

Politik des Essens

Es freut mich sehr, hier im Rahmen der Hannah-Arendt-Tage über die Politik des Essens sprechen zu dürfen. Das ist alles andere als selbstverständlich. Denn Arendts Philosophie stellt – zumindest auf den ersten Blick - keinerlei Beziehung zwischen Politik und Küche her: Sie denkt Politik, ohne sich aufs Essen zu beziehen. Nur, so müssen wir uns fragen, wie ist das möglich? Sollte unser Verständnis des Politischen nicht auch – oder sogar: ganz wesentlich – eine Politik des Essens umfassen?

Ich werde diese Fragen in der Doppelfunktion oder Personalunion eines 'Arendtianers' und eines 'Gastrosophen' zu beantworten versuchen. Es gilt zu klären, warum sich jeder Gastrosoph und jede Gastrosophin mit Arendts Philosophie auskennen sollte und erst recht, wieso man sich als Arendtianer mit Gastrosophie beschäftigen muss. Denn gerade sowohl die politische Philosophie von Arendt als auch eine neue Philosophie des Essens – das, was ich die Gastrosophie nenne – sind unerlässlich, wenn es darum geht, zu verstehen, dass Essen politisch ist und dass eine gastrosophische Tischgesellschaft die Zukunft unserer – von Arendt vehement hinterfragten – krisenhaften Arbeitsgesellschaft sein sollte.

Für mich war in den frühen 1990er Jahren in der Endphase meines Studiums die politische Philosophie von Hannah Arendt eine wirkliche Entdeckung. Tatsächlich wurde sie auch Inhalt meiner Abschlussarbeit. Damals beschäftigten mich allerdings noch nicht die Politik des Essens und keine gastrosophische Reflexion der globalen Ernährungsverhältnisse. Die Frage, die mich als junger Student und bewegter Zeitgenosse der 1980er beschäftigte, war *die Bedeutung von Arendts Philosophie des politischen Handelns für eine aktuelle Gesellschaftstheorie* in Hinblick auf eine mögliche *Praxis politischer Freiheit*. So lautete dann auch der Titel meiner Magisterarbeit.¹

Meine intensive Auseinandersetzung mit Arendt galt folglich nicht so sehr ihren

¹ Harald Lemke, Praxis politischer Freiheit. Die Bedeutung von Arendts Philosophie des politischen Handelns für eine aktuelle Gesellschaftstheorie, Maastricht 1996 (vergriffen); abrufbar unter: http://www.haraldlemke.de/books/Lemke_Arendt.pdf

kontroversen Analysen der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* oder den Aufsehen erregenden Überlegungen zur *Banalität des Bösen*. Im Nachhinein bedauere ich es ein wenig, mich damals nicht auch mit diesem wichtigen Teil ihres Werkes eingehender vertraut gemacht zu haben, sondern dies erst jetzt nachzuholen. Denn gerade mit der moralphilosophischen Erkenntnis der Banalität des Bösen hat sich Arendt den praktischen Grundlagen und Grenzen der politischen Ethik angenähert, deren Reflexion bis heute unübertroffen ist. Das hängt damit zusammen, dass banal hier gerade nicht (wie es in diesem Begriff mitschwingt) etwas Unwichtiges oder Triviales meint. Ganz im Gegenteil. Das Böse, das Arendt im deutschen Nazi-Regime verwirklicht sah, war „monströs“ und trat „in seiner schlimmsten Gestalt“ auf – trotz seiner Banalität.²

Was an Adolf Eichmanns Verhalten und am Verhalten all der anderen Beteiligten des Hitler-Regimes banal war, drückt Arendt ihrer Analyse der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* sehr pointiert in der, wie sie sagt, „beunruhigenden“ Feststellung aus, „dass totale Herrschaft, obwohl offen verbrecherisch, von der Unterstützung der Massen getragen wird.“ (ebd., S.7) Dass die Bevölkerung offene Verbrechen unterstützt und dass, mit anderen Worten, das Handeln der einzelnen Bürger und Bürgerinnen das alltagspraxische Fundament für das Zustandekommen und Fortbestehen von unmoralischen Verhältnissen bildet, ist eine beunruhigende Feststellung, die nicht zuletzt, wie sich zeigen lässt, auch im Zentrum einer Politik des Essens steht.

Arendts Erkenntnis der Banalität des Bösen beinhaltet aber noch einen weiteren und ganz anderen Gedanken. Nämlich den wichtigen moralphilosophischen Verweis auf die mögliche *Banalität des Guten*. Und in dieser Hinsicht ist ihre Formel von grundsätzlicher Bedeutung für eine Ethik des guten Lebens (im Sinne einer täglichen, ‘banalen’ Praxis ‘des Guten’).³ Als Aristotelikerin war sich Arendt ohnehin bewusst, dass eine Ethik des sittlich guten Lebens letztlich sogar das Fundament der Politik ist. Leider sind Arendts Moralphilosophie und insbesondere ihre Gedanken zu einem ethisch guten Leben weit weniger ausgearbeitet und bekannt als ihre politische Philosophie, und vermutlich deshalb ist sie mir (wie wohl

² Hannah Arendt, Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München 2014, S. 15ff.

