

## Kritische Theorie der Esskultur

„Der Traum der Zivilisierten ist nicht mehr die erlöste Welt, ja nicht einmal mehr das Schlaraffenland, wo jedem die gebratenen Tauben in den Mund fliegen, sondern die nächst bessere Auto- oder Fernsehmarke.“

Max Horkheimer<sup>1</sup>

### I. Zur Kulturwissenschaft des Essens

Der Zeitpunkt, an dem der nutritive Funktionalismus des vorherrschenden, *naturwissenschaftlich* geprägten Ernährungsbewusstsein erstmals kritisch hinterfragt wurde, lässt sich genau datieren und zwar auf den 24. bis 27. Mai des Jahres 1989. In diesen Tagen fand in Deutschland das erste Symposium zum „Kulturthema Essen“ statt<sup>2</sup>. Dieses diskursive Ereignis leitet den *cultural turn* in der traditionellen Ernährungswissenschaft ein. In den seitdem zurückliegenden Jahren haben die Pioniere der Esskulturforschung durch diverse Publikationen im deutschsprachigen Raum maßgeblich an der Formierung einer „Kulturwissenschaft des Essens“ beigetragen. Im Wesentlichen beruht der programmatische Anspruch dieser neuen kritischen Ess-Kulturtheorie auf zwei systematischen Erwägungen.

Zum einen geht es dabei um die Überwindung der herkömmlichen Reduktion des Nahrungsgeschehens auf biologische Funktionen. Diesbezüglich lässt sich der kulturwissenschaftliche Ansatz der neuen Ernährungstheorie von der Erkenntnis leiten, dass sich die Wirklichkeit des Essens nicht in einem rein naturwissenschaftlichen Verständnis erschöpft. Die Kritik der Kulturwissenschaft des Essens an der Naturwissenschaft der Ernährung richtet sich gegen den Sachverhalt, dass über den Zeitraum der letzten 150 Jahre – also seit Mitte des 19. Jahrhunderts, mit der Herausbildung der modernen Naturwissenschaften in Form der Biochemie und Stoffwechselfysiologie bis in die Gegenwart hinein – das wissenschaftliche Denken das Essen auf einen organischen Funktionszusammenhang reduziert. Diese biologistische Vereinseitigung, die „die Speise in Kalorien verwandelt“<sup>3</sup>, spiegelt sich in der weit verbreiteten Vorstellung wider, wonach der erkenntnisrelevante Aspekt des Essens vor allem in der Befriedigung rein „physischer“ Bedürfnisse bestehe. „Essen“ ist das, was in Form von so genannten Kalorien dem Körper Nährstoffe zuführt, um die verbrauchte Energie zu ersetzen. Während das traditionelle naturwissenschaftliche Paradigma der Ernährungswissenschaft das Essen als ein physiologisches Phänomen denkt und das Nahrungsgeschehen lediglich zu einer „natürlichen“ Funktion des Körpers erklärt, bringt die esskulturtheoretische Reflexion den Grundgedanken ins Spiel, dass die Ernährung im

---

<sup>1</sup> Max Horkheimer, „Verantwortung und Studium“ in: Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Sociologica. Reden und Vorträge*, Frankfurt am Main 1962, S. 76.

<sup>2</sup> Alois Wierlacher, Gerhard Neumann und Hans Jürgen Teuteberg (Hg.), *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*, Berlin 1993.

<sup>3</sup> Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969, S. 210.

wesentlichen ein kulturell konstruiertes Geschehen ist, in dem sich unsere individuelle und gesellschaftliche Identität „verkörpert“ (sowohl im übertragenen wie im unmittelbaren Sinne des Wortes).

Der zweite programmatische Anspruch einer neuen Kulturwissenschaft des Essens basiert neben dem Grundgedanken der kulturellen Konstruktion der Esspraxis auf der wissenschaftstheoretischen Forderung nach einer disziplinübergreifenden, sowohl interdisziplinären wie interkulturellen Erforschung aller relevanten Aspekte des Themas. Indessen mangelt es in der derzeit verfügbaren Literatur an einer zufrieden stellenden Umsetzung des programmatischen Anspruchs, unter den bislang kaum miteinander vernetzten Problemfelder und Reflexionen systematische Verbindungen herzustellen. In den entsprechenden Publikationen dominiert immer noch ein weitestgehend esskulturhistorischer und esskultursoziologischer Schwerpunkt.<sup>4</sup> Kaum berücksichtigt werden postkoloniale, interkulturelle und kulturanthropologische oder umweltwissenschaftliche und naturphilosophische Studien. Auch psychoanalytische, sozialpsychologische und feministische Arbeiten zur Ernährung, die in den letzten Jahren zunehmen, haben noch keinen systematischen Ort in der inaugurierten kritischen Kulturtheorie des Essens gefunden.<sup>5</sup> Daher ist Gerhard Neumanns kritische Selbsteinschätzung zuzustimmen, wenn er als Resultat zum Stand der Dinge feststellt: „Ein umfassendes Vorhaben, das der Erforschung des ‚Kulturthemas Essen‘ als ganzem sich zugewendet und eine theoretisch wie systematisch begründete und auch legitimierte Verknüpfung von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft angestrebt hätte, ist bislang nicht in Angriff genommen worden.“<sup>6</sup>

## II. Defizit der neuen Kulturwissenschaft des Essens

Während dieses Defizit an interdisziplinärem Dialog und wissenschaftstheoretischer Globalität eher der anfänglichen Unvollständigkeit der neuen Diskursformation geschuldet ist, möchte ich im Folgenden jedoch auf einen weiteren – einen grundsätzlichen konzeptuellen Mangel des theoretischen Selbstverständnisses der skizzierten neuen Kulturwissenschaft des Essens eingehen. Denn bislang blendet die kulturwissenschaftliche Ernährungstheorie den normativen und immanent ethischen wie politischen Gehalt des Themas weitestgehend aus. Im Gegensatz dazu ist es meines Erachtens unumgänglich, sich des planetarischen Ausmaßes

---

<sup>4</sup> Für den englischsprachigen Raum u.a.: Ashley, Bob (ed.), *Cultural Studies and Food*, London 2004; John Germov und Lauren Williams, *A Sociology of Food and Nutrition. The Social Appetite*, Melbourne 1999; Alex McIntosh, *Sociologies of Food and Nutrition*, New York/London 1996; Steve Mennell, Anne Murcott und Anneke H. von Otterloo, *Sociology of Food. Eating, Diet and Culture*, London 1992. Für den deutschsprachigen Raum u.a.: Anna Dünnebier und Gert von Paczensky, *Kulturgeschichte des Essens und Trinkens*, München 1999; Jutta Kleber und Anna Schuller (Hg.), *Die Äpfel der Erkenntnis. Zur historischen Soziologie des Essens*, Pfaffenweiler 1995; Ullrich Fichtner, *Tellergericht. Die Deutschen und das Essen*, München 2004.

<sup>5</sup> Monika Setzwein, *Ernährung und Geschlecht. Umriss einer theoretischen Herausforderung*, Mitteilungen des Internationalen Arbeitskreises für Kulturforschung des Essens, Nr. 5, Heidelberg 2000; Elspeth Probyn, *Carnal Appetites. FoodSexIdentities*, London/New York 2000.

<sup>6</sup> Gerhard Neumann, „Jede Nahrung ist ein Symbol“. Umriss einer Kulturwissenschaft des Essens“, in: Wierlacher et. al., *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder*, a.a.O., S. 394.

der menschlichen Ernährungsfrage zu vergegenwärtigen: das menschliche Naturverhältnis, die Welternährungsproblematik, die Genfood-Kontroverse, die Zukunft der Küche als elementarer Kulturtechnik, die Diversität von Geschmackskulturen und Geschmacksquellen, die weltweite Zunahme an Erkrankungen durch Fehlernährung, die Massentierhaltung, usw. – jeder denkbare Themenaspekt, den die esskulturtheoretische Reflexion berührt, ist automatisch von zumeist unreflektierten oder bewusst unausgesprochenen weltanschaulichen Wertungen, individuellen Standpunkten, moralischen Projektionen, traditionellen Grundannahmen, ökonomischen Interessen und politischen Kalkülen durchzogen. Aus diesen unvermeidlich normativen Implikationen ergibt sich für eine philosophisch fundierte, kritische Kulturtheorie des Essens die konzeptuelle Konsequenz, nicht in die ideologische Illusion einer wertfreien Wissenschaftlichkeit zu flüchten. Stattdessen verhält sie sich in ihrer Theoriebildung bewusst zur Normativität ihres Gegenstands. Daran wird deutlich, inwiefern sich eine philosophische Ernährungswissenschaft hinsichtlich der „Politik der Wahrheit“ (Foucault) sowohl von der traditionellen Ernährungswissenschaft als auch von der lebensweltlichen Beschäftigung mit dem Essen unterscheidet: Denn eine kritische Theorie der Esskultur stützt sich auf keine fachwissenschaftlich und subjektiv beschränkte Sichtweise, sondern versucht von einem universellen (emanzipatorischen) Standpunkt aus, möglichst alle Problematiken und Konflikte, die mit der Welt des Essens im Zusammenhang stehen, in ihre normative Beurteilung einzubeziehen und kritisch zu reflektieren. In diesem Sinne strebt sie ein Wissen um die ganze Wahrheit der Welt des Essens an.

