine Welt von Objekten setzt und sich zugleich als Erzeugnis dieser Welt in ihr vorfindet, so konstituiert jedes Lebewesen eine Um-Welt, schafft und verändert sie, und ist doch ihr Produkt.“ (Trepl 1993, 54)

Die Perspektive der darwinschen Evolutionsbiologie ist auf *eine* der beiden Seiten gerichtet: „die innere Aktivität und Autonomie des Lebens, [sie] thematisiert sie als seine Selbsterzeugung in einem Differenzierungsprozeß.“ (Ebd.) Die holistisch-organismische Ökologie arbeitet dagegen die zweite Seite aus, sie thematisiert „den Aspekt der *Abhängigkeit* von der Umwelt (...), d. h. die *Angepaßtheit* an sie.“ (Ebd., Hervorhebung im Original)¹⁴⁶ „Einerseits entsteht mit der Evolutionsbiologie das Bild der biologischen Gesellschaft als Ansammlung von Individuen, die primär ein antagonistisches Verhältnis zueinander haben: Konkurrenz. Der Widerspruch zwischen dem aktiven Aspekt dieser Figur, dem Kampf, und dem passiven, der Unterwerfung unter Milieuzwänge, muß sich aus rein logischen Gründen wie in den entsprechenden liberalen sozialwissenschaftlichen Theorien auflösen in einen offenen Evolutionsprozeß ohne Ziel, d. h. in ‚Fortschritt‘. In der [holistisch-organismischen] *Ökologie* wird diese offene, progressive Figur der darwinschen Theorie aber entsprechend der Struktur der konservativen Gesellschaftstheorie umgebogen. Nicht vom Konkurrenzkampf, sondern primär von der *Angepaßtheit* der Arten aneinander, vom wechselseitigen Aufeinander-Angewiesensein her wird die Lebensgemeinschaft gedacht. Ausbeutung ist immer zugleich Anpassung an das Ausgebeutete und an die Konkurrenz. Die Anpassung an den Standort wird durch die wechselseitige Anpassung der Individuen ergänzt. So wird das Äußere der Individuen, die Gesellschaft, wie ihr Inneres, also organisch.“ (Ebd., 56, Hervorhebung im Original)¹⁴⁷

(Foucault 1991, 168, zit. nach Kirchoff 2002, 175-176, Hervorhebung im Original)

¹⁴⁶ Heute überwiegen in der Ökologie Ansätze, die in der Tradition Darwins stehen. Trepl (1993, 57) bezeichnet sie als reduktionistisch-individualistisch (vgl. ausführlich ders. 1994, 139 f.).

¹⁴⁷ Wie in diesem Zitat angedeutet wird, liegen der Evolutionsbiologie und der holistisch-organismischen Ökologie gesellschaftlich erzeugte Theorien des Subjekts und der modernen Gesellschaft zugrunde. Es sind diese Sinnkonstruktionen, die, weil sie auf die Natur projiziert werden, die Wahrnehmung der Natur konstituieren. Anschließend wird mit Hilfe von an der Natur gewonnenen „Fakten“ eine bestimmte gesellschaftliche Praxis legitimiert: „Es wird nicht eine politische Selbstlegitimation formuliert und mit gesellschaftlichen Interessen begründet, sondern umgekehrt: Nachdem die politische Doktrin auf dem Wege über die Wissenschaft längst in die Natur hineingelesen wurde, wird sie anschließend dort naiv – und scheinbar unabhängig – aufgesucht und zur höheren Weihe der eigenen Interessen durch Nachweis eines natürlichen Ursprungs der politischen Doktrin herangezogen.“ (Eisel 2004a, 41)

6.3.2 Die Lebensgemeinschaft als organisierte Ganzheit höherer Ordnung in der holistisch-organismischen Ökologie

In der holistischen Ökologie wird folglich „die ehemals¹⁴⁸ physiognomisch (...) definierte Zusammenhangsebene, also das Äußerliche der organischen Ganzheiten des Lebens selbst, als *rein innerer*, der Entelechie folgender Zusammenhang von Lebensgemeinschaften definiert.“ (Eisel 1997, 138, meine Hervorhebung) „„Standort‘ bedeutet so etwas wie ‚Möglichkeit zur Interaktion‘, ist also ganz und gar funktional definiert. Standort ist von der konventionellen Vorstellung von ‚örtlicher Bedingung‘ im Sinne des Begriffs ‚erdräumlich‘ losgelöst. Die Abhängigkeit des Überlebens der Individuen einer Art wird ganz von den Interaktionsmöglichkeiten in einem System von gegenseitigen Hilfeleistungen und Nutzenbeziehungen gesehen.“ (Eisel 2005a, 44)¹⁴⁹ Trotzdem lässt sich die Lebensgemeinschaft nach dieser Vorstellung räumlich eindeutig abgrenzen. Aufgrund ihrer spezifischen inneren Organisation kommt jede Lebensgemeinschaft nur einmal vor. Der konkrete Raumbezug jeder Lebensgemeinschaft ist daher „nicht beobachterabhängig, d. h. das Ergebnis einer Forschungsfrage, sondern real. (...) Lebensgemeinschaften sind reale Raumeinheiten.“ (Ebd.) Bei den Lebensgemeinschaften handelt es sich also um „Wesen“ eigener Art. Aufgrund ihrer inneren Organisation sind die Arten aufeinander angewiesen, sie brauchen einander. Das Entfernen einzelner Glieder ist nicht möglich, da sonst die Lebensgemeinschaft als Ganze Schaden nimmt.

Weil die Lebensgemeinschaft eine organisierte Ganzheit höherer Ordnung, ein „Wesen“ eigener Art darstellt, entwickelt sie sich wie ein Einzelorganismus. In der sogenannten Monoklimaxtheorie¹⁵⁰ zeigt eine Pflanzengesellschaft „eine Entwicklung von der Entstehung über Wachstum und Reife bis zum Tod. (...) Ihr Reifestadium hat die Gemeinschaft als Klimaxformation erreicht.“ (Trepl, Weil 2001, 21)

Es ist diese Idee einer zielgerichteten Naturentwicklung, die holistisch-organismische Ansätze in der Ökologie für lebensphilosophisch orientierte Zivilisationskritiker, das heißt auch für Slow Food, attraktiv macht (vgl. auch Krabbe 2001, 179). Woran das liegt und was diese Definition von Leben in der holistisch-organismischen Ökologie von jener unterscheidet, die in der Biologie als Ganzer vorherrscht, soll im folgenden erklärt werden.

6.3.3 Der Begriff des Lebens in der holistisch-organismischen Ökologie

Der lebendige Organismus erscheint uns – dies hat Kant in seiner Kritik der Urteilskraft zum

¹⁴⁸ Mit „ehemals“ sind sowohl die Theorie der klassischen Geographie (vgl. Kapitel 3, Kasten 3.1) als auch die der klassischen konservativen Zivilisationskritik gemeint.

¹⁴⁹ Diese (im Vergleich zur „klassischen“ Idee der Vielfalt und Eigenart) veränderte Theoriestruktur hat Auswirkungen auf die politische Ebene. Der politische Gehalt dieser Theorie lässt sich, vereinfacht gesagt, als *völkisch* gewendeter Konservatismus bezeichnen. Dieser ist insofern moderner als der klassische Konservatismus, als sich mit ihm eine *expansionistische* Politik legitimieren lässt (vgl. Eisel 1993, 2005a) Für den politischen Gehalt der Slow-Food-Position spielt dieser Punkt, obwohl die Organisation (implizit) auf diese ökologischen Theorien Bezug nimmt, keine Rolle.

¹⁵⁰ Zu dieser Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA entwickelten Theorie vgl. ausführlich Wolf 1996 sowie Trepl, Weil 2001.

ersten Mal systematisch dargestellt (vgl. KU §65) – „sinnvoll“ aufgebaut.¹⁵¹ „Wir denken ihn so, als ob alle Teile einen Bezug zum Ganzen hätten, wie es sein soll, also auf die Idee des Ganzen.“ (Trepl 2005, 454) „Der Unterschied zur alten Naturgeschichte, wo ja die lebende Natur der Bereich war, in dem man das Wirken einer zweckmäßig handelnden göttlichen Vernunft besonders deutlich sah, ist dieser: Damals sah man die Aussage, etwas in der Natur sei zweckmäßig für etwas anderes, als eine wirkliche Erklärung an. Denn es wurde eine vernünftige, aus Absichten handelnde, Zwecke setzende Ursache als wirklich in der Natur wirkend angesehen.“ (Ebd.) Unter modernen, nach-auflärerischen Bedingungen aber kann weder eine solche zielsetzende Ursache oder Instanz angenommen werden, noch kann in einer Naturwissenschaft die Vorstellung einer zweckmäßigen Einrichtung (eines Organismus) als Erklärung gelten (objektive Erklärungen müssen kausal sein). Aus diesem Grund lässt Kant den Begriff „Naturzweck“ nur in seiner *heuristischen* Bedeutung gelten (vgl. KU § 61, 65). „Er kann dazu dienen, Probleme zu formulieren, die zu erklären sind, und oft kann er auch helfen, Erklärungen zu finden (...) er liefert aber nicht selbst die Erklärung.“ (Trepl 2005, 455-456)¹⁵²

Wird, wie es bei Slow Food der Fall ist, der „Naturzweck“ dagegen nicht nur als heuristisches Prinzip benutzt, sondern als wirklich existierend angenommen, so folgt daraus notwendig die Annahme einer zielsetzenden Instanz. Trotzdem scheint es mit dem Bezug auf ökologische Theorien einerseits naturwissenschaftlich erklärbar zu sein, dass die Natur zweckmäßig funktioniert. Andererseits kann die Natur als Sinninstanz gesetzt werden: Wird der Sinn der höheren Ordnung erkannt, so soll dies dem Menschen nicht dazu dienen, das Leben zu beherrschen, es nach eigenen Zwecken zu manipulieren; vielmehr soll er *verstehen*, wie er als Kulturwesen das Ganze zu *vervollkommen* hat.¹⁵³

Mit dieser Idee einer Vervollkommnung der höheren Ordnung (Leben) durch den Menschen unterscheidet sich der Slow-Food-Naturalismus von einer Naturalismus-Variante, die beispielsweise in der Lebensreform (aber auch im aktuellen ökologisch-weltanschaulichen Denken) verbreitet war bzw. ist. Worin die Besonderheit dieses Naturalismus (gegenüber jener Variante bei Slow Food) besteht, soll im folgenden erläutert werden.

¹⁵¹ „Zu einem Dinge als Naturzwecke wird erstlich erfordert, daß die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch die Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist der Zweck, folglich unter einem Begriffe von einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muss (...) [Es] wird zweitens dazu erfordert: daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung sind.“ (KU § 65)

¹⁵² „Wenn lebende Organismen doppelt, und zwar widersprüchlich bestimmt sind, sie sowohl ihre Welt ‚konstituieren‘ als auch Produkte genau dieser Umwelten sind (...), dann kann und muß die Naturwissenschaft [Biologie] diese widersprüchliche Einheit im Sinne eines eindeutigen Dualismus` auflösen. Als empirisch-analytische Wissenschaft kann sie das nur insofern, als für sie *nicht* ein un-bedingtes, substantielles Inneres sich ‚äußert‘ und dabei etwas Empirisches erzeugt, sondern umgekehrt das Äußere kausal den Organismus erzeugt. Das heißt, der Organismus wird (‚von außen‘) ‚erklärbar‘. Damit verschwindet aber das Innere als ‚Leben‘ und übrig bleibt die Biologie als erklärende, analytische Wissenschaft, von der Lebensphilosophen und politische Ökologen sagen, sie sei lebensfeindlich, sie töte, indem sie analysiert.“ (Trepl 1997, 489, Hervorhebung im Original)

¹⁵³ Im Gegensatz zu holistisch-organismischen Ansätzen in der Ökologie, die, trotz des skizzierten theoretischen Problems, behaupten, *erklären* zu können, geht Slow Food zu Recht davon aus, dass sich Natur, die als sinnvoll eingerichtet gedacht wird, nur verstehen lasse. Vor diesem Hintergrund erscheint es in einem doppelten Sinne widersprüchlich, wenn Slow Food, unter Bezugnahme auf ökologisch(-systemtheoretische) Theorien, versucht, die eigene Position naturwissenschaftlich abzusichern (vgl. 6.4.3).

6.4 Der naturalistische Konservatismus

6.4.1 Die naturalistische Reduktion des Menschen, dargestellt am Beispiel lebensreformerischer Ernährungslehren

Die oben dargestellte (moderne) Idee der eigenschöpferischen Natur legt die Identifizierung von Gott und Natur nahe: Gott wird als schöpferisches Vermögen der Natur selbst inkorporiert. Dieser „Kurzschluss“ zwischen Gott und Natur hat Auswirkungen auf den Begriff des Menschen: „Wo ‚Gott‘ nur ein anderes Wort für ‚Natur‘ ist, kann auch der ‚Mensch‘ nichts anderes als nur ‚Natur‘ sein (,und nichts außerdem‘).“ (Riedel 2001, 105) Mit der Gleichung *Homo natura* (Mensch = Natur) aber wird „an Grundüberzeugungen der alteuropäischen Anthropologie“ gerührt (ebd.): „Denn diese seit der Antike festgehaltene, vor allem durch Platonismus und Christentum geprägte Anthropologie war eine Anthropologie des *doppelten* Menschen (...), für die jene Gleichung gerade *nicht* aufgehen konnte. Der ‚äußere‘ Mensch (,Leib‘, ‚Körper‘) gehört wohl der physischen ‚Natur‘ oder ‚Welt‘ zu, der ‚innere‘ hingegen, die ‚Vernunft‘ oder (unsterbliche) ‚Seele‘ war, als rein ‚geistige‘ Substanz gefaßt, *per definitionem* das ‚ganz Andere der Natur‘, die Spur des Ewigen, Transzendenten, Göttlichen im irdischen, vergänglichen Leib.“ (Ebd., Hervorhebung im Original)

In Kapitel 2 und 3 hatte ich gezeigt, dass in der christlichen Bestimmung des Individuums der Mensch in einem bestimmten Rahmen *eigenverantwortlich* handeln kann und soll. Eigenverantwortlich handeln kann der Mensch nur, wenn er mit einem Vermögen ausgestattet ist, das nicht Natur ist: Vernunft. Die naturalistische Reduktion des Menschen ist dagegen mit der Annahme verbunden, dass der Mensch, als Teil der Natur, ihren Regeln unterworfen sei. Die Reduktion besteht hierbei in der Ablehnung der Vernunft als konstituierendes Element des Subjekts bzw. der Gesellschaft.

Der Mensch müsse erkennen, so formuliert es ein Vertreter des lebensreformerischen Vegetarismus, dass er in „Einklang“ mit der Natur – der „Allmutter des Lebens“ – stehe (Baltzer 1911, 59).¹⁵⁴ „Unsere menschliche Organisation ist perfektibel, wie alles in der Natur, aber nur in ihrer Art, und aus deren immanentem Gesetz können wir willkürlich und dauernd nicht, oder doch nicht ungestraft heraus.“ (Ebd., 61) „Eingeordnet in das große Wirken allen Lebens unterliegt er [der Mensch] dessen Gesetzmäßigkeiten“ (Kollath 1952, 18).¹⁵⁵ Aus dieser Erkenntnis wird die Forderung abgeleitet, dass sich alles menschliche Denken und Handeln dem durch die Natur gesetzten Maß unterzuordnen habe: „*Unsere Identität mit der Natur ist unser Prinzip und regelt folgeweise unser gesamtes Denken und Tun.*“ (Baltzer 1911, 61 Hervorhebung im Original) „Alle unsere physischen und geistigen Lebensgewohnheiten revidieren wir am Prüfstein der Natur und regeln sie wie unser eigenes Denken an den Gesetzen der Logik, die wir ja auch nicht zu machen, nur zu erkennen haben als ewig vorhanden in der allein infalliblen Dialektik der Natur.“ (Ebd.) Dies gilt im besonderen auch für die Ernährung: „Anatomie, Physiologie,

¹⁵⁴ Der freireligiöse Pfarrer Eduard Baltzer (1814-1887) gründete 1867 den ersten deutschen Vegetarierverschein, den *Verein für natürliche Lebensweise (Vegetarianer)*.

¹⁵⁵ Ich beziehe mich auf die dritte Auflage des Buches „Die Ordnung der Nahrung“ von Werner Kollath. Die Erstauflage stammt aus dem Jahr 1942 (die ernährungswissenschaftlichen Arbeiten von Kollath reichen in die 1920er und 30er Jahre zurück). Insgesamt hat das Buch über 15 Neuauflagen erlebt. Auch heute noch beziehen sich alle führenden Vertreter der Vollwerternährung auf Kollath (vgl. Melzer 2003, 265).

Instinkt und Erfahrung weisen unsern Ernährungstrieb auf die Früchte der Erde hin und unser Gefühl und Geist freuen sich dessen.“ (Ebd.)

Kollaths Ordnungslehre beruht auf der Unterscheidung „zwischen *lebender* und *toter Nahrung*“ (1952, 20, Hervorhebung im Original). Diese basiert auf der Annahme, dass die (lebendige) Natur alle lebensnotwendigen Stoffe enthält; sie ist „vollwertig“. Eine Verarbeitung führt zumeist zu einem Wertverlust; Kollath bezeichnet diese Nahrungsmittel als „teilwertig“. Daraus wird die Forderung abgeleitet, dass die Nahrung *so natürlich wie möglich* sein sollte.

Mit dem Begriff „Natur“ ist in diesen Ernährungslehren nicht nur die höhere Ordnung, sondern auch das *Naturhafte des Menschen selbst* gemeint; aus diesem Grund rückt der Leib, der *Körper* ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Der kranke Körper ist für die Lebensreformer ein Ausdruck dafür, dass der Mensch von der Natur(-ordnung) entfremdet ist:

„Man neigt so leicht dazu, so zu tun, als ob der Mensch als Lebewesen außerhalb der Naturgesetze stehe und das Recht habe, sich gegen die Gebote der Natur ungestraft vergehen zu können. Gewiß ist vieles beim Menschen anders [als beim Tier], aber doch nur, weil er sich schon so weit von der Natur entfernt hat. Was wir beim Tier finden, muß wieder beim Menschen gelten, wenn wir ihm zur Gesundheit helfen wollen. Eingeordnet in das große Wirken allen Lebens unterliegt er dessen Gesetzmäßigkeiten, wenn er will. Will er aber nicht, so warnt ihn die Krankheit, und wehe ihm, wenn er diese Warnung nicht versteht.“ (Kollath 1952, 18)

Verantwortlich für die Entfremdung wird die moderne *Zivilisation* gemacht. Der für die konservative Kritik typische Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation wird durch die Entgegensetzung von Leben (Kultur) und Tod (Zivilisation) charakterisiert: „Unter Zivilisation verstehe ich jene menschliche Lebensform, in der das Unbelebte – auch das vom Menschen geschaffene Unbelebte – über das Leben herrscht. Die Technik z. B. beherrscht das Leben. Sie beansprucht Vorrang.“ (Kollath 1942, 39, zit. nach Melzer 2003, 254)

Als Bestandteil eines antimodernen Weltbildes erhält die Ernährung eine über gesundheitliche Funktionen hinausgehende Bedeutung. So wird das alltägliche Ritual des Sich-Versorgens mit zusätzlichen Bedeutungen aufgeladen, indem sich über eine naturgemäße Ernährung nicht nur der Mensch, sondern letztlich auch die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern sollen.¹⁵⁶ „[D]er Vegetarismus ist die Kunst des gesunden, vernünftigen Menschenlebens, die Quelle und Blüte individuellen und sozialen Heils.“ (Baltzer 1911, IX) Damit können, sinnlich über Aussehen, Geruch und Geschmack erfahrbar und körperlich spürbar, naturbelassene (wenig verarbeitete) Nahrungsmittel als „Bindeglied“ zwischen Mensch und Natur fungieren. Die natürliche oder naturgemäße Ernährung weist den Weg „zurück zur Natur“ und damit zur natürlichen Ordnung; die durch gesellschaftliche Modernisierungsprozesse zerstörte Harmonie zwischen Mensch und Natur erscheint so mit Hilfe der Ernährung wiederherstellbar. Die Natur fungiert in den lebensreformerischen Ernährungslehren folglich als Sinninstanz; sie vermittelte dem Menschen, was

¹⁵⁶ Der individuelle Körper „konnte deshalb nicht eine von einer Intimsphäre geschützte ‚Privatsache‘ sein, sondern die vitalen physiologischen Funktionen und die gesundheitliche Leistungskraft wurden zu zentralen öffentlichen Angelegenheiten.“ (Linse 2001b, 197)

richtig ist und damit was er tun soll.,,Wir herrschen (...) in der Natur, aber nur in dem Maße, als wir sie und ihren Willen erkennen und als unsern eigenen vollziehen. Alles, was diesem Willen entspricht, ist gut; alles, was ihm widerspricht, ist böse. Das ist die Ethik (...) der Zukunft, und wieder sagen wir darum: nach der Natur leben, das ist weise, das ist fromm, und wieder wie im schönen Griechenland ist das Schöne und Gute für uns eines und dasselbe.“ (Baltzer 1911, 60)

6.4.2 Der ökologisch-systemtheoretische Naturalismus

Im folgenden gehe ich auf eine aktuelle Variante des Naturalismus ein. Diese soll als ökologisch-systemtheoretischer Naturalismus¹⁵⁷ bezeichnet werden. An der Verwendung von Begriffen wie „Ökosystem“ oder „ökologisches Gleichgewicht“ zeigt sich, dass Slow Food implizit auf diese Variante Bezug nimmt.

Für die Entstehung dieser aktuellen Naturalismus-Variante spielen Entwicklungen in der Wissenschaft Ökologie eine entscheidende Rolle (vgl. ausführlich Trepl 1994, 177 ff.). Nur ein Aspekt dieser Entwicklungen kann im Rahmen dieses Teilkapitels angesprochen werden: Wie am Beispiel der Vollwerternährungslehre zu zeigen sein wird, werden mit dem Ökosystemansatz, wie er in einem Zweig der Ökologiebewegung rezipiert wird,¹⁵⁸ die ganzheitlichen und organismischen Vorstellungen der frühen Ökologie „verwissenschaftlicht“ weitertransportiert. Zum einen wird zu diskutieren sein, welche Wirkungen dies auf den ideologischen Gehalt der aktuellen Vollwerternährungslehre hat. Zum zweiten ist zu erörtern, ob sich, vor diesem Hintergrund, der Ökosystembegriff widerspruchlos in die Slow-Food-Position integrieren lässt.

Die Unterschiede zwischen dieser aktuellen Variante und dem Slow-Food-Naturalismus lassen sich auf die Ebene des Menschenbildes zurückführen. Während Slow Food den Menschen als durch Leib *und* Seele/Geist bestimmtes Wesen ansieht – nur deshalb kann eine *Kulturtheorie* formuliert werden –, reduziert der ökologisch-systemtheoretische Naturalismus (genauso wie die ältere lebensreformerische Variante) den Menschen auf Natur, nämlich auf seinen Leib. Darauf aufbauend unterscheidet sich auch die Bestimmung des Mensch-Natur-Verhältnisses. Während Slow Food von einer harmonischen Balance zwischen Mensch und Natur ausgeht, wobei sich der Mensch, indem er sich der Natur anpasst, von dieser auch zu lösen vermag, fordert der ökologisch-systemtheoretische Naturalismus zum einen, dass sich der Mensch der Natur unterzuordnen habe. Zum anderen behauptet er – und hierin unterscheidet sich diese aktuelle naturalistische Weltanschauung von der lebensreformerischen Variante –, dass das Ganze der Natur in den Gesetzen seines Funktionierens erkennbar und darum *beherrschbar* sei. Die Aussagen des ökologisch-systemtheoretischen Naturalismus scheinen sich also naturwis-

¹⁵⁷ Wenn im folgenden von einem „ökologischen Naturbild“ oder „ökologischen Theorien“ die Rede ist, so bezieht sich dies, wenn nicht anders angegeben, auf die Ebene der „ökologischen Weltanschauung“ der gleichnamigen gesellschaftlichen Bewegung und nicht auf die der *Wissenschaft* Ökologie. Dass Verbindungen zwischen der ökologischen Weltanschauung und Theorien in der (Wissenschaft) Ökologie bestehen, wurde oben angedeutet. Die organisistischen Theorien der frühen Ökologie gelten jedoch heute „in der ökologischen Wissenschaft als nicht mehr respektabel.“ (Körner, Eisel 2001, 64, Trepl 1995)

¹⁵⁸ In der Ökologiebewegung treffen sehr unterschiedliche Argumentationen zusammen. Trepl (ebd., 222) unterscheidet einen „öko-technokratischen“ und einen „idyllisch-romantischen“ Flügel. Die Bezeichnung „technizistische Romantik“ (Becker 1984, 118, zit. nach ebd., 23) unterstreicht den hybriden Charakter der Ökologiebewegung. Ich betrachte im folgenden nur den sogenannten öko-technokratischen Flügel.

senschaftlich fundieren zu lassen. Es ist die *Ökologie*, auf die dieses Denken Bezug nimmt.

„Ein Bild der Natur – der ‚ökologischen Natur‘, der Natur der ‚überindividuellen Organisationsstufen‘ – als Systemzusammenhang wurde populär, worin nichts geschehen kann ohne Wirkung auf das Ganze und worin dieses Ganze den Teilen die Richtung weist und Grenzen setzt. (...) Vom klassischen holistischen unterscheidet es sich durch den reduktionistischen Charakter des Ökosystembegriffs. ‚Das Ganze‘ ist nicht mehr nur das *gegen* die ‚zersetzende‘ analytische Wissenschaft ‚synthetisch‘ wiederzuerrichtende Unzerstörte, nicht mehr eher Bild als Begriff, eher Gegenstand der Andacht als des Wissens, sondern es ist in den Gesetzen seines Funktionierens erkennbar und darum beherrschbar.“ (Trepl 1994, 192-193, Hervorhebung im Original)¹⁵⁹

Der Reduktionismus der Ökosystemforschung ist vom Reduktionismus der „normalen“ Naturwissenschaft zu unterscheiden: „Die Reduktion vom alten Elementbegriff ‚Wasser‘ auf ‚H₂O‘ bestand darin, daß in all dem qualitativ Verschiedenen, was da Wasser hieß, in einem physisch-greifbar materiellen Sinn ein Gleiches gefunden wurde – nämlich immer wieder die beiden Wasserstoffatome, verbunden mit einem Sauerstoffatom. Es ist sozusagen etwas Stoffliches, worauf da reduziert wird und was die Austauschbarkeit, damit Gleichgültigkeit, Nichtigkeit des konkreten Einzelnen ausmacht. Im Ökosystem hingegen sind die Organismen nicht wegen einer stofflichen Gleichheit, sondern wegen gleicher Funktion, gleicher Beziehungen, einer gleichen Rolle im Gefüge austauschbar.“ (Trepl 1983, 10) Die mit dem Ökosystembegriff verbundene funktionalistisch-reduktionistische Betrachtungsweise wirkt sich, wie im folgenden am Beispiel der aktuellen Vollwerternährungslehre gezeigt wird, auch auf die Bestimmung des richtigen Essens aus: Die naturgemäße Ernährung soll im wesentlichen objektiv erfassbaren Zwecken dienen. Hierzu zählen die Gesundheit des menschlichen Körpers, die „Intaktheit“ der natürlichen Umwelt und das „Funktionieren“ des sozialen Systems. Was nicht mess- und quantifizierbar und damit wissenschaftlich zu belegen ist, wird als sekundär betrachtet; auch die zugestandene ethische bzw. soziokulturelle Ebene der Ernährung wird unter funktionalistischen Gesichtspunkten abgehandelt.

Die heutige Vollwerternährungslehre

Die heute unter dem Namen „Vollwert-Ernährung“ bekannte Ernährungslehre knüpft an die Arbeiten von Werner Kollath bzw. sein Ordnungssystem der Nahrung aus den 1940er Jahren an (vgl. Melzer 2003, 395). In den aktuellen Büchern zur Vollwert-Ernährung lässt sich eine Verwissenschaftlichung der Kollathschen Gedanken feststellen. Wie im folgenden zu zeigen sein wird, spielt hierbei der Ökosystembegriff eine zentrale Rolle.