³ Da aber das Unwichtige und Triviale in der Rede von der Banalität des Guten mitschwingt, benennt sie zugleich die fatale Machtlosigkeit der philosophischen Ethik und deren Zuversicht in die Menschlichkeit moralisch guten Handelns.

den meisten Arendt-Lesern) allzu lange entgangen.

Wegen der leichten Missverständlichkeit der These von der Banalität des Bösen sowie der möglichen Banalität des Guten möchte ich kurz auf diesen weniger bekannten und ausgearbeiteten Teil ihres Werkes eingehen. Im Zuge des Gerichtsprozesses gegen den ehemaligen SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann kam Arendt zu einer eigenen (philosophischen) Verurteilung dessen moralischen Schuld. Sie erklärt, dass „das Beunruhigende an der Person Eichmanns doch gerade war, dass er war wie viele und dass diese Vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren.“⁴ Mit anderen Worten: Er habe den Befehlen und Gesetzen der Hitler-Diktatur als normaler Deutscher gehorcht, und zwar als „banaler“ Schreibtischtäter ohne Skrupel oder moralisches Gewissen.

Man kritisierte Arendt daraufhin, sie würde die Naziverbrechen kleinreden. Eichmann sei kein normaler Schreibtischtäter gewesen, sondern ein fanatischer Nazi-Scherge, der sein Vernichtungswerk aus Überzeugung betrieb. An dieser Kritik trifft sicher zu, dass Arendt nicht auf die böartige Verlogenheit von Eichmanns Selbstverteidigung abhobt. Doch letztlich ist für das „Banalitäts“-Urteil gar nicht entscheidend, ob Eichmanns „Verbrechen gegen die Menschheit“ aus Gehorsam oder aus Überzeugung motiviert war, sondern der Tatbestand, dass das eigentliche moralische Unrecht des Hitler-Regimes nicht primär und ausschließlich durch die Gräueltaten der mordenden Nazis entstand, sondern durch die vielen ganz ‘normalen Leute’, die wie Eichmann (zumindest im rechtlichen Sinne) keine strafbaren Handlungen begingen, einfach indem sie sich ‘banal’ an die legalen Vorschriften und geltenden Gesetze (des Nazi-Staats) hielten.

Der entscheidende – und sicherlich provokante – Punkt, auf den Arendt hinwies, war schlicht, dass es ohne das unmoralische Handeln und Mitmachen der normalen Deutschen dem Nazi-Regime praktisch nicht möglich gewesen wäre, seine Verbrechen zu begehen: Die Formel von der Banalität des Bösen hat es also in sich, weil sie das eigentliche moralische Problem von den brutalen Tätern zu den normalen ‘Nicht-Tätern’, die banalen Mittäter umlenkt und ausdehnt.

Doch zur Zeit meines Studiums zogen mich Arendts Werke *Vita Activa* und *Über die*

⁴ Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen, München 1964, S. 382

Revolution an. Denn ich wollte nachweisen, dass nicht die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas, sondern Arendts Verständnis des politischen Handelns einen philosophischen Weg aus der Sackgasse des aporetischen Kritizismus der Frankfurter Schule wies. Nicht Habermas, der damals als die unumstrittene Stimme der deutschen Nachkriegsphilosophie galt, sondern Arendt schien mir das richtige Instrumentarium für eine aktuelle Gesellschaftstheorie zu bieten.

Habermas hatte mit triftigen Gründen bemängelt, dass die Art und Weise, wie seine älteren Kollegen Adorno und Horkheimer die westliche Gesellschaft kritisieren, letztlich zu einem „performativen Selbstwiderspruch“ (Habermas) führen würde. Denn wer, wie Adorno und Horkheimer, einen totalen Verblendungszusammenhang diagnostiziert, könne nicht angeben, wie diese theoretische Kritik als (einzig)er Standpunkt nicht verblendet sein solle und wieso diese Gesellschaftskritik sich nicht selbst widerspreche. So richtig mir diese Diagnose von Habermas erschienen, dass eine begründete Kritik daran, was an unserer Gesellschaft falsch läuft, notwendig auch die Möglichkeit einer praktischen Alternative (oder Utopie) und damit die eigenen normativen Kriterien angeben können muss, wie denn eine bessere Gesellschaft aussähe. So wenig überzeugend fand ich seinen Hinweis darauf, dass diese bessere Praxis schon durch das kommunikative Handeln in unserer alltäglichen Lebenswelt verwirklicht sei.