Indem hier von der konzeptuellen Notwendigkeit gesprochen wird, die neue und gastrosophisch zu fundierende Kulturwissenschaft des Essens zu einer kritischen Theorie auszubauen, entsteht schließlich ein systematischer Bezug zur Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Obwohl Horkheimer, Adorno und Marcuse keinen konzeptuellen Zugang zur Essensthematik fanden und nicht durch bahnbrechende Studien zur Esskultur bekannt wurden, sprechen doch systematische Gründe dafür, dass die Kritische Theorie bei der philosophischen Grundlegung einer Kulturwissenschaft des Essens von begründungslogischer Relevanz ist. Denn es lassen sich zentrale Theoreme ihrer Gesellschaftskritik auf die Ernährungsverhältnisse anwenden und dadurch nicht zuletzt eine thematische Perspektive ihrer Aktualität skizzieren.

### III. Kritik des globalen Unrechts der Ungleichheit von Übersättigung und Hungerleiden

Allem voran ist hier das Hauptmotiv ihrer Kritik des gesellschaftlichen Unrechts anzuführen: Das soziale Unrecht zwischen Arm und Reich zeigt sich gerade in den globalen Ernährungsverhältnissen, in der Ungleichheit zwischen der kleinen globalen Oberschicht der Satten und der großen Unterschicht der Hungernden. Horkheimer spricht in einem Nachtrag zur Aktualität der Kritischen Theorie die Welternährungsproblematik tatsächlich an. So führt der in den frühen 1970er Jahren entstandene Text zur Aufgabe der Kritische Theorie an, diese bringe zur Sprache, „was im allgemeinen so nicht ausgedrückt wird“; und Horkheimer

konkretisiert dies anhand der Feststellung, „dass die Dritte Welt nicht mehr hungert oder an der Hungergrenze leben muß.“<sup>7</sup>

Freilich handelt es sich bei Horkheimers gastrosophischen Forderung um ein moralisches Bekenntnis, das in den seitdem zurückliegenden Jahrzehnten allzu oft beschworen wurde, ohne dass sich etwas geändert hätte. Außerdem hört man den Einwand, dass „unser Glück“, endlich satt zu sein, nicht moralisiert werden sollte, weil der Genuss eines McDonald-Imbisses niemandem etwas wegesse und niemand auf der Welt dadurch satter würde, wenn wir auf diesen Genuss verzichteten. – Doch das ist nicht die Position der Kritischen Theorie. Horkheimer drückt mit der Feststellung der ungerechten Welternährungsverhältnisse das damals noch kaum wahrgenommene und theoretisierte Faktum eines globalen Unrechts und Grauens aus, das abzuschaffen für eine Kritische Theorie keine Floskel, sondern *Movens* war und weiterhin sein sollte. Mit anderen Worten: Die Utopie einer besseren Welt konkretisiert eine kritische Theorie des Essens durch das gastrosophische Gerechtigkeitsgebot einer Abschaffung des Welthungers. Daher gilt es hier festzuhalten, dass eine kritische Theorie heute erst recht das Unabgegoltene des größten weltgesellschaftlichen Unrechts zur Sprache zu bringen hat, weil sich das Elend und der Hunger des größten Teils der Menschheit unvermindert einklagen. Noch nie lagen Arm und Reich, Überfülle und Mangel leiden so weit auseinander wie in der heutigen Weltgesellschaft und noch nie war die Nahrungsproduktivität so hoch wie zu Beginn des 21. Jahrhundert. Gerade am Beispiel des Essens, der Welternährungslage lässt sich konkretisieren, wie die globalen Herrschaftsverhältnisse sich in den ökonomischen Strukturen widerspiegeln und durch politische Rahmenbedingungen (der Agrarabkommen der Welthandelsorganisation, des Internationalen Währungsfonds, der Weltbank, des Codex Alimentarius usw.) gestützt werden. Die politisch-ökonomische Aushungerung der postkolonialen Länder findet unter der Dominanz eines kapitalistischen Welthandelssystems statt, das den globalen ungleichen Speiseplan diktiert: ein fundamentaler Sachverhalt, der im Kontext einer Politischen Gastrosophie die Notwendigkeit und Aktualität einer kritischen Theorie belegt.

Horkheimer gibt in diesem Zusammenhang einen Hinweis, der bereits einen immanenten Bezug zur Praxis andeutet, wenn er sagt, „dass auf Erden an so vielen Stellen Ungerechtigkeit und Grauen herrschen und die Glücklichen, die es nicht leiden müssen, davon profitieren, dass ihr Glück vom Unglück anderer Kreaturen<sup>8</sup> abhängt.“ Wenn das Glück, zu dem satten Teil der Menschheit zu gehören, erkaufte wird durch das Unglück der Hungernden und Ausgebeuteten in der Dritten Welt, dann hängt eine Veränderung dieser inhumanen Weltverhältnisse von der Veränderung des falschen Essens der Ersten Welt ab. Damit übersetzt

---

<sup>7</sup> Horkheimer, Kritische Theorie gestern und heute, in: Ders., *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Frankfurt/M 1972, S. 171.

<sup>8</sup> Horkheimer verwendet an dieser Stelle den Begriff „Kreaturen“ nicht abschätzig, sondern um den Gerechtigkeitsgedanken über die Menschen hinaus auf die Tiere zu erweitern. Entsprechend präzisiert er zum „Glück“ der satten globalen Oberschicht: „Wenn wir glücklich sein können, ist jeder Augenblick durch das Leiden unzähliger anderer erkaufte, von Tieren und Menschen.“

Horkheimer die gastrosophische Menschheitsfrage einer universalisierbaren und zukunftsfähigen Ernährungsweise in die an uns gerichtete, politisch-ethische Aufgabe, „gut zu essen“, damit gleichermaßen alle Menschen auf der Erde so gut essen können.

#### IV. Kritik der Umweltzerstörung durch die global vorherrschenden Ernährungsverhältnisse

Ein weiteres, gastrosophisches Themenfeld der Kritischen Theorie lässt sich am Beispiel des landwirtschaftlichen Naturverhältnisses konkretisieren. Die Kritik der modernen Naturbeherrschung ist gerade anhand der großindustriellen Agrarproduktion in den Blick zu nehmen. Besonders am Beispiel der Landwirtschaft tritt zutage, dass der „Prozess der ursprünglichen Akkumulation“, der rücksichtslosen Verdrängung und Enteignung traditioneller Formen der bäuerlichen Subsistenzwirtschaft durch die moderne Agrarindustrie, den Marx' kritische Theorie des Agrarkapitalismus detailliert beschreibt, zusammen mit den Bauern auch die Erde „untergräbt“.<sup>9</sup> Heute bestätigen sich Marx' Analysen der destruktiven Logik der „kapitalistischen Agrikultur“ und eines liberalisierten Weltagrarmarktes.<sup>10</sup> Die buchstäbliche Verwüstung der Erde durch Agrarchemie und Waldrodungen und die Umweltzerstörung durch riesige Plantagen, die unberechenbaren Risiken der Biotechnologie, das unaufhörliche Bauernsterben usw. – die Krise der modernen Naturbeherrschung ist vor allem eine Krise der technologisch-industriellen Agrarkomplexes und ihrer instrumentellen Vernunft. Vor allem Marcuse nahm Gedanken von Marx auf, als er eine Humanisierung oder Ökologisierung des menschlichen Naturverhältnisses forderte und dies auf der globale Ernährungsfrage bezog.<sup>11</sup> Marcuse ging noch einen Schritt weiter, wenn er tierethische Aspekte gegen die vorherrschende Brutalität der „Fleischproduktion“ stark macht, die bei Marx noch keine Erwähnung fanden. Denn für Marcuse ist „keine freie Gesellschaft vorstellbar, zu deren ‚regulativen Ideen der Vernunft‘ nicht der gemeinsame Versuch gehörte, die Leiden, welche die Menschen den Tieren zufügen, folgerichtig zu verringern.“<sup>12</sup> Marcuse legt sich Rechenschaft darüber ab, dass einem nicht-zerstörerischen und vernünftigen Naturverhältnis notwendig ein gastrosophischer, an der landwirtschaftlichen (also anthropomorphen) Nutzung ausgerichteter Naturbegriff zugrunde liegen muss, dem gegenüber ein physiozentrisches oder rein ästhetisches Naturdenken, das von jeder wirtschaftlichen Nutzung abstrahiert, illusorisch sei.<sup>13</sup> Gerade weil das landwirtschaftliche Naturverhältnis fundamental

---

<sup>9</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, in: *MEW*, Bd. 23, Berlin 1962, S. 331-530; vgl. Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, in: *MEW*, Bd. 20; Christoph Görg, „Dialektische Konstellationen. Zu einer kritischen Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse“, in: Alex Demirovic (Hg.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart Weimar 2003.

<sup>10</sup> Ben Fine, *Consumption in the age of affluence: the world of food*, London 1996; Kimbrell, Andrew (ed.), *The Fatal Harvest Reader. The tragedy of industrial agriculture*, Washington Covelo London 2002.