Ebenso wie Kollath unterscheiden Koerber, Männle und Leitzmann in ihrem Buch „Vollwert-Ernährung“ (Koerber et al. 1986) zunächst zwischen einer naturwissenschaftlichen und einer

¹⁵⁹ Der „ganzheitliche“ Ansatz der Ökosystemwissenschaft perfektioniert den Zugriff und die Beherrschbarkeit der Natur, „[d]enn der ‚kybernetische‘ Eingriff, der die ‚Vernetzungen‘ berücksichtigt und seine Regeln dem Funktionieren der Ökosysteme selbst entnimmt, ist demnach ja nichts anderes als der natürliche Eingriff der Natur in die Natur.“ (Trepl 1994, 229-230)

naturphilosophischen Lebenslehre.¹⁶⁰ Ab der 7. Auflage dieses Buches (1993) wird der naturwissenschaftlichen Lehre ein „systemtheoretisch begründeter Holismus“ gegenübergestellt (1993, 33 f. sowie 1999, 39 f.). Dieser findet seinen Niederschlag im Begriff der *Ernährungsökologie*. Diese wird als eine neue „interdisziplinäre Wissenschaft“ definiert, welche „die Wechselwirkungen der Ernährung mit dem einzelnen Menschen, der Umwelt und der Gesellschaft“ untersucht. Das Ziel der Ernährungsökologie sei es, „realisierbare, zukunftsweisende Ernährungskonzepte zu entwickeln, die sich durch hohe Gesundheitsverträglichkeit, Umweltverträglichkeit und Sozialverträglichkeit auszeichnen.“ (Spitzmüller et al. 1993, 35)¹⁶¹

Standen früher „der Mensch“ und seine Gesundheit sowie darauf aufbauend die Gesellschaft im Mittelpunkt, so soll die Vollwerternährung heute, über die Verbindung zur ökologischen Landwirtschaft und dem „fairen Handel“, einen Beitrag zu einer „Gesundung“ der natürlichen Umwelt und zu gerechteren sozialen Verhältnissen leisten. Darüber hinaus richtet sich der Anspruch der Vollwert-Ernährung nun auf eine *weltweite* Verbesserung der Verhältnisse: „Mit der Vollwert-Ernährung sollen hohe Lebensqualität – besonders Gesundheit –, Schonung der Umwelt und soziale Gerechtigkeit weltweit gefördert werden.“ (Leitzmann et al. 2001, 172) Während in der lebensreformerischen Ernährungslehre die Verantwortung des Einzelnen für *seine* Gesundheit hervorgehoben wurde – eine Selbstreform möglichst vieler Einzelpersonen sollte zu einer Reform der ganzen Gesellschaft führen – scheint der Einzelne heute über sein Konsumverhalten und seine Ernährung in ein *globales* System eingebettet zu sein. Wer sich richtig – und das heißt immer noch naturgemäß – ernährt (vgl. den unten stehenden Kasten 6.1), trägt zu einer Gesundung seiner selbst sowie zur „Gesundung“ seiner natürlichen und sozialen Umwelt bei. (Aus dem Systemgedanken folgt, dass mit Umwelt immer implizit auch die globale Umwelt gemeint ist, egal ob exotische Früchte oder regionales Obst gekauft und konsumiert werden.) Umgekehrt gilt: Wer sich nicht naturgemäß ernährt, hat nicht nur damit zu rechnen, krank zu werden;¹⁶² er kann ebenso für globale Umweltschäden und soziale Missstände (Armut,

¹⁶⁰ „Viele Widersprüche in der Anwendung ernährungswissenschaftlicher Kenntnisse lassen sich aus den unterschiedlichen Methoden der Lebensforschung und ihren Anwendungen erklären. Dabei handelt es sich einerseits um die *naturwissenschaftliche oder teilinhaltliche*, zum anderen um die *naturphilosophische oder ganzheitliche Lebenslehre*.“ (Koerber et al. 1986, 44, Hervorhebung im Original) Die naturwissenschaftliche Lehre, die sich auf die „kausal-analytische Denkweise“ stütze, gehe „*von der Analyse totier Teile* ganzer Systeme aus“. „Weil das Belebte aber einer analytischen, chemischen Methodik grundsätzlich nicht zugänglich ist, muß die Methode des naturwissenschaftlichen Denkens, wenn sie ausschließlich angewandt wird, im Bereich des Belebten (Biologischen) scheitern.“ (Ebd., 45, Hervorhebung im Original) Dagegen gehe die naturphilosophische Lehre „*von lebendigen Ganzheiten* aus.“ (46)

¹⁶¹ Die „Gesundheitsverträglichkeit“ orientiert sich an der „optimalen Versorgung des Körpers mit allen essentiellen Nahrungsinhaltsstoffen.“ (Spitzmüller et al. 1993, 160) Die Umweltverträglichkeit richtet sich auf die „gezielte Auswahl umweltfreundlich erzeugter, verarbeiteter und verpackter Lebensmittel, wodurch die Umweltbelastung verringert und Ressourcen geschont werden.“ Die Verwendung von Produkten aus „anerkannt ökologischer Landwirtschaft“ fördere den Schutz der Umwelt, da hier Primärenergie und Rohstoffe sparsam verwendet und „auf den Einsatz von chemisch-synthetischen Hilfsmitteln“ verzichtet wird. Unter „Sozialverträglichkeit“ werden die Wirkungen des Ernährungsverhaltens „auf diejenigen Menschen [verstanden], die in der Erzeugung, Verarbeitung und Vermarktung von Lebensmitteln beschäftigt oder von der Art des Weltagrarhandels betroffen sind.“ Das Ziel „ist eine gerechte Verteilung der weltweit produzierten Nahrung und die Existenzsicherung der kleinen und mittleren landwirtschaftlichen Betriebe.“ (161)

¹⁶² Je mehr Menschen sich nicht naturgemäß ernähren, desto schlechter ist der Gesundheitszustand der ganzen Gesellschaft (vgl. die aktuelle Diskussion über die „Volksseuche“ Übergewicht).

Hunger, schlechte Arbeitsbedingungen) verantwortlich gemacht werden.

Seine Legitimation behauptet dieser Ansatz aus der Wissenschaft selbst zu haben: Die Ökologie als die Wissenschaft von den „vernetzten Systemen“ habe gezeigt, dass „alles mit allem zusammenhängt“. Die Systemtheorie wiederum, die hier nicht auf Natur beschränkt, sondern auf das „Weltsystem“ angewendet wird, verschafft in diesem Zusammenhang die notwendige funktionalistische Betrachtungsweise und bürgt für die Objektivität der Ergebnisse.

In den lebensreformerischen Ernährungslehren war die Natur das Wahre, Gute und Schöne. Sie fungierte als Sinninstanz; sie vermittelte dem Menschen, was richtig ist und damit, was er tun soll. Dass sie auch in der derzeitigen Vollwert-Ernährung eine solche Sinninstanz darstellt, zeigt sich an der Forderung, dass sich jeder Eingriff des Menschen in die Natur (bzw. das „Weltsystem“) an deren Gesetzen zu orientieren hat. Nur dann kann er, wie im Fall der ökologischen Landwirtschaft,¹⁶³ als „natürlich“ und damit als nicht (natur-)schädigend angesehen werden. Das Besondere an diesen „Naturgesetzen“ aber ist, dass es sich um Gesetze nicht von der Art der Naturgesetze, sondern von der Art der *juristischen* Gesetze handelt – eine Übertretung ist *möglich, soll* aber nicht sein und wird *bestraft*. Jedoch nicht der Mensch, sondern „die Natur“ straft, und *das* wird wieder ganz im naturwissenschaftlichen Sinne gedacht: Naturgesetze von der Art des Fallgesetzes sorgen dafür, dass die Strafe vollstreckt wird. Bei den Zivilisationskrankheiten, der Zerstörung der natürlichen Umwelt, bei Armut und Hunger handelt es sich also um *unausweichliche Folgen* einer nicht-naturgemäßen Ernährung.

Der Unterschied zur Lebensreform besteht darin, dass dies nicht mehr offen ausgesprochen wird, sondern – und hier spielt die angesprochene „Verwissenschaftlichung“ eine zentrale Rolle – hinter einer wissenschaftlich-objektiv erscheinenden Terminologie versteckt ist.¹⁶⁴ Die einzelnen Ernährungsempfehlungen – an diesen hat sich im Vergleich zu den Kollathschen Empfehlungen nur wenig verändert – werden nun mit wissenschaftlichen Forschungsergebnissen belegt und damit objektiviert (vgl. Melzer 2003, 399). Dies hat die gesellschaftliche Wahrnehmung der Vollwert-Ernährung in einem entscheidendem Maße verändert. Beschränkte sich die Verbreitung des Kollathschen Ansatzes noch auf die Lebensreformbewegung und verwandte „alternative“ Gruppierungen,¹⁶⁵ so gelten die ernährungswissenschaftlichen Erkenntnisse, „die die Grundlage der Ernährungsempfehlungen der Vollwerternährung darstellen“, heute „als wissenschaftlicher Konsens“: „Kein ernstzunehmender Autor über Ernährung

¹⁶³ Bei den Eingriffen des ökologischen Landbaus in die Natur handle es sich um „natürliche“ Eingriffe: Der „[ö]kologische Landbau versucht, das Agrarökosystem so zu gestalten und Eingriffe (Nutzungsmaßnahmen) so zu setzen, daß die vorhandene Fähigkeit des Systems zur Selbstregulation möglichst weitgehend unterstützt und für die Ertragsbildung genutzt wird“ (Raupp 1992, 19, zit. nach Vogt 2000, 291). Die ökologisch bewirtschafteten Agrarökosysteme entsprechen in ihrem Aufbau und ihrer Dynamik natürlichen Ökosystemen. (Wie Vogt 2000, 291 zeigt, ist diese Annahme unter Vertretern des ökologischen Landbaus weit verbreitet).

¹⁶⁴ Mit dieser Feststellung soll nicht die ernährungswissenschaftliche Forschung per se in Frage gestellt werden.

¹⁶⁵ „Den größten Anklang findet Kollath bei der Lebensreformbewegung, Reformhauskreisen und Naturheilkundlern.“ (Melzer 2003, 407)

zweifelt heute an diesen grundlegenden Aussagen der Ernährungswissenschaft.“ (Ebd., 423)¹⁶⁶ Auch die dazugehörige wissenschaftliche Terminologie hat weite Verbreitung gefunden. Begriffe wie „mehrfach ungesättigte Fettsäuren“, „sekundäre Pflanzenstoffe“ oder „komplexe Kohlenhydrate“ werden vom Konsumenten vielleicht nicht in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung verstanden; dennoch werden sie mit Gesundheit assoziiert und es werden Lebensmittel bewusst ausgewählt, die diese „positiven Eigenschaften“ aufweisen.

Auch der politische Gehalt dieser Lehre bleibt in der modernisierten Fassung enthalten. Ebenso wie bei Kollath liegt dem Ansatz von Koerber, Leitzmann und Männle der Gegensatz zwischen einer grundsätzlich positiv bewerteten organischen Natur(-ordnung) und einer negativ bewerteten mechanischen, industriell-technischen Zivilisation zugrunde. Auch die Kritik am „abstrahierenden, quantifizierenden, zerstückelnden, isolierenden Wesen der neuzeitlichen experimentellen Wissenschaften“ (Trepl 1994, 22), eine sowohl im konservativen als auch im populären ökologischen Denken immer wiederkehrende Figur, führen die Autoren weiter.

Kasten 6.1:

„Vollwert-Ernährung ist eine überwiegend lakto-vegetabile Ernährungsweise, bei der gering verarbeitete Lebensmittel bevorzugt werden. Gesundheitlich wertvolle Lebensmittel werden zu genussvollen Speisen zubereitet. Die hauptsächlich verwendeten Lebensmittel sind Vollkornprodukte, Kartoffel, Obst und Gemüse, Hülsenfrüchte sowie Milch und Milchprodukte, daneben können auch geringe Mengen an Fleisch, Fisch und Eiern enthalten sein. Etwa die Hälfte der Nahrungsmenge besteht aus unerhitzter Frischkost. Die Zubereitung erfolgt schonend und mit wenig Fett aus frischen Lebensmitteln. Nahrungsmittel mit Zusatzstoffen werden vermieden. Zusätzlich zur Gesundheitsverträglichkeit der Ernährung werden auch die Umweltverträglichkeit und die Sozialverträglichkeit des Ernährungssystems berücksichtigt. Das bedeutet unter anderem, möglichst ausschließlich Erzeugnisse aus anerkannt ökologischer Landwirtschaft zu verwenden sowie Erzeugnisse aus regionaler Herkunft und entsprechend der Jahreszeit zu bevorzugen. Weiterhin werden unverpackte Lebensmittel bevorzugt sowie umweltverträgliche Produkte und Technologien verwendet. Außerdem werden landwirtschaftliche Erzeugnisse bevorzugt, die unter sozialverträglichen Bedingungen erzeugt, verarbeitet und vermarktet werden (u. a. fairer Handel mit Entwicklungsländern).“ (Leitzmann et al. 2001, 172)

6.4.3 Der Ökosystembegriff in der Slow-Food-Position

„[D]ie traditionelle Landwirtschaft [stellt] eine mächtige Gegenkraft gegen den Trend zu einer reduktionistischen Sicht der Natur und der Landwirtschaft dar, der von der zeitgenössischen Gentechnik in Gang gesetzt wurde. Die Erhaltung traditioneller landwirtschaftlicher Ökosysteme und das Verständnis der Art und Weise, wie die Bauern die Biodiversität erhalten und nutzen, kann die Herausbildung und weitere Übernahme von gesunden agro-ökologischen Prinzipien

¹⁶⁶ Als „grundlegende Aussagen der Ernährungswissenschaft“ führt Melzer die folgenden Empfehlungen an: Im „Hinblick auf die ‚primären Nährstoffe‘: mehr Nahrungsmittel mit komplexen Kohlenhydraten, Reduktion des tierischen zugunsten des pflanzlichen Eiweißes, Erhöhung des Anteils an ungesättigten Fettsäuren in der Nahrung bei gleichzeitiger Verringerung der Gesamtfettmenge. Und im Hinblick auf die ‚sekundären Nährstoffe‘ bedeutet das: gesteigerter Verzehr von Nahrungsmitteln mit einem hohen Gehalt an Vitaminen, Mineralien, Spurenelementen, sekundären Pflanzenstoffen, Faser- und Aromastoffe.“ (423)

erheblich beschleunigen. Solche Prinzipien sind höchst notwendig, um sowohl in Industrie- als auch in Entwicklungsländern mehr nachhaltige agrarische Ökosysteme und Strategien zur Erhaltung der Biodiversität zu entwickeln.“ (Altieri in Slow 1/2003, 57-58)

Die Verwendung des Ökosystembegriffs in der Slow-Food-Position führt aus zwei Gründen zu einem Widerspruch:

1. Slow Food betrachtet das Ganze des Lebens als einen Sinnzusammenhang. Der Sinn des Ganzen erschließt sich nur über das Individuelle in seiner Eigenart. Das Individuelle aber kann nicht gemessen bzw. theoretisch-abstrahierend erklärt werden, sondern man kann es nur *verstehen*. Dies schließt die Behauptung ein, die Natur sei voller *Geheimnisse*: „Vielfältige Landschaften sind multifunktional und polykulturell, voller Ungewißheiten, Geheimnisse, Unterschiede.“ (Pretty in Slow 1/2003, 100) „Wir brauchen das Staunen über das Unbekannte und Unerklärliche in der Natur.“ (Ebd., 102) „Die Natur ist komplex und nur schwer meßbar, aber man kann sie interpretieren, indem man sich auf ihre Komplexität einläßt und sich von ihrem *modus operandi* leiten läßt.“ (Petrini in Slow 4/2005, 5, Hervorhebung im Original)¹⁶⁷ Aufgrund dieser geisteswissenschaftlichen Betrachtungsweise behalten die Aussagen der Organisation über „die Natur“ und „das Leben“, auch wenn von „Ökosystemen“ oder „ökologischem Gleichgewicht“ die Rede ist, den Charakter hermeneutischen Wissens. (Dies soll im folgenden Abschnitt am Beispiel eines von Slow Food initiierten Wein-Projekts gezeigt werden.)
2. Slow Food kritisiert den ökosystemtheoretischen Funktionalismus, der, wie am Beispiel Vollwerternährung gezeigt wurde, auch den aktuellen Diskurs über Ernährung dominiert. Die alleinige Ausrichtung der Ernährung auf „materielle“ Aspekte wie die Gesundheit macht die Organisation, wie ich unten darstellen werde, gerade für gesundheitliche Probleme wie die Fettleibigkeit verantwortlich.

Die Vielfalt eines Sinnzusammenhangs lässt sich nicht messen

Im Rahmen eines Wein-Projekts, das in Kooperation mit verschiedenen wissenschaftlichen Instituten durchgeführt wird, versucht die Organisation einige ihrer Kernargumente mit naturwissenschaftlich gewonnenen Fakten zu fundieren (vgl. Benedetti, Perullo in Slow 1/2005, 130-132). Das Ziel des Projekts besteht darin, die „Biodiversität zu messen und zu begreifen, wie sie die Umweltbedingungen des landwirtschaftlichen Ökosystems des Weinbaus, die Qualität des Endprodukts und die Gesundheit der beteiligten Winzer ebenso wie der Verbraucher beeinflusst.“ (Ebd., 130) Mit Hilfe sogenannter Umweltindikatoren soll „die Qualität des Bodens und damit der an der Produktion beteiligten Umwelt sowie die Nachhaltigkeit der landwirtschaftlichen Systeme“ objektiv bestimmt werden (131). Es soll nun mess- und quantifizierbar, also *erklärbar* sein, was sich vorher im hermeneutischen Verfahren nur verstehen ließ. Im folgenden soll untersucht werden, ob es sich hierbei tatsächlich um ein naturwissenschaftliches Projekt handelt.

¹⁶⁷ Auch an diesem Punkt zeigt sich, dass es Slow Food im Prinzip um eine *historische* Betrachtung der Natur geht. In den historischen Wissenschaften steht (im Gegensatz zu den theoretischen Disziplinen) das *Konkrete* im Mittelpunkt: „Weil Konkretes Interessenzentrum ist, wird Natur auch nicht ‚entsinnlicht‘.“ (Trepl 1994, 54)

Die Notwendigkeit einer Messung der Biodiversität landwirtschaftlicher Nutzflächen begründet der wissenschaftliche Projektleiter damit, dass man „nicht nur durch die Förderung nachhaltiger Anbaumethoden, sondern auch durch die Erschließung der Komplexität einer Landschaft und der biologischen Vielfalt ihrer Ökosysteme den *ästhetischen, kulturellen* und *ökologischen* Wert des Weinbaus erhalten, die Gesundheit am Arbeitsplatz fördern und die Qualität¹⁶⁸ steigern kann, was wiederum dem Einkommen des Betriebs zugute kommt.“ (Badino o. J., zit. nach ebd., 130, meine Hervorhebung) Hier werden die historisch entstandene Artenvielfalt, die Identität des Landschaftsbildes und die materiell-ökologischen Funktionen in eins gesetzt. Die Begründung scheint naturwissenschaftlich zu sein – nur vielfältige Ökosysteme funktionieren stabil¹⁶⁹ –, eigentlich aber geht es um eine Art Denkmalschutz. Die historisch entstandene *Kulturlandschaft* Weinberg ist es, die bewahrt werden soll. Diese verweist in ihrer Vielgestaltigkeit und Schönheit auf eine kulturell gebildete Idealvorstellung über das richtige Verhältnis von Natur und Gesellschaft.

Weil das eigentliche Ziel des Wein-Projekts darin besteht, einen bestimmten Typ von Kulturlandschaft unter Denkmalschutz zu stellen, muss das Vorhaben, die Biodiversität zu messen, scheitern. Denn die Art von Vielfalt, die hier gemeint ist – es handelt sich um die Mannigfaltigkeit einer vollkommenen Einheit –, lässt sich nicht messen. Gemessen werden müsste ein *Sinnzusammenhang* einer durch einen bestimmten Begriff (beispielsweise Toskana) bezeichneten Vollkommenheit. Weil dies nicht möglich ist, misst Slow Food die *Vielzahl* von, bezogen auf das Ziel, willkürlich ausgewählten Elementen, angefangen bei der Anzahl der Bodenlebewesen¹⁷⁰ über eine vegetationskundliche Kartierung¹⁷¹ bis hin zum Bestand der Vogelpopulationen.¹⁷²

Die aus dieser Messung abgeleiteten „Umweltindikatoren“ – die von der Anzahl der Bodenlebe-

¹⁶⁸ Hier führt Slow Food einen *neuen* Qualitätsbegriff ein. Dieser ist noch eingeschränkter – was zählt, ist allein der Schadstoffgehalt – als die von ihnen kritisierte ernährungswissenschaftliche Definition (s. unten).

¹⁶⁹ Slow Food nimmt hier implizit auf die ökologische Diversitäts-Stabilitäts-These Bezug (vgl. Trepl 1995, Körner, Eisel 2001, Jax 2003).

¹⁷⁰ „Die Überwachung der Böden durch Untersuchungen an der edaphischen Fauna ist ein brauchbares Instrument zur Feststellung der Mechanismen, die das biologische und biochemische Gleichgewicht des Bodens regulieren, aber auch zur Interpretation der Veränderungen und Entwicklungen dieser Gleichgewichtszustände.“ (Benedetti, Perullo in Slow 1/2005, 132)

¹⁷¹ „Jeder Boden wird auch durch die Vegetation charakterisiert (der Gesamtheit der in einem gegebenen Umkreis ansässigen Pflanzen); in der vorgeschlagenen Studie soll auch die Vegetation der Weinberge untersucht und das floristische Vorkommen statistisch erhoben werden. Pflanzen neigen nämlich dazu, auf die vielfältigste Weise zusammenzuwachsen, wobei die artspezifische Zusammensetzung des jeweiligen Vegetationstypus definiert und Ausdruck [!] einer bestimmten funktionalen Ordnung ist, die aus der Interaktion der Arten mit ihrer Umwelt erwächst. Aufgrund ihrer räumlichen Variabilität können pflanzliche Gemeinschaften daher Veränderungen ihrer Umwelt, einschließlich jener vom Menschen verursachten, am genauesten ausdrücken.“ (Ebd.)

¹⁷² „Neben dem Boden ist auch die strukturelle Komplexität der ländlichen Systeme von Bedeutung, die den Artenreichtum und den Bestand der Vogelpopulationen garantiert. (...) Die Industrialisierung der Landwirtschaft und die Ausdehnung der Monokulturen haben die Artenvielfalt der Vögel erheblich reduziert, während in Gebieten mit traditioneller Landwirtschaft mit ihrer hohen Umweltkomplexität die Vogelbestände hochgradig diversifiziert sind.“ (Ebd.)

wesen abhängige Bodenqualität, die Zusammensetzung und Struktur der Vegetation(stypen) sowie die „strukturelle Komplexität“ der Landschaft – sollen zusammengenommen den „Umweltindex“ des Weinberges ergeben. Diese Indikatoren sind jedoch nicht Indikatoren im naturwissenschaftlichen Sinne.¹⁷³ Bei der Kulturlandschaft Weinberg handelt es sich um ein Wesen eigener Art – ein Individuum, das sich entwickelt, wobei es sich differenziert. Mit dem Umweltindex soll die Gesamtheit der Vorgänge, die dieses Wesen produzieren, zusammengefasst sein. Er bezieht sich also auf ein *Ausdrucksgeschehen*. In den äußeren, sichtbaren Formen drückt sich das „Wesen“, das heißt etwas „Geistiges“ aus. Es entsteht so ein Verweisungszusammenhang des Sichtbaren auf etwas Unsichtbares. Dieses Unsichtbare „ist das eigentliche ‚Wesen‘, ein ‚schöpferischer Kern‘, der vom Sichtbaren aus zu erschließen ist; das Sichtbare ist bloße Erscheinung.“ (Trepl 1994, 106) Jenes Ausdrucksgeschehen lässt sich also weder messen noch in Zahlen fassen, sondern es lässt sich nur an der Physiognomie des Weinbergs, dessen (ästhetischem) Gesamteindruck „ablesen“. (Slow Food erkennt das „Wesen“ auch im Wohlgeschmack des dort produzierten Weines.) Damit aber befindet sich die Organisation (wieder) auf der Ebene ästhetischer und sinnlicher Vorlieben, die auf eine bestimmte, kulturell erzeugte Sinnkonstruktion zurückzuführen sind.

Die Kritik am Funktionalismus in den Ernährungswissenschaften

Die Ernährungswissenschaften haben für Slow Food eine doppelte Bedeutung: Einerseits wird darunter eine „Physiologie der Ernährung“ verstanden (Capatti in Slow 4/2003, 4). Andererseits stehen die Ernährungswissenschaften mit ihrer *reduktionistischen* Sichtweise in einer Verbindung zur industriellen Nahrungsmittelproduktion. Sie erforschen die Nahrungsmittel, ohne sich „um die Art ihrer Zubereitung und ihres Genusses“ zu kümmern und ohne „ihren Geschmack, ihre Herkunft, ihre Qualität zu verstehen“. Dagegen untersuchen sie „sehr genau ihre Vorzüge im Hinblick auf Fette, Mineralien und Vitamine“, das heißt es wird „akzeptiert“, dass sie „einzeln betrachtet einem industriellen Standard zu entsprechen“ haben (ebd.).

Slow Food kritisiert die am Beispiel der Vollwert-Ernährung dargestellte ernährungswissenschaftliche Fokussierung auf „materielle“ Probleme wie die Gesundheit: „Die Gesundheit erhält einen noch nie da gewesenen Stellenwert, und die Ernährungswissenschaft nimmt den ersten Platz in der Literatur zum Thema Essen ein. Ihr zufolge sollte man nichts essen, was man nicht für die eigene Gesundheit braucht, und nur die Nützlichkeit bestimmt den Wert eines Nahrungsmittels.“ (Petrini 2003, 39) Die Verbindung und das Gleichgewicht zwischen Genuss und Gesundheit gebe es heute nicht mehr, weil der Genuss aus der Welt der positiven – ethisch verantwortbaren und kulturellen – Werte verdrängt¹⁷⁴ und durch den Begriff „Exzess“ ersetzt

¹⁷³ In den Naturwissenschaften wird mit einem Indikator ein Ursache-Wirkungszusammenhang beschrieben. Mit dem Begriff pH-Wert-Indikator beispielsweise werden Farbstoffe bezeichnet, die bei einem bestimmten pH-Wert (Ursache) ihre Farbe wechseln (Wirkung) und daher zur Bestimmung des pH-Wertes von Flüssigkeiten dienen.

¹⁷⁴ Unter den von Vertretern der Vollwerternährung aufgestellten sieben „Grundsätzen für eine zukunftsfähige Ernährungskultur“ steht an letzter Stelle auch der Punkt „Genuss beim Essen“. Die Reihenfolge der Grundsätze entspreche „der Priorität bezüglich ökologischer Verträglichkeit“. An erster Stelle steht daher die Forderung nach einer „überwiegend lakto-vegetabilen Ernährung“, da das „größte ökologische Einsparpotenzial im gesamten Ernährungssystem“ „in einer deutlichen Reduzierung des Anteils tierischer Lebensmittel“ liege (Koerber, Kretschmer 2001, 8). Sämtliche Grundsätze werden mit „harten“ Zahlen und Fakten begründet. So ließe sich beispielsweise, würde der Anteil tierischer Lebensmittel deutlich reduziert, der „Ausstoß an CO₂-

worden sei (ebd., 39). Unter „Exzess“ versteht Slow Food sowohl „Überfluss“ (ebd.) als auch „Entbehrung“: „Man kasteit sich zu Tisch, indem man sich Wein und Leckerbissen vorenthält, nur um noch immuner und perfekter zu erscheinen. (...) Das beim Essen eingesparte Geld wird oft für in der Werbung angepriesene, überflüssige Dinge ausgegeben oder – absurder noch – für gesundheitliche Maßnahmen wie Wellness, Kosmetik usw., um die Folgen der falschen Ernährung zu korrigieren. Dieser ästhetische Moralismus hat zusammen mit der gewaltsamen Enthaltensamkeit üble Auswirkungen auf unseren Körper. Ergebnis dieser Fehlernährung ist die Fettleibigkeit, die in westlichen Ländern, trotz des dem entgegengesetzten Schönheitsideals, besonders stark verbreitet ist.“ (Ebd., 40-41)

Während die Vertreter der Vollwerternährung die Ursache der Zivilisationskrankheit Übergewicht darin sehen, dass sich die Menschen *nicht naturgemäß* ernähren, behauptet Slow Food, dass gerade die nahezu ausschließliche Fokussierung auf die Gesundheit bzw. die „Nützlichkeit“ der Nahrungsmittel die Fettleibigkeit begünstigt. Der krampfhaft *äußerlich*, also (nur) körperlich perfekt zu erscheinen sowie der Verzicht auf alle als ungesund wahrgenommenen Nahrungsmittel resultiert also gerade nicht darin, dass die Menschen gesund werden. Vielmehr gehören die zwanghafte Enthaltensamkeit und der steigende Konsum von Fast Food zusammen.¹⁷⁵

Äquivalenten (...) schätzungsweise um 100 Mio. t pro Jahr reduzieren, was knapp 40 Prozent der gesamten Treibhausgas-Emissionen des Ernährungssystems entspricht“ (ebd.). Nur der letzte Grundsatz, der „Genuss beim Essen“, kann nicht mit „harten“ Zahlen und Fakten fundiert werden: „Der Genuss beim Essen sollte keinesfalls zu kurz kommen. Spaß und Lebensfreude bei der Ernährung stehen nicht im Widerspruch zu den gesundheitlichen, ökologischen, ökonomischen und sozialen Erfordernissen. So gibt es neue Geschmackserlebnisse in der Naturküche zu entdecken, wie z. B. durch bisher nicht verwendete Gemüse- und Getreidearten, Hülsenfrüchte, Gewürze und Kräuter oder auch durch neue Kombinationen der einzelnen Zutaten eines Gerichtes.“ (Ebd.) Der Genuss beim Essen scheint in dieser Konzeption also nur dann legitim zu sein, wenn die Lebensmittel auch einen Gesundheitswert sowie die erforderliche Umwelt- und Sozialverträglichkeit aufweisen.

¹⁷⁵ Dies ist eine Stelle, an der sich der ideologische Charakter der Slow-Food-Argumentation offenbart: Der behauptete Zusammenhang zwischen „Gesundheitswahn“ und Fettleibigkeit existiert *nicht*, sondern er wird, weil er die eigene Position stützt, konstruiert. Die Realität – die Fettleibigkeit ist in den modernen Industriestaaten im wesentlichen auf die Unterschichten beschränkt, und in diesen gibt es keinen „Gesundheitswahn“ – wird ausgeblendet.