Im Gegensatz zu Habermas' Konstrukt einer kommunikativen Vernunft war meines Erachtens die Theorie des politischen Handelns, die Arendt ausgearbeitet hatte, nutzbarer, um die tatsächlich aktiven politischen Widerstandsbewegungen der damaligen Zeit zu reflektieren. Denn in der Folge der Studentenbewegung begannen seit den 1960er Jahren so genannte neue soziale Bewegungen und Bürgerinitiativen die etablierte Parteidemokratie in Frage zu stellen und utopische Alternativen eines anderen Lebens den Weg zu bereiten. Deren gesellschaftliche Bedeutung philosophisch angemessen zu erfassen – dafür schien mir gerade Hannah Arendt die richtigen Begriffe und Werte zu liefern. Mit ihrer Forderung, dass den Bürgern „das Recht auf aktive Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten“ garantiert werden müsse, gelang es ihr, die Philosophie der politischen Kultur ihrer Zeit wieder näher zu bringen. Das traf damals zu und das gilt meines Erachtens noch mehr für unsere Gegenwart.

Tatsächlich bin ich der Meinung, dass das Arendtsche Denken aktueller ist denn je.

Warum? Weil angesichts der täglich zunehmenden Auflösungserscheinung der modernen Arbeitsgesellschaft und eines auf Vollzeit-Berufstätigkeit fixierten Lebensideals – des „animal laborans“ (Arendt) –, aber auch angesichts der Krise der repräsentativen Demokratie und korrupter Eliten sich immer mehr Bürger für eine „vita activa“, für ein politisch aktives Leben zu interessieren beginnen.⁵ Ob die Unzufriedenheit mit der herkömmlichen Parteipolitik oder die Frage der Volksvertretung und die „revolutionäre“ Forderung nach einer partizipativen Demokratie der Mitbestimmung und der alltäglichen Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten – alle diese zentralen Themen und Werte der Arendtschen Philosophie sind heute noch aktueller als schon in der Vergangenheit.

„Was von den furchtbaren Katastrophen der Revolutionen des zwanzigsten Jahrhunderts verdeckt worden ist“, schreibt Arendt schon 1963 in *Über die Revolution*, „ist nicht mehr und nicht weniger als diese erste, nun wahrhaft revolutionäre Hoffnung der europäischen und schließlich vielleicht aller Völker der Erde auf eine neue Staatsform, die es jedem inmitten der Massengesellschaften doch erlauben könnte, an den öffentlichen Angelegenheiten der Zeit teilzunehmen.“⁶

Ihrer Zeit weit voraus leitete Arendt mit dieser Hoffnung, wie man sagen könnte, die *Energiewende des politischen Denkens* ein. Eine Abkehr von einer veralteten, fossilen Staatsform, deren störanfällige Großpolitik und zentralistischer Machtapparat ‘von oben herab’ in den Alltag eines jeden ‘durchregiert’, hin zu einer künftigen bzw. zukunftsfähigen Gesellschaft der dezentralen Demokratie und Machtausübung der Massen, die auf der aktiven Teilhabe ‘von unten’ basiert. Eine Wende der Politik hin zu integrativer Partizipation und einer lokalen Selbstregierung, die die positive und endlos erneuerbare Energie oder, wie Arendt sagen würde, das tägliche Glück kennt, politisch aktiv zu leben und *diese* Politik als etwas *für alle Gutes* zu praktizieren.

Und hier kommen nun die gesellschaftlichen Ernährungsverhältnisse ins Spiel. Denn für die besagte politische Wende wir haben kein *alltägliches* und *allgemeineres Handlungsfeld* als die *Politik des Essens*. Aber bietet ihre Theorie auch ein

⁵ Oskar Negt, *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen 2001; Peter Plöger, *Einfach ein gutes Leben. Aufbruch in eine neue Gesellschaft*, München 2011

⁶ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1974, S. 341

philosophisches Instrumentarium, um über die Tischgesellschaft der Zukunft nachzudenken? Würde sich Arendt mit der Tatsache einer ‘Politik des Essens’ anfreunden können?

Ich bin mir nicht sicher, wie die Antwort auf diese Frage lautet. Sie kann sehr unterschiedlich ausfallen. Je nachdem welchen – politischen – Standpunkt man einnimmt. Wenn man zur Frage, ob Essen politisch ist, als treuer Arendt-Anhänger Stellung bezieht, wird man sagen müssen: ‘Nein, was soll denn eine solche Politik des Essens sein?’

Richtig ist, dass Hannah Arendt nirgendwo in ihren Arbeiten auf Ernährungsfragen zu sprechen kommt. In dieser bedenkenswerten Verdrängung des Essens unterscheidet sich diese außergewöhnliche Philosophin nicht von ihren männlichen Kollegen. Von Platon bis Heidegger und Habermas herrscht im Mainstream der westlichen Philosophie eine verächtliche Ignoranz gegenüber jenen alltäglichsten und allgemeinsten Handlungen des menschlichen Daseins, welche in unserer Kulturgeschichte seit je und noch bis in die Gegenwart hinein als Sache der Hausfrau gelten – und damit philosophisch und gesellschaftlich als unwichtig abgetan werden.