<sup>11</sup> Vgl. Herbert Marcuse, *Natur und Revolution*, in: Ders., *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt am Main 1972.

<sup>12</sup> Marcuse, *Natur und Revolution*, a.a.O., S. 83.

<sup>13</sup> „Sich zur Natur ‚um ihrer selbst willen‘ verhalten, hört sich gut an, aber wenn Tiere und Pflanzen verspeist werden, ist das sicher kein Verhalten zu ihnen um ihrer selbst willen. Das Ende dieses Krieges, der vollkommene Frieden in der belebten Welt – diese Idee gehört zum orphischen Mythos, aber zu keiner vorstellbaren geschichtlichen Realität.“ Marcuse, *Natur und Revolution*, a.a.O., S. 83.

ist, entscheidet die Art und Weise, wie dieser globale „Stoffwechsel“ gestaltet wird, über den Zustand der Erde und den Lebensbedingungen der Pflanzen, Tiere und Menschen. Daher bedeutet eine Veränderung des menschlichen Naturverhältnisses schlechterdings eine Veränderung der Art und Weise, wie die Menschen „Welt essen“, d.h. wie „gut“ sie die Erde, die Pflanzen und Tiere usw. landwirtschaftlich zur Erzeugung ihrer Nahrungsmittel nutzen und welche Arbeits- und Produktionsformen sie dafür wählen. Der globale Metabolismus eines besseren Welt-Essens findet in Adornos „Metaphysik des Nicht-Identischen“ eine unerwartete Unterstützung. Denn Adorno reflektierte bereits in den 1960er Jahren die emanzipatorisch notwendige Umstellung der agrarkapitalistischen Monokultur auf eine die Biodiversität gewährende und bewahrheitende, gerechte Agrikultur „als der rettenden Aufnahme des Anderen, das bislang bloß unterdrückt ward und womöglich ausgerottet“, da ein solcher Umgang mit der Natur „die Bewahrung der Natur und ihrer qualitativen Mannigfaltigkeit inmitten ihrer Bearbeitung für menschliche Zwecke“<sup>14</sup> ermögliche. Ein solches gastrosophisches Naturverhältnis würde eine arbeitsintensive Ökologisierung des Landbaus erforderlich machen, deren Arbeitsprozesse „anstatt primär auf „Produktivität“ ebenso auf die menschenwürdige Gestaltung der Arbeit selbst“ ginge.

Mit anderen Worten: Zentrale Motive der Kritischen Theorie, wie die Kritik eines menschlichen, also primär landwirtschaftlichen Naturverhältnisses in Form des großindustriellen Agrarkapitalismus und die konkrete Utopie eines umwelt- und sozialgerechten Umgangs mit der Natur, können im Kontext einer kritischen Theorie der Esskultur aufgegriffen und systematisiert werden.

#### V. Kritik der Esskulturindustrie als Betrug an den Massen und freiwilliger Entmündigung

Ein drittes Themenfeld der Kritischen Theorie, das durch einen Bezug auf die vorherrschenden Ernährungsverhältnisse aktualisiert werden kann, betrifft die Kritik der Kulturindustrie als „Verblendungszusammenhang“ und „Betrug an den Massen“, wie sie von Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* vorgetragen wurde. Was dort für die Popkultur und ihre Industrie gilt, lässt sich auf die populäre Esskultur und ihren industriellen Komplex übertragen. Entsprechend stellte der Esskulturtheoretiker Mennell fest: „Mehrere Ideen, die von Vertretern der Frankfurter Schule mit Bezug auf Kunst und Kultur geäußert wurden, lassen Parallelen mit Einzelercheinungen der modernen Entwicklung in Kochkunst und Esskultur sichtbar werden, die des Nachdenkens wert sind.“<sup>15</sup> So betreiben gerade die Lebensmittelindustrie und die ihr vorgeschaltete Werbebranche und Bedürfnisreklame eine profitable Ausbeutung der „inneren Lustnatur“ dadurch, dass sie servieren, was dann tatsächlich bei der Masse auf den Tisch kommt. Der esskulturindustrielle Verblendungszusammenhang findet sich als buchstäbliche Bevormundung der Menschen durch einen

---

<sup>14</sup> Adorno, „Statik und Dynamik als soziologische Kategorie“, in: Adorno und Horkheimer, *Sociologica*, a.a.O., S. 239.

<sup>15</sup> Stephen Mennell, *Die Kultivierung des Appetits*, Frankfurt am Main 1988, S. 402.

industriell erzeugten Massengeschmack wieder, der jede geschmackssensorische Autonomie und kulinarische Selbstbestimmung untergräbt. Neben der bewussten Verschleierung von Inhalts- bzw. Zusatzstoffen und skandalösen Produktionsmethoden führt vor allem die industrielle Herstellung von Fertignahrung und Convenience-Fabrikaten zu einer kulinarischen Selbstentfremdung.

Freilich lassen sich „die Massen“ nicht so ohne weiteres dieses gastrosophische Selbstopfer abringen: Nur mit größtem Aufwand untergräbt die Esskulturindustrie die implizite Weigerung der Konsumenten und ihren Überdruß an Dingen, die ihnen nur schmecken, weil ihnen dies die Reklame permanent verspricht. Bereits Adorno und Horkheimer notieren: „Zu gewiß könnte man ohne die ganze Kulturindustrie leben, zu viel Übersättigung und Apathie muß sie unter den Konsumenten erzeugen. Reklame ist ihr Lebenselixier. Da aber ihr Produkt unablässig den Genuß, den es als Ware verheißt, auf die bloße Verheißung reduziert, so fällt es selber schließlich mit der Reklame zusammen, deren es um seiner Ungenießbarkeit willen bedarf.“<sup>16</sup> In diesem Zusammenhang unternimmt Mennell in Anlehnung an Adornos Formel von der Regression des Hörens folgendes Gedankenspiel für das falsche Leben beim Essen: „Wenn Adorno heute noch lebte und die modernen Esskultur beobachten könnte, dann würde er vielleicht wirklich das Junk Food als Beispiel für die Regression des Essens verstehen. Oder er könnte die ornamentale Küche als ein Beispiel anführen, das sich gelegentlich in den Rezeptteilen findet und in der – wie im Jazz – sehr einfache grundlegende Themen mit verschiedener Dekoration endlos wiederholt werden. Er könnte darauf verweisen, wie die Lebensmittelindustrie es den Menschen ermöglicht, ihre Lieblingsgerichte das ganze Jahr über immer wieder zu essen, genauso wie sie dieselbe Pop-Platte immer wieder auflegen können. Er würde auch erwarten“, setzt Mennell sein Gedankenspiel zu Adornos gastrosophischer Kritik einer industriellen Esskultur fort, „dass sie diesen Wunsch haben: dass sie hartnäckig eine vielgestaltigere Erfahrung ablehnen würden, eine kulinarische Verweigerung, die dem *refus ouvrier* im Kulturleben überhaupt entsprechen würde. Vielleicht würde er auch das Argument vorbringen, dass sie durch die Lebensmittelindustrie ‘gewaltsam retardiert’ worden seien, und sicher wäre er keineswegs von Orwells Behauptung überrascht, dass der englische Geschmack, besonders der Geschmack der Arbeiter, [...] inzwischen gute Nahrung fast automatisch verschmäht.“<sup>17</sup> Was auch immer Adorno über den kulinarischen Massengeschmack sagen würde, jedenfalls lässt sich mit seiner Philosophie eine radikale Kritik an der zeitgenössischen Esskultur formulieren. Demnach vollzieht sich die Regression des Essens proportional am Zuwachs der Profite der Nahrungskonzerne. Mennell allerdings spricht sich – mit einem ähnlichen Argument, mit welchem Vertreter der Cultural Studies die Gültigkeit von Adornos These von der Regression des Hörens in Frage gestellt haben<sup>18</sup> – für

---

<sup>16</sup> Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 145.

<sup>17</sup> Mennell, *Die Kultivierung des Appetits*, a.a.O., S. 404.

<sup>18</sup> Stuart Hall, „Kodieren/Dekodieren“, in: Roger Bromley, Udo Göttlich und Carsten Winter (Hg.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*, Lüneburg 1999; Fredric Jameson, *Spätmarxismus. Adorno oder Die Beharrlichkeit der Dialektik*, Hamburg 1992.

eine Decodierung des kulinarischen Massengeschmacks als einer Regression des „guten Geschmacks“ aus. Denn die Schwierigkeiten, mit denen sich Adorno bei der Verteidigung seiner Thesen zur regressiven Alltagskultur konfrontiert sähe, so die Überlegung, lassen sich gleichermaßen gegen die Behauptung einer geschmacksindustriell eingekauften Selbstentfremdung, die durch den affirmativen Genuss massenkultureller Warenangebote und kommerzieller Kochkünste entstehe, vorbringen. Mennell führt dazu aus: „So sehr der Feinschmecker, der den höchsten Graden der Verfeinerung in der Kochkunst gewohnt ist, die moderne Massenernährung bedauern mag, so besteht doch, wenn man seine langfristige Perspektive wählt, kein Zweifel daran, dass – in der westlichen Welt, aber noch nicht auf der ganzen Welt – eine abwechslungsreiche und reichhaltige Ernährung für mehr Menschen als je zuvor verfügbar ist.“<sup>19</sup> Deswegen sieht Mennell im globalen Gastrokapitalismus die Errungenschaft eines „kulinarischen Pluralismus“ und gerade keinen entmündigenden Konformismus, der zu einer Regression des Essens führt.