7 Die theoretische Struktur und der politische Gehalt des Slow-Food-Weltbildes: Eine modernisierte lebensphilosophische Kulturtheorie des Essens

7.1 Einleitung

„Die speziellen Gerichte eines Gebietes genießen heißt, dessen Tradition und reiche Geschichte zu erforschen, die sich aus Menschen, Landschaften und Kunstschatzen zusammensetzt. Kein Produkt existiert losgelöst von seinem Herkunftsort, da es ein kultureller Ausdruck von ihm ist.“ (Petrini 2003, 75)

Slow Food kritisiert, dass die Ernährung allein auf ihren gesundheitlichen Nutzen reduziert wird. Die Organisation stellt diesem reduktionistischen Ansatz der Ernährungswissenschaften ein positives Modell entgegen. Seine wesentlichen Inhalte wurden schon angedeutet; sie sollen in diesem Kapitel näher ausgeführt werden:

- Die Verbindung zwischen Genuss und Gesundheit soll wiederhergestellt werden. Dies kann jedoch nicht funktionalistisch wie in der Vollwert-Ernährung geschehen. Der Genuss wird also nicht ökologischen oder medizinischen Belangen untergeordnet, obwohl diese auch eine Rolle spielen, sondern er wird als *Mittel für ein gutes Leben* bestimmt.
- Der Genuss beim Essen ist mehr als nur ein sinnliches Vergnügen. Da auch die *geistige* Seite des Essens zu berücksichtigen ist, wird der Genuss in eine *Kultur* der Sinnlichkeit eingebettet. Weil das Vermögen, in einem ganzheitlichen Sinne zu genießen, beim modernen Menschen verkümmert ist, muss der *Geschmack* ausgebildet werden.
- Neben einer Ausbildung der sinnlichen Wahrnehmungsfähigkeit schließt die Geschmacksschulung eine Art Bildungsprogramm ein, mit dessen Hilfe die Menschen ihre „Wurzeln“, ihre Geschichte und Traditionen wiederentdecken sollen.
- Auch im Hinblick darauf, welche Art von Essen bevorzugt wird, unterscheidet sich die Position von Slow Food von den gängigen ernährungswissenschaftlichen Empfehlungen. Nicht die Natürlichkeit des Essens, sondern dessen *kultureller* Gehalt steht im Mittelpunkt.
- Das *bewusste Genießen* einzigartiger, regionaler Kulturprodukte soll der Weg sein, über den die Menschen nicht nur gesund, sondern vor allem auch *glücklich* und *zufrieden* werden.
- Davon ausgehend wird ein *globaler* Anspruch formuliert. Zunächst heißt dies, dass *alle* Menschen glücklich, zufrieden und gesund werden sollen. In Verbindung damit geht es auch um eine „gesunde“ Natur und soziale Gerechtigkeit. Die den lebensreformerischen und ökologischen Ernährungslehren zugrundeliegende Annahme, dass sich gesellschaftliche Probleme allein mit Hilfe einer Ernährungsreform werden lösen lassen, findet sich folglich auch in der Slow-Food-Position.

7.2 Zum Aufbau des Kapitels

Bevor das positive Modell ausführlich erklärt und anhand von Zitaten veranschaulicht wird, gehe ich auf die Kritik an der „Gleichmacherei“ ein (7.3). In deren Zentrum steht die These, dass die globale Dominanz der amerikanischen Leitkultur die kulturellen Eigenarten, vor allem die einzigartigen Ernährungskulturen, nivelliert und damit zerstört. Diese Gleichmacherei wird als Hauptursache der globalen Probleme diagnostiziert. Deren Lösung könne nur in der Wiederentdeckung und Pflege der kulturellen, geschmacklichen und biologischen Vielfalt gefunden werden. Die Ernährungsreform, in deren Mittelpunkt der Genuss steht, baut folglich auf einer *Zivilisationskritik* auf. Weil diese durch die Entgegensetzung von Gleichmacherei auf der einen und der Verbindung von Vielfalt und Eigenart auf der anderen Seite strukturiert ist, kann der

politische Gehalt dieser Kulturkritik als *konservativ* bestimmt werden.

Wie im letzten Kapitel dargestellt wurde, ist die konservative Zivilisationskritik aufgrund ihrer „Gleichursprünglichkeit“ mit dem „Gegner“ gezwungen, die gesellschaftliche Modernisierung nachzuvollziehen und gedanklich-begrifflich zu verarbeiten. Nach der um 1900 vollzogenen naturalistischen Wendung des konservativen Weltbildes legitimiert sich diese nicht mehr ausschließlich durch Geschichte oder die christliche Religion. Eine Orientierung an letzterer ist auch deshalb nicht möglich, weil eine transzendente allgemeine Ordnung nur noch Gegenstand individuellen Glaubens sein und „keine Verpflichtung aller auf eine für alle gültige gesellschaftliche Ordnung mehr legitimieren“ kann (Kirchhoff, Trepl 2001, 41). Nur noch objektive, also intersubjektiv nachprüfbare Sachverhalte werden in der modernen Gesellschaft als gültig angesehen. Als „naturalistisch“ ist die Bestimmung des Ganzen oder Allgemeinen in der Slow-Food-Position zu betrachten. Dieses wird nicht, wie in der Vollwerternährungslehre, mit „Natur“, sondern mit „Leben“ identifiziert. Das „Leben“ stellt ein Strukturprinzip dar, das sowohl die Kulturentwicklung als auch die *Evolution der Natur* steuert. Das „Leben“ umfasst bei Slow Food demnach die vom Menschen gebildete und geformte (Kultur) *und* die natürliche Welt (7.4.1). In Kapitel 6 hatte ich gezeigt, dass der Wechsel vom Leitbegriff „Geschichte“ zum Totalitätsbegriff „Leben“ zu einem Kurzschluss in der Theorie der Vielfalt und Eigenart führt. Anstatt den Menschen als durch Leib *und* Seele/Geist bestimmtes Wesen anzusehen, wird der Mensch nun auf Natur reduziert. An die Stelle einer maßvollen Nutzung der Natur tritt die Forderung, der Mensch habe sich, als Teil der Natur, dieser unterzuordnen. Vor diesem Hintergrund stellt sich in Kapitel 7.4.4 die Frage, wie es *theorieimmanent* möglich ist, dass Slow Food die Kultur bzw. die Gestaltung der Natur durch den Menschen und dessen schöpferische Fähigkeiten hervorheben kann.

Im Rahmen der *populären Lebensphilosophie* von Slow Food erhalten „Zeit“ und „Rhythmus“ ihre Bedeutung. In Kapitel 7.4.5. geht es darum, dass auch das Essen selbst seine volle Bedeutung erst im Rahmen dieser Lebensphilosophie erhält. Es wird gezeigt, dass die kleinbäuerlich-handwerklich produzierten regionalen Produkte, die den Weg zum guten Leben weisen sollen, insofern dem Ganzen dienen, als bei dieser Art der Produktion die Ordnung und der Rhythmus des „Lebens“ beachtet werden. Kapitel 7.4.6 handelt davon, dass demgegenüber die industrielle Landwirtschaft und Lebensmittelproduktion, *weil* sie gleichmacherisch sind, als „lebensfeindlich“ dargestellt werden.

In Kapitel 7.5 gehe ich ausführlich auf das Thema Geschmacksschulung ein. Vor dem lebensphilosophischen Hintergrund wird deutlich, warum die Dominanz der US-amerikanischen Leitkultur nicht nur zu einer Zerstörung der Vielfalt führend, sondern die Menschen auch von jener Ordnung des „Lebens“ „entfremdend“ gesehen werden muss. Dann wird gezeigt, dass und wieso die Geschmacksschulung das Mittel sein muss, mit dessen Hilfe der Zustand ganzheitlicher Einbindung in jene Ordnung wiederhergestellt wird.

Im letzten Abschnitt von Kapitel 7 (7.6) werde ich erläutern, dass der Slow-Food-Idee im Rahmen dieser lebensphilosophischen Kulturtheorie eine vergleichbare Funktion wie dem Christentum in der Geschichtsphilosophie Herders zukommt: Die Idee, die eine globale Verbreitung finden soll, soll allen Kulturen bewusst machen, dass ihre Aufgabe darin besteht, Eigenart auszubilden.

7.3 Die Kritik an der Gleichmacherei

Die globale Dominanz der US-amerikanischen Leitkultur, so lautet die Argumentation, verdrängt wie alle kulturellen Eigenarten auch die einzigartigen Ernährungskulturen. An deren Stelle tritt die amerikanische „Ernährungskultur“. Diese besteht im wesentlichen aus *Fast Food* und den immer und überall gleich schmeckenden Produkten der Nahrungsmittelindustrie:

„Wenn wir uns auf das lateinische Stammwort *mores* beziehen, von dem das Wort ‚moralisch‘ abgeleitet wird, dann sind Fastfood-Lokale ‚unmoralisch‘. Denn unter ‚mores‘ sind die Gewohnheiten und Verhaltensweisen eines Volkes zu verstehen, die wie ein ungeschriebenes Gesetz befolgt werden. Das Fastfood-Konzept mit seiner globalen Vereinheitlichung und Verflachung hat diese Traditionen, diese ‚mores‘ weggefegt, was die Ernährung betrifft“ (Petrini 2003, 51, Hervorhebung im Original).

„Gleichmacherei“ bedeutet also zunächst: *Verlust der kulturellen und der geschmacklichen Vielfalt*. Diese Nivellierung ist mit einem Verlust der je einzigartigen Geschichte und damit einem Verlust der kulturellen *Identität* verbunden:

„Obwohl viele Zutaten und Kochstile vielen Personen und Ländern gemeinsam sind, erwächst das Interesse an Ernährungskulturen aus den Unterschieden, nicht aus Analogien untereinander. Wir fahren nicht nach Indien, um bei McDonald’s zu essen (wenn wir nicht verrückt sind), sondern um *shakooti* oder *masoor dal aur bad gobi* zu essen, sowenig wie wir nach Las Vegas gehen, um eine Kopie des Taj Mahal zu sehen (wenn wir nicht noch verrückter sind). Wir brauchen Vielfalt und Differenz nicht einfach nur, um unsere Neugier zu befriedigen, sondern um unsere Identität auszudrücken. (...) Wir können es uns [daher] nicht leisten, Produkte und Gerichte zu verlieren, weil wir mit ihnen unserer Geschichte verlieren würden, unsere Vielfalt und unser Selbstbild.“ (Fort in Slow 4/2005, 65-66, Hervorhebung im Original)

Den *Verlust der biologischen Vielfalt* führt Slow Food ebenfalls auf die globale Vereinheitlichung zurück. Der amerikanische *way of life* beschränkt sich nicht auf den Bereich der Kultur, sondern er verändert die Gesellschaft als ganze. Er verwandelt sowohl traditionelle, agrarisch strukturierte Gesellschaften als auch die ältere Form der kapitalistischen Gesellschaft, wie sie Europa bis ca. 1950 prägte, in moderne kapitalistische Industriegesellschaften: „Anfang der 50er-Jahre nahm in Italien ein eindrucklicher Industrialisierungs- und Modernisierungsprozess seinen Anfang: der Wandel von einer ländlichen Gesellschaft, die während Jahrhunderten fast unverändert geblieben war, in ein Land, das sich dem Entwicklungsmodell der reichsten Länder, allen voran der USA, angleicht. Der Lebensstil, die kollektive Mentalität, das Konsumverhalten und selbst das Landschaftsbild veränderten sich grundlegend und damit selbstredend auch die Ernährungsgewohnheiten.“ (Petrini 2003, 81) Alle Lebensbereiche werden nun der Logik dieses Entwicklungsmodells unterworfen. Die biologische Vielfalt nimmt ab, weil die traditionelle, kleinteilige Landwirtschaft, die eine Vielfalt an Sorten und Rassen kultivierte und einer großen Zahl wildwachsender Arten und wildlebender Tiere Lebensraum bot, von der industrialisierten Produktion verdrängt wird.

Die industrialisierte Landwirtschaft, die durch eine ausgeräumte Landschaft, Monokulturen,

hohe Pestizid- und Düngemittelgaben sowie den Einsatz weniger, ertragreicher Hochleistungssorten charakterisiert wird, macht Slow Food für eine Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen sowie der gewachsenen dörflichen Strukturen verantwortlich (vgl. Shiva in Slow 4/2005, 16-17 sowie den unten stehenden Kasten 7.1). Die für diese Form der Landwirtschaft charakteristische „Logik der Monokulturen“ stehe mit einem quantifizierenden und „naturfernen“ Denken in Verbindung. „Mit dem Aufkommen der Agrarchemie 1834 (...) und mit ihrer ersten Systematisierung durch Liebig 1840 verlassen die Wissenschaftler (und mit ihnen bald die Institutionen) die Felder, um sich in ihren Labors einzuschließen (...) und die Bedeutung direkter Anschauung landwirtschaftlicher Praktiken sowie der Erfahrung vergangener Generationen für die Forschung zu leugnen. Die Agrarwissenschaft verkommt so zu einem Zweig der Chemie, die die Herrschaft künstlicher Düngemittel etabliert sowie die ausschließliche Ausrichtung auf quantitative Ergebnisse durchsetzt.“ (Ruffa in Slow 4/2005, 20)

Die Lösung dieser Probleme – der Verlust der kulturellen Identitäten, der geschmacklichen Vielfalt und die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen – liegt in der Wiederentdeckung und Pflege der kulturellen Besonderheiten, der regionalen (und nationalen) Ernährungstraditionen und der alten, lokalen Sorten und Rassen. Um diese Ziele zu erreichen, müsse an die Erfahrungen traditioneller, kleinbäuerlicher Kulturen angeknüpft werden. Als vorbildlich sind diese Kulturen anzusehen, weil sie die *Erhaltung der biologischen Vielfalt* mit der *Pflege der kulturellen* (und kulinarischen) *Traditionen verbinden*. Aus diesem Grund stellt die traditionelle bäuerliche Lebensweise „die Grundlage für Leben, Kultur und Identität“ dar (Petrini in Slow 3/2004, 52).

„Wir bewegen uns mit kleinen Schritten, um traditionelles Wissen zu neuem Leben zu erwecken und zu verbreiten, damit es für Entwicklung und Wohlstand eingesetzt wird. Man muss sich bewusst sein, dass die so genannten ‚armen‘ Länder in Wirklichkeit einen riesigen Schatz an Pflanzen- und Tiergattungen sowie alten Kulturen mit ungeahnten Möglichkeiten besitzen. Schützt und verteidigt man sie von der Basis her, kann dies zu einer allmählichen Veränderung, zu einem idealen Wachstumsprozess führen, von dem die ganze Welt profitiert. Das westliche Modell hat ausgedient: Man kann unseren Planeten mit seiner Artenvielfalt nicht in ein Modell der Vereinheitlichung zwingen.“ (Petrini 2003, 119)

Kasten 7.1:

Die „Logik der Monokulturen“ wird an Beispielen wie dem folgenden illustriert:

„Ein Beispiel aus der Viehhaltung in Indien macht deutlich, welche umgreifende Folgen die Zerstörung von Vielfaltigkeit auf sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens zeitigt. Traditionell gab es in Indien eine Vielzahl von Rinderrassen, die ähnlich wie die Bäume des Regenwaldes verschiedensten Bedürfnissen entsprachen. In aller Regel wurden die männlichen Tiere als Zugvieh, die weiblichen als Milchkühe gehalten. Etwa 80 Prozent der Energie und mehr als die Hälfte aller Düngestoffe lieferten in den indischen Dörfern diese Rinder. Dann setzte der Einfluß westlicher Agraringenieure auf dieses gewachsene Gefüge ein. Sie brachten die Logik einer Landwirtschaft mit, die nicht mehr auf Tierkraft, sondern Elektrifizierung und Maschinisierung fußte. Nutzvieh diente in dieser Perspektive ausschließlich zur Milch- oder Fleischproduktion. Daher fand eine Verdrängung der unterschiedlichsten Rinderrassen, vor allem der als Zugtiere besonders geeigneten Buckelrinder, durch Charolet oder Holsteiner Bunte statt. Sie wurden durch europäische Kreuzungen ersetzt – zumeist bewegungsunfähige daher als Zugvieh ungeeignete Tiere. Dies hatte tiefgreifende ökologische und wirtschaftliche Folgen: Zunächst entstand eine Abhängigkeit von Traktoren und anderen Zugmaschinen, die ärmere Bauern sich nicht leisten konnten und von ihren reicheren Nachbarn ausleihen oder mieten mußten. Dies war zumeist erst in der Regenzeit möglich, wenn der Besitzer selbst die Maschinen nicht mehr benötigte, so daß sich die Armut der Bauern doppelt verschärfte. Zweitens wurde nun der Einsatz chemischer Düngemittel erforderlich – mit der Folge verstärkter Grundwasser- und Bodenverschmutzung. Des Weiteren konnten viele Arbeiten, wie beispielsweise das Ölpresen oder die Wasserförderung, die zuvor mit Hilfe der Kraft der Rinder im Dorf verrichtet worden und Bestandteil des dörflichen Lebens gewesen waren, nun nur noch industriell und somit zentralisiert geleistet werden. Indem so erstmals Öl und Wasser gekauft werden mußten, entstanden neue Abhängigkeiten; zugleich verarmte das schöpferische Leben der dörflichen Gemeinschaft mit jedem Arbeitsgang, der aus ihm ausgelagert wurde.“ (Shiva in Slow 7/1997, 36-37)

Die Kritik an der globalen Gleichmacherei schließt die Behauptung ein, sie gehe von *einer Kultur* aus. Die US-amerikanische Kultur sei imperialistisch und deshalb für die Nivellierung verantwortlich zu machen. „Ein in Delhi verzehrter Big Mac erzählt etwas über den imperialistischen Grundzug der amerikanischen Kultur und ihre im wesentlichen kommerzielle und nicht politische oder soziale Dynamik“ (Fort in Slow 4/2005, 65-66). Der Name McDonald's steht „emblematisch (...) für den kulturellen Stars-and-Stripes-Imperialismus.“ (Petrini 2003, 43) Den Grund für diesen „imperialistischen Zug“ sieht Slow Food darin, dass die US-amerikanische Kultur selbst kulturlos ist; sie hat keine Geschichte und keine Traditionen wie die europäische (vgl. den unten stehenden Kasten 7.2).¹⁷⁶

¹⁷⁶ Die Kritik an einer von den USA ausgehenden Gleichmacherei – diese erscheint auch in Form einer Kritik am *Internationalismus* (vgl. Greiffenhagen 1986, 130) – hat eine lange Tradition im konservativen Denken. Das folgende Zitat aus den 1920er Jahren fasst die entscheidenden Punkte, die jener Behauptung der „Kulturlosigkeit“ zugrunde liegen, zusammen: „Der Amerikanismus (...) ist bis heute in kein Verhältnis zur Landschaft gelangt. Er hat sie besiegt, unterworfen und verstümmelt. Er ist nicht mit und aus ihr, sondern gegen sie gewachsen (...) Dieser jugendlich-greisenhaften Zivilisation (...) war es schon in ihrer Geburtsstunde versagt, etwas von jenen kosmischen Kindheitsjahren zu erleben, die im Bewußtsein der Völker fortwirken und ihre Verwachsenheit mit der Landschaft bedingen (...) Der amerikanische Mensch steht in keinem gefühlsbedingten Verhältnis zur Natur, auch sie wurde eingereicht in den Erfolgsgedanken dieser Zivilisation und bloße Nutzenquelle (...) Dabei konnte weder Liebe zur Scholle emporkeimen noch ein Stil, der geruhsam im Gewordenen verwurzelt

Kasten 7.2:

Slow Food betrachtet „die Nahrung einer Bevölkerung als ein Museum seiner Kultur“ (Fort in Slow 4/2005, 65). Dementsprechend werden das *Fast food* und der „*Disneygeschmack*“ als Beispiele für die fehlende (kulinarische) Kultur der USA angeführt. Das *Fast food* sei deshalb in den USA erfunden worden, weil das Zeit-sparen von Anfang an der Mentalität seiner Bewohner entsprochen habe. „Gegen Ende des 19. Jahrhunderts berichtet ein gewisser Paul de Rousiers in einem rund 700 Seiten dicken Wälzer von seinen Erfahrungen in den Vereinigten Staaten, die als Nation damals gerade etwas mehr als hundert Jahre alt waren. Der in Fragen der Ernährung nicht sonderlich bewanderte Autor verbreitete sich dennoch ausführlich über diesen Aspekt des amerikanischen Lebens (...) Was ihn am meisten auf seinen Reisen verblüffte, war die Geschwindigkeit, mit der die Amerikaner ihre Mahlzeiten einzunehmen und die Speisen buchstäblich hinunterzuschlingen pflegten.“ (Bensoussan in Slow 22/2001, 68) „In diesen Breiten“, so jener Autor, „resultiert die Mißachtung der Gastronomie nicht aus der Angst, Geld zu verschwenden, sondern aus der Angst, Zeit zu vergeuden.“ (De Rousier 1892, zit. nach ebd., 70) Heute könnten weder die schon damals weit verbreiteten Verdauungsstörungen noch die Fettleibigkeit den Siegeszug des *Fast food* aufhalten. „Das fast food hat Verdauungsbeschwerden und Fettleibigkeit selbst in Länder eingeführt, die dergleichen nie gekannt haben. (...) Dieser Invasion hatte das junge Land, das Paul de Rousiers bereiste, schon aufgrund einer *fehlenden kulinarischen Tradition* auch keinerlei Widerstand entgegenzusetzen. Der Export des Fast-food-Bazillus stößt lediglich dort, wo es eine lebendige Tafelkultur des kulinarischen Genusses gibt, an seine Grenzen.“ (Ebd., 74-75, meine Hervorhebung)

Das Fehlen einer eigenständigen, *gewachsenen* Tradition und Geschichte drückt sich beispielsweise auch in *Disneyworld* aus. Bei der Vielfalt der Kulturen und Küchen, die in *Disneyworld* präsentiert werden, handelt es sich deshalb nicht um wahre Vielfalt, weil es nicht die Vielfalt einer sich selbst entwickelnden Einheit ist. Die USA *kopieren*, weil sie keine eigenständige, gewachsene Kultur haben, fremde Kulturen; die in *Disneyworld* ausgestellten Kulturen und Küchen sind daher ohne Eigenart: „[W]ahrscheinlich gibt es auf der ganzen Welt keinen Ort, an dem auf so engem Raum so viele ethnisch verschiedene Küchen angeboten werden. Und mit Sicherheit hebt sich nirgends auf der Welt so viel ‚Diversität‘ auf geradezu mystische Weise auf, um in den Pool einer einzigen unentrinnbaren Botschaft zusammenzufließen. Man nehme zum Beispiel jenen Teil des Epcot Center, der – nicht zufällig heißt er *World Showcase*, Weltmuster – Küchenreste aus allen Ecken des Planeten anbietet. Um einen lieblichen, von falschen Pagoden, falschen Markusplätzen, falschen Fjorden und falschen Eifeltürmen garnierten kleinen See – eben der *World Showcase Lagoon* – finden sich fächerförmig angeordnet: ein mexikanisches Restaurant (...), ein chinesisches (...), ein deutsches (...), ein italienisches (...). Hinzu kommen zwei japanische Restaurants (...), ein marokkanisches (...), ein kanadisches (...) sowie (...) zwei französische Restaurants (...). Für jeden Geschmack und jeden Gaumen also etwas, sollte man meinen. Und dennoch, alles in allem gerechnet – oder besser alles in allem bezahlt – verkaufen sie doch alle dieselbe Ware, bieten sie alle denselben Geschmack: den beruhigenden und familiären der Disney-Version der Welt, in deren allesfressenden Schatten jede Pluralität sich reduziert auf Sombrero und Mariachi-Musik, auf Gondel und Mandoline oder auf irgendeinen der Gemeinplätze, die unterm Zeichen von König Mouse gnadenlos die ganze Welt zusammenschweißen.“ (Cavallini in Slow 2/1996, 42-44) Auf die Frage, „wonach

ist und gelegentlichen Modeströmungen jene bodenständige Kraft entgegenzusetzen vermag, die sich nicht aus dem Zufall des Augenblicks herleitet. Land und Landschaft wurden so zum Spielball maßloser, durch nichts zu überbietender Spekulationssucht und Ausbeutung.“ (Halfeld 1928, 121 f., zit. nach Schultz 1980, 357-358)

denn ganz konkret die Speisen im Reich der Maus schmecken“ gibt der Autor die Antwort: „Ich gebe zu, es ist nicht leicht, dies in Worte zu fassen. Aber wenn Sie jemals Papiergeld gekauft haben, wissen Sie ungefähr, worum es geht.“ (Ebd., 45) Der „Disneygeschmack“ und das von den USA ausgehende globale Entwicklungsmodell weisen also insofern eine Gemeinsamkeit auf, als beide die „Quantität als einzigen Maßstab des Lebens“ (Petrini in Slow 1/2004, 10) definieren.

Eine Problematik dieser Argumentation besteht darin, dass hier *allgemeine* Eigenschaften des Kapitalismus – ich werde unten kurz erklären, was damit gemeint ist – *einer* Kultur zugeschrieben werden. Besonders charakteristisch ist diese Argumentationsfigur wohl für den Antisemitismus. Als die Inkarnation des Internationalismus (und damit der Gleichmacherei) werden hier die Juden identifiziert, die das anonyme (gleichmacherische) Finanzkapital beherrschen sollen. Im Gegensatz zu dieser fiktiven Verbindung zwischen Juden und Finanzkapital ist die amerikanische Kulturdominanz zwar real; ihre Ursache aber ist nicht *Kulturlosigkeit*, sondern die ökonomische und politische Macht dieses Staates. Sie muss demnach in eine Verbindung mit den *allgemeinen* Mechanismen der modernen kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsform gebracht werden.

Die Gleichmacherei, so meine These, ist darauf zurückzuführen, dass in der modernen, kapitalistischen Gesellschaft die wirtschaftliche Entwicklung allein dem Zweck der Kapitalakkumulation unterworfen ist. *Die Gleichmacherei besteht darin, dass die Besonderheiten der Produktionsmittel nur insoweit relevant sind, als sie als Mittel für die Kapitalakkumulation taugen.* In der kapitalistischen Produktion wird von den jeweiligen gesellschaftlichen, historischen und natürlichen Besonderheiten abstrahiert. In der industrialisierten Landwirtschaft beispielsweise werden die konkreten Natureigenschaften insofern auf eine abstrakte Größe reduziert, als sich ihr Wert *allein* daran bemisst, was sie zum Zweck der Produktion, einen Geldüberschuss zu erwirtschaften, beitragen. Das Austauschen eines Produktionsfaktors durch etwas *funktionsgleiches* – zum Beispiel lässt sich Erde durch künstliche Nährlösung ersetzen – stellt kein Problem dar. Ich hatte gezeigt, dass sich daraus eine bestimmte Bedeutung von „Vielfalt“ ergibt: „Was wegen seiner Vielfalt erhalten werden soll, sind Ressourcen, also etwas, was definitionsgemäß seinen Sinn darin hat, genutzt zu werden. Eine andere Möglichkeit der Wertzuschreibung als darüber, dass es aktuell und zukünftig Nutzen für den Einzelnen hat, besteht hier nicht.“ (Kirchhoff, Trepl 2001, 40)

7.4 Der Begriff des Lebens in der Slow-Food-Position

7.4.1 Das Prinzip Leben steuert die Kultur- und die Naturentwicklung

„Agricultural biodiversity is part of the fabric of life on our planet; a living network of plants, animals, people, environments and culture.“ (Anzeige der *Slow Food Foundation for Biodiversity* im Programmheft zur Käsemesse *Cheese* 2005, 13)¹⁷⁷

¹⁷⁷ Mit „Umwelt“ sind zum einen die einzigartigen Kulturlandschaften gemeint, in denen die von Slow Food bevorzugten Lebensmittel produziert werden. Zum anderen stellt, aus globaler Perspektive, „Mutter Erde“ die „Umwelt“ sämtlicher Kulturlandschaften dar.

Der Begriff des Lebens bei Slow Food weist, wie ich in 7.4.2. zeigen werde, Parallelen zum Lebensbegriff in der historistischen Lebensphilosophie auf. Dies bedeutet, dass Slow Food gewissermaßen eine *geisteswissenschaftliche* Position vertritt. Im Gegensatz zur historistischen Lebensphilosophie aber steuert das Prinzip Leben nicht nur die Kultur-, sondern auch die *Naturentwicklung*. Weil es *ein* Prinzip ist, weisen die Entwicklungsprozesse der Geschichte und der Natur *eine* Struktur auf: Die Entwicklung geht in beiden Fällen mit einer Zunahme der Vielfalt einher. Eine Trennung der beiden Entwicklungsprozesse ist insofern nicht möglich, als Kultur und Natur teleologisch aufeinander bezogen sind. Genauso wie in der Herderschen Philosophie wird von Slow Food davon ausgegangen, dass die Anpassung einer Kultur an ihren natürlichen Lebensraum nicht nur die Voraussetzung für ihre eigene Selbstverwirklichung ist: Auch die in der Natur schlummernden Möglichkeiten werden erst durch die Kultivierung der Natur realisiert. Die *biologische Vielfalt* ist für Slow Food daher im wesentlichen das Resultat einer (bestimmten Form der) *Kultivierung der Natur* (vgl. den unten stehenden Kasten 7.3). Der Unterschied zur Herderschen Philosophie besteht darin, dass die Selbstverwirklichung der Kulturen und die Vervollkommnung der Natur bei Slow Food nicht der Verwirklichung des allgemeinen Prinzips Humanität, sondern des allgemeinen Prinzips Leben dient. Es wird zu diskutieren sein, welche Implikationen diese Naturalisierung des allgemeinen Prinzips für die theoretische Struktur der Slow-Food-Position hat. Trotz dieser unterschiedlichen Bestimmung des Allgemeinen besteht eine Strukturgleichheit zwischen den beiden Positionen darin, dass der *Kultur* die Aufgabe zukommt, das allgemeine Prinzip auf individuelle Weise zu realisieren.

Kasten 7.3:

„Die Menschen auf dem Land – die indianischen Bauern Mittelamerikas, der Andenregion, des Amazonas wie auch die Bauern in vielen Teilen Afrikas und Asiens – bauen ohne Unterbrechung seit mehr als fünftausend Jahren lokale Sorten von Mais, Bohnen, Kürbispflanzen und anderen Feldfrüchten an. Eines der herausragenden Merkmale ihrer traditionellen Anbausysteme ist der hohe Grad an Biodiversität. Es ist für traditionelle Bauern nichts Ungewöhnliches, mit Mehrfachkulturen und land- und forstwirtschaftlichen Systemen umzugehen, die mehr als hundert Pflanzenarten umfassen, welche als Baumaterial, Werkzeuge, Feuerholz, Medizin, Tierfutter und Nahrungsmittel Verwendung finden. Im wesentlichen ist die Einbindung wildwachsender Arten in die bebauten Felder und die Hauswirtschaft eine vielfach von der eingeborenen Bevölkerung praktizierte landwirtschaftliche Tradition, die auf das *dynamische Gleichgewicht zwischen Natur und Kultur* baut. Diese traditionellen Feldbausysteme haben sich über Jahrhunderte der *kulturellen* und *biologischen Evolution* herausgebildet, und sie stellen die gesammelten Erfahrungen der einheimischen Bauern in der Interaktion mit ihrer Umwelt dar, ohne Zugang zu externen Inputs, Kapital oder wissenschaftlichen Informationen. Die traditionellen Bauern haben unter Nutzung ihres Vertrauens auf die eigene Erfindungsgabe, ihres Erfahrungswissens und lokal verfügbarer Ressourcen oft Anbausysteme entwickelt, deren Erträge sich langfristig bewährt haben.“ (Altieri in Slow 1/2003, 52, meine Hervorhebung) Aufgrund dieses „dynamischen Gleichgewichts zwischen Natur und Kultur“ müsse die Erhaltung „traditioneller agrarischer Ökosysteme“ mit der Erhaltung „der Kultur der einheimischen Bevölkerung einhergehen“ (ebd., 54).