Eine Anekdote berichtet, dass Arendt eine gute Köchin gewesen sein soll, die sich „darüber beklagte, dass, wenn sie Leute zum Essen einlud, alle ihre philosophischen Werke lobten und über diese reden wollten und niemand sich bemüßigt fühlte, das Essen zu erwähnen, auf das sie so viel Mühe verwandt hatte.“⁷ Wie auch immer es sich damit verhalten haben mag. Fakt ist, dass Arendt in emanzipatorischer Hinsicht weder die (‘weiblichen’) Kochkünste als politische Lebenskünste beschrieben hat noch ihr philosophisches Werk die kulinarischen und gastrosophischen Angelegenheiten als öffentliche Angelegenheiten analysiert und beinhaltet.

Man kann noch weiter gehen und zur Kenntnis nehmen, dass auch Arendt unser tägliches Essen einem Bereich der „Lebensnotwendigkeiten“ und eines „weltlosen Konsums“ zuordnet, im Gegensatz zum politischen Handeln, das dem (‘männlichen’) Bereich der Freiheit und Öffentlichkeit zugeordnet wird. Ihre Philosophie behandelt die tägliche Ernährungspraxis als eine Privatsache, als etwas, das mit dem privaten Wohlbefinden und mit rein wirtschaftlichen oder

⁷ Francesca Rigotti, Philosophie in der Küche. Kleine Kritik der kulinarischen Vernunft, München 2002, S. 57

hauswirtschaftlichen Belangen zu tun habe.

Wenn also Arendt zur großen Mehrheit all jener männlichen Philosophen und normalen Leute gehört, die glauben, dass die Angelegenheiten der Küche entweder Frauensache oder zumindest jedermanns Privatvergnügen seien: Wie sinnvoll kann dann der Gedanken sein, dass ausgerechnet diese Philosophin auch über die Tischgesellschaft hätte schreiben sollen und die Politik des Essens hätte denken können?

Dafür gibt es mehrere gute Gründe, die ich kurz erläutern werde: Erstens, weil unser kulinarisches Leben und Handeln allgemeine Angelegenheiten höchsten Ranges sind. Zweitens, weil keine stringente Theorie des 'politischen Handelns' möglich ist, die ohne Bezug zum täglichen Essen auskommt. Drittens, weil in einer besseren Gesellschaft viele Aktivitäten durch bessere Ernährungsverhältnisse in die Welt kommen. Aus den erwähnten Gründen behaupte ich, dass ein systematischer Zusammenhang zwischen Arendts Philosophie und einer Gastrosophie besteht. Dessen Grundzug ist die Erkenntnis, dass unser Essen keine reine Privatsache ist, sondern immer auch eine politische Aktion.

Dann stellt sich die Frage, was unseren kulinarischen Alltag so politisch macht und welche Konsequenzen die Politik des Essens für uns hat? Und was überhaupt heißt 'Essen'?

Obgleich wir alle jeden Tag, sogar mehrmals, damit zu tun haben, bedeutet diese banale Tatsache keineswegs, dass wir automatisch wüssten, was wir da tun und dass diese Allerweltsangelegenheit philosophisch unhinterfragt bleiben müsste. Ganz im Gegenteil. Wer isst, schlägt sich nicht nur den Bauch voll und verhält sich nicht nur zu sich selbst; wer isst, stellt darüber hinaus *vielfältige Weltbezüge* her. Durch unser Essen verhalten wir uns einerseits zum eigenen Körper und dessen Bedürfnissen; andererseits wirken sich jeder Essakt und jede kulinarische Entscheidung von uns auch auf das Leben unzähliger anderer Menschen und nicht-menschlicher Lebewesen aus, die an diesem Nahrungsgeschehen beteiligt sind.

Insofern beginnt ein *gastrosophisches* Verständnis der globalen Ernährungsverhältnisse mit der weit reichenden Erkenntnis, dass kaum eine andere Praxis der Menschen als ihre Essen größere Auswirkungen auf den Zustand der Welt – sowohl der heutigen und zukünftigen Weltgesellschaft als auch ihrer natürlichen Umwelt. Ein philosophischer Blick auf die Wahrheit des Ganzen – auf die

industrielle Landwirtschaft und die Massentierhaltung, auf den internationalen Freihandel und den chronischen Welthunger, die allgemeinen Fastfood-Gewohnheiten und deren gesundheitlichen Folgen – kurz: ein ganzheitliches Durchdenken der vielfältigen und komplexen Zusammenhänge dringt zu den Angelegenheiten einer Politik des Essens vor. Auf diese Weise führen wir uns das Nahrungsdispositiv (wie man in Anlehnung an Michel Foucault sagen könnte) einer globalen Tischgesellschaft vor Augen, welches zahlreiche weltgesellschaftliche Probleme verursacht und dessen ungunstigen Auswirkungen mit jedem Tag für uns alle spürbarer werden.⁸ Um hier nur einige Aspekte der globalen Ernährungskrise zu nennen:

- So geht beispielsweise aus dem im Auftrag der Vereinten Nationen und der Weltbank erstellte *Weltagrarbericht* hervor, dass 2013 weltweit mehr Getreide als je zuvor geerntet wurde. Doch nur knapp die Hälfte dieser Ernte dient als Lebensmittel. Der Rest wird zu Tierfutter, Spirit und Industrierohstoffen verarbeitet. Dabei ist die industrielle Landwirtschaft einer der Hauptverursacher der globalen Klimaerwärmung, des Artensterbens, der Umweltbelastung und der Süßwasserknappheit.
- Als ein weiteres äußerst alarmierendes Krisensymptom betrachtet etwa die Weltgesundheitsorganisation die überall buchstäblich zunehmende Adipositas. Inzwischen hat bereits jeder fünfte Mensch Übergewicht. Fettleibigkeit zählt zu den gravierendsten Faktoren für ernährungsbedingte Erkrankungen von Körper und Geist und vorzeitigem Tod.
- Gleichzeitig sterben in einer Welt des Überflusses und eines historisch einzigartigen Wohlstandes jährlich Millionen von Menschen an Armut und Unternahrung. Weit mehr Opfer, als alleine der gesamte Zweite Weltkrieg verschuldet hat. Und dieser so genannten 'Welthunger' geschieht nun schon über Jahrzehnte hinweg, ohne Ende in Sicht. Deshalb spricht der ehemalige UN-Sonderbeauftragte für das Menschenrecht auf Nahrung Jean Ziegler sogar von einer „Massenvernichtung in der Dritten Welt“. Angesichts dieses Unrechts verurteilt er uns, die Bürger in den reichen Ländern, moralisch wohl zurecht dafür, dass „wir sie verhungern lassen“ – so der Titel eines seiner vielen aufrüttelnden Bücher zur Welthungerproblematik.

⁸ Ausführlich: Harald Lemke, Politik des Essens. Wovon die Welt von morgen lebt, Bielefeld 2012

Die Medienberichte sind inzwischen voll mit Meldungen zur globalen Ernährungskrise; mit anderen Worten: Ob wir es wollen oder nicht, ob es uns schmeckt oder es uns nicht schmeckt: Unser Essen ist politisch. Es entscheidet wie kaum eine andere gesellschaftliche Aktivität darüber, in welcher Welt wir leben. Diese Grunderkenntnis des gastrosophischen Denkens politisiert nicht den Bereich eines vermeintlich unpolitischen Tuns und Lassens. Unsere Ernährungsweise ist eine durch und durch politische Angelegenheit. Um zu verstehen, dass unser tägliches Essen ein politisches Handeln ist, müssen wir allerdings einen entscheidenden Schritt über die Theorie des politischen Handelns hinausgehen, mit der uns Arendt vertraut gemacht hat. Für sie haben politische Aktivitäten stets (im engeren, politisierten Sinne) mit demokratischen Entscheidungsprozessen und staatlicher Macht zu tun bzw. mit der Frage, wer regiert und an der aktiven Gestaltung der Staatsgeschäfte und des Allgemeinwohls – der *res publica*, der öffentlichen Angelegenheiten – beteiligt ist. Doch sobald wir von der Politik des Essens – der Gastropolitik – sprechen, beschränkt sich das Politische nicht nur auf die Staatsform und Regierungsfrage, weshalb wir nicht umhinkommen, Arendt weiter denken zu müssen. Denn politisch sind unsere kulinarischen Entscheidungen in einer weitreichenderen Bedeutung des Begriffs, weil wir alle uns Tag für Tag daran beteiligen, wie die globalen Ernährungsverhältnisse gestaltet werden. Wir, die Konsumenten in den reichen Ländern, haben ständig die Wahlfreiheit, entweder ethisch ungute Verhältnisse zu unterstützen⁹ oder die wachsenden Optionen für in ethischer Hinsicht bessere Lebensmittel und Ernährungsgewohnheiten zu nutzen. Der Ausgangspunkt einer gastropolitischen Ethik ist jedenfalls – im Unterschied zum Bereich des politischen Handelns im engeren, Arendtschen Sinne und im Gegensatz zu den fehlenden Beteiligungsmöglichkeiten an der täglichen Praxis des (guten) Regierens – die Tatsache, dass wir alle als Essende tagtäglich selbst entscheiden müssen, inwieweit wir aktiv an einer Praxis guten Essens partizipieren oder inwieweit wir uns weiter zu Profiteuren und Mittätern eines Systems machen, das von vielem Unrecht und von nachweislichen Menschenrechtsverletzungen