Adornos und Horkheimers Perspektive auf die Kulturindustrie des Kulinarischen liefe – setzt man das Gedankenspiel fort – auf eine andere Einschätzung hinaus, zu deren Unterstützung zahlreiche Publikationen heranzuziehen wären. Danach übersieht das Lob auf den kulinarischen Pluralismus und die neue Ästhetik der Esswarenwelt den Sachverhalt, dass sich in der spätkapitalistischen Konsumgesellschaft gerade durch die erfolgreiche Vermarktung von Vielfalt und Differenz die Reproduktion des Weltmarktes vollzieht.<sup>20</sup> Das Schlaraffenland, das die Esskulturindustrie in den endlos langen, üppig gefüllten Regalen der „Supermärkte“ in allen Ländern dieser Welt inszeniert, ist geschmacklich so vielfältig wie *McDonalds* ewig gleichen Burger durch bunte und kulturspezifische Features variantenreich.<sup>21</sup> Hinter der bunten Vielfalt und unbegrenzten Fülle der neuen schönen Welt des Essens verbirgt sich, folgt man Adorno und Horkheimer, die kulinarisch unschöne und ökonomisch brutale Realität einer hochtechnologischen Manipulation der Produkte und ihres Geschmacks.<sup>22</sup> Ihr fortgesetzter Konsum führt zu einer realen Entmündigung, indem sie das geschmackssinnliche Sensorium ihrer Konsumenten kolonialisieren und ihr Geschmacksurteil schon im Somatischen, vorbewusst, bevor-munden.

Die Kritik der Kulturindustrie-Theoretiker würde im gastrosophischen Kontext kompromisslos ausfallen: Die „Weltmarktstrukturküche“, die von westlichen Großkonzernen betrieben wird und die ihr Warensortiment durch künstliche Aromatisierungen und ausgeklügelte Oberflächenästhetisierungen für den globalen Markt normiert, nährt wahrlich

---

<sup>19</sup> Mennell, *Die Kultivierung des Appetits*, a.a.O., S. 406.

<sup>20</sup> Antonio Negri und Michael Hardt, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt am Main 2002, S. 150 ff.; Warren J. Belasco, *Appetite for Change. How the Counterculture took on the Food Industry 1966-1988*, Toronto 1989.

<sup>21</sup> Vgl. Eric Schlosser, *Fast Food Nation. The Dark Side of the All-American Meal*, New York 2002.

<sup>22</sup> Vgl. Ingrid Reinike und Petra Thorbrietz, *Lügen, Lobbies, Lebensmittel. Wer bestimmt, was Sie essen müssen*, Reinbek bei Hamburg 1997; Hans-Ulrich Grimm, *Die Suppe lügt. Die schöne neue Welt des Essens*, München 1997; Anthony Bourdain, *Geständnisse eines Küchenchefs. Was Sie über Restaurants nie wissen wollten*, München 2003.

einen kulinarischen Konformismus und Massengeschmack, der die esskulturelle Diversität lokaler und individueller Küchen zerstört.<sup>23</sup> Zu dem „Fortschritt“ dieser kulinarischen Monokultur gehört es, dass die Mehrheit der Konsumentenklasse der westlichen und verwestlichten Welt all das Fast Food und die immer neuen Convenience-Produkte „schlucken“, die ihnen von den Nahrungsgiganten vorgesetzt werden. Durch die kulturelle Hegemonie des westlichen Lebensstils und die Globalisierung seiner Imbiss-Sitten erreicht die Nahrungsindustrie heute immer mehr Konsumenten in nahezu allen Ländern. Die Unmündigkeit der Massen, die von der radikalen Gesellschaftskritik Adornos und Horkheimers diagnostiziert wird, scheint sich heute in den Praktiken einer affirmativen Esskultur fortzusetzen. „Der Triumph der Konsumindustrie besteht in der zwanghaften Mimesis der Konsumenten an die zugleich durchschauten [Ess-]Kulturwaren.“<sup>24</sup> Die „Multitude“ – jene Vielheit, die Antonio Negri und Michael Hardt als neues Subjekt des Widerstands ausmachen zu können glauben – verhält sich beim möglichen Widerstandsakt des Einkaufens als „Altitude“: Die meisten Konsumenten gehorchen als bereitwillige Träger der Aldi-Tüte, oder als Einkäufer in anderen populären Discountketten, ihren kapitalistischen Vormündern, indem sie bei der eigenen Schnäppchenjagd auf die billigsten Lebensmittel der brutalen und der zugleich durchschauten Ausbeutungslogik des Systems widerstandslos folgen.<sup>25</sup>

Freilich macht die Tatsache, dass die Konsumenten die Esskulturindustrie bei allem Konformismus und Verblendungszusammenhang *letztlich durchschauen*, theoretisch notwendig, die Radikalität von Adornos und Horkheimers Kulturindustriethese auch für den Kontext der Esskultur zu relativieren und zu dekodieren: Denn „die Massen“ *wollen* offenbar keine „Aufklärung“, beispielsweise die Aufklärung der Produktherkunft und der Herstellungsweise, um die sie gleichwohl betrogen werden; in ihrer zwanghaften Mimesis ans Falsche verfolgt die Altitude zielstrebig und bewusst ihren Wunsch, „so gut zu leben“ wie die Oberschicht und zu den Privilegierten zu gehören. Zweifelsohne bedeutet der kulinarische Massenkonsum durch billige Warenvelfalt und ausdifferenzierte Produktauswahl eine historisch einzigartige „Demokratisierung des feinen Geschmacks“, der lange nur den Reichen vorbehalten blieb. So findet Benjamins These von der technischen Reproduzierbarkeit der Kunst für den Bereich der „industriellen Kochkunst“ sowie der Massenherstellung von „Feinschmeckergerichten“ – als Tiefkühlware oder aus der Dose – direkte Anwendung und Andy Warhols *Campbell's Soup* liefert die popkulturelle Ikone dieses arrivierten Massengeschmacks. Darüber hinaus kann wirklich jeder ohne kochkünstlerische Vorkenntnisse die industrielle Fertignahrung zubereiten (z.B. in der Mikrowelle erwärmen) und so sich auf simpelste Weise selbst versorgen. Viele dieser raffinierten Gerichte sind, wie die Kopie eines berühmten Kunstwerks, lebensmitteltechnische Reproduktionen des Originals, durch deren erschwinglichen Preis auch der einfache Haushalt in den Genuss einer „ver-

<sup>23</sup> Vgl. Joanne Finkelstein, *Dining out. A sociology of modern manners*, New York 1991; Lisa Heldke, *Exotic Appetites. Rumifications of a Food Adventurer*, New York/London 2003.

<sup>24</sup> Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 150.

<sup>25</sup> Vgl. Hannes Hintermeier, *Die Aldi-Welt. Nachforschungen im Reich der Discount-Milliardäre*, München 2000

feinerten Küche“ kommt. – Aber dieser Preis, so niedrig er ist, ist doch höher als er scheint, zieht man neben den weltökonomischen Ungerechtigkeiten und den agrarökologischen Produktionskosten und über die kochkünstlerische Selbstentfremdung sowie über die geschmacksindustrielle Bevormundung hinaus auch die gesundheitlichen Folgen und Nebenwirkungen dieses Schlaraffenlandes in Betracht.

## VI. Beschädigtes Leben als Sozialpathologie eines fehlernährten Lebens

In der systematischen Berücksichtigung der physischen Folgen der gesellschaftlich vorherrschenden Ernährungsverhältnisse ist ein weiterer Anwendungsaspekt der Kritischen Theorie auf die Gastrosophie angesprochen: die Reflexion auf die Ausbeutung und Instrumentalisierung der „inneren Natur“. Bei Adornos und Horkheimers Forderung eines „Eingedenkens der Natur im Subjekt“<sup>26</sup> sollte gerade an die ernährungsbedingten Krankheiten gedacht werden. Weltweit nimmt unter der wohlhabenden Bevölkerung der Konsumgesellschaften eine adipöse Unersättlichkeit zu.<sup>27</sup> Die wachsende Zahl von ernährungsbedingten Erkrankungen und Allergien bewahrheitet – freilich unter negativem Vorzeichen – Adornos Diktum vom leiblichen Impuls als letzter Instanz eines Widerstandes: einer im Somatischen ausgetragene „Weigerung“ der Menschen, sich für den realen Wahnsinn eines falschen Essens zu *opfern*. Denn nur von dem freiwilligen Selbstopfer, blindlings alles zu konsumieren, was die Esskulturindustrie will, kann sich ein ökonomisches System selbst am Leben erhalten, das von dieser tugendhaften und pflichtbewussten Unersättlichkeit profitiert. Daher *verkörpert* sich in der adipösen Gefräßigkeit und ihrer „transpolitischen Form“ eines maßlosen Konsums eine „monströse Konformität“.<sup>28</sup>

Wie es eine der ersten Aufgaben des Frankfurter Instituts für Sozialforschung war, der sozialpsychologischen Frage nachzugehen, warum es trotz der fortgesetzten Ausbeutung und Fremdbestimmung der Lebensverhältnisse der Massen zu keiner Revolution komme und stattdessen in der Arbeiterklasse eher autoritäre Anpassung und Selbstopferung vorherrschen, so stellt sich für den Kontext der vorherrschenden Ernährungsverhältnisse die Frage: Warum kommt es zu keiner Verweigerung des Konsumkonformismus und zu keiner Verbesserung des Essens, obwohl in diätetischer Hinsicht (wie in jeder anderen normativ relevanten Hinsicht) keiner dazu gezwungen ist, so schlecht zu essen. Während Herbert Marcuse die sozialpathologischen Zusammenhänge zwischen repressivem Realitätsprinzip und subversivem Lustpotential mithilfe von Freuds Psychoanalyse analysierte und dabei die Sexualität beziehungsweise die „Triebstruktur des Eros“ in den Blick nahm<sup>29</sup>, wäre diese

<sup>26</sup> Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O., S. 47.