7.4.2 Entwicklung kultureller Eigenart

Slow Food bestimmt Kultur als ein individuelles Mensch-Natur-Verhältnis. Die Kulturentwicklung ist dementsprechend, genauso wie bei Herder, doppelt determiniert durch ein geistiges und

ein materielles Prinzip. Die Stelle des geistigen Prinzips nimmt der Tradition ein.¹⁷⁸ Der konkrete Lebensraum einer Kultur stellt das materielle Prinzip dar. Ein Volk entwickelt seine Kultur, indem es die besonderen Nutzungsmöglichkeiten seines Lebensraumes erkennt, gemäß dem eigenen Charakter, das heißt gemäß den eigenen inneren Möglichkeiten, realisiert und so seinen Lebensraum entsprechend den eigenen Bedürfnissen gestaltet. Die Kulturentwicklung setzt also eine doppelte Anpassungsleistung voraus: Zum einen hat sich ein Volk an die konkreten Bedingungen seines Lebensraumes anzupassen, dessen Möglichkeiten gilt es zu erkennen und zu realisieren. Zum anderen hat es die Traditionen zu beachten, denn die Traditionen überliefern den aufeinander folgenden Generationen die Möglichkeiten, sich an die Bedingungen des Lebensraumes anzupassen.

Da die theoretische Struktur dieser Position, wie hier deutlich wird, Übereinstimmungen zur Herderschen Kulturtheorie aufweist, kann auf die Ausführungen in Kapitel 3 verwiesen werden. Was in Kapitel 3 nicht ausgeführt wurde, und dies soll nun bei Slow Food geschehen, ist, wie diese Anpassungsleistung konkret aussieht. Im folgenden soll die Seite des geistigen Prinzips, die Tradition, betrachtet werden.¹⁷⁹ Der jeweils erreichte Stand eines charakteristischen Mensch-Natur-Verhältnisses wird durch die Tradition von Generation zu Generation weitergegeben. Auf diese Weise wird nicht nur der Sinngehalt der Tradition, sondern auch die Kultur als ganze *organisch* weiterentwickelt.¹⁸⁰

„Tradition ist (...) eine Kombination von Konzepten, Vorstellungen, theoretischem und praktischem Know-How, von Verhaltensweisen, Überzeugungen und Haltungen, die eine Gruppe oder Gesellschaft annimmt, um die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu sichern.“ (Kriener in Slow 4/2005, 45)

Die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist nur dann gesichert, wenn sich die Tradition kontinuierlich fortentwickelt.¹⁸¹ Dieser Entwicklungsprozess kann als organisch

¹⁷⁸ Die Tradition *ersetzt* also (wie bei Gotthelf) den in der Herderschen Philosophie noch angeborenen Volkscharakter. Letzterer bestimmt sich bei Slow Food erst durch die Tradition, er entwickelt sich im Verlauf der Geschichte.

¹⁷⁹ Wie eine Kultur die Möglichkeiten ihrer natürlichen Umwelt realisiert, werde ich in 7.4.5 erklären.

¹⁸⁰ Um zu verstehen, wie dieser organische Entwicklungsprozess abläuft, kann auf die Ausführungen zur historistischen Lebensphilosophie zurückgegriffen werden.

¹⁸¹ Die verbreiteten Definitionen des Begriffs Tradition berücksichtigen diesen Entwicklungsaspekt angeblich nicht: „Die üblichen, allgemein akzeptierten Definitionen von ‚Tradition‘ legen den Schwerpunkt auf das, was geradezu nahtlos von einer Generation in die nächste übertragen wird. Im Oxford English Dictionary wird dieses Wort als ‚etwas übertragen, bzw. überliefern‘ definiert, als Tatsache, von einem Menschen zum anderen, beziehungsweise von Generation zu Generation weitergegeben zu werden – als hauptsächlich mündliche Überlieferung von Darstellungen, Überzeugungen, Regeln und Gebräuchen, oder durch das Vorleben dieser Werte. ‚Tradition‘ kann ebenfalls die Werte selbst bedeuten. In diesem Konzept stillschweigend inbegriffen ist die Verpflichtung der jüngeren Generation, das Übertragene aufzunehmen und zu respektieren. Diese Werte sollen anschließend unberührt und unverändert erhalten bleiben und an die nächste Generation weitergegeben werden. (...) Paradoxerweise gäbe es keine Tradition, wenn diese Deutung die Wirklichkeit widerspiegeln würde, da alle Gebräuche und Überzeugungen so im Laufe der Zeit an Nutzen und Bedeutung verlören. Sie würden verknöchern, und letztendlich den Weg der Dinosaurier gehen und aussterben.“ (Santich in Slow 4/2005, 56)

bezeichnet werden, weil sich hier eine Einheit – die Kultur bzw. auf der übergeordneten Ebene: das Leben – selbst ausdifferenziert:

Dieser Prozess beinhaltet das „Aktualisieren und Anpassen und die Neuinterpretation von Elementen aus der Vergangenheit einer bestimmten Menschengruppe, das heißt ihres Wissens, ihrer Fertigkeiten und ihrer Werte, in anderen Worten, die Kombination aus Bewahrung und Innovation, Stabilität und Dynamik, Wiedergabe und Schöpfung, womit ein neuer Sinngehalt in der Gesellschaft entsteht und so eine Identität erzeugt.“ (Bessièrè 1998, 27, zit. nach Santich in Slow 4/2005, 58)

In der Terminologie Diltheys lässt sich dieser Entwicklungsprozess wie folgt erklären. Eine Tradition ist in einer Kultur fraglich geworden, das heißt ihr Sinn wird nicht mehr verstanden. Ein Verstehen ist erst möglich, wenn es gelingt, den fremden Ausdruck¹⁸² in den eigenen Lebenserfahrungshorizont zu integrieren. Der hermeneutische Zirkel, der nun zur Anwendung kommt, sieht vor, dass zunächst ein Vorurteil über den Sinn des zu verstehenden Teils (jene Tradition) existiert. Dieses Vorverständnis ist dadurch gegeben, dass alle Beteiligten der einen Kultur angehören.¹⁸³ Die Bewegung des Verstehens verläuft immer vom Ganzen (dem individuellen Wirkungszusammenhang des Seelenlebens), zum Teil (der fraglich gewordenen Tradition) und zurück zum Ganzen. Erst wenn der Teil in Übereinstimmung mit dem Ganzen gebracht wurde, was bedeutet, dass das Ganze in seinem Sinn erweitert werden muss, ist das Verstehen gelungen. Zunächst erweitert also derjenige, der zu verstehen versucht, seinen Erfahrungshorizont, indem er mit dem fremden Ausdruck den erreichten Stand der Kulturentwicklung in sich aufnimmt. Wenn *er* sich ausdrückt, knüpft er einerseits an den Stand der Kulturentwicklung an, andererseits hat er die Kulturentwicklung vorangetrieben, weil seine Ausdrucksakte als eine *Differenzierung* in die Kultur eingehen. Auf diese Weise wird auch der Sinngehalt der Tradition erweitert, er hat eine Differenzierung erfahren. Diese Sinnerweiterung oder Differenzierung bedeutet deshalb keinen Bruch mit der Tradition, weil an den jeweils erreichten Stand der Kulturentwicklung angeknüpft wird.

„[W]ir [müssen] mit Vernunft ans Verwerfen und Verändern alter Ideen und an [ihre] Erneuerung (...) herangehen. Während diese Entscheidungen größtenteils von den heutigen Werten abhängig sind, dürfen wir die vergangenen Werte nicht vergessen, die die *raison d'être* dieser traditionellen Praktiken sind. Wenn die maßgeblichsten Elemente einer Tradition nicht mehr akzeptiert und aufrecht erhalten werden, dann wird diese Tradition aufgegeben, und eine neue gegründet. Wenn dieser Vorgang in jeder Generation neu stattfindet, kann man das Ergebnis kaum ‚Tradition‘ nennen. Fortbestand verlangt, daß der Geist einer Tradition beibehalten wird“ (Santich in Slow 4/2005, 59, Hervorhebung im

¹⁸² Auch Traditionen können, im oben dargestellten Sinne, als Ausdruck bezeichnet werden: Jede Generation einer Kultur macht (sinnliche) Erfahrungen mit ihrem Lebensraum, sie *erlebt* diesen. Diese Erlebnisse finden ihren *Ausdruck* in den Traditionen. Die Traditionen umfassen damit die akkumulierten Erfahrungen einer Kultur. Sie spiegeln den jeweils erreichten Stand der Kulturentwicklung wider.

¹⁸³ Ein Verstehen fremder Ausdrücke ist nicht auf die Mitglieder einer Kultur beschränkt. Da alle Menschen dem Wirkungszusammenhang des Lebens angehören – jeder Mensch trägt damit den erreichten Stand des Lebens in sich – können sich auch Menschen aus unterschiedlichen Kulturen verstehen.

Original).

7.4.3 Der Rhythmus des Lebens

Der organische Entwicklungsprozess des Lebens habe seinen eigenen, natürlichen Rhythmus. Dieser wird über seine Antithese, den Rhythmus der modernen, kapitalistischen Gesellschaft bestimmt. Es ist der Takt der *Maschine*, dem sich diese Gesellschaft anpasst:

„Die Industriegesellschaft hat zuerst die Maschine erfunden und nach ihr das Leben modelliert. Mechanische Geschwindigkeit und rasende Beschleunigung werden zur Fessel des Lebens. Wir sind alle von einem Virus befallen: ‚Fast Life!‘. Unsere Lebensformen sind umgestürzt, unser häusliches Dasein betroffen – nichts kann sich der ‚Fastfood-Bewegung‘ entziehen. Aber der Homo sapiens muss sich von einer ihn vernichtenden Beschleunigung befreien und zu einer ihm gemäßen Lebensführung zurückkehren. Es geht darum, das Geruhsame, Sinnliche gegen die universelle Bedrohung durch das ‚Fast Life‘ zu verteidigen. Gegen diejenigen – sie sind noch die schweigende Mehrheit –, die die Effizienz mit Hektik verwechseln, setzen wir den Bazillus des Genusses und der Gemütlichkeit, was sich in einer geruhsamen und ausgedehnten Lebensfreude manifestiert.“ (Auszug aus dem Slow-Food-Manifest in Petrini 2003, 15)

Der natürliche Rhythmus des Lebens – es soll der dem Menschen gemäße sein – wird als langsam und bedächtig charakterisiert.¹⁸⁴ Wer ihm (wieder) folgt, so das Versprechen, wird nicht nur ein ebenso geruhsames, sondern auch ein glückliches und genussvolles Leben führen.

7.4.4 Die Bestimmung des Allgemeinen als „Leben“ führt zu einem theoretischen Widerspruch

Das Kultur und Natur umgreifende Leben stellt das *Allgemeine* im Slow-Food-Weltbild dar. Dieses Allgemeine scheint, wie in der historistischen Lebensphilosophie, nicht göttlich gegeben zu sein. Das Leben ist also nicht das Resultat der Schöpfung eines transzendenten Gottes, sondern es ist *selbst Transzendenz*. Aber weil es das *Leben* ist, ist diese Transzendenz *zugleich Immanenz*. Wenn aber das Lebendige selbst göttlich ist, dann ist dieses Weltbild als pantheistisch zu bezeichnen. Der Pantheismus wird als eine Lehre definiert, die davon ausgeht, dass Gott das Wirkliche selbst ist.

Bei Leibniz und Herder war die transzendente Macht außer (oder „über“) der Welt. Dilthey verlegt das Geistige in die Struktur des Lebens; das Leben ist *lebendiger Geist*. Bei Slow Food ist das Leben zum einen lebendiger Geist (Kultur), zum anderen lässt das empirisch feststellbare Leben das transzendente Prinzip Leben selbst faktisch werden (Natur). Die Transzendenz liegt damit (auch) in der materiellen Natur. Der zuvor durch Gott begründete Sinn des Lebens liegt jetzt im Leben selbst. Auf diese Weise erhält das Leben den Stellenwert einer letzten Wahrheitsinstanz. Die Besonderheit der Slow-Food-Position besteht in ihrer Betonung der *Kultur* und

¹⁸⁴ Das mit dem amerikanischen *way of life* identifizierte gesellschaftliche Entwicklungsmodell, das *Fast Life*, stellt auch deshalb ein Problem dar, weil es in *kürzester* Zeit (in Italien innerhalb von knapp fünfzig Jahren, vgl. Petrini 2003, 81) eine über einen langen Zeitraum gewachsene Eigenart zerstört.

damit der schöpferischen Fähigkeiten des Menschen. Das aber heißt, dass der Mensch in einem bestimmten Rahmen *eigenverantwortlich* handeln kann und soll.¹⁸⁵ Eigenverantwortlich handeln kann der Mensch nur, wenn er mit einem Vermögen ausgestattet ist, das nicht Natur ist: Vernunft.

Die ideengeschichtliche Basis der Slow-Food-Position müsste daher, wenn sie keinen Widerspruch aufweisen soll, die christlich-humanistische Individualitätskonzeption bilden. Individualität ist in dieser Konzeption dadurch definiert, „dass ein lebendiges System seine gegebenen inneren Möglichkeiten (Entelechie) im Verein mit absoluten Werten zu vollkommener Gestaltung bringt.“ (Eisel 2005a, 50) Das Individuelle verwirklicht das Allgemeine bzw. andersherum: „[d]as Absolute in seiner Abstraktheit braucht offenbar auf der Gegenseite das empirisch Einmalige, um wirklich vorzukommen.“ (Eisel 2003b, 412) Das Allgemeine „muss einzeln gelebt und vorgeführt werden, sonst ist es nichts.“ (Ebd.) Der Begriff Individualität (lateinisch: *individuus* = ungeteilt oder unteilbar) ist entsprechend definiert als ein unteilbares Ganzes, bestehend aus Leib *und* Seele, aus Materie *und* Geist. „Erst wenn diese Pole vereint sind, wird das Allgemeine real. Das Allgemeine wird gewissermaßen erst aus der sich selbst verwirklichenden Individualität heraus geboren. Auf deren Entwicklung kommt es an.“ (Ebd.)

Gott, als das Allgemeine und Geistige, und die Natur, die Materie, gehören in dieser Konzeption zwar zusammen, aber sie sind nicht identisch. Die Behauptung, dass die Natur (also die Materie) göttlich ist, ist aus christlich-humanistischer Sichtweise gleichbedeutend mit der Leugnung, dass es das Allgemeine (Gott) überhaupt gibt.¹⁸⁶ Sie hat Implikationen für den Begriff der Individualität: Wenn Materie, zum Beispiel die des menschlichen Körpers, Individualität haben soll, dann bedarf es auch des Geistigen, das nicht Materie ist. Dieses Geistige ist die Seele: „Die Seele ist die individuelle Form des Geistes, der die Materie durchdringen muss,

¹⁸⁵ Indem Slow Food die Selbstverantwortung des Menschen hervorhebt, wird implizit auf das Problem der *Willensfreiheit* Bezug genommen. Ich möchte nur einige Anmerkungen zu diesem grundlegenden philosophischen Problem machen, auch, weil das Thema im ersten Teil dieser Arbeit (insbesondere in den Kapiteln 3, 4 und 6) unterschwellig präsent war. Das christlich-humanistische Verständnis des Menschen wurde ausführlich am Beispiel der Philosophie Herders dargestellt. Bei Gotthelf erscheint die christliche Bestimmung des Menschen in leicht modifizierter Form, da sich bei ihm die zunehmende Bedeutung der *Geschichte*, also der Empirie oder Lebenswelt zeigt (dies wurde vor allem in seiner Bestimmung von „Volkscharakter“ deutlich). Ab Mitte des 19. Jahrhunderts konkurrieren, so hatte ich in Kapitel 6 skizziert, das historische und das naturalistische Selbstbild des Menschen um die Definitionsmacht. Während Dilthey noch ein historistisches Selbstbild vertritt – „Was der Mensch sei, sagt ihm nur die Geschichte“ (Dilthey, Gesammelte Schriften 8, 224, zit. nach Schnädelbach 1999, 275) – bereitet er durch den Begriff des „Lebens“ doch den Weg für die naturalistische Deutung. Das heute vorherrschende Menschenbild wird man, oberflächlich betrachtet, wohl als naturalistisch bezeichnen müssen. Vereinfacht lässt es sich wie folgt charakterisieren: Es erkennt nur graduelle Unterschiede zwischen Mensch und Tier an, geht von einer wesentlich gleichartigen Triebausstattung aller Lebewesen aus und sieht die menschliche Intelligenz als bloße Fortbildung psychischer Fähigkeiten an, die auch schon beim Tier vorkommen (vgl. Schnädelbach 1999, 270). Das Selbstbild des heutigen Menschen kann aber sicher nicht durchgängig als naturalistisch bezeichnet werden. Die Zunahme sogenannter Ethikkommissionen, die aktuelle Probleme gerade auch aus einem *nicht*-naturalistischen Blickwinkel betrachten und kommentieren sollen oder die Popularität mehr oder weniger pseudo-religiöser Sinnstiftungsangebote verweisen auf das verbreitete Bedürfnis nach einer über die rational erklärable Natur hinausgehenden, normativen Fundierung der menschlichen Existenz. (Zum Problem der Willensfreiheit aus christlicher Sicht vgl. Küng 2005.)

¹⁸⁶ Die Gleichsetzung von Gott und Natur bedeutet einen Bruch mit der traditionellen Gottesauffassung: „Die traditionelle Gottesauffassung versteht unter Gott ein notwendiges und unendliches Wesen, von der Natur *verschieden*.“ (Hügli, Lübcke 1998, 589, meine Hervorhebung)

wenn diese Individualität haben soll. Der Geist wird zur Seele und die Materie zum Körper. Ein Organismus ist geboren. Ohne Seele ist ein Körper geistlose Materie. Das ist bei allen Mechanismen der Fall.“ (Ebd.)

Die mechanistische Sichtweise macht Slow Food nun gerade für die Zerstörung der Eigenart und Vielfalt verantwortlich: „Kulturen, die Natur als lebendig betrachten, achten die Vielfalt, die Verschiedenheit der Natur und erkennen, daß alles selbst, von innen nach außen, wächst, daß alle Geschöpfe aus eigener Kraft wachsen, während in einer mechanistischen Kultur alle Formen der Natur immer mehr als Gemachtes erscheinen.“ (Shiva in Slow 7/1997, 32) „Ein Blick, der, anders als die Logik der Monokulturen, die Lebensvielfalt in den Mittelpunkt rückt, kann ein Mehr nur dort sehen, wo im Rahmen eines lebendigen Zusammenhangs die Gesamtheit aller Formen ineinandergreifend aufblüht.“ (Ebd., 37)

Eigenart lässt sich nicht konstruieren, sie kann nur selbst wachsen – von innen, mit der Kraft der Seele, nach außen. Auf diese Weise durchdringt die individuelle Form des Geistes (die Seele) die Materie. Erst so verwandelt sich die Materie in einen belebten Körper. Dieses „aus eigener Kraft wachsen“ bzw. dieses sich eigenverantwortlich (unter Beachtung des Allgemeinen) entwickeln ist also nur möglich, wenn das Geistige, Absolute (Gott) und Natur *nicht* identisch sind. Die Slow-Food-Position würde also nur dann keinen Widerspruch aufweisen, wenn das Prinzip des Lebens nicht selbst transzendent, sondern das Resultat der Schöpfung eines transzendenten Gottes wäre.

7.4.5 Kleinbäuerliche Kulturen als Vorbild von Kulturentwicklung

Ich hatte in 7.4.1 gesagt, dass in der Lebensphilosophie von Slow Food Kultur und Natur teleologisch aufeinander bezogen sind: Die in einer Kultur schlummernden Möglichkeiten können nur durch die Bindung an den Lebensraum bzw. das bewusste Wahrnehmen und die Realisierung von dessen Möglichkeiten verwirklicht werden. Auf diese Weise vervollkommen sich Kultur und Lebensraum gegenseitig, beide verwirklichen sie ihr Wesen, das heißt beide bilden Eigenart aus. Weil das Ziel des Lebens darin besteht, immer vielfältiger zu werden, wird durch diesen wechselseitigen Vervollkommnungsprozess das Allgemeine des Lebens realisiert. In dieser Konstruktion kommt folglich der *Kultur* die Aufgabe zu, das Allgemeine (Leben) zu verwirklichen.

Diese Aufgabe gelingt nur *kleinbäuerlichen* Kulturen: Nur der mit wenigen, eher primitiven Werkzeugen arbeitende Kleinbauer ist der Natur noch so nah, dass er deren „Botschaft“ (deren Möglichkeiten) wahrnehmen und verstehen kann. Die Möglichkeiten seines konkreten Lebensraumes erkennt der Kleinbauer, weil er, bevor er die Natur bearbeitet, mit dem Boden, dem Wind, den Pflanzen und Gestirnen, also mit „Mutter Erde“, „kommuniziert“. Auf diese Weise versucht er zu *verstehen*, wie er das Land zu bebauen hat. Der konkrete Lebensraum wird hier also als ein „Gegenüber“, ein Individuum betrachtet, das sich entwickelt und dabei seinem Rhythmus, dem gemächlichen und ruhigen Rhythmus des Lebens, folgt. Das traditionelle Wissen der kleinbäuerlichen Kulturen – Slow Food bezeichnet es als „*langsames Wissen*“ – befindet sich im Einklang mit der Komplexität der Welt“. Diese Kulturen versuchten nicht „endgültige Antworten und Erklärungen zu finden, sondern die Phänomene zu verstehen“ (Petrini in Slow 4/2005, 4-5, Hervorhebung im Original). Die Geräte, mit denen der Kleinbauer den Boden bearbeitet, sind der konkreten Besonderheit seines Lebensraumes angepasst. Mit dem Begriff handwerklich werden folglich Werkzeuge und Arbeitstechniken bezeichnet, die auf

der Wahrnehmung der in der Natur gegebenen Zusammenhänge beruhen und somit ein Organ des Menschen im Sinne einer „verlängerten“ Hand darstellen, mit dem er seine Bedürfnisse durch Anpassung an die besonderen Bedingungen des Lebensraums befriedigt (vgl. den folgenden Kasten 7.4).

Kasten 7.4:

„Die Hand des Töpfers schuf Unterschiedlichkeit und Vielfalt, Variationen, die dafür sorgten, daß jedes Individuum von einem anderen unterschieden werden konnte. Maschinen jedoch standardisieren, normieren und reproduzieren ad infinitum. Dafür sind sie geschaffen und das ist es, was an ihnen geschätzt wird. (...) Anders als Maschinen reagieren Hände auf Zutaten; sie können sie erfühlen und sich auf ihre Unterschiedlichkeit einstellen, denn niemals werden Rohstoffe völlig identisch in Form und Größe sein können. Besonders dann, wenn Rohstoffe aus weltweiten Produktionen stammen, ist es fast unmöglich, Gleichförmigkeit von einer Lieferung zur nächsten zu gewährleisten. Wenn das Mehl in einer Woche etwas mehr Wasser benötigt, um den Teig die richtige Beschaffenheit zu geben, dann werden die Hände das beim Mischen und Kneten merken; Maschinen sind nicht so sensibel. Während das von Hand hergestellte Brot stolz auf seinen Bäcker ist, verstecken sich die maschinell hergestellten Produkte in der Anonymität. Muster oder Designs auf der Oberfläche des Brotes sind wie Stempel, die die Brote als Eigentum eines bestimmten Individuums erkennbar machen. Und diese Merkmale sind wichtig, nicht nur für die Brotbäcker, sondern auch für ihre Kunden. Zu wissen, wer es machte, fördert die Wertschätzung des Brotes; es ist fast so, als ob die Persönlichkeit des Bäckers auf das Brot übertragen wurde. Natürlich ist der Begriff ‚handgemacht‘ eine Metapher; sie bezieht sich auf das individuelle, personifizierte, künstlerische Produkt (...) Das mag ein Brot sein oder ein Bauernkäse, Honig von den eigenen Bienen des Imkers oder Marmeladen und Gelees aus dem Garten des Obstbauern. (...) Wir können die Kühe und Ziegen sehen und berühren, die die Milch produziert haben, ebenso wie die eingeweckten Früchte. Wir können mit den Menschen sprechen, die diese magische Verwandlung herbeigeführt haben. Durch ‚Handarbeit‘ sind wir im Kontakt mit der Natur. Das ist vielleicht der Hauptgrund, warum wir von Hand hergestellte Produkte und die Menschen, die diese Philosophie praktizieren, weiterhin schätzen sollten. Es gibt aber noch einen tieferen Grund. Durch die Vielfalt, die sie in unser Leben bringen, sorgen diese ‚Handwerker‘ nicht nur dafür, daß wir weiterhin unseren Gaumen trainieren, sondern auch dafür, daß wir darüber nachdenken, was und wie wir essen.“ (Santich in Slow 23/2001, 38-40)

Die kleinbäuerlichen Kulturen sind also deshalb als vorbildlich anzusehen, weil nur sie die Vielfalt entwickeln und erhalten und damit der höheren Ordnung dienen. Aus diesem Grund werden Kulturen und Einzelpersonen, die kleinbäuerlich-handwerklich wirtschaften, mit verschiedenen Projekten unterstützt. Hierzu zählt der sogenannte Slow-Food-Preis, der alle zwei Jahre verliehen wird (vgl. Petrini 2003, 127 f.) Mit der Auszeichnung will man auch die Menschen in den modernen Industriestaaten ansprechen. Gerade sie, die mit ihrem Lebensstil die Gleichmacherei vorantreiben und damit dem Ganzen schaden, sollen sich bewusst werden, dass auch sie ein Glied des Ganzen sind. Anstatt nur an sich selbst zu denken, sollen sie erkennen, dass alle Menschen, weil sie *einer* Ordnung angehören, voneinander abhängig sind: „Es gäbe keine Zukunft, wenn jeder nur an sich selber dächte. (...) Die gegenseitige Abhängigkeit ist die Kraft. Das sind also die Gründe dafür, warum wir spüren und wissen, daß wir gegenüber unseren Preisträgern eine Dankesschuld haben. Weil sie sich mit uns befaßt, an unserer Stelle für diesen Planeten Sorge getragen zu haben, vielleicht gerade zu der Zeit, als wir

darauf hinarbeiteten, ihn zu massakrieren. Und sie haben es auf diese Weise verstanden, neben der Ermöglichung des Genießens eine Hoffnung für alle lebendig zu halten. Sie haben es allein getan, aus eigener Kraft, aber von heute an sind sie nicht mehr allein: In uns, in allen unseren gegenwärtigen Mitgliedern besitzen sie wertvolle und treue Verbündete“ (Petrini in Slow 1/2003, 5).

Allein über die Unterstützung von Kleinbauern aber finden die Menschen der modernen Industriestaaten nicht in die Ordnung des Lebens zurück. Dies gelingt nur über das Essen. Weil die regionale, kleinbäuerliche Landwirtschaft und die handwerklich-traditionelle Lebensmittelproduktion dem Leben dienen, soll das bewusste Essen *dieser* Produkte, wie es in der Geschmacksschulung gelernt werden kann, der Weg sein, über den die Menschen in jene Ordnung zurückfinden.

Bevor ich ausführlich auf das Thema Geschmacksschulung eingehe, soll am Beispiel der Käseproduktion dargestellt werden, worin das Besondere dieser Produkte und vor allem ihres Geschmacks besteht. Ich hatte gesagt, dass der wechselseitige Vervollkommnungsprozess von Kultur und Natur nur deshalb in der kleinbäuerlich-handwerklichen Produktion gelingt, weil das Individuelle (der konkreten Natur und Kultur) beachtet wird. Es wird zu zeigen sein, dass und wie sich der gelungene Vervollkommnungsprozess im Produkt bzw. *im Geschmack ausdrückt*. Dagegen wird in der industriellen Milchverarbeitung gegen die Ordnung des Lebens verstoßen, weil das Individuelle nicht beachtet wird. Aufgrund dieser gleichmacherischen Behandlung können nur uniforme, geschmacklich nichtssagende Produkte entstehen.

Die kleinbäuerlich-handwerkliche Käseproduktion

In den folgenden Beispielen geht es um verschiedene Käsesorten, die in ländlichen Gegenden in Italien und den USA handwerklich produziert werden. Italien steht für ein Land mit einer jahrhundertealten Tradition der Käseproduktion. Die Produzenten können daher sowohl alte regionale Milchviehrassen einsetzen als auch auf traditionelle Rezepturen zurückgreifen. Das Beispiel aus den USA steht dagegen für eine neu begonnene Tradition der handwerklichen Käseproduktion.