⁹ Angesichts der brutalen Zustände in der Fleischproduktion geht es hier sogar um die Beteiligung oder Nichtbeteiligung an wahrlich bösen Verhältnissen: Jonathan Safran Foer, *Tiere essen*, Köln 2010. Grauenhafte Bilder zeigt die 2005 publizierte Film-Dokumentation *Earthlings* und dessen angekündigte Fortsetzung *Unity* von Shaun Monson.

begleitet ist. Hinsichtlich dieses Entscheidungsspielraums und dieser Freiheit möchte ich in aller Kürze einige konkrete Handlungsfelder der Politik unseres täglichen Essens skizzieren – nicht zuletzt, weil mich an Hannah Arendts Philosophie stets der praktische Alltagsbezug überzeugt hat. Ihr Denken zielte stets auf die gewöhnliche Lebenspraxis, anstatt sich in der Konstruktion von abstrakten Theorien zu verlieren oder bloß Ideen anderer Philosophen zu verwalten. Wo also handelt jeder von uns tagtäglich gastropolitisch und worin besteht das, was man die Banalität einer ethisch guten Ernährungspraxis nennen könnte und was zugleich die Fundamentalität, Moralität und Humanität aktiviert, die darin steckt, das Gute (das für alle gastrosophisch Gute) zu essen?

Um vorab einem denkbaren Einwand entgegenzuwirken: Die zu skizzierenden Handlungsfelder haben nicht direkt mit der Politik des Essens im engeren Sinne zu tun: Zweifelsohne sind Reformen der gegenwärtigen Agrarpolitik, der Tierhaltungsverordnungen, des Verbraucherschutzes, der Saatgutgesetzgebung, der Eigentumsrechte an Grund und Boden, der Wirtschaftsabkommen, der Entwicklungszusammenarbeit, der Gesundheitsvorsorge, der Müllverwertung und von vielem mehr auf internationaler, nationaler und kommunaler Ebene dringend notwendig, wenn es darum geht, unsere derzeitigen ungunstigen Ernährungsverhältnisse zu verbessern und zukunftsfähig zu machen.

Doch diese politischen Reformen können nur von (von uns gewählten) amtierenden Berufspolitikern auf den Weg gebracht werden. Allerdings: Wie die staatliche Politik agieren kann, hängt letztlich vom demokratischen Souverän ab: vom Volk, der Allgemeinheit, der Macht der Massen, die diese Politik-von-oben in Auftrag geben und als deren tagtägliches, alltagspraxisches Fundament unterstützen.

Das Einzige, was gewöhnliche partei- und regierungspolitisch inaktive Bürgerin und Bürger tun können, um ihrer gesellschaftspolitischen Souveränität legitime Geltung zu verschaffen (im Unterschied zu dem, was sie für ihre Ernährungssouveränität tun können), ist: An sehr selten abgehaltenen Wahltagen ihr demokratisches Recht wahrzunehmen, Vertreter einer Partei (sprich: einer politisch professionalisierten Selbstorganisation eines Teils der Bevölkerung) ins Parlament zu schicken, die dort dann ihre eigenen Interessen und nicht von allen geteilten Vorstellungen von einer 'guten Politik' – etwa im Bereich der Ernährungsangelegenheiten – durchzusetzen versuchen oder tatsächlich, falls diese Vertreter dann der Regierungspartei

angehören, die staatliche Gesetzgebung und die Politik (im engeren Sinne) beherrschen. Sollte die herrschende (Regierungs- und Partei-) Politik nicht den Vorstellungen aller entsprechen – was leider ständig die gesellschaftliche Realität ist –, bleiben denjenigen politisch aktiven Bürgern und Bürgerinnen, die anderer Meinung sind, nur die Protestbekundung (als Wutbürger) oder die außerparlamentarische Beteiligung an Bürgerinitiativen und Nichtregierungsorganisationen (als engagierte Bürger und Aktivisten).

Zum Glück aber ist das politische Handeln in Form der demokratischen Stimmabgabe oder der Beteiligung an Bürgerinitiativen nicht das Einzige, was wir Bürger tun können oder tun müssten, um im Sinne einer Politik des Essens aktiv zu sein. Denn für uns alle ergeben sich tagtäglich schon (banalerweise) durch unseren Lebensmitteleinkauf, in unserer Küche und bei unseren Mahlzeiten fundamentale Handlungsfelder der Ernährungssouveränität.