<sup>27</sup> Die Weltgesundheitsorganisation spricht von der Fettleibigkeit als einer „Epidemie“; siehe: [www.who.int/](http://www.who.int/)

<sup>28</sup> Jean Baudrillard, „Vom zeremoniellen zum geklonten Körper“, in: Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hg.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt am Main 1982, S. 350.

<sup>29</sup> Vgl. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1967. Angesichts der grassierenden Esspsychosen wurde die Notwendigkeit einer gastrosophischen (gastro-psychoanalytischen) Erweiterung einer auf das menschliche Sexualleben fixierten Psychologie bereits verschiedentlich angeregt (vgl. Roland Barthes, „Towards a Psychosociology of Contemporary Food Consumption“, in: Carole M. Counihan und Penny Van

sozialpsychologische Perspektive anhand der kritischen Theorie eines gastrosophisch-hedonistischen Genussstrebens aufzunehmen<sup>30</sup> und in die emanzipatorische Frage der Befreiung von einer „diätmoralisch gestörten“ Esslust zu übersetzen.<sup>31</sup>

## VII. Kritik des praxisphilosophischen Defizits der Kritischen Theorie

Die gastrosophischen Aktualisierungsmöglichkeiten und Anwendungsfelder einer kritischen Theorie des Essens lassen sich von dem konzeptuell notwendigen Bezug zu einer Praxis der Veränderung leiten. Die Tatsache, dass sich eine kritische Theorie nicht in der theoretischen Kritik des Bestehenden beschränkt, sondern auf reale Möglichkeiten einer „besseren Praxis“<sup>32</sup> abzielt, ist für das philosophische Selbstverständnis ihres revolutionären Humanismus von grundsätzlicher Relevanz. So überschreitet ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse den Standpunkt eines bloßen Kritizismus einer kritischen Theorie des Essens, indem es den eigenen politisch-ethischen Anspruch einlöst, die Möglichkeit einer besseren Esspraxis, einer Praxis des besseren Essens, auszuweisen. Mit dem konkret-utopischen Praxisbezug gerät freilich eine viel diskutierte Problematik der Kritischen Theorie von Adorno und Horkheimer in den Blick. Denn bei der Frage nach einer besseren Praxis stößt man auf die konzeptuelle Grenze der Kritischen Theorie und damit auch auf die Gründe jener Agonie, welche seit der Konfrontation von Adorno und Horkheimer mit der Studentenbewegung der später 1960er Jahre die Rufe nach einer Rekonzeptualisierung des Ansatzes einer kritischen Theorie nicht verstummen lassen.<sup>33</sup> Ein zentraler Gesichtspunkt dabei betrifft die inhaltliche Bestimmung des Guten, einer „besseren“ und „revolutionären“ Praxis. In Frage steht der theoretische Aufweis der real ergreifbaren Möglichkeiten des Veränderns und Anderslebens, so dass diejenigen Richtungen, Kräfte und Handlungsfelder begreiflich werden, welche zu einer Transformation und alltagsweltlichen Verbesserung der Verhältnisse führen könnten. Lassen sich jene Potentiale im Bestehenden bestimmen, in denen Formen möglicher Vernunft und richtiger Praxis *bereits gegeben* und *empirisch-normativ wirksam* sind, ist die Kritik nicht nur wirkungslose, praxisferne Theorie, sondern selbst ein unersetzbarer Faktor der Veränderung und ein Sprachrohr für diese Aktivitäten und widerständige Praktiken eines solchen besseren Lebens.

Ein philosophisches Dilemma und die konzeptuellen Grenzen der Kritischen Theorie sind dann dadurch entstanden, dass sich Adorno und Horkheimer die Auffassung zu eigen gemacht

---

Esterik (Hrsg.), *Food and Culture: A Reader*, New York 1997, S. 202-208; Esther Fischer-Homberger, „Essstörungen in Freuds Psychoanalyse“, in: Marie-Luise Könneker und Esther Fischer-Homberger, *Götterspeisen Teufelsküchen*, Frankfurt am Main 1990, S. 286-297; Gerhard Neumann, *Jede Nahrung ist ein Symbol. Umriss einer Kulturwissenschaft des Essens*, a.a.O., S. 405.

<sup>30</sup> Vgl. Thomas Kleinspehn, *Warum sind wir so unersättlich. Über den Bedeutungswandel des Essens*, Frankfurt am Main 1987.

<sup>31</sup> Zur Genealogie dieser Diätmoral siehe: Harald Lemke, *Ethik des Essens. Einführung in die Gastrosophie*, Berlin 2007.

<sup>32</sup> Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1973, S. 26.

<sup>33</sup> Alex Demirovic (Hg.), *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart/Weimar 2003.

hatten, vom Standpunkt der Kritischen Theorie ließe sich das Richtige und Gute einer vernünftigen Welt, in dessen Namen die vorherrschenden Verhältnisse kritisiert werden, inhaltlich nicht konkretisieren. Dieses „Undenkbar eines besseren Lebens“ bekundete Horkheimer explizit in einem Text aus den frühen 1970er Jahren, in welchem er auf das eigene Selbstverständnis eingeht. Im Rückblick auf die These zur *Dialektik der Aufklärung* schrieb er: „Wir waren uns klar, und das ist ein entscheidendes Moment in der Kritischen Theorie von damals und von heute: wir waren uns klar, dass man diese richtige Gesellschaft nicht im vornhinein bestimmen kann. Man konnte sagen, was an der gegenwärtigen Gesellschaft das Schlechte ist, aber man konnte nicht sagen, was das Gute sein wird, sondern nur daran arbeiten, dass das Schlechte schließlich verschwinden würde.“<sup>34</sup> Im argumentativen Rückgriff auf das Alte Testament und das Bilderverbot des jüdischen Glaubens erläutert Horkheimer das Programm eines kategorischen Negativismus und die grundsätzliche konzeptuelle Unmöglichkeit, das Gute zu denken. „Darunter verstehen wir: ‘Du kannst nicht sagen, was das absolut Gute ist, du kannst es nicht darstellen.’ Damit komme ich zurück auf das, was ich vorher schon sagte: wir können die Übel bezeichnen, aber nicht das absolut Richtige. Menschen, die in diesem Bewusstsein leben, sind mit der Kritischen Theorie verwandt.“<sup>35</sup> Diese bewusste Weigerung der Kritischen Theorie, das „absolute“ Gute und Richtige zu bestimmen, ist sicherlich am bekanntesten geworden durch Adornos Diktum, „es gibt kein richtiges Leben im falschen“.<sup>36</sup>

Die rigoros negative Haltung, sich als Theoretiker zu weigern, einen wesentlichen Teil der philosophischen Arbeit einer kritischen Theorie darin zu sehen, über die Kritik des Schlechten und Falschen hinaus einen positiven Begriff eines richtigen Lebens und einer vernünftigen Gesellschaft zu entwickeln, hat viel Widerspruch erregt und Adorno und Horkheimer den Einwand eines performativen Selbstwiderspruchs eingehandelt.<sup>37</sup> An der Feststellung des performativen Selbstwiderspruchs ist zumindest soviel zutreffend, dass eine kritische Theorie in emanzipatorischer Absicht einen konzeptionellen Praxisbezug aus den angeführten Gründen braucht. Denn erst über die emanzipatorische Vergewisserung der möglichen Praktikabilität eines anderen Lebens und eines begreifbaren und ergreifbaren Andersseins wird die theoretische Kritik zu einer immanenten Kritik, die ihre normativen Grundlagen theoretisch wie praktisch ausweisen kann, und der abstrakte Wunsch auf ein Besseres zu einer *konkreten* Utopie.<sup>38</sup> Allein durch diese Immanenz der Kritik und durch die inhaltliche

---

<sup>34</sup> Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, a.a.O., S. 164.

<sup>35</sup> Ebd., S. 168.