Italien kann auf eine lange und mehr oder weniger ungestörte Tradition der Käseproduktion zurückblicken. Die von Slow Food bevorzugten Käsesorten werden auf dem Land, entweder von kleinen Familienbetrieben oder auf den Almen in den Apenninen und Alpen von „einzelnen Schäfern“ hergestellt. Dabei soll letzteren das Verdienst zukommen, dass sie die Milch von lokalen, vom Aussterben bedrohten Tierrassen verarbeiten. In der gesamten italienischen Käseproduktion machten diese als „regional“ und „historisch“ bezeichneten Käsesorten zwar kaum ein Prozent aus, dies sei aber nur rein rechnerisch wenig, denn „kulturell und warentechnisch“ handele es sich um „eine immense Bereicherung“. Meist werde dieser „regionale“ und „historische Käse“ „mit rudimentärer Technik hergestellt“, „mit Gerätschaften aus eher unhygienischem Material und unter Bedingungen, die den derzeitigen Hygieneregeln nicht entsprechen.“ Warum diese unter veralteten Bedingungen hergestellten Käsesorten zu bevorzugen seien, erläutert der Autor damit, dass hier „uralte Kenntnisse und die außergewöhnliche Bindung an das Land“ zusammenkämen, und wenn sie fehlerfrei seien, hätten diese Käsesorten

„ganz hervorragende organoleptische Eigenschaften.“ (Sardo in Slow 14/1999, 48-49)¹⁸⁷

Wenn, wie in den USA, keine Tradition der kleinbäuerlichen Käseherstellung existiert, so gibt es dennoch einen Weg: Man muss bei der *heimischen Natur*, „am Ursprung, beim Boden beginnen“ (Soyoung Scanlan, zit. nach Heinzelmann in Slow 5/2003, 45). Von bereits existierenden Traditionen kann man, da sich diese nicht verallgemeinern bzw. von ihrem Ursprung trennen lassen, nur lernen; imitieren oder übernehmen kann man sie nicht: „Ich fahre bei jeder Gelegenheit nach Frankreich‘ (...), doch mit den besten Käsen Europas kann ich nicht konkurrieren, das wären nur traurige Imitationen. Wir Amerikaner haben nicht viel an Tradition, deshalb müssen wir am Ursprung, beim Boden beginnen und unter Zuhilfenahme europäischer Traditionen unseren eigenen Ausdruck dieses ‚Terroirs‘ schaffen.“ (Ebd.) Die Qualität und der besondere Geschmack dieser Käse wird von Slow Food darauf zurückgeführt, dass die Produzenten die Möglichkeiten ihrer konkreten Gegend erkannt und bei der Produktion beachtet haben. „Neben frischem *Chèvre* und Feta-artigem *Chevito* entsteht aus ihrer [Ziegen-]Milch mit einfachen technischen Mitteln auch drei bis sechs Monate gereifter *Shepherd’s Cheese*. Ungewohnt wild und aromatisch wie das Yerba Santa-Gras des Chapperels-Gebüsch, zusammen mit Eichen die ursprüngliche Vegetation dieser Gegend, schmeckt dieser krümelig harte Käse mit den feinen Salzkristallen; durch die Reife in der trockenen Bergluft beinahe süßlich und lange anhaltend, dabei immer intensiver“ (Heinzelmann in Slow 5/2003, 40, Hervorhebung im Original). Worin ihr Erfolgsrezept besteht, enthüllen die Produzenten im nächsten Absatz: „[W]ir haben einfach versucht herauszufinden, was hier in dieser Umgebung möglich ist, und genau das machen wir heute“ (ebd.).

Es ist an dieser Stelle festzuhalten: Die Anpassung der Produzenten an ihre konkrete Umwelt wirkt sich auf den Geschmack des Käses aus. Genauer: Die Anpassung führt dazu, dass die konkrete Umwelt, in der der Käse produziert wurde, zu *schmecken* ist. Was aber heißt im konkreten Fall der Käseproduktion Anpassung? Wie gelingt es, dass die konkrete Umwelt im Käse zu schmecken ist? Drei Voraussetzungen müssen hierzu erfüllt sein: 1. Die Tiere müssen auf der Weide gehalten werden. 2. Bei der Käseproduktion muss Rohmilch verwendet werden. 3. Die Produktion muss handwerklich erfolgen.

Der konkrete Ort ist nur dann in der Milch zu schmecken, wenn die Tiere auf der Weide stehen und damit sozusagen die sie umgebende Natur in sich aufnehmen können. Besonders anschaulich beschreibt dies Roberto Rubino von der italienischen Gesellschaft „Käse unter dem Himmel“ (Anfosc) in dem von Slow Food herausgegebenen Käseführer „Formaggi d’Italia“: „Bekanntlich beeinflusst das Ursprungsgebiet eines Käses seine Charakteristika und die Sinneseindrücke, die er vermittelt, in großem Maß. (...) Ein Caciocavallo Podolico etwa, der aus der Milch von Kühen hergestellt wird, die auf den feuchten und von einer mannigfaltigen Flora geprägten Weiden der Hochebenen grasen, entwickelt ein überaus harmonisches, delikates und komplexes Aroma. Jene Kühe dagegen, die in den (...) sonnenverwöhnten Schluchten Lukanens weiden, liefern einen Käse mit ausgeprägter Persönlichkeit und einem begrenzten, jedoch charakteristischem Aromenspektrum. Werden die Tiere im Stall gehalten, schwächt sich dieses Aroma zwangsläufig ab und verändert sich.“ (Slow Food 1999, 10)

¹⁸⁷ „Organoleptisch“ = nach einem bestimmten Bewertungsschema in Bezug auf Geschmack, Aussehen, Geruch, Farbe, ohne Hilfsmittel, nur mit den Sinnen festgestellte Lebensmitteleigenschaften.

Rohmilch „zeichnet sich durch eine unveränderte Mikroflora aus, die sich der besonderen Umgebung verdankt und entscheidenden Einfluss auf die organoleptischen Eigenschaften des Käses hat.“ (Slow Food 1999, 44, vgl. auch Rose in Slow 22/2001) Nur wenn bei der Produktion Rohmilch verwendet wird, bleibt der konkrete Ort geschmacklich auch im Käse erhalten: „Rohmilchkäse [entwickelt sich] bei der Fermentation durch die ursprüngliche bakterielle Flora, die von den Tieren auf den Weiden gesammelt und an die Milch übertragen wird. Durch die Bakterienflora (...) wird ein Käse einzigartig und unnachahmlich. Die Käseherstellung mit Rohmilch ist die einzige Art, die dem Endprodukt die Eigenschaften seines Ursprungsgebietes zu verleihen vermag“ (aus dem Rohmilch-Manifest, vgl. <http://www.slowfood.ch/94.0.html>).

Als entscheidend für die handwerkliche Käseproduktion werden Variabilität, Flexibilität und „Anpassung“ genannt. Eben weil sich der „Rohstoff“ des Käses, die Milch, wenn sie unbehandelt belassen wird, von Tag zu Tag und von Region zu Region in ihrer Qualität verändert, wird als entscheidend angesehen, dass auch der Käseproduzent seine Verfahrensweise „täglich ändert“ und sie nicht nur der Milch, sondern auch „anderen Faktoren wie dem Wetter“ „anpasst“ (Freeman in Slow 23/2001, 65). Diese Flexibilität in der Verarbeitung aber setzt entsprechend flexible – also nicht-standardisierte – Verfahrensweisen voraus. Da die industrielle Verarbeitung, wie unten dargelegt wird, aufgrund ihres hohen Grades an Mechanisierung und Rationalisierung auf standardisierte Verfahren ausgelegt ist, kann nur eine möglichst einfache und schonende, so weit wie möglich handwerkliche Produktion das gewünschte Maß an Flexibilität und Anpassung an das Grundprodukt Milch gewährleisten. Die *Anpassung* bezieht sich aber gerade nicht nur auf die Milch und den Käse. Da Rohmilch die Landschaft „enthält“, in der sie produziert wurde, muss es sich bei der Käseproduktion genau genommen um eine *Anpassung an den konkreten Ort* handeln.

7.4.6 Die industrielle Käseproduktion

In der industriellen Landwirtschaft und Lebensmittelproduktion wird gegen die Ordnung des Lebens verstoßen, weil das Individuelle – der konkrete Ort in seiner Einzigartigkeit – nicht beachtet wird.

Die Gleichmacherei fängt bei der Tierhaltung an: Das Milchvieh wird in Ställen gehalten, einer im Prinzip austauschbaren, weil überall auf der Welt in gleicher Weise konstruierbaren Umwelt. Das Futter für die ausschließlich im Stall gehaltenen Tiere wird weniger natürlich als das frische Gras und die Kräuter auf der Weide sein. Da einzelne der Komponenten stark verarbeitet werden, ist zu erwarten, dass sie ihren ursprünglichen Geschmack verloren haben. „Fast alle Milchviehrassen erhalten in der Melkhalle ein proteinreiches Futter; früher wurde hierfür häufig Fischmehl verwendet, heute ist es mit größerer Wahrscheinlichkeit Soja (ob nun gentechnisch verändert oder nicht).“ (Davidson, Freeman in Slow 22/2001, 10-11) Weil das Futter aus Komponenten unterschiedlicher Herkunft besteht und darum keine Eigenart aufweist, schmeckt auch die Milch dieser Kühe überall gleich.

Da pasteurisierte Milch verwendet wird, erfolgt quasi eine doppelte Gleichmacherei, da die (an sich schon geschmacklose) Rohmilch einem Standardisierungsprozess unterzogen wird. Im ersten Verarbeitungsschritt wird die Milch pasteurisiert, oder in den Worten von Slow Food „unschädlich“ gemacht. „[G]leichzeitig stirbt sie aber auch ab, so dass die Mikroflora zur Weiterverarbeitung durch Zugabe von Fermenten künstlich wiederhergestellt werden muss.“ (Aus dem Programmheft zur Käsemesse Cheese 2003, 7) Eine Milch ohne Mikroflora habe

bereits viel von ihrer lebendigen Vielfalt und Einzigartigkeit verloren, was sich auch im Geschmack zeigt: „[D]ie geschmackschonendste Methode ist die Erhitzung auf 70 Grad Celsius für die Dauer von 15 Sekunden, doch wegen der Furcht vor dem *Mycobacterium paratuberculosis* hat man die Zeit auf fünfundzwanzig Sekunden erhöht, was dazu führt, daß der Rahm ‚klumpig‘ und der Geschmack (...) ‚fade, angebrannt‘ ist.“ (Davidson, Freeman in *Slow* 22/2001, 11) Im zweiten Schritt wird die Milch homogenisiert. „Verdächtig“ sei schon der Begriff für diese Behandlung, der sich „aus dem griechischen Wort für ‚von gleicher Art‘“ ableite (ebd., 12). Bei der Homogenisierung „werden die Fettzellen zerteilt, indem man sie durch eine enge Öffnung auf eine harte Fläche preßt, wodurch sie alle auf dieselbe Größe reduziert werden.“ (13) Auch diese gleichmacherische Behandlung wirkt sich auf den Geschmack aus: „Die so verarbeitete Milch schmeckt fader als andere, weil eine direkte Verbindung zwischen der Größe der Fettzellen und der Geschmackswahrnehmung besteht: große Zellen ergeben einen rahmigeren Geschmackseindruck als kleine.“ (Ebd.) So schmecke die Milch von Jerseykühen besonders rahmig, weil ihre Fettteilchen sehr groß seien (ebd.). Nach der Homogenisierung lasse sich aber nicht mehr schmecken, von welcher Kuhrasse die Milch stammt. Um zu einem Produkt zu kommen, das das ganze Jahr über eine gleichbleibende Qualität aufweist, wird die Milch schließlich standardisiert, „was heißt, daß sie entrahmt wird und (...) ein Teil des Rahms dann wieder hinzugefügt wird. Um allerdings ein gleichbleibendes Produkt zu gewinnen, wird nur die angenommene Durchschnittsmenge an Rahm wieder hinzugefügt, was bedeutet, daß der Kunde die fettreiche Sommermilch nie erhält.“ (Ebd.) Auch die natürlichen jahreszeitlichen Schwankungen, die sich in der unbehandelten Milch in einem entsprechend schwankenden Fettgehalt bemerkbar machen, sind in der „Industriemilch“ nicht mehr wahrnehmbar. Daher lässt sie sich auch auseinandernehmen und so wieder zusammensetzen, also konstruieren, „wie die Leute sich vorstellen, daß sie zu sein hat“ (ebd., 11).

Der Vorteil dieses standardisierten Verfahrens ist, dass es ortsunabhängig angewandt werden kann, wie beispielsweise die Verbreitung des als „global cheese“ bezeichneten Cheddars zeigt. „Den Cheddar findet man überall. Er bildet die orangegelbe oberste Scheibe auf dem Cheeseburger im Imbiß an der Ecke, den fragwürdigen Streukäse in der Schachtel mit Minuten-Makkaroni und Käse, ja sogar den ‚natürlichen Geschmacksstoff‘ im Popcorn für die Mikrowelle. Über zwei Millionen Tonnen werden jährlich weltweit davon auf den Markt geworfen, und man kann ihn in mehr als der Hälfte aller Länder kaufen.“ (Fernald in *Slow* 3/2003, 58) Sogar in „unwahrscheinlich exotischen Gegenden“ wie „Papua-Neuguinea, Islamabad und Shanghai“ (ebd.) soll dieser „Industrie-Cheddar“ heute erhältlich sein – mit der lokalen Einzigartigkeit eines handwerklich hergestellten „echten“ Rohmilch-Cheddars aus Somerset (vgl. Mason in *Slow* 3/2003) kann er folglich nicht mehr viel gemeinsam haben. Ein Käse aus pasteurisierter, homogenisierter und standardisierter Milch ist aber nicht nur im Hinblick auf seinen Herstellungsort, sondern auch auf die Produktionsweise „neutral“: „[E]r kann im italienischen Farindola ebensogut hergestellt werden wie im norwegischen Oslo, in einer Sennerei auf zweitausend Meter Höhe ebenso wie in der Fabrik im Tal.“ (Aus dem Programmheft zur Käsemesse Cheese 2003, 7) Wonach aber schmeckt „Industriekäse“? Nach dem Kraftfutter auf Fischmehl- und Sojabohnenbasis, das die im Stall gehaltenen Tiere auf der ganzen Welt bekommen, nach den großen Stahltanks der Molkereien oder den fabrikähnlichen Hallen der Käseindustrie? Da der Milch und damit auch dem Käse alle Geschmacksnuancen, die auf seine Herkunft schließen ließen, durch die aufwändigen und immer und überall gleichen Verarbeitungsschritte ausgetrieben wurden, kann er eigentlich nur noch „nach Plastik“ (Heinzelmann in *Slow* 5/2003, 36) oder schlicht „nach nichts“ (Davidson, Freeman in *Slow* 22/2001, 13) schmecken.

Daher „täuschen“ diese herkunfts- und identitätslosen Käse in den Supermärkten der Welt auch nur Vielfalt vor. Denn eigentlich handelt es sich um eine Einheit – es gibt nur noch eine immer und überall gleiche, geschmacklose Milch- und Käsemasse – ohne Vielfalt, also *Uniformität*. „Die Vielfalt, die sich unseren Augen bietet, wenn wir einen Supermarkt betreten, ist vortäuscht, denn oft handelt es sich um Variationen derselben Ware. Die Unterschiede sind nur in der Verpackung zu finden oder im Zusatz verschiedener Aroma- und Farbstoffe.“ (Petrini 2003, 72)

7.5 Die Geschmacksschulung

Bei den sogenannten Geschmackserlebnissen, wie zum Beispiel auf dem *Salone del Gusto*, handelt es sich „um regelrechte Lektionen, wo das Publikum wie in einer Klasse den Rednern gegenüber sitzt. Die Zuhörer haben Tische vor sich, wo Ihnen die besprochenen Produkte serviert werden, damit man diese direkt vor sich hat. Während man den Angaben zur Herstellung, Umwandlung und zur Geschichte dieser Produkte zuhört, kann man diese riechen, kosten, verschiedene Sorten miteinander vergleichen und Meinungen austauschen.“ (Aus dem Programmheft zum *Salone del Gusto* 2002, 24) „In der Geschmacksschule trifft man sich nicht, um zusammen ein Menü oder ein Einzelgericht zu essen, sondern um eine Speise oder ein Getränk losgelöst von der üblichen Erscheinungsform einzeln zu prüfen: eine Olive, einen Wein, einen Käse – jedes Produkt für sich allein. Ausschlaggebend ist das Kosten, dessen Sinn und Zweck die sinnliche Erfahrung ist: Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer sitzen wie Schüler um einen Tisch. Ort und Zeit lassen erkennen, dass es sich nicht um ein Bankett, sondern um einen Weiterbildungskurs handelt. Für einmal dozieren Berufsleute aus der Welt der Nahrungsmittelherstellung und -verarbeitung (Winzer, Käser, Metzger, Konditoren, Gastwirte usw.) und nicht Theoretiker. Damit wird der Körper samt seinen Bedürfnissen für einmal nicht dem abstrakten Wissen untergeordnet. Während der Kurse (...) wird geschaut, geschnüffelt und gekostet, Informationen über warenkundliche Merkmale und Produktionsweisen werden vermittelt, Produkte miteinander verglichen und ungewohnte Kombinationen ausprobiert. (...) In den Geschmacksschulen wird der Geschmack im wahrsten Sinne des Wortes gebildet: aus Genuss wird Wissen und aus Wissen Genuss.“ (Petrini 2003, 93-94)¹⁸⁸

Ich hatte ausgeführt, dass Slow Food im bewussten Genießen einzigartiger Produkte den Weg erkennt, wie der moderne Mensch in die höhere Ordnung des Lebens zurückzufinden vermag. Dieses Wiedereingliedern ist die Voraussetzung dafür, dass er ein glückliches und zufriedenes Leben führt. Denn glücklich kann nur der werden, der sein Wesen verwirklicht, das heißt Eigenart ausbildet. Weil der Sinn des Lebens darin besteht, dass alles Individuelle Eigenart ausbildet, sind das Glück des Einzelnen und das Funktionieren der höheren Ordnung untrennbar miteinander verbunden.

Die Menschen der modernen Gesellschaft sollen also *einsehen*, dass es besser und angenehmer für sie ist, wenn sie sich der Ordnung des Ganzen fügen. Mit Hilfe der *Geschmacksschulung* sollen sie wieder den *Sinn* dafür entwickeln, was dem Leben dient und was ihm schadet. Wer

¹⁸⁸ Als einen Weiterbildungskurs bietet Slow Food (bislang nur in Italien) den sogenannten *Master of Food* an: „Die Kurse sehen durchschnittlich 3 bis 6 Treffen vor, das Programm beinhaltet Informationen über Produktionsprozesse, typische und traditionelle Produkte, Warenkunde von Speisen und Getränken, Tierrassen sowie Obst- und Gemüsesorten.“ (Ebd., 94)

aber einen Sinn oder ein Gespür für etwas hat, handelt weniger aus rationalen Gründen, sondern eher aus dem Gefühl, „aus dem Bauch“ heraus. Im 18. und frühen 19. Jahrhundert war das *Herz* Sitz des Gefühls: Gegenüber dem Verstand bringt der Bewusstseinszustand des Gefühls besonders ästhetische und moralische Gehalte zum Ausdruck, ohne sich über deren Ursprünge Rechenschaft abzugeben. Heutzutage sitzt das Gefühl im „Bauch“; das Gefühl ist also von etwas Seelisch-Geistig-Moralischem – der Unmoralische handelte immer „herzlos“ – zu etwas Körperlichem geworden. Auch an diesem Punkt offenbart sich die naturalistische Wende der christlich-humanistischen Denktradition. Die Gleichsetzung von Gott und Natur lässt das Seelisch-Geistige im Menschen zu etwas Körperlich-Materiellem werden.

Es wird zu zeigen sein, dass es in der Geschmacksschulung um eben jenen Sinn *für* das Leben geht. Der Sinn des Ganzen erschließt sich nur über das Individuelle, also auch über einzelne, einzigartige Produkte. Das Individuelle aber kann nicht gemessen werden bzw. theoretisch-abstrahierend erklärt werden, sondern man kann es nur verstehen. Das Leben in seinem Gewordensein versteht aber nur derjenige, der sich dessen bewusst ist, dass er selbst geworden ist, dass er eine Vergangenheit besitzt, die seine Gegenwart und Zukunft prägt. Die Erkenntnis des geschichtlichen Lebens setzt, wie schon bei Dilthey, die „Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt“ (Gadamer 1986, 226) voraus: „Die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft liegt darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht.“ (Dilthey, Gesammelte Schriften VII, 278, zit. nach ebd.)¹⁸⁹

7.5.1 Der moderne Mensch ist dem Leben entfremdet

Die Geschmacksschulung ist notwendig, weil sich der moderne Mensch dieser Verbindungen – sowohl zu seiner eigenen Vergangenheit als auch zum Ganzen des Lebens – nicht mehr bewusst ist: Er ist dem Leben *entfremdet*. Die Verbindungen zur persönlichen und kollektiven Vergangenheit sind abgetrennt, weil in der modernen Gesellschaft die Traditionen nicht mehr von einer Generation an die nächste weitergegeben werden. Dies betrifft den ganzen Menschen, weil sowohl Wissen als auch sinnliche Erfahrungen verlorengehen. „Früher fühlte sich eine Familie dazu verpflichtet, ihr Wissen über Lebensmittel, Rezepte, Ernährungsgewohnheiten und traditionelle Festgerichte von Generation zu Generation zu überliefern. Heute ist dieser Kommunikationsfluss unterbrochen und wird weder durch die Schule noch durch andere gesellschaftliche Institutionen wiederbelebt.“ (Petrini 2003, 84) Dies führt dazu, dass die Menschen nicht mehr *wissen*, wie die traditionellen Gerichte zubereitet werden oder welche Bedeutung bestimmten Gerichten zukommt. Durch die Verdrängung der kleinen Läden durch Supermärkte, in denen abgepackte, portionierte Nahrungsmittel angeboten werden, verlieren die Menschen auch den Kontakt zum Land und zu den Bauern. Sie *wissen* nicht mehr, wo und wie ihre Lebensmittel produziert und verarbeitet werden. Darüber hinaus verlieren sie auch den *sinnlichen* Kontakt zum Essen. Die Sinne, die früher beim Einkauf der Nahrungsmittel beteiligt waren – Seh-, Hör-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn – verkümmern. Die Produkte der Nahrungsmittelindustrie fördern diese Entwicklung noch, da sie einen uniformen Geschmack haben. Das „Geschmacksempfinden passt sich dem Angebot der Nahrungsmittelindustrie an (...) und sie [die Menschen] neigen dazu, ihren Konsum immer mehr auf ein paar Grund-

¹⁸⁹ Die moderne Gesellschaft, die mit ihrer Gleichmacherei Leben zerstört bzw. dessen Entwicklung unmöglich macht, kann aus dieser Perspektive eigentlich gar keine Geschichte „machen“; sie lebt geschichtslos.

geschmacksnoten zu beschränken und die Komplexität und Vielfalt abzulehnen.“ (Ebd.)

Vor der Modernisierung, so Petrini (ebd., 81 f.), war der kollektive Umgang mit Lebensmitteln dadurch gekennzeichnet, dass die Produkte entweder selbst angebaut oder bei den Bauern und Produzenten am Ort (auf dem Marktplatz)¹⁹⁰ gekauft wurden. Durch diesen direkten Kontakt mit Landwirtschaft und Produktion *wussten* die Menschen nicht nur, woher ihre Lebensmittel stammen und wie sie produziert wurden; bei der Wahl der Lebensmittel wurden auch die *Sinne* eingesetzt. Das Gemüse auf dem Markt beispielsweise wurde, bevor man es kaufte, in die Hand genommen, man betastete es, roch daran und kostete seinen Geschmack. Eine weitere Orientierungshilfe lieferten die Traditionen, die in den Familien von Generation zu Generation weitergegeben wurden. In diesen war unter anderem geregelt, welche Gerichte zu speziellen festlichen Anlässen zuzubereiten seien. Dank dieses Bezugs zur heimatlichen Natur und zu den eigenen Traditionen waren die Menschen auf natürliche Weise in die Ordnung des Lebens eingebunden.

7.5.2 Die Bedeutungsgehalte des Begriffs „Sinn“ und ihre Verbindung in der Geschmacksschulung

Der Begriff „Sinn“ umfasst die folgenden Bedeutungsgehalte:

- Den „äußeren Sinn“, mit dem wir Sinneseindrücke aufnehmen.
- Der Sinn (die Bedeutung) des Lebens oder der Welt.
- „Einen Sinn haben für“.

Slow Food bringt diese Bedeutungsgehalte von „Sinn“ im Rahmen der Geschmacksschulung in einen systematischen Zusammenhang.

„Was ist eine sensorische Analyse? Wie immer liegt es nahe, von den Begriffen selbst auszugehen: Der Ausdruck, der auf der einen Seite wissenschaftliche Seriosität verbürgt, verweist andererseits ebenso unmissverständlich auf ein Feld, das sich seit jeher jedem wissenschaftlichen Zugriff, genauer jeder objektivierenden Analyse entzieht: das Reich der Sinne. Es empfiehlt sich daher, die Reflexion hierüber mit einer genaueren Betrachtung des Begriffs *Sinn* zu beginnen. Zum einen bezeichnet *sensum* ein Organ, einen physiologischen Apparat, der uns befähigt, eines der Felder sinnlicher Wahrnehmung zu erschließen (eben das ist mit den ‚fünf Sinnen‘ gemeint). Insofern erzeugt der Sinn eine Sinnesempfindung, eine *aisthesis*. Dementsprechend lautet eine Definition von Ästhetik (die ursprüngliche von Baumgarten aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts) ‚Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis‘. Zum anderen versteht man (seit Hegel) unter Sinn etwas Weitergehendes, Allgemeines und Zusammenfassendes: etwas ‚hat Sinn‘(...). Der Sinn von ‚Sinn‘ ist demnach ein dreifacher: Empfindung, Bedeutung, Sinnhaftigkeit. Unter Sinn verstehen wir sowohl Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch und Getast als auch einen umfassenden

¹⁹⁰ Der Unterschied zwischen einem Marktplatz und „dem Markt“ besteht (vereinfacht) darin, dass es sich bei ersterem um einen konkreten Ort handelt, der einen direkten Kontakt zwischen Produzent und Konsument ermöglicht. Dagegen erscheint „der Markt“ ortlos. Die Beziehungen zwischen Produzent und Konsument sind anonymisiert.

Horizont nicht so sehr physiologischer als kultureller und geistiger Ordnung (der *Gemeinsinn* (...)). Wer einen bestimmten Sinn gut entwickelt hat und sich zu orientieren weiß, von dem sagt man, dass er einen ‚Riecher hat‘: Hier ist es bezeichnend, dass man zur Betonung einer kulturellen Fähigkeit auf eine Metapher aus der Sinnenwelt zurückgreift. Und genau darauf möchte ich die Aufmerksamkeit lenken: Kann man die (...) Sinndimensionen von ‚Sinn‘ wirklich so genau trennen oder ergänzen sie sich nicht vielmehr wechselseitig, indem sie aufeinander verweisen?“ (Perullo in *Slow 2/2004*, 10, Hervorhebung im Original)

Die Verbindung dieser verschiedenen Bedeutungsgehalte von „Sinn“ lässt sich wie folgt zusammenfassen: Den Ausgangspunkt der Geschmacksschulung bildet eine Ausbildung der fünf Sinne. Durch das bewusste und konzentrierte Hinsehen, Hören, Riechen, Schmecken und Betasten sollen die Teilnehmer ihre Empfindungsfähigkeit sowohl wahrnehmen als auch ausbilden. Gleichzeitig sollen sie erkennen, dass sie ihren Sinnesempfindungen immer Bedeutungen zuweisen. Dieses Sinn-Geben hat zum einen etwas mit ihnen selbst, mit ihrem Leben bzw. mit den Bedeutungen zu tun, die sie ihrem Leben geben. Zum anderen ist dies ein Hinweis darauf, dass die eigene Sinnlichkeit immer auch kulturell geprägt ist.

Warum aber ist eine solche Ausbildung überhaupt notwendig? Ich hatte oben gesagt, dass die Modernisierung der Gesellschaft die Verbindung zu den kulturellen Traditionen, zu jenem „Gemeinsinn“ trennt, der dem Leben der Menschen früher Sinn und Orientierung gab. Die Gleichmacherei in der Nahrungsmittelproduktion verhindert, dass sich im Sinnlichen (Essen) ein Sinngehalt (die Kulturlandschaft) ausdrückt. Damit existiert jene im Zitat angesprochene Verbindung zwischen der sinnlichen Wahrnehmung (beim Essen) und dem Sinn (des eigenen Lebens bzw. dem kulturellen Sinn) nicht mehr. Dies aber bedeutet – und an dieser Stelle muss die Ebene des *Ganzen*, des „Lebens“ einbezogen werden –, dass die Menschen ihre Aufgabe, individuelle und kulturelle *Eigenart* auszubilden, nicht mehr erfüllen können. Weil das Ausbilden von *Eigenart* der *Sinn des Lebens* ist, sieht die Verbindung der verschiedenen Bedeutungsgehalte von „Sinn“ wie folgt aus: Der Weg zum „Leben“ führt über *Sinnliches* (Essen), und dieses Sinnliche muss *zugleich sinnhaft* sein, nicht nur indem das Essen den fünf Sinnen gefällt, sondern, weil man es in seinem Zusammenhang mit dem *Sinn des Ganzen* denkt und fühlt.