Ein zentrales *ökonomisches* Handlungsfeld der Politik unseres Essens ist der Einkauf. Nicht alles, aber doch sehr, sehr viel von dem, was wir für unser tägliches Leben brauchen, sind Nahrungsmittel. Der Lebensmittelmarkt ist einer der mächtigsten Wirtschaftssektoren. Was wir Konsumenten auswählen und kaufen und was nicht, entscheidet darüber, was und auf welche Weise produziert wird und was nicht. Der einzelne Kaufakt kann zwar kaum die gesellschaftliche Macht entfalten, die Strukturen der politischen Ökonomie zu bestimmen oder zu verändern. Aber wegen ihrer schieren Masse ist es am Ende doch die Gesamtwirkung der individuellen Kaufakte, die uns Konsumenten zur maßgeblichen Größe macht und die letztlich dafür sorgen, wie die wirtschaftlichen Angelegenheiten und deren politische Gesetze geregelt werden. Darum steht jeder von uns vor einer sich stetig ausweitenden Wahl, sein Geld entweder für ethisch bessere, ökologisch und regional produzierte und fair bezahlte Lebensmittel auszugeben oder aber weiterhin ethisch weniger gute Lebensmittel zu kaufen, deren meistens billigere Produktion nur auf Kosten der Umwelt und der Tiere und einer schlechten Bezahlung der Arbeitskräfte möglich ist und von ungunstigen Auswirkungen auf die eigene Gesundheit begleitet sind.

Hier werden komplexe Zusammenhänge einer gastrosophischen Wirtschaftsethik und Handlungsspielräume eines politischen Konsums angesprochen, die sicherlich einer ausführlicheren Erörterung bedürften. Doch ich denke der springende Punkt, um den es geht, ist klar: In der Praxis unseres Lebensmitteleinkaufs tut sich

in Form eines ethisch guten Konsums immer deutlicher die alltägliche Banalität des Guten auf. In Einkaufszentren und zeitgenössischen Shopping Malls spielt sich Tag für Tag das ab, was Hannah Arendt in ihren Analyse sozialer Revolutionen an den Town Halls der frühen amerikanischen Demokratie so faszinierte: Unsere heutigen „Supermärkte“ sind gesellschaftliche Orte – oder „Elementarrepubliken“ in Arendts Terminologie –, wo alle (kaufkräftige) Bürger aktiv und demokratisch (der Kaufakt eines jeden zählt) über politische Angelegenheiten entscheiden: Bei der Einkaufswahl entscheiden sie darüber, *welche Wirtschaft* sie wollen.

Arendtianern, die zugleich über Arendt hinaus denken, können sich hier zweierlei klar machen: Erstens, dass Essen politisch ist, weil Politik – anders als Arendt meinte – auch durch das wirtschaftliche Handeln, vor allem durch unser weltverschleißendes Konsumleben, gemacht wird. Und zweitens, bestätigt der tägliche Lebensmitteleinkauf Arendts moralphilosophischen Grundsatz, dass unguete, aber auch dass ethisch gute Verhältnisse der täglichen Unterstützung der Massen *bedürfen*.

Ein weiteres banales und kulturell fundamentales Handlungsfeld der Politik unseres Essens ist das häusliche Kochen. Die von Arendt, wie wir oben erfahren haben, sicher sehr gut bekochten Gäste hätten mit dem Lob des selbst zubereiteten Essens eine philosophische Lebenskunst und ‘Tugend’ anerkennen können. Mit kaum einer anderen ethischen Tätigkeit können wir die Freiheit einer selbstbestimmten Lebensgestaltung häufiger aktivieren als damit, die Zubereitung unserer Mahlzeiten selbst in die Hand zu nehmen und ins (Koch-) Werk zu setzen. Hätte Arendt gastrosophisch gedacht und in dieser vermeintlichen ‘Frauenarbeit’, im Gegensatz zu ihren männlichen Philosophiekollegen, eine politische Praxis innerhalb der Privatsphäre erkannt, wäre ihr sicherlich ein interessanter Hinweis nicht unentdeckt geblieben. Nämlich der Sachverhalt, dass schon die klassische Weisheitslehre der alten Chinesen die Kunst des Regierens mit der Kunst des Kochens in Verbindung brachte. Die Geschichte des politischen Denkens dieser Hochkultur bietet zahlreiche Belege dafür, dass ein guter Politiker auch ein guter Koch sein müsste – weil die Kunst in der Küche, wie im Staat insgesamt, von einer gekonnten Verbindung unterschiedlicher und häufig auch entgegengesetzter Kräfte und Geschmäcker abhängt.¹⁰

¹⁰ Im Einzelnen dazu: Harald Lemke, Die Weisheit des Essens. Gastrosophische Feldforschungen, München 2008, 182ff.