<sup>36</sup> Theodor W. Adorno, *Minimal Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1951, S. 43.

<sup>37</sup> Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985. Die Begründungen und die Defizite dieses Einwands müssen hier nicht weiter vertieft werden; vgl. Harald Lemke, *Die Praxis politischer Freiheit. Zur Bedeutung Hannah Arendts Theorie des politischen Handelns für eine kritische Gesellschaftstheorie*, Maastricht 1996.

<sup>38</sup> Dass diese immanente Kritik ein wesentlicher konzeptueller Aspekt einer konkreten Utopie ist, macht den Kerngedanken von Marx und Engels aus, den sie in ihrer Auseinandersetzung mit den abstrakten Utopisten ihrer Zeit (Fourier, Saint-Simon, Owen u.a.) herausarbeiten. Vgl. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, in: *MEW*, Bd. 20, Berlin 1962.

Konkretisierung des Utopischen unterscheidet sich der revolutionäre Humanismus einer kritischen Theorie von den moralischen Bekenntnissen und philanthropen Wunschvorstellungen eines gutmeinenden, „bürgerlichen“ Humanismus. Kurz: Die Tatkraft und die gesellschaftliche Wirksamkeit einer kritischen Theorie steht und fällt mit der inhaltlichen Bestimmung einer „besseren Praxis“ beziehungsweise mit dem theoretischen Aufweis derjenigen besseren Praxen, die ein richtiges Leben von einem falschen im falschen unterscheiden.

Ein entscheidender Gedanke meiner Überlegungen trägt dem Sachverhalt Rechnung, dass die theoretische Erkenntnis und die argumentative Herleitung des Guten im Kontext der Ernährungsfrage *möglich* sind. Auch wenn an dieser Stelle die ausführliche Begründung eines entsprechenden allgemeinen Begriffs des guten Essens nicht geleistet werden kann<sup>39</sup>, sollen wenigstens die groben Schritte skizziert werden. Im Mittelpunkt steht dann die analytische Berücksichtigung aller relevanten umweltlichen, politisch-ökonomischen, leiblich-gesundheitlichen, sozialen und alltagskulturellen Faktoren des Nahrungsgeschehens, die sich auf das mögliche Wohl jedes Menschen wie aller (im Sinne der sozialen Gerechtigkeit und eines, dem Wohl der Tiere und Pflanzen, gerechten Naturverhältnisses) auswirken. Mit anderen Worten: Einer kritischen Theorie der Esskultur kommt die Aufgabe zu, die gastrosophische Vernunft einer leibeingedenkenden, umweltverträglichen, sozialgerechten und kulinarisch-ästhetischen Ernährungspraxis als konkrete Utopie eines richtigen Weltessens zu begründen.<sup>40</sup> Sollte die Aufgabe einer universalisierbaren Bestimmung des gastrosophisch Richtigen und Guten einer „politisch korrekten“ Küche und guten Esspraxis erfüllt werden können, kann das systematische Programm einer interdisziplinären und emanzipatorischen Gesellschaftskritik in Form einer Gastrosophie und im Sinne einer politischen Ethik des guten Essens aktuell umgesetzt werden.

### VIII. Geschichtsphilosophischer versus praxologischer Revolutionsbegriff

Abstrahiert man von der gastrosophischen Thematik und dem Begründungsprogramm einer kritischen Theorie des Essens ergibt sich aus der damit gewonnenen Möglichkeit einer theoretischen Bestimmung richtiger Praxis die konzeptuelle Notwendigkeit, die traditionellen Vorstellungen von „gesellschaftsverändernder“ oder „revolutionären Praxis“ zu revidieren. Insofern der Revolutionsbegriff bzw. die Idee der gesellschaftlichen Veränderung von

---

<sup>39</sup> Weiterführende Überlegungen dazu habe ich an anderen Stellen unternommen; siehe: Harald Lemke, „Ästhetik des guten Geschmacks. Vorstudien zu einer Gastrosophie“, in: Roger Behrens, Ronnie Peplow und Kai Kresse (Hg.), *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge*, Hannover 2001; Harald Lemke, „Ethik des guten Essens. Gastrosophisches Plädoyer für eine nachhaltige Esskultur“, in: Ingeborg Jahn und Ulla Voigt (Hg.), *Essen mit Leib und Seele*, Bremen 2002.

<sup>40</sup> Gregory E. Pence (ed), *The Ethics of Food. A Reader for the 21st Century*, Maryland 2002; José Lutzenberger und Franz-Theo Gottwald, *Ernährung in der Wissensgesellschaft*, Frankfurt am Main/New York 1999; David Goodman und Michael J. Watts (Hg.), *Globalising Food: Agrarian Questions and Global Restructuring*, London/New York 1997; Frances Moore Lappe und Anna Lappe (Hg.), *Hope's Edge. The next diet for a small planet*, New York 2002; William Aiken and Hugh LaFollette (ed), *World Hunger and Morality*, New Jersey 1996.

entscheidender Bedeutung für das Verständnis einer kritischen und dabei emanzipatorisch-praktischen Theoriebildung ist, möchte ich abschließend eine Überlegungen dazu anstellen. Bekanntlich hat Marxens geschichtsphilosophische Vorstellung lange vorgeherrscht, wonach die revolutionäre Praxis notwendig der Aufruhr einer organisierten Massenbewegung der Arbeiterklasse sein würde. Obschon sich Horkheimer und Adorno bereits in den 1930er Jahren von dieser orthodoxen Hoffnung distanzieren, blieb insbesondere Marcuse der Idee treu, dass gesellschaftliche Veränderung in Form von neuen sozialen Bewegungen gedacht werden müsse und revolutionäre Praxis gleichbedeutend sei mit den Praktiken eines politischen Widerstands. Dieser politische oder – in der Gegenüberstellung zu Arendts Revolutionstheorie politischer Praxis präziser gefasste – eher rebellische Revolutionsbegriff denkt die gesellschaftliche Veränderung zum Besseren ausschließlich als Revolte, Straßenschlacht oder andere tumultuarische Protestformen. Dieser engen Fixierung auf große historische Ereignisse ist mithilfe des Machttheoretikers Foucault entgegengehalten, dass in einem solchen Denken des „gesellschaftlichen Kampfes“ der Kopf des Königs noch nicht gefallen ist: Das politisch-rebellische Revolutionsverständnis sieht „Gesellschaft“ nur „von oben“ und ihre „Veränderung“ bloß als „Umsturz“ von Institutionen und Produktionsverhältnissen. Demgegenüber soll hier mit Foucault ein anderes Verständnis des Revolutionären oder des „Transformativen“ (Foucault) entwickelt werden – verstanden nicht als individualistisches Gegenprogramm, sondern als individualethische (ethisch-politische) Ergänzung zu den entsprechenden makropolitischen und ökonomischen Veränderungen. Danach steckt „revolutionäre Praxis“ auch und gerade in der Mikrophysik einer Gegenermächtigung, in einer Mikropolitik des Andersdenkens und Andersseins, in der alltäglichen Abweichung auch bei den vermeintlich „kleinen“ und „unpolitischen Dingen“ der Lebenspraxis und Selbstregierung einer „Ästhetik der Existenz“ als einer gesellschaftsverändernden Praxis der Freiheit,<sup>41</sup> Dieser *praxologischen* Revolutionstheorie zufolge ist gesellschaftliche Veränderung trotz sozialer Herrschaftsstrukturen und politisch-ökonomischer Imperative partiell möglich und unerlässlich, sofern das betreffende andere, richtige, bessere Leben einzig und allein dadurch ins Sein kommen und Wirklichkeit wird, dass alle Individuen, d.h. jeder Einzelne, in bestimmten Freiheitspraxen selbst tätig sind und aufgrund dieser ihrer Alltagspraxis die betreffende Freiheit voll leben. Und dieses – durchaus in Anlehnung an die Praxis-Anthropologie des frühen Marx zu begreifende – freiheitspraxische („vermenschlichende, den Menschen zum wahren Menschen machende“) Tätig-Sein bedeutet nichts anderes, als dass über Handlungen, Einstellungen, Urteile, Entscheidungen, Unterlassungen, kurz: über performative Akte im Alltagsleben ein anderes Sein kultiviert wird, so dass diese tagtägliche Lebenspraxis der Freiheit in Gewohnheiten

---

<sup>41</sup> Foucault selbst hat auf das Beispiel einer solchen alltäglichen Freiheitspraxis in der individuellen Verwirklichung eines selbstbestimmten und gleichberechtigten Beziehungslebens, des Freundseins als emanzipatorischer Lebensweise, hingewiesen. Michel Foucault, *Von der Freundschaft als Lebensweise*, Berlin o. J. Zu dieser Praxisform eines guten Lebens siehe: Harald Lemke, *Freundschaft. Ein philosophische Essay*, Darmstadt 2000.

ritualisiert und als Selbstbezug habitualisiert wird.<sup>42</sup> Im Sinne einer praxologischen Revolutionstheorie verwirklicht sich verändernde, bessere Praxis durch die Bildung und Kultur eines entsprechend tätigen Selbsts als der individuellen Alltagsethik eines anderen, besseren und *partiell* richtigen Lebens im falschen.