„Unsere sinnlichen Bedürfnisse sind offensichtlich mit dem Verlust von pflanzlichen Spezien und von tierischen Rassen gewachsen, und ebenso mit der Standardisierung der kulinarischen Modelle und Gegenstände, mit der Globalisierung des Angebots und mit dem Unbehagen an all dem. Der konservierten, verpackten und etikettierten Nahrung ist die Geschichte, die Industrie und Gesetzgebung uns zur Kenntnis geben, ebenso eingeschrieben wie die Anweisungen zu ihrem Gebrauch und Verzehr. Was und wie man zu schmecken hat, führt die Werbung im Fernsehen vor, da werden am Tisch Nase und Mund überflüssig, es genügen die Augen. Aber eine Welt ohne Gerüche und Geschmäcker ist buchstäblich *sinnlos* und nicht lebenswert. Unsere Mitglieder sind sich dessen bewusst und schulen ihre Beobachtungs- und Wahrnehmungsgabe, ihr Urteilsvermögen, werden nicht müde, vor allem Weine, Käse und Wurstprodukte zu probieren.“ (Capatti in *Slow 2/2004*, 5, Hervorhebung im Original)

7.5.3 Der Aufbau der Geschmacksschulung

Der Geschmack ist also nichts anderes als der Sinn für das Leben. Wie kann der Mensch diesen Sinn ausbilden heißt also: wie kann er Geschmack ausbilden. Im ersten Schritt muss er sich seiner Einzigartigkeit, also Individualität wieder bewusst werden. Hierzu muss er zunächst – über das aufmerksame Riechen, Schmecken usw. – die Reaktionen seines Körpers kennen lernen. Auch wenn immer wieder betont wird, wie wichtig das differenzierte sinnliche Erlebnis für den *Genuss* des Essens ist: Um unbeschränkte Sinnenfreuden geht es nicht, im Gegenteil. Das Kennenlernen der eigenen körperlichen Empfindungsfähigkeit dient vielmehr dazu, sich über die *unkontrollierten* Gelüste hinwegsetzen zu können. Eine *kultivierte Sinnlichkeit* ist das Ziel. Gegenüber dem modernen Menschen, der sein *Fast Food* „gierig“ hinunterschlingt (Petri 2003, 34), soll der „neue Feinschmecker“ also lernen, *Maß* zu halten. „Alles ist eine Frage des Maßes und der Selbstkontrolle: man sündigt, wenn man zügellos und im Genuss unmäßig ist. Aber es ist keine Sünde – oder besser gesagt, man bleibt maßvoll (eine Kardinaltugend!) –, wenn man eine gute Flasche Wein und ein feines Essen genießt.“ (Ebd., 41)¹⁹¹

Der zweite Schritt besteht in einer Art Bildungsprogramm, in dem der einzelne seine „Wurzeln“ wiederentdecken soll. Dies soll dadurch geschehen, dass das Individuum lernt und versteht, dass sein Sinnengeschmack sowohl durch die eigene Lebensgeschichte als auch durch seine Kultur geprägt ist. „Mit ‚Geschmack‘ wird (...) auch eine Form nicht objektiven und nicht objektivierbaren Wissens bezeichnet, das aber eine solide Schicht bildet, auf die ein Großteil unserer Erfahrung baut, eine Orientierung bietet, die in den kulturellen Verhaltensweisen einer Epoche, eines Ortes, einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe wurzelt und daher gesellschaftlich geteilt wird; also etwas, das, obwohl es quer durch sie hindurch verläuft, über die reine Sphäre des Privaten oder Persönlichen hinausgeht.“ (Perullo in Slow 2/2003, 98) Ob der Geschmack eines Weines als wohlschmeckend oder als unangenehm empfunden wird, hat also zunächst damit zu tun, welche Geschmackserfahrungen das Individuum im Verlauf seines Lebens gemacht hat und wie diese, vor dem Hintergrund seines ganzen Lebens und im Rahmen seiner Kultur, bewertet wurden. Über die auf diese Weise ausgelöste Beschäftigung mit der eigenen Geschichte, also mit der eigenen Identität, soll sich das Individuum seiner (individuellen und kulturellen) Bindungen oder, positiv formuliert, seiner Möglichkeiten bewusst werden.

Die Schulung der Sinne, der Sinnlichkeit und des Sinns wird ergänzt durch eine *Wissensvermittlung* im Bereich der Lebensmittelproduktion und -verarbeitung. Gelehrt werden beispielsweise „Kenntnisse über Käseherstellung, einheimische Rinder und Ziegen, über die Wirkung von Hefe in Brot und Wein, über die Kunst der Schinken- und Wurstherstellung sowie das Wissen über saubere Biotechnologien und biologischen Anbau“ (Petri 2003, 98). Eine solche Art des Unterrichts sei notwendig, weil die früher im Rahmen der Familie oder der (Dorf-)Gemeinschaft stattfindende Wissensvermittlung nicht mehr existiert. „Diese Weitergabe von Wissen, die in der bäuerlichen Gesellschaft noch auf spontane Weise erfolgte, gehört zu den wichtigsten Voraussetzungen, um das zivile Zusammenleben neu zu gestalten. Denn die wachsende Unwis-

¹⁹¹ Das Anerkennen der höheren Ordnung, ohne welche eine Ausbildung der eigenen Individualität unmöglich ist, umfasst also, dass sich der einzelne „über seine Natur, die Triebe, Bedürfnisse, kleinlichen Egoismen, körperlichen Wehwechen, billigen Lüste und Zerstreuungen, den schnöden Mammon – kurzum über die Sünde und die Welt – erhebt.“ (Eisel 2005a, 50) Nur dann ist der Mensch wahrhaft frei; wer dagegen sündigt, „der ist nicht frei, sondern abhängig und getrieben.“ „Freiheit bedeutet somit Abkehr von Naturzwängen und Partikularität und ist am Gegenteil, an den absoluten Ideen orientiert.“ (Ebd.)

senheit rund um die Ernährung ist zu einem gesellschaftlichen Problem geworden, das verantwortungslosen Hasardeuren Tür und Tor öffnet und verhindert, dass sich eine neue, verantwortungsbewusste und innovative Landwirtschaft entwickeln kann.“ (Ebd., 95)

Weil das Individuum mit seiner Geschichte, seinen Erinnerungen und seinem kulturellen Hintergrund im Mittelpunkt der Geschmacksschulung steht, ist die Vermittlung theoretischen Wissens nachgeordnet: „Will man das Hindernis einer theoretischen Bürde, die das gesamte Wissen liefern will, aus dem die Erfahrung als Spezialisierung hervorgeht, aus dem Weg räumen, ist dies nur möglich, wenn man die Begriffe auf den Kopf stellt. Man muß von der sinnlichen Erfahrung ausgehen, von der Erfahrung der kulinarischen Phänomene und den konkreten Produkten, um über das Essen zu spekulieren.“ (Capatti in Slow 4/2003, 5) Die Geschmacksschulung ist folglich für denjenigen konzipiert, „der probieren will, um zu wissen, und der die eigene Ausbildung nicht als Aneignung eines objektiven Habitus versteht, sondern als die beste Art, um zu reifen, um zu verstehen.“ (Ebd.)¹⁹² Die Kurse sollen die Menschen „in die Lage versetzen, sich selbst zu fühlen und zu beurteilen, wann immer sie den Mund aufmachen und etwas hinunter schlucken. Beobachte dich selbst (...) und vergewissere dich der Grenzen deines Urteils und deiner Erfahrung, dann kehre zur Verkostung zurück mit Wissen und Genuss. Du wirst sie anders erleben, du wirst dich anders erleben.“ (Capatti in Slow 2/2004, 5)

Dass der Begriff des Lebens einen Maßstab darstellt, der uneingeschränkte Geltung beanspruchen soll, zeigt sich, wenn es im dritten Schritt um die *Qualität* der kleinbäuerlichen *Produkte* geht. Der Geschmack soll nun das Werkzeug sein, mit dessen Hilfe das, was der Slow-Food-Position von Anfang an zugrunde liegt, erkannt und bestätigt wird: das Prinzip des Lebens steuert die Kultur- wie die Naturentwicklung. Dies ist nicht nur Fakt, sondern auch Norm. Wenn der Geschmack als „Orientierungsinstanz“ bezeichnet wird, dann ist damit also gemeint, dass er das Medium ist, mit dem die höhere Ordnung (wieder-)erkannt werden kann. Er stellt folglich, genauso wie in der Herderschen Ästhetiktheorie, ein *Erkenntnisprinzip* dar (vgl. 7.5.5). Weil in der säkularisierten Form dieser Ästhetiktheorie das Gute mit dem Angenehmen zusammenfällt,¹⁹³ beurteilt die Reflexion nun im Prinzip nicht mehr die Verbindung zwischen dem

¹⁹² Der gleiche Ansatz liegt auch der von Slow Food gegründeten Universität der Gastronomischen Wissenschaften zugrunde (vgl. Petrini 2003, 98 f., Capatti in Slow 4/2003, 4-5). „Mit der Universität der Gastronomischen Wissenschaften stellt Slow Food der Weltgemeinschaft ein hoch ambitioniertes Projekt von großer und langfristiger Tragweite vor. In Pollenzo und Colorno wird nicht nur eine akademische Institution als Referenzadresse für alimentäre und gastronomische Probleme zur Verfügung stehen, sondern wie einst die Schulen von Labdacus und Terpsionis in Syrakus auch eine Werkstatt für Forschung und Didaktik mit qualifizierten Abschlüssen. Die Studenten und Dozenten, die aus dieser Ausbildungsstätte hervorgehen, werden ihren Beitrag zu einer gesünderen, heitereren und ausgeglicheneren Zukunft leisten, die der menschlichen Natur angemessener sein wird. In diesem Kontext könnte auch die Landschaft als Ort oder Gebiet der Lebensmittelproduktion wieder in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rücken, wieder eine nachhaltige Rolle spielen und, wie früher, Verantwortung dafür übernehmen, Reichtum und Beschäftigungsmöglichkeiten zu erzeugen, was die großen multinationalen Konzerne nicht mehr garantieren können.“ (Cantarelli in Slow 4/2003, 123)

¹⁹³ Herder, so hatte ich in Kapitel 3 dargestellt, führt das ästhetische und teleologische Urteil zusammen, indem er die *Schönheit* als Ausdruck *objektiver Zweckmäßigkeit* bestimmt. Die schöne (und vollkommene) Landschaft war für ihn Ausdruck der guten, Gott wohlgefälligen Ordnung. Wenn im säkularisierten Konservatismus auf Gott verzichtet wird, „wird der Selbstzweck, der vorher zugleich Ausrichtung auf Gott war, zum trivialen Nutzen, und das Gute fällt mit dem Angenehmen zusammen. (...) Die Reflexion beurteilt nun tendenziell nicht die Schönheit und auch nicht, sofern es sich um ein nicht reines Geschmacksurteil handelt, diese

Guten und Wahren, sondern die zwischen dem Angenehmen und Wahren.¹⁹⁴

7.5.4 Die Geschmacksschulung als hermeneutisches Verfahren

Bei der Geschmacksschulung geht es um zwei Ebenen: 1. Den einzelnen Menschen. Dieser soll seine Sinne üben und sein Geschmackserlebnis sprachlich zum Ausdruck bringen lernen, um es vor dem Hintergrund seines persönlichen und kulturellen Lebenszusammenhanges verstehen zu können. 2. Das regionale, kleinbäuerlich-handwerkliche Produkt soll als Ausdruck seiner Kulturlandschaft verstanden werden. Ein Verstehen ist auf beiden Ebenen möglich, weil der Strukturzusammenhang des Lebens wie der Zusammenhang eines Textes durch ein Repräsentationsverhältnis von Ganzem und Teilen bestimmt ist. Jeder Teil desselben drückt etwas vom Ganzen des Lebens aus, hat also eine Bedeutung für das Ganze, wie seine Bedeutung von diesem Ganzen her bestimmt ist: „Es ist das alte hermeneutische Prinzip der Textinterpretation, das deshalb auch für den Lebenszusammenhang gilt, weil in ihm in gleicher Weise die Einheit einer Bedeutung vorausgesetzt wird, die in allen seinen Teilen zum Ausdruck kommt.“ (Gadamer 1986, 228)

Im ersten Schritt kann der Teilnehmer einer Geschmacksschulung anhand seines eigenen Geschmacks lernen, wie ein Verstehen mit Hilfe des hermeneutischen Zirkels möglich ist. Erkannt und verstanden werden soll, dass der eigene Geschmack in zweierlei Weise Teil eines Ganzen ist: Zum einen erschließt sich sein Sinn nur vor dem Hintergrund der eigenen, individuellen Lebensgeschichte. Andererseits sind diese Bedeutungszuschreibungen niemals nur subjektiv; sie haben stets auch intersubjektive Geltung. Der persönliche Geschmack ist also immer auch durch die „gemeinsame Sprache“ des Kollektivs (Familie, Kultur) geprägt, dem er angehört. Im ersten Schritt geht es also darum, dass sich der Teilnehmer seiner sinnlichen Empfindungsfähigkeit (Natur) wie auch seiner (geistigen/kulturellen) Bindungen bewusst wird, die sowohl in die Vertikale (Geschichte) als auch in die Horizontale (Kultur) reichen.

Die jeweilige individuell-kulturelle (Sinnen-)Geschmacksprägung, die wiederzuentdecken ist, soll auf die *Verbundenheit in der Differenz* aufmerksam machen: Indem sich die Menschen ihrer Individualität bewusst werden, sollen sie auch der inneren Zusammengehörigkeit gewahr werden, die alles Lebendige vereint. Ausgehend von dieser Grundlage ist, im zweiten Schritt, das Verstehen fremden Ausdrucks möglich: Das einzigartige Produkt soll als Ausdruck seiner Kulturlandschaft verstanden werden. Nicht nur in der einzigartigen Landschaft, sondern auch im Produkt verwirklicht sich das Allgemeine des Lebens auf besondere Weise, und nur von diesem Ganzen her lässt sich deren „Sinn“ verstehen.

Das hermeneutische Verstehen, darauf wurde bereits hingewiesen, ist immer dann notwendig,

in Verbindung mit dem Guten (Vollkommenheit), sondern das (als das Gute ausgegebene) Angenehme – bzw. das symbolisch auf dieses Verweisende – der Landschaft.“ (Trepl 1997, 478) Der Geschmack wird nun tendenziell zum „Sinnen-Geschmack“ (KU § 8); das Objekt – das regionale, kleinbäuerliche Produkt – ist (schmeckt) angenehm und „vergnügt“ (Kant), weil es Ausdruck der *irdischen Glückseligkeit*, nicht mehr der guten, göttlichen Ordnung, ist (vgl. ebd.).

¹⁹⁴ Dass die Kulturlandschaften, als deren „Ausdruck“ die angenehmen (einzigartigen, wohlschmeckenden) und „wahren“ (auf die höhere Ordnung verweisenden) Produkte betrachtet werden, bei Slow Food immer auch *schön* sind, wurde in Kapitel 3 gezeigt.

wenn die fraglose Verständigung im Rahmen von Traditionen nicht mehr gegeben ist. „[D]ie Weitergabe von nicht objektivierbarem Wissen, diese ‚Orientierung‘, die ich als *Geschmack* bezeichnet habe, und die sich über Generationen hinweg spontan ausbildete, existiert nicht mehr. Der Verlust hat es notwendig gemacht, diese Basis wiederzufinden.“ (Perullo in Slow 2/2003, 98, Hervorhebung im Original) Auf welche Weise kann das unterbrochene oder gestörte Verstehen wiederhergestellt werden? Indem die nicht mehr so recht verständliche Tradition „übersetzt“, das heißt auf die gegenwärtige Situation bezogen wird. Es geht darum, „[d]ie Tradition zu verteidigen, sie durch ihre Aktualisierung zu fördern, Geschichten, Techniken und Kenntnisse zu bewahren und zu beweisen, wie zeitgemäß sie sind“ (aus Programmheft zur Cheese 2005, 32).¹⁹⁵ Als „zeitgemäß“ erscheinen Traditionen nur dann, wenn sie Antworten und Lösungen für *aktuelle* Probleme bereitzuhalten scheinen. Genau das ist es auch, was im Programm von Slow Food behauptet wird. „[I]n Gefahr sind nicht nur die biologische Vielfalt und die von ihr abhängigen Lebensmittelproduktionen, sondern das gesamte Ökosystem, das Menschen und Orte umgibt, denen wir unsere Nahrung verdanken. Tänze, Gesänge, Erzählungen, Religionen, Bauweisen und Lebensformen sind ebenso in Gefahr wie die Gemeinschaften und ihre Produktionen. Wenn wir nicht auf dieser ‚ethnologischen‘ Ebene eingreifen, riskieren wir den Verlust eines gigantischen Erbes der Menschheit, einer kulturellen Schatzkammer, in der, davon sind wir überzeugt, die Schlüssel auch zur Interpretation unserer postmodernen Zeiten und zur Kurskorrektur eines Schiffes – unserer Welt –, das sich unaufhaltsam dem Abgrund zuzubewegen scheint, verwahrt liegen. Die Rettungsaktivitäten nehmen so einen tieferen Sinn an: es geht darum, den Schlüssel für die Zukunft zu finden.“ (Petrini in Slow 4/2005, 4)¹⁹⁶

Die individuelle Prägung des Geschmacks

Slow Food ist davon überzeugt, dass sich der Geschmack eines Lebensmittels nicht mittels *objektiver* Analysen bestimmen lässt. Dies beweise die Tatsache, dass bei Verkostungen der subjektive Geschmackseindruck meist vom Ergebnis objektiv-technischer Analysen abweicht. Woher kommt diese Abweichung? „Dieses zusätzliche Etwas setzt sich (...) aus lauter Erfahrungswerten zusammen, die sich der quantitativen Messung entziehen, weil sie auf die im Kontext einer Lebensform, einer Kultur, einer kollektiven und persönlichen Geschichte gebildeten Vorlieben verweisen, die den Sphären der Einbildungskraft, des Triebes und des Verlangens zuzuordnen sind. Sehen, berühren, hören, riechen, schmecken sind sinnliche Erfahrungen voller Erinnerungen und Vorstellungen, Vergangenheit und Zukunft, Wünschen

¹⁹⁵ Im Rahmen der Käsemesse Cheese (2005) hat Slow Food zum ersten mal auch Traditionen einbezogen, die nicht unmittelbar mit dem Essen zu tun haben: „Was den Lebensmitteln geschehen ist, ist auch der Musik und all jenen Aufführungsformen passiert, die ihre Wurzeln im tiefsten Inneren des Volkstümlichen haben: Gleichschaltung, Banalisierung, Übertreibung konventioneller Modelle und der Versuch, mit früheren Traditionen Tabula Rasa zu machen.“ Auch diese Traditionen gelte es daher „zu verteidigen, sie durch ihre Aktualisierung zu fördern, Geschichten, Techniken und Kenntnisse zu bewahren und zu beweisen, wie zeitgemäß sie sind“ (aus dem Programmheft zur Cheese 2005, 32).

¹⁹⁶ „Die Fast Food Ketten und die Biotechnologien wollen uns glauben machen, daß die Vergangenheit definitiv abgeschlossen sei, unnützlich, um daraus Neues zu schaffen und sogar unnützlich, um damit zu überleben, und daß die Zukunft von der Fähigkeit abhinge, *ex novo* die gleichen Lebensmittel für Milliarden von Personen zu entwickeln. Wer an die Erinnerung glaubt, der weiß allerdings, daß diese kollektiv ist, daß sie die Summe aller individuellen Mittel ist, und alle Fragmente der Vergangenheit und der Werdens innehat.“ (Capatti in Slow 5/2003, 5, Hervorhebung (und Rechtschreibfehler) im Original)

und Hoffnungen.“ (Perullo in Slow 2/2004, 13-14)¹⁹⁷ Damit würden jedoch nicht „dem Zufall und der Beliebigkeit, der Referenzlosigkeit und dem Solipsismus Tür und Tor geöffnet“ (ebd., 14). Im Gegenteil sei in „diesen Faktoren“ „eine besondere Logik (...) am Werk, die sich nach Maßgabe persönlicher und sozialer Entwürfe entfaltet.“ (Ebd.)

Der Geschmack eines Menschen bildet sich also – in einem nicht rational gesteuerten Prozess – im Verlauf seiner Lebensgeschichte. Um diese „*Einbettung*“ in einen individuellen (und kollektiven) Lebenszusammenhang geht es hier. Dieser sollen sich die Menschen wieder bewusst werden. Die Geschmacksschulungen „wollen den vielfältigen und variablen Geschmack vorstellen, dazu erziehen, die Sinne zu schulen, um die Unterschiede zwischen Gerüchen, Geschmacksrichtungen, verschiedenen Herstellungsarten zu erkennen, um die eigene sensorielle Identität wieder zu wecken und zu festigen und dabei aber auch gleichzeitig *den Bezug zur eigenen Lebensform herzustellen*.“ (Perullo in Slow 2/2003, 101, meine Hervorhebung)

Wie entwickelt sich der Geschmack eines Menschen? Den Ausgangspunkt bilden die vielen sinnlichen Erfahrungen des Essens. Diese sind immer mit Gefühlen verbunden oder es werden ihnen Bedeutungen zugewiesen; ein rein sachliches, funktionales Verhältnis zum Essen gibt es nicht. In einer Artikelserie unter dem Obertitel „Mißbehagen, Scham, Genuß“ (vgl. Slow 3/2002, 6 f.) wird das thematisiert: „Jeder von uns könnte von seinem Lieblingsgericht, von gehaßten Speisen, von ambivalenten Genüssen oder Gefühlen gegenüber ganz bestimmten Nahrungsmitteln erzählen. Warum und woher kommen diese Abneigungen und Zuneigungen? Was verbinden wir bewußt oder unbewußt damit? Kulturgeschichtliche, anthropologische, soziologische, psychoanalytische und sogar genetische Interpretationen ließen sich mobilisieren, um das, was Eßgewohnheiten über eine Gesellschaft aussagen zu ergründen. Solche Zusammenhänge zu hinterfragen sollte man nicht allein der Spitzfindigkeit der Gastrosophen überlassen, weil Ekel und Genuß eine untrennbare Partnerschaft in ewigem Zwist bilden, und dennoch eine, die leidenschaftlich bemüht ist, Widersprüche und Zwiespalt zu überwinden. Das Gedächtnis hilft uns, Erlebtes neu zu ordnen und zu orten, aber auch was in unserer Erinnerung mit Abscheu assoziiert wird oder aus der Verdrängung wieder auftaucht, läßt sich nur mühsam bewältigen. Zu stark und ambivalent in uns verankert ist das Gefühl, das Verdrängte neu

¹⁹⁷ „Es gibt heutzutage viele Methoden, die in Naturprodukten wie generell in Getränken und Speisen vorhandenen Substanzen quantitativ zu *messen*: vom Gas-Chromatographen über elektrische Nasen bis hin zu Messgeräten für Säure, pH-Wert, Zucker, Trockenextrakte, Hefe, Bakterien und so weiter. Diese objektivierenden Methoden erfassen quantifizierbare und insofern messbare Aspekte der Bestandteile von Lebensmitteln. Der Winzer macht sie sich zunutze, um die Richtlinien seiner Arbeit nach Maßgabe der neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse seiner Zeit zu kontrollieren, gegebenenfalls neu zu bestimmen und von ihnen ausgehend das Endprodukt, eben den Wein herzustellen. So weit so gut. Aber was bedeutet das? Was zählen im Endeffekt die objektiv messbaren Substanzen eines Weins angesichts der Tatsache, dass die meisten Winzer sich letztlich doch auf ihre Fähigkeit verlassen, die *Qualität* ihres Produkts während der Herstellung – von der Traubenlese bis zur Abfüllung – durch Verkostungen, also mit ihren Geschmackssinnen zu beurteilen? Meine Erfahrungen als Ausbilder und Leiter von Verkostungen sagt mir, dass sie ziemlich wenig zählen. Die *sensorische Analyse*, die sich auf die Physiologie der drei beteiligten Sinne (Gesicht, Geruch, Geschmack) sowie auf die Möglichkeit, diese zu entwickeln und zu verfeinern stützt, besagt, dass die qualitative Bewertung eines Weins mit einer quantitativen Erhebung seiner Bestandteile koinzidiert, aber nicht muss. Zwischen der quantitativen Untersuchung und der qualitativen Verkostung, bei welcher der *Genuss* als entscheidende Variable ins Spiel kommt, kann es Übereinstimmungen ebenso wie Ungereimtheiten oder ebenso oft auch Unvereinbarkeit geben. In jedem Fall klafft eine Differenz zwischen der quantitativ-objektiven und der qualitativ-subjektiven Sinnesanalyse.“ (Perullo in Slow 2/2004, 12, Hervorhebung im Original)

erleben zu müssen.“ (Wanner in Slow 3/2002, 39)¹⁹⁸

Es sind diese unzähligen Bedeutungszuschreibungen, die ein Individuum im Verlauf seines Lebens vornimmt, die den Zusammenhang seiner Lebensgeschichte stiften.¹⁹⁹ Da sich diese Einheit, die Ich-Identität, durch neue Erlebnisse in einem permanenten Fortbildungsprozess befindet, muss ihr Sinnzusammenhang „durch kontinuierlich erneuerte, berichtigte und kumulativ erweiterte retrospektive Deutungen der Lebensgeschichte immer wieder hergestellt werden.“ (Habermas 1968, 193) Der *Geschmack* eines Individuums wächst und verändert sich also im Verlauf einer Lebensgeschichte. „Der Geschmack ändert sich, weil sich die Referenzmodelle und mit ihnen die Bedürfnisse und Erwartungen ändern. (...) Alle Versuche, sinnliche Qualitäten objektiv zu bestimmen, erscheinen so gesehen als vergebliche Strategien, das zu ‚fixieren‘ (...), was per Definition in ständiger Bewegung und Verwandlung ist.“ (Perullo in Slow 2/2004, 14) Welche Geschmackserlebnisse als besonders bedeutsam (im positiven wie negativen Sinne) empfunden werden, ist allein davon abhängig, welchen Sinn das Individuum versucht, seinem ganzen Leben zu geben. „Der Interpretationsrahmen der jeweils gegenwärtigen Retrospektive wird dabei von einer antizipierten Zukunft in dem Maße bestimmt, wie die entworfenen Perspektiven auf Erwartetes, Gewolltes und Erwünschtes ihrerseits von der Erinnerung, der reflexiven Vergegenwärtigung der Vergangenheit, abhängen.“ (Ebd., 193) Das aber bedeutet auch, dass es Sinn nur in einem Lebenszusammenhang geben kann, der von der Art eines Bildungsprozesses ist.²⁰⁰

Wer seinen Geschmack verstehen will, der muss sich also zunächst *über sich selbst* Gedanken machen. Nur wer das Ganze seines Lebenszusammenhangs, das im Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft angesiedelt ist, zugrunde legen kann, vermag das einzelne Geschmackserlebnis (aus diesem Ganzen heraus) zu verstehen.

Die kulturelle Prägung des Geschmacks

¹⁹⁸ „Die Vorstellungskraft ist eine mächtige Größe, die unsere gesamte Wahrnehmung beeinflusst – tatsächlich liefert sie das Fundament dafür, wie wir unsere Sinne interpretieren.“ (Papazian in Slow 2/2004, 32) Nicht die Grundzutaten seien es, die den Geschmack eines Produkts (in diesem Fall geht es um Bier) ausmachen, sondern die *Vorstellungen*, die mit ihm verknüpft werden. „Wer seine Phantasie beflügelt, beflügelt seine Sinne. Und wenn wir einmal von ihr eingefangen werden, dann hoffentlich in einem positiven Sinne. Das ist es, was wir kaufen, nicht wahr? Es ist nicht nur *Indian Pale Ale*, mit seiner intensiven, angenehmen Bitterkeit. Nicht nur *Stout*, die schwarze, samtige Kohle mit der satten, cremigen Textur. (...) Nicht ein Bier der Saison, akzentuiert mit Muskat und Orangenschalen. Noch sind sie alle nur mit dem feinsten Hopfen, Malz, Wasser und Bierhefe gebraut. Nein, ich glaube nicht, dass es dies ist, was wir Verbraucher letztlich erstreben. Wir sehen ein Etikett, wir hören einen Namen, und unsere Vorstellungskraft beginnt, uns auf eine Reise mitzunehmen, einen ersten Kontakt, Mini-Sekunden unserer Lebenserfahrung.“ (Ebd., 34, Hervorhebung im Original) Vgl. auch die Artikelserie mit dem Obertitel „In Erinnerung an“ in Slow 5/2003.

¹⁹⁹ „Die Einheit der Lebensgeschichte konstituiert sich durch das Aufstocken retrospektiver Deutungen, die implizit immer den gesamten Lebenslauf einschließlich aller früheren Interpretationen umfassen.“ (Habermas 1968, 193)

²⁰⁰ „[I]m Leben allein umschließt die Gegenwart die Vorstellung von der Vergangenheit in der Erinnerung und in die von der Zukunft in der Phantasie, die ihren Möglichkeiten nachgeht, und in der Aktivität, welche unter diesen Möglichkeiten sich Zwecke setzt. *So ist die Gegenwart von der Vergangenheit erfüllt und trägt die Zukunft in sich.*“ (Dilthey Ges. Schriften VII, 232, zit. nach ebd., 195, meine Hervorhebung)

Geschmack lässt sich aber nicht allein aus der individuellen Lebensgeschichte heraus verstehen. So wie die einzelnen Geschmackserlebnisse Teile der ganzen Lebensgeschichte sind, so ist die individuelle Lebensgeschichte Teil eines familiären und kulturellen Ganzen. „Riechen, schmecken, kosten bedeutet, die kritische Schwelle zu beschreiten, wo die Entwicklung und das Anerkennen des Geschmacks als relativem Wert einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe oder einer Einzelperson sich begegnen.“ (Perullo in Slow 2/2003, 101)

Wie aber können sich Gemeinsamkeiten im Bereich der sinnlichen Erfahrungen bilden? Hierzu muss es einen Austausch über Sinnesempfindungen geben. „Vor einem Teller mit Essen sind wir in der Regel keine Allesfresser, sondern denkende Subjekte, Individuen mit Gedächtnis, die am Akt des Essens beteiligt sind, mit Sinnen, die den Geschmack hervorbringen, ihn in Sprache übersetzen, nutzen, um zu kommunizieren.“ (Capatti in Slow 4/2003, 5)²⁰¹ Damit diese Verständigung möglich wird, versucht Slow Food eine „Grammatik und Syntax des Geschmacks“ zu erarbeiten. In den Geschmackskursen wird ein „Wortschatz“ „erarbeitet“, „bereits bestehende Kodifizierungen werden kennen gelernt (...) oder es werden neue kreiert, wo man bisher nicht über allgemeine Definitionen hinausgekommen war.“ (Petrini 2003, 94)²⁰²

Einen ausgebildeten Geschmack zu haben bedeutet also nicht nur, dass man die Unterschiede zwischen den Geschmacksrichtungen süß, sauer, salzig und bitter unterscheiden oder die Farbe, den Duft und den Geschmack eines Weines differenziert beschreiben kann. Geschmack zu haben bedeutet auch, dass der Mensch seine Geschmackserlebnisse sowohl aus seinem individuellen Lebenszusammenhang als auch aus seiner Kultur heraus versteht.