Zum Schluss möchte ich noch ein drittes banales und gesellschaftlich fundamentales Handlungsfeld einer Politik des Essens skizzieren. Und zwar dasjenige, das uns ins thematische Zentrum der heutigen Veranstaltung führt: die *Tischgesellschaft der Zukunft*. Beginnen wir mit einer Definition: Als Tischgesellschaft ist hier nur ein solches gemeinsames Essen gemeint, bei dem die Beteiligten zusammen kommen, 'bloß' um miteinander zu essen und zu reden. Diverse Situationen, wo viele Menschen zeitgleich an einem Ort oder zufällig an einem Tisch sitzen, um Nahrung zu sich zu nehmen – etwa in Kantinen oder bei Geschäftsessen und anderen außerhäuslichen 'Mittagstischen' –, sind insofern keine Tischgesellschaften im eigentlichen Sinne. Ein allgemein bekanntes Sinnbild für die gastrosophische Tischgesellschaft als eines selbstzwecklichen Zusammenseins um des gemeinsamen guten Lebens willen ist das platonische *Symposion*. Jenes berühmt gewordene Gastmahl im Hause des griechischen Dichters Agathons, in dessen Verlauf Sokrates alle anderen Tafelgenossen unter den Tisch säuft. Die Bürger des klassischen Griechenlands pflegten solche Mahlfeiern, um es sich bei feinen Speisen und geistreichen 'philosophischen' Gesprächen gut gehen zu lassen.

Warum Arendt sich nie auf diese kulturelle Errungenschaft von Sokrates und seinen philosophischen Freunden bezogen hat, bleibt mir unverständlich. Es war nämlich kein historischer Zufall, dass die Gastmahlkultur des antiken Athens gerade zu Zeiten der demokratischen Polis gedieh. Aristoteles weist in seiner *Politik* ausdrücklich auf den sittlichen Zusammenhang zwischen der Tischgesellschaft und der politischen Demokratie hin: Denn hier wie dort seien alle am Gelingen des Gemeinsamen aktiv und gleichberechtigt beteiligt, indem sie sich im Essenteilen und im Mitteilen betätigten. In einer freundschaftlichen oder konvivialen Mahlkultur pulsiert *demokratische Sittlichkeit*. In dieser ebenso habituell banalen wie sozial fundamentalen Alltagspraxis und guten Sitte der Selbstkultivierung eines demokratischen Habitus verdichten sich auf politisch einzigartige Weise Essen, Gesellschaft und Philosophie.

Niemand geringeres als Immanuel Kant war es, der als erster und bislang einziger Moraltheoriker diesem bemerkenswerten Zusammenspiel – wenigstens ansatzweise – ethische Bedeutung beimaß.¹¹ Jeden Mittag kam eine

¹¹ Harald Lemke, Über das Essen. Philosophische Erkundungen, München 2014, S. 113-134

Tischgesellschaft im Hause des Philosophen zusammen. Für Kant war dieser Kultus nicht nur eine Sache der praktischen Vernunft. In seinen theoretischen Schriften zur *Anthropologie* lobt der von Arendt viel zitierte Aufklärer – und der leider auch Arendt unbekannt gebliebene Vordenker der Gastrosophie – die Moralität und den Genuss von „guten Mahlzeiten in guter Gesellschaft“ als „wahre Humanität“. Um den hohen Wert des gemeinschaftlichen Essens zu würdigen, bezeichnet Kant das gesellige „Wohlleben“ als „höchstes Gut“ und argumentiert, dass die „volle Tafel“ und der „Genuss in Gesellschaft“ eine „gute Lebensart“ seien: Eine ethisch gute Lebenspraxis, die uns Menschen eine „gesittete Glückseligkeit“ ermögliche und darüber hinaus eine „erweiterte Denkungsart“, in der reflektierenden Einbeziehung des Standpunktes und des Geschmacks der Anderen, abverlange, deren politisches Wesen schließlich gerade von Arendt herausgearbeitet wurde.¹²

Ich fasse zusammen: Alle erwähnten Handlungsfelder einer Politik des Essens – der Lebensmitteleinkauf, die Kochkunst und die Tischgesellschaft – bieten jedem von uns jeden Tag mehr oder weniger die Möglichkeit, politisch aktiv werden zu können und die Initiative für eine Ethik der Ernährung zu ergreifen. Immer mehr Menschen tun dies bereits, wodurch sie dem vorherrschenden ungunstigen Nahrungsdispositiv die Banalität und Humanität eines guten Essens entgegenhalten.¹³ Indem sie sich so aktiv an der Ernährungswende beteiligen, wirken sie an jenem allmählichen Gesellschaftswandel mit, der Hannah Arendt als Utopie vorschwebte: Die Transformation der modernen Arbeitsgesellschaft hin zu einer partizipativ-demokratischen Gesellschaft, die den größten Teil ihrer Zeit mit (durchaus im antiken Sinne) freien Tätigkeiten verbringt – Praxen der Freiheit, wie der aktiven Beteiligung an der *res publica* oder eben auch (sobald man mit Arendt über Arendt hinaus denkt) der aktiven Beteiligung an sokratisch gastrosophischen Tischgesellschaften. Ich schließe mich einer solchen Utopie gerne an.

¹² Arendt, Vom Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, München 1985

¹³ Michel Pollan, The Food Movement, Rising, 2010; <http://michaelpollan.com/articles-archive/the-food-movement-rising/>