Wichtig ist, dass dieser alltagstheoretische Praxisbegriff eine performative Wende im herkömmlichen Seinsverständnis der „gesellschaftlichen Praxis“, des (falschen oder richtigen) „Lebens“ erforderlich macht. Während der traditionelle Materialismus Seiendes (gesellschaftliche Praxis, Leben) als durch Arbeit (Poiesis) produziertes und vergegenständlichtes Sein und als im weitesten Sinne soziohistorisch veränderliche Wirklichkeit denkt, bezieht sich eine Praxologie auf ein solche Sein, das sich lediglich in Formen eines Tätig-Seins (Praxis) als die praxisch veränderliche und aktivierte Wirklichkeit eines so tätigen Selbst-Seins verwirklicht. Dadurch können die betreffenden Lebenspraxen und Selbsttätigkeiten nicht nur als Handlungen und Verhaltensweisen handlungstheoretisch, sondern auch praxologisch als individuelle Lebensweisen und *in praxi*-Wirklichkeiten verständlich gemacht werden. Unter den Bedingungen dieses praxologischen Materialismus oder Praxismus lässt sich die ursprünglich alltagspraxische Bedeutung des Begriffs der Kultur (im Sinne des lateinischen *colere*), zwecks einer praxisphilosophischen Bestimmung einer kritischen Theorie „der Kultur“ reformulieren. Danach bezeichnet ein praxologischer Kulturbegriff eine lebenspraxische Aktivität und alltagsethische Performativität als der Betätigung eines Seinkönnens und der Angewöhnung (Habitualisierung) solcher Formen eines „gut-Lebens“, das alleine durch das Kultivieren des Guten der betreffenden Praxis wirklich wird. Der praxologisch verstandene Begriff der Kultur dient der Beschreibung solcher *in praxi*-Wirklichkeiten, die gewöhnlich in Ausdrücken wie Lebenskultur, Wohnkultur, politische Kultur oder eben Esskultur zur Sprache kommen.<sup>43</sup> Mit anderen Worten: Der praxisphilosophische Verständnis von „Kultur“, das einer kritischen Kulturwissenschaft konzeptuell zugrunde zu legen ist, vermag die revolutionstheoretischen Implikationen des marxistischen Denkens revidiert fortzusetzen. Es bezieht sich auf alltagskulturelle, nämlich täglich kultivierte Lebenspraxen eines bestimmten Selbst-tätig-Seins, das revolutionäre oder transformative Aktivitäten verwirklicht. Unter einer performativen Wende der kulturwissenschaftlichen und Kritischen Theorie ist dann die konzeptuelle Perspektive auf solche mikropolitischen Alltagspraxen und praxologischen Wirklichkeiten zu verstehen.

---

<sup>42</sup> Im Zusammenhang mit seiner Bestimmung des historischen Materialismus bringt Marx den *praxisphilosophischen Gedanken* des menschlichen Tätigseins gegen Hegels spekulativen Idealismus des menschlichen Bewusstseins vor: So sei das gesellschaftliche Leben „nicht etwa eine bloße abstrakte Tat des ‘Selbstbewusstseins’, Weltgeistes oder sonst eines metaphysischen Gespenstes, sondern eine ganz materielle, empirisch nachweisbare Tat, eine Tat, zu der jedes Individuum, wie es geht und steht, isst, trinkt und sich kleidet, den Beweis liefert.“ Marx, *Deutsche Ideologie*, in: *MEW*, Bd. 3, Berlin 1962, S. 46.

<sup>43</sup> Insofern ist der praxologische Kulturbegriff nicht zu verwechseln mit einem kultursoziologischen oder ethnologischen Kulturbegriff, der ganze Gesellschaften als „Kulturen“ bezeichnet, und auch nicht mit einem symbolischen oder semiotischen Kulturbegriff, dem zufolge unter Kultur wesentlich die Hervorbringung von Sinn verstanden wird. Ebenso besteht keine nennenswerte Übereinstimmung zwischen Pierre Bourdieus „praxeologischen“ Theorie der kulturellen Praktiken und dem, was ich hier – ansatzweise – als *Praxologie* vorstelle.

## IX. Die revolutionäre Praxis eines besseren Essens

Mittels des skizzierten praxologischen Revolutionsbegriffs ist abschließend jene revolutionäre, bessere Praxis zu konkretisieren, in der die Kultur einer gastrosophischen Vernunft veralltäglicht wird. Im Wesentlichen sind es drei Tätigkeiten, die der praxischen Verwirklichung einer besseren Esskultur dienen.

Freilich wendet sich eine kritische Theorie zunächst den ökonomischen Grundlagen einer gastrosophischen Lebenspraxis zu, nämlich dem Einkauf.<sup>44</sup> Angesichts der historischen Tatsache, dass heute dem Großteil der Bevölkerung innerhalb der westlichen Wohlstandsgesellschaften die materiellen Voraussetzungen gegeben sind, sich „nach eigenen Bedürfnissen, nach eigenen Fähigkeiten“ zu ernähren<sup>45</sup>, verlagern sich die Perspektiven neomarxistischen Denkens von der Kritik der politischen Ökonomie zur Praxis eines ethischen Konsums.<sup>46</sup> Damit steht dem Diskurs einer kritischen Theorie in Zukunft die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus bevor. Karl Marx' Kritik des Kapitals beschäftigte sich noch – aus historisch nachvollziehbaren Gründen – ausschließlich mit der Produktionsseite des Wirtschaftslebens – der ökonomischen Herstellung sowie der politischen Zirkulation von „Lebensmitteln“ und Konsumgütern und der dafür erforderliche Ausbeutung menschlicher Arbeitskräfte. Mit dieser systemtheoretischen Analyse erschöpft sich indessen nicht die philosophische Theorie des Ökonomischen, die heute – in der Folge des materiellen Fortschritts eines relativen Wohlstands – eine Kritik der Kaufkraft umfassen muss, um die weltgesellschaftlichen Zusammenhänge zwischen individuellem Konsumverhalten und politischer Ökonomie zu problematisieren. Auf diese Weise kommt ein bislang philosophisch unreflektierter, aber fundamentaler Sachverhalt in den Blick: nämlich der lebensweltliche Ursprung der weitläufigen Wirtschaftsprozesse. Und diesen lebensweltlichen Ursprung bilden nicht die Arbeiter und Produzenten, die Masse der Proletarier, sondern die Verbraucher und Konsumenten, die Masse der „Kulinarier“ und ihre Wahlfreiheit – die Tag für Tag millionenfach an fast jedem Ort der Welt stattfindende Kleinigkeit des Griffs nach Esswaren. Jeder dieser Handgriffe, jeder Einkauf stellt eine wirkungsmächtige Vielfalt von konstitutiven Bezügen zur Welt des Essens her. Weil Kaufkräfte mit jedem Kaufvorgang und Konsumglück an unzähligen Fäden des Weltwirtschaftsnetzes ziehen und damit ihren Teil an den weltgesellschaftlichen Lebensverhältnissen weben, ist jeder Einkauf ein zutiefst philosophischer Akt, durch den die Menschen sich auf eine ethisch relevante Weise politisch verhalten, insofern sie

---

<sup>44</sup> Die ökonomischen Grundlagen der gastrosophischen Praxis sind hier zu unterscheiden von der Lohnarbeit als einer weiteren ökonomischen Grundlage dieser Praxis, die jedoch nicht in den Bereich einer Philosophie des Essens gehört.

<sup>45</sup> Freilich wächst auch dort die Armut und der Hunger; vgl. Barbara Maria Köhler et. al. (Hg.), *Poverty and Food in Welfare Societies*, Berlin 1997.

<sup>46</sup> Koslowski, Peter und Birger P. Priddat, *Ethik des Konsums*, München 2006; Naomi Klein, *No Logo! Der Kampf der Global Players um Marktmacht*, München 2001.