²⁰¹ Aber ist eine Kommunikation über so etwas Subjektives wie eine Sinneserfahrung überhaupt möglich? Um was für eine Art von Kommunikation es Slow Food geht, lässt sich an einem Beispiel illustrieren. (Ich beziehe mich im folgenden auf die Ausführungen von Seiffert 1983 Bd. 2, 32 f., wobei ich sein Beispiel der Farbe „grün“ durch den *Sinneseindruck* „süß“ ersetze.) „Süß“ ist ein Wort, das bestimmten Gegenständen in der Welt zugesprochen werden kann. Der Geschmack von Zucker, Honig oder Orangen wird als „süß“ bezeichnet. In einer bestimmten Sprachgemeinschaft besteht zwischen allen Individuen völlige Übereinstimmung darüber, was „süß“ ist und was nicht. Niemand wird den Geschmack von Zitronensaft, Salz oder Wasser als „süß“ bezeichnen. Die Tatsache aber, dass alle Mitglieder dieser Sprachgemeinschaft dieselben Gegenstände als „süß“ bezeichnen, sagt noch nichts darüber aus, dass und ob alle dieselbe *Empfindung* haben, wenn sie etwas Süßes schmecken. Diese unterschiedlichen Empfindungen ändern nichts daran, dass es immer ganz bestimmte Gegenstände sind, die in einer Sprachgemeinschaft unter die Kategorie „süß“ zusammengefasst werden. Es kommt also nur darauf an, dass der gleiche Bestand an Gegenständen, den A „süß“ nennt, auch B als „süß“ bezeichnet. Selbst wenn B „süß“ so wahrnehmen sollte wie A „sauer“, würde das nichts daran ändern, dass auch B immer und nur dann „süß“ *sagt*, wenn auch A „süß“ sagt, selbst wenn er „sauer“ *wahrnimmt*. Das heißt: wie jemand einen Geschmack wirklich empfindet, ist nicht zu entscheiden; die Sinneswahrnehmung eines Menschen ist und bleibt subjektiv. Aber darauf kommt es auch gar nicht an. Denn an die Stelle der „absoluten“ Geschmacksempfindung „süß“ tritt die Einigung der Sprechenden darüber, ob bestimmte Gegenstände als „süß“ bezeichnet werden oder nicht. Es ist also nicht notwendig zu wissen, „was“ „Süß“ *wirklich* ist, solange Einigung darüber herrscht, wie (in einer Sprachgemeinschaft) das Wort „süß“ *gebraucht* wird.

²⁰² Zusammen mit einigen anderen Organisationen (wie der ONAF, eine 1989 in Italien gegründete Organisation, die die Kunst des Käseprüfens verbreiten soll), hat sich Slow Food in den letzten Jahren vor allem um die Erarbeitung eines Käseglossars gekümmert. Das Käseglossar, „ein organoleptisches Lexikon des Käses“, soll der „*Verständigung*“ dienen. Es enthält „eine tendenziell objektivierende Sprache, die die Tast-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen in allgemein konsensfähigen Begriffen *beschreibt*, und zwar auf eine Weise, die den jeweiligen charakteristischen Eigenheiten der Produkte gerecht wird.“ (Gotti in Slow 1/1996, 108, Hervorhebung im Original). Das Käseglossar ist abgedruckt in Slow Food 1999, 21-28.

7.5.5 Mit Hilfe des Geschmacks das Erhaltenswerte erkennen

Von der gerade skizzierten Geschmacksdefinition ausgehend, kann nicht *objektiv* bestimmt werden, ob der Geschmack eines Produkts gut oder schlecht ist. Die Qualität ist keine „geschichtslose Universale“, aber auch nicht etwas rein Subjektives, sondern „eine sozialgeschichtliche Variable“: „Ihr Wert wird dadurch nicht geringer, sondern in eine bestimmte Lebensform eingebettet, in der ihre Funktion in jedem Fall mit den Funktionen der individuellen Subjektivität ineinandergreift.“ (Perullo in Slow 2/2003, 101) Slow Food folgt also der historistischen Vorstellung, nach der jeder Kultur ihre eigene Objektivität zukommt. Das bedeutet jedoch nicht, dass die kulturabhängigen Bestimmungen von Qualität unverbunden nebeneinander bestehen bleiben. Wenn jede Kultur auf ihrer Qualitätsvorstellung beharren würde, wäre eine Geschmackserziehung im Sinne von Slow Food sinnlos. Vielmehr kann der ausgebildete Geschmack, also jener, der sich seiner Einbettung bewusst ist, auch bei kulturfremden Lebensmitteln *eindeutig* erkennen, ob bei deren Herstellung die Ordnung des Lebens beachtet wurde. Es sind diese Lebensmittel, die Slow Food als erhaltenswert bezeichnet:

„Die besten Hilfsmittel, die uns zu einer gesunden und befriedigenden Ernährung verhelfen können, sind unsere Sinne – sofern sie entsprechend ausgebildet sind. Wir müssen alle unsere Sinne einsetzen – den Seh-, Hör-, Tast-, Geruchs- und Geschmackssinn –, um die Unterschiede zu erkennen, um das *Erhaltenswerte* zu schützen und zu genießen. (...) Für die Konsumenten ist es nicht einfach, sich für Qualität zu entscheiden. Die Qualität – die auch bei Nahrungsmitteln *objektiv* bestimmt werden kann – muss zuerst entdeckt, erlernt und kodifiziert werden. Wir müssen lernen, wie Wein und Nahrungsmittel produziert werden, wie sie sich biologisch entwickeln und verändern, mit welchen Methoden sie konserviert werden, welche Komponenten sie stabilisieren, welche ihnen schaden und was für sie typisch ist. Nur mit diesem Wissen können wir das, was wir essen und trinken, in der Qualität beurteilen. Auf diese Weise werden wir anspruchsvoller und entziehen Produzenten, die auf kritik- und wahllosen Konsum setzen und minderwertige Nahrungsmittel anbieten, die Unterstützung.“ (Petrini 2003, 85-86, meine Hervorhebung)

7.5.6 Die Verbundenheit in der Differenz

Wie oben dargestellt, soll die Wiederentdeckung der individuell-kulturellen Sinnengeschmackprägung auf die Verbundenheit in der Differenz aufmerksam machen: Wenn sich die Menschen ihrer Individualität bewusst werden, werden sie auch der inneren Zusammengehörigkeit gewahr, die alles Lebendige vereint. Das Ganze, vor dessen Hintergrund die Produkte (und Kulturlandschaften) in ihrer Eigenart verstanden werden, stellt die prästabilisierte Ordnung des Lebens dar. Umgekehrt bedeutet das: Nur weil immer von jener Einheit des Lebens ausgegangen wird, vermag man aus der Fülle der Produkte, die es auf der Welt gibt, treffsicher die einzigartigen Produkte auszuwählen.

Das Leben in seiner Vielfalt erlebt der Slow-Food-Anhänger, indem er möglichst viele Speisen kennenlernt: „In jedem Winkel der Welt ist es möglich, ein besonderes Produkt, einen aufregenden Geschmack, ein traditionelles Lebensmittel zu entdecken. Der Salone del Gusto stellt die unverzichtbare Gelegenheit dar, die *große handwerkliche Qualitätsproduktion* (...) kennen zu lernen.“ (Aus dem Programmheft zum Salone del Gusto 2004, 15, Hervorhebung im Original)

Die Annahme einer Einheit in der Vielheit erklärt auch, warum der Geschmack einzigartiger Produkte aus *unterschiedlichen* Landschaften und Erdgegenden miteinander harmoniert. Auf dem *Salone del Gusto* werden beispielsweise irischer Lachs und französischer Wein kulinarisch miteinander „vermählt“. Das negative Gegenbeispiel ist das sogenannte *Fusion Food*. Wenn hier die Essgewohnheiten und Spezialitäten verschiedener Kulturen miteinander gemischt werden, ohne dass sie einer Haupteigenart untergeordnet werden, besteht das Resultat in einem geschmacklichen Chaos.²⁰³ Wenn sich dagegen die Vielfalt der kulinarischen Traditionen einer Haupteigenart unterordnet, ergibt sich eine in sich harmonische und stimmige Einheit. Hier verweist Slow Food unter anderem auf die kreolische oder kanadische Küche (vgl. Harris in Slow 5/2002, 100-105 und Stewart in Slow 5/2002, 96-99).

Weil das einzigartige Produkt Teil eines organischen Ganzen ist, sind auch Produkte fremder, exotischer Kulturlandschaften immer ein ästhetisch-sinnlicher Genuss. Das heißt umgekehrt, dass der Geschmack der heimatlich-vertrauten Speisen eigentlich nicht besser als derjenige der fremden Produkte sein kann.²⁰⁴ „Um die Entdeckung des langsamen Genusses zu fördern, muss man reisen, lesen, kosten und darf nicht der Versuchung erliegen, sich zu isolieren und nur das Eigene bewahren zu wollen.“ (Pettrini 2003, 35) Zusammengefasst heißt dies: Weil das Leben nur „lebendig“ ist, wenn es eine Vielfalt von Kulturen gibt, sind alle einzigartigen Produkte im Prinzip (gleich) gut.

²⁰³ Wie im folgenden Zitat hervorgehoben wird, stellt jenes Unterordnen unter eine „Haupteigenart“, in diesem Fall ist es die italienische (Ess-)Kultur, einen Prozess dar, der sich über einen langen Zeitraum erstreckt. Gegenüber dieser langsam *gewachsenen* Entwicklung bringt das *fusion food* nur *kurzfristig konstruierte* Resultate zustande. „Die Anhänger des *fusion cooking* behaupten, daß das Fusionieren zu den ganz natürlichen Vorgängen in der Geschichte des Kochens gehört, und ihr klassisches Beispiel sind die Nudeln mit Tomatensauce: Pasta ist typisch für Italien, die Tomaten kommen ursprünglich aus Mittelamerika. In Wirklichkeit hat die Fusion allein in der Tomatensauce stattgefunden, die eine Italianisierung durchmachen mußte, ehe sie sich mit den gleichfalls erst allmählich italianisierten Nudeln verbinden konnte. Die Verschmelzung der Kulturen fand statt, als die italienischen Aromen des Knoblauchs und der Petersilie allmählich die mexikanischen der Zwiebeln und des Chili ersetzten und die Zutaten nach italienischer Art gekocht wurden, anstatt wie in Mexiko bloß kleingehackt und roh vermischt zu werden. Natürlich verlief die Reform der Tomatensauce alles andere als spontan; irgendwann muß jemand festgestellt haben, daß Knoblauch gut dazu paßte und man auf die Chili verzichten konnte. Analog dazu könnte heutzutage ein Koch absichtlich ein Gericht ‚erfinden‘, indem er etwa Lammkoteletts mit chinesischen Geschmacksnoten wie Sojasauce, Sauce hoi sin und dem ‚Pulver der fünf Gewürze‘ mariniert, bevor er sie auf dem Barbecue grillt (...). Der Unterschied liegt darin, daß die Tomatensauce zwei Jahrhunderte brauchte, um sich zu entwickeln, während die heutige Fusionsküche unmittelbar Ergebnisse zeitigt. Ganz ähnlich verfährt die Gentechnologie, deren Eingriffe sofortige Veränderungen des Erbmaterials zur Folge haben, wo die natürliche Evolution sich für ihre Kreuzungen viel Zeit läßt.“ (Santich in Slow 5/2002, 88-89, Hervorhebung im Original) (Eine inhaltliche Parallele hierzu stellen die Ausführungen von Herder zur Adaptionsfähigkeit der römischen Kultur dar, vgl. Herder, Ideen, 365 f.).

²⁰⁴ Siehe dazu das folgende Zitat von Alexander von Humboldt: „[W]enn es anfangs auch scheint, als müsse die heimische Landschaft wie ein heimischer Volksdialekt uns zutraulicher und durch den Reiz einer eigentümlichen Natürlichkeit uns inniger anregen als jene fremde üppige Pflanzenfülle, wir uns doch bald in dem Palmenklima der heißen Zone eingebürgert glauben. Durch den geheimnisvollen Zusammenhang aller organischen Gestaltung (...) erscheinen unserer Phantasie jene exotischen Formen wie erhöht und veredelt aus denen, die unsere Kindheit umgaben.“ (Humboldt 1978, 6, zit. nach Eisel 1997, 99) Auf der anderen Seite verliert man die Vertrautheit mit der eigenen Kultur natürlich nicht und soll dies auch gar nicht. Pettrini (2003, 35) spricht dieses Problem indirekt an: Slow Food „braucht Mitstreiter, die einander zuhören und sich gegenseitig respektieren. Das birgt natürlich auch die Gefahr von Missverständnissen in sich, da sich Werte wie Geschmack und Qualität sogar innerhalb von Europa stark voneinander unterscheiden.“

7.6 Der missionarische Charakter der Slow-Food-Idee

Mit der Annahme einer Einheit in der Vielheit weist die Slow-Food-Position erneut eine deutliche Nähe zur Herderschen Kultur- und Geschichtsphilosophie auf. Die einzelnen Kulturen stehen in ihrer Eigenart nicht unverbunden nebeneinander, sondern alle entwickeln sie, auf individuelle Weise, *ein* universelles Prinzip: das des Lebens in dem einen, das der Humanität im anderen Fall. Jede Kultur wird damit zum individuellen Repräsentanten des universellen Prinzips. Umgekehrt realisiert sich das universelle Prinzip nur im Individuellen. Einen Austausch zwischen den Kulturen, sowohl auf materieller wie auf geistiger Ebene, darf, ja muss es in dieser Perspektive geben. „Der Sinn dieses realen Austausches ist aber nicht, geistige und materielle Gleichheit herzustellen, sondern die Entwicklung von Eigenart und somit Differenzen durch ‚organische‘ Integration statt durch gedankenlose Übernahme fremden Kulturgutes zu fördern.“ (Kirchhoff 2005, 100, Anm. 79, auf Herder bezogen)

Wie in Kapitel 3 gezeigt wurde, überträgt Herder „das christliche Prinzip der Selbstvervollkommnung in der Nachfolge Jesu auf die Entwicklung von Kulturen.“ (Ebd., 89) Die christliche Religion, die durch Mission verbreitet werden soll, erhält die Aufgabe, die Kulturen über das Ziel der Geschichte aufzuklären. Auf diese Weise sollen die Kulturen erfahren, dass sie sich selbst vervollkommen müssen, um so das universelle Prinzip in möglichst vielfältiger Weise zu repräsentieren. „Der christliche Humanismus verbindet, als gemeinsames Prinzip, das die Entwicklung zur Einzigartigkeit fördert, die voneinander abgeschlossenen Kulturen, ohne sie in ihrer Einzigartigkeit (und Gleichberechtigung) aufheben zu wollen: Dasselbe Prinzip, das zur Abgrenzung, Singularität und Individualität der Kulturen führt, verbindet sie miteinander.“ (Ebd., 90) Wie in Herders christlichem Humanismus die christliche Missionierung nicht bedeutet, anderen Völkern die europäische Kultur zu bringen, sondern den Geist der Vervollkommnung ihres jeweils eigenen Wesens, so auch bei Slow Food: „Obwohl Slow Food in Italien gegründet worden ist, soll nicht etwa die italienische Lebensweise in die Welt hinausgetragen werden, im Gegenteil: Damit die Bewegung überall Anhänger findet, muss sie gegenüber allen Kulturen offen sein.“ (Petrini 2003, 35) Der globalen Gleichmacherei durch den „kulturlosen“ US-amerikanischen *way of life* stellt Slow Food ein ebenso globales, aber alternatives Entwicklungsmodell gegenüber, das auf die Vervielfältigung des Lebens zielt.

Wenn die einzelnen Kulturen Eigenart ausbilden, realisieren sie das Allgemeine des Lebens. Wenn dies alle Kulturen auf der Welt tun, dann ist das Weltganze vollkommen; es hat die höchstmögliche Vielfalt und die Welt ist die beste aller möglichen. Die vorgegebene Ordnung, die es individuell zu realisieren gilt, erscheint auch in der Position von Slow Food als eine *harmonische*:

„Was würde passieren, wenn sich die Ideen und Projekte von Slow Food gänzlich verwirklichen würden und sich verwirklicht hätten?“ (Capatti in Slow 5/2003, 4). „Würde man darauf auf die naheliegendste Weise antworten wollen, so würde man eine Liste der Initiativen erstellen, die in dem Verband herangereift sind. Diese ‚verwirklichte‘ Welt hätte eine vorherrschend ökologische Landwirtschaft, der Industrieprojekte und Untersuchungslaboratorien untergeordnet wären; sie würde sich mit Lebensmitteln und Weinen ernähren, die als geschütztes und geachtetes kulturelles Erbe betrachtet würden. Und um mit den Visionen fortzufahren: kleine, weitläufige Viehzuchten, Märkte, die sich um das Standbild eines Bauern tummeln, Höfe und Gärten im stillen Herzen der Städte,

Schulen für Sinne und Geschmäcker jeder Art (...).“ In der von Slow Food geschaffenen Welt würden „alle Schranken fallen, vor allem die zwischen den armen und den reichen Ländern, und sie wäre nur in ihrer Ablehnung der industriellen, chemischen und genetischen Globalisierung global. Und ihr Werdegang? Er wird glücklich sein, da nichts anderes als ein ‚Happy End‘ vorstellbar ist. (...) Aus den Antworten auf dieses Spiel kann man die utopische Kraft herauslesen, die Slow Food mit den Lebensmittelanalysen in der heutigen Welt gesät hat. Das Spiel ist möglich, weil die Ideen es möglich machen“ (ebd., 4-5).

8 Schlussbemerkung

Das Ziel der Arbeit war Aufklärung über die weltanschauliche Basis der Slow-Food-Position. Es konnte gezeigt werden, dass die Position durch die Idee der Vielfalt und Eigenart strukturiert ist. Deutlich wurde auch, dass Slow Food die Idee weiterbildet, indem einzelne Teile modernisiert (Leben) oder besonders hervorgehoben werden (Geschmack). Durch die Modernisierung, das heißt im wesentlichen Anpassung an den aktuellen, naturalistischen Zeitgeist, tritt jedoch ein Widerspruch auf. Die Betonung der Kultur, die als das Charakteristikum der Slow-Food-Position angesehen wird, und der Naturalismus scheinen nicht miteinander vereinbar. Aus diesem Grund erscheint auch die Verwendung einer ökologisch-funktionalistischen Terminologie („Ökosystem“) im Rahmen dieser Position widersprüchlich, denn eigentlich wird auch die Natur als „Sinngelbilde“ betrachtet. Das aber heißt, dass sie nicht als Objekt naturwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern als Projektionsfläche gesellschaftlicher Ideen angesehen wird.

Ich hatte in der Einleitung erklärt, dass Aufklärung dazu genutzt werden kann, Handlungsfähigkeit herzustellen. Zwar ist Slow Food nicht mit dem Problem geringer Akzeptanz konfrontiert; die gesellschaftliche Relevanz aber könnte sicherlich erhöht werden, wenn man offen und reflektiert mit jenen Widersprüchen umginge. Anstatt erfolglos zu versuchen, die eigene Position in naturwissenschaftlichem Sinn zu objektivieren, könnte gerade Slow Food eine gesellschaftliche Diskussion über die vernachlässigte oder zunehmend verdrängte kulturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema Essen anregen.

Die Aufklärung zielte auch auf die politische Ebene. In diesem Zusammenhang konnte gezeigt werden, dass die Kritik an der Gleichmacherei und die positive Bewertung der Eigenart und der Vielfalt notwendig mit einer konservativen Deutung der Welt und damit einem konservativen Menschen- und Gesellschaftsbild verbunden sind. Ich möchte an diesem Punkt noch einen Schritt weiter gehen. Der konservative Gehalt der Slow-Food-Position lässt sich nicht nur aus dieser spezifischen Bestimmung von Eigenart und Vielfalt ableiten; auch der besondere Umgang der Organisation mit der Hermeneutik kann als konservativ bestimmt werden. Diese Behauptung könnte insofern überraschen, als ich mich in dieser Arbeit selbst der Hermeneutik bedient habe, um mit ihrer Hilfe nicht nur Slow Food zu verstehen, sondern auch, um zur Aufklärung beizutragen. Daher sollen zwei Verwendungsweisen der Hermeneutik unterschieden werden: Im einen Fall dient die Hermeneutik einem restaurativen Denken, da sie die Macht der Tradition festigt bzw. überhaupt erst herstellt. In dieser Weise ist die Hermeneutik in der Geschmacksschulung von Slow Food konzipiert. Im zweiten Fall kann sie insofern der Aufklärung dienen, als die Autorität, die sich in einem Sinngelbilde ausdrückt, nicht unhinterfragt anerkannt werden muss, sondern auch kritisiert werden kann. In dieser Weise möchte ich selbst die Hermeneutik verstanden wissen.

Die Geschmacksschulung von Slow Food konnte deshalb als hermeneutisches Verfahren charakterisiert werden, weil ihr Ziel darin besteht, dass die modernen Menschen verstehen, dass sie, als Einzelne, Teil eines Ganzen sind. Mit Verstehen ist hier also gemeint, dass sich die Menschen (wieder) bewusst werden, dass sie ihren Platz in der Ordnung eines Ganzen haben. Es geht hier also um *Einsicht* in einen unveränderbaren, weil als zweckmäßig gesetzten Zusammenhang, nicht um ein kritisches Hinterfragen. Der Geschichte, der Tradition kommt Autorität zu, weil das Ganze (des Lebens) eine sinnvolle Ordnung darstellt. In dieser konservativen Weise definiert auch Gadamer (1986) die Autorität der Tradition: „Das durch Überlieferung und Herkommen Geheiligte hat eine namenlos gewordene Autorität, und unser

geschichtliches endliches Sein ist dadurch bestimmt, daß stets auch Autorität des Überkommenen – und nicht nur das aus Gründen Einsichtige – über unser Handeln und Verhalten Gewalt hat. (...) Eben das ist es (...), was wir Tradition nennen: ohne Begründung zu gelten.“ (Ebd., 285) Wenn das Potential von Slow Food in einer kulturwissenschaftlichen Behandlung des Themas Ernährung bestehen soll, dann wäre auch an dieser Stelle eine Reflexion über die inhaltlichen, insbesondere politischen Konsequenzen der eigenen Argumentation wünschenswert. Das Thema der individuellen und kulturellen Prägung des Geschmacks lohnt eine genauere Betrachtung und ist einer wissenschaftlichen Vertiefung wert, jedoch nur unter der Voraussetzung, dass der Inhalt der Begriffe Tradition und Autorität überdacht und gegebenenfalls (das heißt, sofern dies im Interesse von Slow Food ist) modifiziert wird.

Die Wiederentdeckung und Pflege traditioneller Ernährungsweisen und Kulturtechniken ist nur dann nicht mit einer verklärenden Sichtweise vergangener Verhältnisse und dem Wunsch nach Wiederherstellung des (vermeintlich) Alten verbunden – dieser Wunsch schließt zumeist eine Verständnislosigkeit gegenüber den gegenwärtigen Verhältnissen ein –, wenn die Aneignung der Tradition reflektiert erfolgt: „die reflektierte Aneignung der Tradition [bricht] die naturwüchsige Substanz der Überlieferung (...) und [verändert] die Stellung der Subjekte in ihr“ (Habermas 1971, 282). Als Bestandteil einer *kritischen* Wissenschaft (vgl. Habermas 1968) würde die Hermeneutik darüber aufklären, dass sich in den Traditionen keine höhere Instanz ausdrückt, deren Autorität unhinterfragt anzuerkennen ist, sondern dass sich die Überlieferung, weil sie von Menschen erdacht wurde, auch hinterfragen und verändern lässt. Das aber heißt, dass weder die Vergangenheit noch „das Leben“ (oder „die Natur“) in dem Sinne Autorität haben, dass sie uns sagen könnten, was wir tun sollen, um ein gutes Leben zu führen. Was ein gutes Leben ist und wie es zu erreichen ist, kann daher nur im Rahmen einer gesellschaftlichen Diskussion geklärt werden. Einfache Antworten, wie sie Slow Food suggeriert, werden auf diese Weise sicherlich nicht gefunden werden können.

9 Quellen- und Literaturverzeichnis

9.1 Quellenverzeichnis

- Altieri, M. A. 2003: Die Zukunft aus der Tradition. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 1, 52-59
- Apoteker, A. 2000: Im Lebensmittelbereich. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 4. Jg., Heft 17, 44-51
- Benedetti, M., Perullo, N. 2005: Wine Project. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 10. Jg., Heft 1, 130-132
- Bensoussan, M. 2001: Das Nefast food. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 5. Jg., Heft 22, 68-77
- Cantarelli, F. 2003: Warum die Universität? In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 4, 120-123
- Capatti, A. 2001: Food Planet. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 5. Jg., Heft 24, 4-5
- Capatti, A. 2002: Lernt von Miss Acton! In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 6. Jg., Heft 3, 4-5
- Capatti, A. 2003: Probieren, um zu wissen. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 4, 4-5
- Capatti, A. 2003: Was würde passieren, wenn...? In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 5, 4-5
- Capatti, A. 2004: Lerne dich selbst kennen. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 9. Jg., Heft 2, 4-5
- Cavallini, M. 1996: Disneygeschmack. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 1. Jg., Heft 2, 42-45
- Davidson, S., Freeman, S. 2001: Das weiße Zeug. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 5. Jg., Heft 22, 6-13
- Ehrlich, T. D. 2003: Gipfelsturm im Mosel-Valley. In: Slow Food. Magazin für intelligenten Genuss, 10. Jg., Heft 2, 8-10
- Fernald, A. 2003: Global cheese. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 3, 58-63
- Fort, M. 2005: Die paradoxe Äquivalenz. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 10. Jg., Heft 4, 64-67

- Freeman, S. 1999: Käserei mit Aussicht. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 3. Jg., Heft 14, 60-67
- Freeman, S. 2001: Der Geschmack im Käse. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 5. Jg., Heft 23, 62-65
- Gotti, M. G. 1996: Lexikon des Käsegeschmacks. In Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 1. Jg., Heft 1, 108-109
- Heinzelmann, U. 2003: Ohne Namen. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 5, 36-45
- Kreis, B. 2001: Das McDonald's der Weinwelt. In: Slow Food. Zeitschrift für intelligenten Genuss, 9. Jg., Heft 4, 20-21
- Kriener, M. 2001: Tanninpulver, Kunstaromen, Holzchips. In: In: Slow Food. Zeitschrift für intelligenten Genuss, 9. Jg., Heft 4, 25
- Kriener, M. 2002: Weine mit i-Pünktchen. In: In: Slow Food. Magazin für intelligenten Genuss, 10. Jg., Heft 4, 28-29
- Kriener, M. 2005: Der Mundgeruch der Großväter. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 10. Jg., Heft 4, 44-45
- Löwenstein, R. 2003: Vom Öchsle zum Terroir. In: In: Slow Food. Magazin für intelligenten Genuss, 11. Jg., Heft 4, 20-22
- Mason, L. 2003: Auf den Hügeln von Somerset. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 3, 64-69
- o. A. 2001: Das Manifest. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 5. Jg., Heft 22, 116-119
- Papazian, C. 2004: Die Phantasie beflügeln. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 9. Jg., Heft 2, 32-35
- Perullo, N. 2003: Eine ganzheitliche Vision. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 2, 98-101
- Perullo, N. 2004: Sinn und Sinnlichkeit. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 9. Jg., Heft 2, 10-15
- Petrini, C. 2001: o. Titel. In: marmite. Die Zeitschrift der Ess- und Trinkkultur. Nr. 4/01. Zürich, 9
- Petrini, C. 2001: Mit doppelter Vorsicht. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 5. Jg., Heft 22, 64-67

- Petrini, C. 2003: Slow Food. Geniessen mit Verstand. Zürich
- Petrini, C. 2003: Das Recht auf die Erde. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 1, 4-5
- Petrini, C. 2004: The slow-dreamers. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 9. Jg., Heft 1, 10-13
- Petrini, C. 2004: Lebensmittelgemeinschaften. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 9. Jg., Heft 3, 50-53
- Petrini, C. 2005: Ein Netz für die Zukunft. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 10. Jg., Heft 4, 4-5
- Pretty, J. 2003: Mit der Landschaft verbunden. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 1, 99-104
- Rohmilchmanifest: <http://www.slowfood.ch/94.0.html>
- Ruffa, G. 1997: Nach der Reblaus. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 2. Jg., Heft 7, 110-113
- Ruffa, G. 2005: Leben und Werk. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 10. Jg., Heft 4, 20-23
- Santich, B. 2001: Gegen die Brotbackmaschine. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 5. Jg., Heft 23, 34-41
- Santich, B. 2002: Ein Fortschritt? In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 6. Jg., Heft 5, 88-90
- Santich, B. 2005: Kontinuität und Diskontinuität. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 10. Jg., Heft 4, 56-59
- Sardo, P. 1999: Tipico? In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 3. Jg., Heft 14, 44-49
- Scaffidi, C. 2003: Von den Andenbauern lernen. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 7. Jg., Heft 1, 10-17
- Shiva, V. 1997: Die Freiheit des Samens. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 2. Jg., Heft 7, 32-39
- Shiva, V. 2000: Ein Wunder? In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 4. Jg., Heft 17, 52-59
- Shiva, V. 2005: Warum Howard. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 10. Jg., Heft 4, 16-19

- Slow Food 1999: Formaggi d'Italia. 200 klassische Käsesorten aus Italien. Bern
- Slow Food 2002: Salone del Gusto. 24.-28. Oktober in Turin. Programmheft
- Slow Food 2003: Toscana Slow. 5.-8. Juni 2003. Programmheft
- Slow Food 2003: Cheese. Le forme del latte. 19.-22. September 2003 in Bra. Programmheft
- Slow Food 2004: Salone del Gusto. 21.-25. Oktober 2004 in Turin. Programmheft
- Stewart, A. 2002: Globale „Kontamination“. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 6. Jg., Heft 5, 96-99
- Wanner, L. 2002: Kindheitserinnerungen. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 6. Jg., Heft 3, 38-45

9.2 Literaturverzeichnis

- Albert, K. 1995: Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg
- Baltzer, E. 1911: Oeffentliche Vorträge über die natürliche Lebensweise. Frankfurt am Main
- Bauer, W. 1975: Jeremias Gotthelf. Ein Vertreter der geistlichen Restauration der Biedermeierzeit. Stuttgart (= Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 41)
- Bollacher, M. 1987: „Natur“ und „Vernunft“ in Herders Entwurf einer Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: Sauder, G. (Hrsg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg, 114-124
- Braungart, W. 1987: Aufklärungskritische Volksaufklärung. Zu Jeremias Gotthelf. In: Fabula 28, 185-226
- Böschstein-Schäfer, R. 1977: Idylle. Stuttgart (2. Auflage)
- Bourdieu, P. 1987: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main
- Buchholz, K., Wolbert, K. (Hrsg.) 2003: Centenarium. Einhundert Jahre Künstlerkolonie Mathildenhöhe Darmstadt 1999-2001. Darmstadt
- Buhne, R. 1968: Jeremias Gotthelf und das Problem der Armut. Bern
- Charbon, R. 1999: Tradition und Innovation: Gotthelfs Bedeutung für die Dorfgeschichte. In: Pape, W., Thomke, H., Tschopp, S. S. (Hrsg.): Erzählkunst und Volkserziehung. Das literarische Werk des Jeremias Gotthelf. Tübingen, 69-82
- Cheung, T. 1999: Das Paradox des Lebens. Einige methodologische Überlegungen zur Ent-

- stehung des biologischen Organismuskonzepts. In: Körner, S., Heger, T., Nagel, A., Eisel, U. (Hrsg.): Naturbilder in Naturschutz und Ökologie. Berlin (= Landschaftsentwicklung und Umweltforschung 111), 9-18
- Cheung, T. 2000: Die Organisation des Lebendigen. Die Entstehung des biologischen Organismusbegriffs bei Cuvier, Leibniz und Kant. Frankfurt am Main
- Coreth, E., Ehlen, P., Schmidt, J. (Hrsg.) 1997: Philosophie des 19. Jahrhunderts. Stuttgart (= Grundkurs Philosophie 9)
- Coreth, E., Schöndorf, H. 2000: Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Stuttgart (= Grundkurs Philosophie 8) (3. Auflage)
- Dedner, B. 1968: Wege zum „Realismus“ in der aufklärerischen Darstellung des Landlebens. In: Wirkendes Wort 18, 303-319
- Dedner, B. 1969: Topos, Ideal und Realitätspostulat. Studien zur Darstellung des Landlebens im Roman des 18. Jahrhunderts. Tübingen (= Studien zur Deutschen Literatur 16)
- Dedner, B. 1976: Vom Schäferleben zur Agrarwirtschaft. Poesie und Ideologie des „Landlebens“ in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. In: Garber, K. (Hrsg.): Europäische Bukolik und Georgik. Darmstadt, 347-390
- Dinnebier, A. 1996: Die Innenwelt der Außenwelt. Die schöne „Landschaft“ als gesellschaftstheoretisches Problem. Berlin (= Landschaftsentwicklung und Umweltforschung 100)
- Eagleton, T. 1994: Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie. Stuttgart
- Eisel, U. 1980: Die Entwicklung der Anthropogeographie von einer „Raumwissenschaft“ zur Gesellschaftswissenschaft. Kassel (= Urbs et Regio 17)
- Eisel, U. 1982: Die schöne Landschaft als kritische Utopie oder als konservatives Relikt. In: Soziale Welt 38/2, 157-168
- Eisel, U. 1987: Landschaftskunde als „materialistische Theologie“. Ein Versuch aktualistischer Geschichtsschreibung der Geographie. In: Bahrenberg, G., Deiters, J., Fischer, M., Gaebe, W., Hard, G., Löffler, G. (Hrsg.): Geographie des Menschen – Dietrich Bartels zum Gedenken. Universität Bremen, Bremen, 89-109
- Eisel, U. 1989: Brauchen wir Ökologie – welche Ökologie brauchen wir? In: Kommune 7/10
- Eisel, U. 1992: Individualität als Einheit der konkreten Natur. Das Kulturkonzept der Geographie. In: Glaeser, B., Teherani-Kroenner, P. (Hrsg.): Humanökologie und Kulturökologie. Grundlagen, Ansätze, Praxis. Opladen, 107-151
- Eisel, U. 1993: Das Raumparadigma in den Umweltwissenschaften. In: Nachrichtenblatt zur Stadt- und Regionalsoziologie, 8. Jg., Heft 1, 27-39

- Eisel, U. 1997: Triumph des Lebens. Der Sieg christlicher Wissenschaft über den Tod in Arkadien. In: Eisel, U., Schultz, H.-D. (Hrsg.): Geographisches Denken. Kassel (= Urbs et Regio 65), 39-160
- Eisel, U. 1999: Die Architektonik der Moderne. Einige theoretische und definatorische Vorklärungen für die Dekonstruktion des Diskurses der Baumeister. In: Modern, Postmodern, Antimodern. Studienprojekt an der TU Berlin (unveröffentlichtes Manuskript). Berlin, 28-49
- Eisel, U. 2003a: Die Methode. In: Hanisch, J., Eisel, U., Trepl, L. (Hrsg.): Naturschutzstrategie: Argumentenetz für den Naturschutz. Endbericht. Bonn, 36-43
- Eisel, U. 2003b: Tabu Leitkultur. In: Natur und Landschaft (Themenheft „Heimat – ein Tabu im Naturschutz?“), Jg. 78, Heft 9/10, 409-417
- Eisel, U. 2004a: Politische Schubladen als theoretische Heuristik. Methodische Aspekte politischer Bedeutungsverschiebungen in Naturbildern. In: Fischer, L. (Hrsg.): Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen. Hamburg, 29-43
- Eisel, U. 2004b: Naturbilder sind keine Bilder aus der Natur. Orientierungsfragen an der Nahtstelle zwischen subjektivem und objektivem Sinn. In: Gaia, Jg. 13, Heft 2, 92-98
- Eisel, U. 2004c: Wann ist die Eigenart der Landschaft schön? Über die Nutzlosigkeit allgemeiner Vielfalt für die Landschaftserfahrung. In: Schöbel, S. (Hrsg.): Aufhebungen. Urbane Landschaftsarchitektur als Aufgabe. Berlin, 15-37
- Eisel, U. 2004d: Konkreter Mensch im konkreten Raum. Individuelle Eigenart als Prinzip objektiver Geltung. In: Schultz, H.-D. (Hrsg.): ¿Geographie? Teil 3 (Ergänzungsband): Antworten vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Berlin (= Arbeitsberichte, Geographisches Institut, Humboldt-Universität zu Berlin 100), 197-210
- Eisel, U. 2005a: Das Leben im Raum und das politische Leben von Theorien in der Ökologie. In: Weingarten, M. (Hrsg.): Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Münster, 42-62
- Eisel, U. 2005b: Die immer währende Utopie. Landschaft als kulturelle Kraft. In: Politische Ökologie, Heft 96 (Landschaftskult. Natur als kulturelle Herausforderung), 14-18
- Eisel, U. 2005c: Vielfalt im Naturschutz – ideengeschichtliche Wurzeln eines Begriffs. (Manuskript). Erscheint in: Potthast, T. (Hrsg.): Biodiversität – Paradigmenwechsel im Naturschutz? Naturschutz und biologische Vielfalt. Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz
- Eser, U. 2001: Die Grenze zwischen Wissenschaft und Gesellschaft neu definieren: boundary work am Beispiel des Biodiversitätsbegriffs. In: Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie, Band 7. Berlin, 135-152

- Fehr, K. 1954: Jeremias Gotthelf. Zürich
- Fellmann, F. 2001: Die Lebensreformbewegung im Spiegel der deutschen Lebensphilosophie. In: Buchholz, K., Latocha, R., Peckmann, H., Wolbert, K. (Hrsg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900. Band 1. Darmstadt, 151-156
- Fink, G.-L. 1987: Von Winkelmann bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive. In: Sauder, G. (Hrsg.): Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg, 156-176
- Freudenthal, G. 1982: Atom und Individuum im Zeitalter Newtons. Zur Genese der mechanistischen Natur- und Sozialphilosophie. Frankfurt am Main
- Fulda, D. 1999: Geburt der Geschichte aus dem Gedächtnis der Familie: Gotthelfs historische Erzählungen im Kontext vormärzlicher Geschichtsdarstellungen. In: Pape, W., Thomke, H., Tschopp, S. S. (Hrsg.): Erzählkunst und Volkserziehung. Das literarische Werk des Jeremias Gotthelf. Tübingen, 83-110
- Gadamer, H.-G. 1986: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen (= Gesammelte Werke 1)
- Gelinsky, E. 2001: „Ästhetik in der traditionellen Landschaftsgeographie und in der postmodernen Geographie. Die Renaissance eines klassischen Paradigmas?“ In: Erdkunde, Heft 2, Band 55, 138-150
- Gerth, K. 1978: Die Poetik des Sturm und Drang. In: Hinck, W. (Hrsg.): Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Kronberg/Ts., 55-80
- Goethe, J. W. 1976: Italienische Reise. Frankfurt am Main, Leipzig (Erstausgabe 1784)
- Goethe, J. W. 2001: Die Leiden des jungen Werther. Stuttgart (Erstausgabe: 1774)
- Gotthelf, J. 1921-77: Sämtliche Werke in 24 Bänden (und 18 Ergänzungsbänden). Hunziker, R., Bloesch, H., Guggisberg, K., Jucker, W. (Hrsg.). Erlenbach-Zürich (zitiert als GSW bzw. GEB)
- Gotthelf, J. 1978: Uli der Knecht. (Originaltitel: Wie Uli der Knecht glücklich wird. Eine Gabe für Dienstboten und Meisterleute) Zürich (Taschenbuchausgabe von Muschg, W. (Hrsg.): Jeremias Gotthelf. Ausgewählte Werke in zwölf Bänden 1)
- Gotthelf, J. 1978: Uli der Pächter. Zürich (Taschenbuchausgabe von Muschg, W. (Hrsg.): Jeremias Gotthelf. Ausgewählte Werke in zwölf Bänden 2)
- Gotthelf, J. 1978: Käthi die Großmutter. Zürich (Taschenbuchausgabe von Muschg, W. (Hrsg.): Jeremias Gotthelf. Ausgewählte Werke in zwölf Bänden 7)
- Greiffenhagen, M. 1986: Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. Frankfurt am Main

- Habermas, J. 1968: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main
- Habermas, J. 1971: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main
- Habermas, J. 1996: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main
- Hahl, W. 1976: Gesellschaftlicher Konservatismus und literarischer Realismus. Das Modell einer deutschen Sozialverfassung in den Dorfgeschichten. In: Bucher, M., Hahl, W., Jäger, G., Wittmann, R. (Hrsg.) 1976: Realismus und Gründerzeit. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1848-1880. Band 1. Stuttgart, 48-95
- Hahl, W. 1993: Jeremias Gotthelf – der „Dichter des Hauses“. Stuttgart
- Hahl, W. 1999: Gotthelfs Liberalismus-Kritik im europäischen Kontext: Ein Blick auf Benjamin Disraelis Roman „Sybil. Or the Two Nations“. In: Pape, W., Thomke, H., Tschopp, S. S. (Hrsg.): Erzählkunst und Volkserziehung. Das literarische Werk des Jeremias Gotthelf. Tübingen, 243-266
- Hard, G. 1965: Arkadien in Deutschland. Bemerkungen zu einem landschaftlichen Reiz. In: Die Erde 96, 21-41
- Hard, G. 1969: „Dunstige Klarheit“. Zu Goethes Beschreibung der italienischen Landschaft. In: Die Erde 2-4, 138-154
- Hard, G. 1970a: Noch einmal: „Landschaft als objektivierter Geist“. In: Die Erde 3, 171-197
- Hard, G. 1970b: Der „Totalcharakter der Landschaft“. Re-Interpretation einiger Textstellen bei Alexander von Humboldt. In: Alexander von Humboldt. Eigene und neue Wertungen der Reisen, Arbeit und Gedankenwelt. Geographische Zeitschrift, Beihefte, 49-73
- Hard, G. 1988: Selbstmord und Wetter – Selbstmord und Gesellschaft. Studien zur Problemwahrnehmung in der Wissenschaft und zur Geschichte der Geographie. Stuttgart (= Erdkundliches Wissen 92)
- Hard, G. 1995: Ästhetische Dimensionen in der wissenschaftlichen Erfahrung. In: Jüngst, P., Meder, O. (Hrsg.): Aggressivität und Verführung. Monumentalität und Territorium. Zähmung des Unbewußten durch planerisches Handeln und ästhetische Formen? Kassel (= Urbs et Regio 62), 323-367
- Harris, J. B. 2002: New Orleans. In: Slow. Magazin für Kultur und Geschmack, 6. Jg., Heft 5, 100-105
- Hehn, V. 1844: Über die Physiognomie der italienischen Landschaft. Programm der Höheren Kreisschule der Stadt Perna
- Hehn, V. 1887: Italien. Ansichten und Streiflichter. Berlin (3. Auflage) (Erstaufgabe 1864)

- Hehn, V. 1897: Reisebilder aus Italien und Frankreich. (Hrsg. von Th. Schiemann) Stuttgart, Berlin 1906
- Heinz, M. 1994: Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763-1778). Hamburg (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 17)
- Heise, J. 1998: Johann Gottfried Herder. Zur Einführung. Hamburg
- Herder, J. G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Mit einem Vorwort von Gerhart Schmidt. (O. J. Nach der historisch kritischen Ausgabe von Bernhard Suphan, Berlin 1877-1913). Wiesbaden
- Herder, J. G. 1955: Kalligone. Weimar (Hrsg. von Heinz Begenau) (Erstausgabe 1798)
- Herder, J. G. 1967: Sämtliche Werke. 33 Bände. Hrsg. Suphan, B. (Nachdruck v. 1967, Erstausgabe 1877-1913). Hildesheim (zitiert als SW)
- Herder, J. G. 1986 ff.: Werke. 10 Bände. Bollacher, M., Brummack, J. et. al. (Hrsg.) Frankfurt am Main (zitiert als HW)
- Hinck, W. (Hrsg.) 1978: Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Kronberg/Ts.
- Holl, H. P. 1988: Jeremias Gotthelf. Leben, Werk, Zeit. Zürich
- Hügli, A., Lübcke, P. (Hrsg.) 1998: Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Reinbek bei Hamburg
- Jarosch, T. 1995: Die Einmaligkeit der Welt und der Sinn des Ganzen: Wer das Leben nicht versteht, versteht die Welt nicht. Historismus und Lebensphilosophie. In: Studienprojekt Funktionalismus. Die Reduktion von Widersprüchen in der Moderne. TU Berlin, Fachbereich 7, SS 1994/1995, Band 1, 315-328 (unveröffentlichtes Manuskript)
- Jones, P., Shears, P., Hillier, D., Comfort, D., Lowell, J. 2003: Return to traditional values? A case study of Slow Food. In: British Food Journal, Vol. 105, No. 4/5, 297-304
- Jax, K. 2003: Die Funktion biologischer Vielfalt. In: Körner, S., Nagel, A., Eisel, U.: Naturschutzbegründungen. Bonn (Hrsg. Bundesamt für Naturschutz (BfN)), 149-174
- Kant, I. 2004: Kritik der Urteilskraft. (Erstausgabe 1790). Stuttgart (zitiert als KU)
- Karthaus, U. (Hrsg.) 2002: Sturm und Drang und Empfindsamkeit. Stuttgart (= Die deutsche Literatur in Text und Darstellung 6)
- Keller, G. 1926-49: Sämtliche Werke in 22 Bänden. Fränkel, J. (später: Helbling, C.) (Hrsg.). Bern/Leipzig (teilweise: Erlenbach-Zürich)

- Kirchhoff, T. 1995: Die Einmaligkeit und Vielfalt der Welt. Individualität als Geschichtsprinzip – Versuch einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion der Entstehung des monadischen Paradigmas in der Leibnizschen rationalistischen Metaphysik und seiner Transformation in die konservative idiographische Geschichtsphilosophie Herders. In: Funktionalismus. Die Reduktion von Widersprüchen in der Moderne, Band 1. Studienprojekt am Fachbereich 7 der Technischen Universität Berlin. (Unveröffentlichtes Manuskript). Berlin, 147-273
- Kirchhoff, T., Trepl, L. 2001: Vom Wert der Biodiversität. Über konkurrierende politische Theorien in der Diskussion um Biodiversität. In: Zeitschrift für angewandte Umweltforschung, Sonderheft 13/2001, 27-44
- Kirchhoff, T. 2002: Der Organismus – zur „metaphysischen Konstitution“ eines empirischen Gegenstandes. In: Gnädinger, J., Lotz, A. (Hrsg.): Wie kommt die Ökologie zu ihren Gegenständen? Gegenstandskonstitution und Modellierung in den ökologischen Wissenschaften. Frankfurt am Main, 153-179
- Kirchhoff, T. 2005: Kultur als individuelles Mensch-Natur-Verhältnis. Herders Theorie kultureller Eigenart und Vielfalt. In: Weingarten, M. (Hrsg.): Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. Münster, 63-106
- Koerber, K. von, Männle, T., Leitzmann, C. 1981: Vollwert-Ernährung. Grundlagen einer vernünftigen Ernährungsweise. Heidelberg (1. Auflage)
- Koerber, K. von, Männle, T., Leitzmann, C. 1986: Vollwert-Ernährung. Grundlagen einer vernünftigen Ernährungsweise. Heidelberg (5. Auflage)
- Koerber, K. von, Männle, T., Leitzmann, C. 1993: Vollwert-Ernährung. Grundlagen einer vernünftigen Ernährungsweise. Heidelberg (7. Auflage)
- Koerber, K. von, Männle, T., Leitzmann, C. 1999: Vollwert-Ernährung. Grundlagen einer vernünftigen Ernährungsweise. Heidelberg (9. Auflage)
- Koerber, K. von, Kretschmer, J. 2001: Zukunftsfähige Ernährungskultur. In: Ökologie und Landbau, 29. Jg., Heft 120, 6-9
- Kohlschmidt, W. 1965: Gotthelf-Bild im Säkularjahr. In: ders.: Dichter, Tradition und Zeitgeist. Gesammelte Schriften zur Literaturgeschichte. Bern, 18-23
- Kollath, W. 1952: Die Ordnung unserer Nahrung. Stuttgart (3. Auflage)
- Kötzle, M. 1999: Eigenart und Eigentum. Zur Genese und Struktur konservativer und liberaler Weltbilder. In: Körner, S., Heger, T., Nagel, A., Eisel, U. (Hrsg.): Naturbilder in Naturschutz und Ökologie. Berlin (= Landschaftsentwicklung und Umweltforschung 111), 19-36
- Körner, S. 1999: Das Heimische und das Fremde in der konservativen und in der liberalen

- Naturschutzauffassung. In: Körner, S., Heger, T., Nagel, A., Eisel, U. (Hrsg.): *Naturbilder in Naturschutz und Ökologie*. Berlin (= *Landschaftsentwicklung und Umweltforschung* 111), 65-76
- Körner, S. 2000: *Das Heimische und das Fremde. Die Werte Vielfalt, Eigenart und Schönheit in der konservativen und in der liberal-progressiven Naturschutzauffassung*. Münster
- Körner, S., Eisel, U. 2001: *Rekonstruktion zentraler Naturschutzideen*. In: Hanisch, J., Eisel, U., Trepl, L. (Hrsg.): *Naturschutzstrategie: Argumentenetz für den Naturschutz*. Endbericht. Bonn, 45-278
- Krabbe, W. R. 2001: *Biologismus und Lebensreform*. In: Buchholz, K., Latocha, R., Peckmann, H., Wolbert, K. (Hrsg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. Band 1. Darmstadt, 179-182
- Kühne-Bertram, G. 1987: *Aus dem Leben – zum Leben. Entstehung, Wesen und Bedeutung populärer Lebensphilosophien in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main (= *Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie* 215)
- Küng, H. 2005: *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*. München
- Lange, T. 1976: *Idyllische und exotische Sehnsucht. Formen bürgerlicher Nostalgie in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Kronberg/Ts. (= *Scriptor Hochschulschriften Literaturwissenschaft* 23)
- Leitch, A. 2003: *Slow Food and the Politics of Pork Fat: Italian Food and European Identity*. In: *Ethnos*, Vol. 68, No. 4, 437-462
- Leitzmann, C., Müller, C., Michel, P. 2001: *Ernährung in Prävention und Therapie*. Stuttgart
- Linse, U. 2001a: *Nietzsches Lebensphilosophie und Lebensreform*. In: Buchholz, K., Latocha, R., Peckmann, H., Wolbert, K. (Hrsg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. Band 1. Darmstadt, 165-168
- Linse, U. 2001b: *Lebensreform und Reformreligionen*. In: Buchholz, K., Latocha, R., Peckmann, H., Wolbert, K. (Hrsg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. Band 1. Darmstadt, 193-198
- Maisak, P. 1981: *Arkadien. Genese und Typologie einer idyllischen Wunschwelt*. Frankfurt am Main
- Melzer, J. 2003: *Vollwerternährung. Diätetik, Naturheilkunde, Nationalsozialismus, sozialer Anspruch*. Stuttgart (= *Medizin, Gesellschaft und Geschichte, Beiheft* 20)
- Michelsen, P. 1987: *Regeln für Genies. Zu Herders „Fragmenten“ „Ueber die neuere Deutsche Litteratur“*. In: Sauder, G. (Hrsg.): *Johann Gottfried Herder 1744-1803*. Hamburg, 225-237

- Miele, M., Murdoch, J. 2002: The Practical Aesthetics of Traditional Cuisines: Slow Food in Tuscany. In: *Sociologia Ruralis*, Vol. 42, No. 4, 312-328
- Montanari, M. 2002: From the Geography of Taste to the Taste for Geography. In: Montanari, A. (Hrsg.) 2002: *Food and Environment. Geographies of Taste*. Rome, 29-32
- Nagel, A. 1999: Konkrete Natur als Gestaltungsideal. Der Landschaftsgarten als Symbol konkurrierender Weltbilder. In: Körner, S., Heger, T., Nagel, A., Eisel, U. (Hrsg.): *Naturbilder in Naturschutz und Ökologie*. Berlin (= *Landschaftsentwicklung und Umweltforschung* 111), 51-64
- Nosi, C., Zanni, L. 2004: Moving from „typical products“ to „food-related services“. The Slow Food case as a new business paradigm. In: *British Food Journal*, Vol. 106, No. 10/11, 779-792
- Pape, W. 1999: „Gotthelf, suchet euch ein Wirtshaus aus“: Der „Bauern-Spiegel“ – Bildungsroman, Schweizer Art. In: Pape, W., Thomke, H., Tschopp, S. S. (Hrsg.): *Erzählkunst und Volkserziehung. Das literarische Werk des Jeremias Gotthelf*. Tübingen, 3-26
- Piepmeyer, R. 1980: Das Ende der ästhetischen Kategorie „Landschaft“. *Münster* (= *Westfälische Forschungen* 30)
- Pietrykowski, B. 2004: You Are What You Eat: The Social Economy of the Slow Food Movement. In: *Review of Social Economy*, Vol. LXII, No. 3, 307-321
- Popper, K. R. 1994: *Logik der Forschung*. Tübingen
- Rahner, K. 2005: *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie*. Freiburg
- Riedel, W. 2001: Homo Natura. Zum Menschenbild der Jahrhundertwende. In: Buchholz, K., Latocha, R., Peckmann, H., Wolbert, K. (Hrsg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. Band 1. Darmstadt, 105-108
- Riedhauser, H. 1985: *Essen und Trinken bei Jeremias Gotthelf*. Bern
- Ritter, J. 1974: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: ders.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main, 141-163 (Erstveröffentlichung 1963)
- Rohkrämer, T. 2001: Lebensreform als Reaktion auf den technisch-zivilisatorischen Prozeß. In: Buchholz, K., Latocha, R., Peckmann, H., Wolbert, K. (Hrsg.): *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*. Band 1. Darmstadt, 71-74
- Schnädelbach, H. 1979: Über historische Aufklärung. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 4/2, 17-36
- Schnädelbach, H. 1999: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main (6. Aufla-

ge)

- Schneider, H. J. (Hrsg.) 1988: Deutsche Idyllentheorien im 18. Jahrhundert. Tübingen (= Deutsche Textbibliothek 1)
- Schultz, H.-D. 1980: Die deutschsprachige Geographie von 1800 bis 1970. Ein Beitrag zur Geschichte ihrer Methodologie. Berlin (= Abhandlungen des Geographischen Instituts, Anthropogeographie 29)
- Schultz, H.-D. (Hrsg.) 2004: ¿Geographie? Teil 3 (Ergänzungsband): Antworten vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Berlin (= Arbeitsberichte, Geographisches Institut, Humboldt-Universität zu Berlin 100)
- Seiffert, H. 1983: Einführung in die Wissenschaftstheorie. Band 2 (Geisteswissenschaftliche Methoden: Phänomenologie, Hermeneutik, historische Methode, Dialektik). München (8. Auflage)
- Siegmund, A. 2002: Die romantische Ruine im Landschaftsgarten: Ein Beitrag zum Verhältnis der Romantik zu Barock und Klassik. Würzburg (= Stiftung für Romantikforschung; Rote Reihe 22)
- Siegrist, C. 1978: Aufklärung und Sturm und Drang: Gegeneinander oder Nebeneinander? In: Hinck, W. (Hrsg.): Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Kronberg/Ts., 1- 13
- Sieferle, R. P. 1990: Bevölkerungswachstum und Naturhaushalt. Studien zur Naturtheorie der klassischen Ökonomie. Frankfurt am Main
- Simmel, G. 1957: Das Schöne und die Kunst. Philosophie der Landschaft. In: Ders.: Brücke und Tür. Stuttgart, 141-152
- Snell, B. 1976: Arkadien. Die Entdeckung einer geistigen Landschaft. In: Garber, K. (Hrsg.): Europäische Bukolik und Georgik. Darmstadt, 14-43
- Spiekermann, U. 2003: Verfehltter Gegensatz?! Fast Food contra Slow Food. In: Ernährungs-Umschau 50, Heft 9, 344-349
- Spitzmüller, E.-M., Pflug-Schönfelder, K., Leitzmann, C. (unter Mitarbeit von Koerber, K. von) 1993: Ernährungsökologie. Essen zwischen Genuss und Verantwortung. Heidelberg
- Thomke, H. 1999: Gotthelfs „Konservatismus“ im europäischen Kontext. In: Pape, W., Thomke, H., Tschopp, S. S. (Hrsg.): Erzählkunst und Volkserziehung. Das literarische Werk des Jeremias Gotthelf. Tübingen, 227-242
- Trepl, L. 1983: Ökologie – eine grüne Leitwissenschaft? Über Grenzen und Perspektiven einer modischen Disziplin. In: Kursbuch 74, 6-28
- Trepl, L. 1993: Was sich aus ökologischen Konzepten von „Gesellschaften“ über die Gesell-

- schaft lernen läßt. In: Mayer, G. (Hrsg.): Zurück zur Natur!? Zur Problematik ökologisch-naturwissenschaftlicher Ansätze in den Gesellschaftswissenschaften. Loccum (= Loccumer Protokolle 75/92)
- Trepl, L. 1994: Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Weinheim (2. Auflage)
- Trepl, L. 1995: Die Diversitäts-Stabilitäts-Diskussion in der Ökologie. In: Bayrische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (Hrsg.): Festschrift für Prof. Dr. Dr. h. c. Wolfgang Haber, Beiheft 12. Laufen/Salzach, 35-49
- Trepl, L. 1996: Die Landschaft und die Wissenschaft. In: Konold, W. (Hrsg.): Naturlandschaft-Kulturlandschaft. Die Veränderung der Landschaften nach der Nutzbarmachung durch den Menschen. Landsberg, 13-26
- Trepl, L. 1997. Ökologie als konservative Naturwissenschaft. Von der schönen Landschaft zum funktionierenden Ökosystem. In: Eisel, U., Schultz, H.-D. (Hrsg.): Geographisches Denken. Kassel (= Urbs et Regio 65), 467-492
- Trepl, L. 1999: Die Diversitäts-Stabilitäts-Diskussion in der Ökologie. In: Görg, C., Hertler, C., Schramm, E., Weingarten, M. (Hrsg.): Zugänge zur Biodiversität. Marburg, 92-125
- Trepl, L., Weil, A. 2001: Zur Entstehung der Superorganismus-Theorie in der Pflanzenökologie des frühen 20. Jahrhunderts. In: Verhandlungen zur Geschichte und Theorie der Biologie, Band 7. Berlin, 19-32
- Trepl, L., Voigt, A. 2005: Zwischen Naturwissenschaft und Ästhetik. Landschaft als Organismus. In: Politische Ökologie, Heft 96 (Landschaftskult. Natur als kulturelle Herausforderung), 28-31
- Trepl, L. 2005: Allgemeine Ökologie, Band 1: Organismus und Umwelt. Frankfurt am Main
- Vesting, T. 1998: Die Ambivalenz idealisierter Natur im Landschaftsgarten. Vom Garten des guten Feudalismus zum republikanischen Garten der Freiheit. Berlin (= Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur 8)
- Vogt, G. 2000: Entstehung und Entwicklung des ökologischen Landbaus im deutschsprachigen Raum. Bad Dürkheim (= Ökologische Konzepte 99)
- Weizsäcker, C. von 1994: Vielfalt im Verständnis von „Artenvielfalt“. In: Sachs, W. (Hrsg.): Der Planet als Patient. Über Widersprüche globaler Umweltpolitik. Berlin, 113-135
- Wolf, J. 1996: Die Monoklimaxtheorie: Das biologische Konzept vom Superorganismus als Entwicklungstheorie von Individualität und Eigenart durch Expansion. In: Projektbericht Naturalismus, TU Berlin, Fachbereich 7, 232-306 (unveröffentlichtes Manuskript)