sich dabei gegenüber Landwirtschaft und Naturnutzung, Arbeitsbedingungen, Handelsstrukturen und Gütertransport, Werbe- und Nahrungsindustrie, Ernährungs- und Verbraucherpolitik, gesundheitliche Qualität und Inhaltsstoffe, Arten der kulinarischen Zubereitung und Fragen des Geschmacks, den Speiseorten, den Einkaufsbedingungen und ihrer Infrastruktur etc. verhalten. Weit mehr als die in der politischen Philosophie so viel thematisierte Arbeitskraft ist es die in der gastrosophischen Ethik reflektierte Kaufkraft, die Weltenssverhältnisse und gesellschaftliche Realitäten schafft. So mag das (Weltwirtschafts-) Subjekt eines klugen Einkaufens als ein mündiger Konsument und kosmopolitischer Kulinarier bezeichnet werden, der den kulinaristischen Kreis in eine vernünftige Richtung lenkt. Mit anderen Worten: Die einst von Sokrates aufgeworfene Frage nach dem Einkaufsort und dessen Zusammenhang mit einem guten Leben verfolgt offenbar die Intention, uns unsere ethische und darin kosmopolitische Kaufkraft bewusst zu machen. In Anlehnung an eine Formulierung von Foucault wäre hier auch von einer subversiven Konsumentalität zu sprechen. Dabei geht es um das ethisch-politische Bewusstsein, dass das eigene Konsumverhalten über die ökonomischen Strukturen konstitutiv mitentscheidet und sich dem Diktat der Nahrungsindustrie und ihrer „Billig-Lüge“ *widersetzen kann*.<sup>47</sup> Innerhalb der real existierenden Wahlfreiheit kann jeder Kaufakt die sprichwörtliche und in diesem Fall wirklich zutreffende königliche Macht des Kunden (als Souverän der Ökonomie) ins Spiel der Wahrheit bringen, um die kapitalistischen Marktmechanismen gegen sich selber funktionieren zu lassen. Entgegen der Tendenz – gerade auch in linken, orthodox-marxistischen Diskursen<sup>48</sup> – die Wirksamkeit dieser Subversion mit affirmativen Argumenten theoretisch zu entkräften, weist eine kritische Theorie den mündigen Konsumenten als Aktivisten einer globalen Mikropolitik der „Gegenmacht“ und als das historische Subjekt einer „Einkaufsrevolution“ aus.<sup>49</sup> Denn die richtige Kaufpraxis, die umweltgerechte und faire Produktionsbedingungen nachfragt, setzt bei geringstem Aufwand und eigenen Zutun ökonomische Kräfte im globalen Maßstab frei, die bessere Produktionsverhältnisse erzwingen und auf unscheinbare Weise ins Machtzentrum des käuferabhängigen Kapitalismus einwirken.<sup>50</sup> So ist insbesondere durch eine „revolutionäre“ Kaufkraft des politischen Konsumenten das gastrosophisch Richtige im Hier und Jetzt partiell realisierbar.

Eine weitere Tugend eines guten Essens ist das Essenmachen. Die kulinarische Praxis steht in einem direkten Bedingungsverhältnis zum Einkaufen, denn wer selbst kocht, kann die größtmögliche Freiheit und Wirksamkeit der eigenen Kaufkraft aktivieren. Wer sich sein

---

<sup>47</sup> Franz Kotteder, *Die Billig-Lüge. Die Tricks und Machenschaften der Discounter*, München 2007.

<sup>48</sup> Gleichgültig, ob das Argument angeführt wird, ein politisch korrektes Einkauf sei für die meisten nicht bezahlbar oder der individuelle Käufer könne nichts ausrichten: beides Mal erweist sich der Einwand, wenn er von einem Angehörigen der globalen Konsumklasse vorgetragen wird – kritisch reflektiert – als affirmative Ausrede für das eigene Mitmachen. Vgl. Wolfgang Sachs, *Nach uns die Zukunft: der globale Konflikt um Gerechtigkeit und Ökologie*, Frankfurt am Main 2002.

<sup>49</sup> Vgl. Tanja Busse, *Die Einkaufsrevolution. Konsumenten entdecken ihre Macht*, München 2006; Ulrich Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt am Main 2002, S. 28.

<sup>50</sup> Greenpeace Magazin, *Schöner Essen*, Januar/Februar 2003.

Essen selbst zubereitet und dies nicht anderen überlässt, sichert sich daher jene Machtposition, die dem Selbstkochen inhärent ist. Durch den souveränen Machtzugewinn einer aktiven Küche bringt man sich gewissermaßen an die erste Reihe von Entscheidungs- und Arbeitsprozessen, die schließlich bestimmen, was und wie gut man isst. Auf diese leicht zugängliche Weise tut sich die ganze Seinsfülle einer kulinarischen Selbst-Bestimmung auf. Denn das Selbstkochen ermöglicht nicht nur die größtmögliche Freiheit in der Auswahl der verwendeten Zutaten, sondern auch eine kreative Gestaltungstätigkeit des kochkünstlerischen Selbsts, das sich im Umgang mit den kulinarischen Dingen vergegenständlicht und sich in dieser Vergegenständlichung die eigenen gastrosophischen Wesenskräfte aneignet. Wie die Produktion hier unmittelbar auch den Genuss des Produkts umfasst, so ist das „Objekt“, das kreierte Essen, die unmittelbare Betätigung einer kreativen Individualität, die sich dabei erst bildet und zugleich ins Werk setzt. Das Werk der eigenen Kochkunst tritt dem Selbst nicht entfremdet, als von Fremden Gemachtes, gegenüber. Die lebenspraxische Einheit von Subjekt und Objekt, des Zubereitenden mit dem Zubereiteten, beinhaltet, dass der kochkünstlerisch Tätige in dieser lebendigen Arbeit *kreativ selbst-tätig ist* und in den vollen Genuss dieses tätigen Seins kommt. Als eine menschliche Aktivität, in der sich das kulinarische Selbst tätig verwirklicht, ist das Essenmachen der paradigmatische Fall einer unentfremdeten Lebenspraxis. Mit anderen Worten: In der alltäglich kultivierten Lebenstätigkeit des Herstellens kulinarischer Genussprodukte wird die individuelle Freiheit eines kochkünstlerischen Selbst-Seins voll gelebt, dessen Wirklichkeit diese in der Küche bewerkstelligte Eigenarbeit ist. Ausdrücklich stellt Herbert Marcuse die kulinarische Lebenspraxis – die „Kunst der Zubereitung (Kochkunst!)“ – in den Kontext der politischen Ethik und Ästhetik eines gesellschaftsverändernden Alltagslebens.<sup>51</sup>

Mit der Praxis des Selbstkochens und der „Kochkunst“ als einer Lebenskunst verbindet sich eine gesellschaftliche Aufwertung der Alltagskultur. Wie die kulturwissenschaftliche Diskussion um popkulturelle Phänomene deren eigenständige alltagskulturelle Bedeutung gegenüber der Hochkultur hervorzukehren versucht, so zielt auch ein gastrosophisches Verständnis der kulinarischen Lebenspraxis nicht auf die Praktiken einer Kochhochkultur (der professionellen und kommerziellen Restaurantküche), sondern auf die Populärkultur einer kreativen Alltagsküche. Werden im popkulturellen Bereich Körperlichkeit, Widerstandspraktiken und Geschlechterrollen konstruiert, verhandelt und eingeübt, so zeigt auch die Ernährungsweise das alltagskulturelle Selbstverhältnis des einzelnen zu sich. Insbesondere über die gender-spezifische Rollenzuweisung der Essenszubereitung und Küchenarbeit als vorrangiger Domäne der „Hausfrau“ wird traditionellerweise weibliche Identität eingeübt und eingefordert. Gegenüber dieser patriarchalen Tradition votiert die kritische Theorie eines besseren Essens für das kulinarische Tätig-Sein als einer gender-freien Subjektconstitution

---

<sup>51</sup> Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, a.a.O., S. 54. Weiterführend dazu: Harald Lemke, „Jeder Mensch ist ein Kochkünstler. Zu Joseph Beuys Wohnküche als Erdstation einer revolutionären Lebenskunst“, in: *Mitteilungen des Internationalen Arbeitskreises für Forschung des Essens*, Nr. 12, Heidelberg 2004.

und der Küchenarbeit als einer individuellen Lebenskunst. Die gastrosophische Praxis der kulinarischen Identitätskonstruktion beim Essenmachen wie auch im Ernährungsverhalten besteht – so ließe sich in Anknüpfung von Judith Butler sagen – in einer die gesellschaftlich vorherrschenden Geschlechterverhältnisse revolutionierenden Performativität, die die transformative Konstruktion eines (geschlechterneutralen) „gastrosophischen Selbsts“ aktiviert. In emanzipatorischer Hinsicht macht die Verwirklichung der richtigen Praxis einer besseren Esskultur also erforderlich, dass von jedem gleichermaßen das Selbst-Kochen als einer Tugend der eigenen alltagsethischen Lebenskultur praktiziert und kultiviert wird.

Das gastrosophisch Richtige zu tun, beinhaltet drittens die Mahlpraxis als dem Telos des Einkaufens und Zubereitens guten Essens. Das allgemeine Gute einer Mahlgemeinschaft oder Tischgesellschaft begründet sich damit, dass sie über das unmittelbare Wohlbehagen der leiblichen Sättigung (wofür es keines Essens mit Anderen bedarf) hinaus wesentlich den Zweck eines kulinarischen Genießens hat. Und eine Mahlgemeinschaft entsteht um dieses selbstzwecklichen Genusses willen, weshalb die beteiligten Tischgenossen zusammenkommen, um in Form ihres Gemeinschaftsmahls das ihnen gemeinsame Gute dieses Genießens kultivieren. Im gastrosophischen Mahlritual nimmt die Praxis eines guten Essens alltagsweltliche Gestalt an. Von jeher stehen die Gaumenfreuden eines festlichen Mahls im Zentrum einer volkstümlichen Vorstellung vom guten Leben: Was auch immer ein philosophischer Begriff des guten Lebens sein könnte – jedenfalls scheint dafür dem gemeinschaftlichen Genuss wohlgefälliger Speisen eine konstitutive Bedeutung zuzukommen. Eine kritische und praxisbezogene Gastrosophie weist die Humanität dieser wohlvollen Vernunft theoretisch aus. Freilich hat das gastrosophische Mahlritual als Praxisform eines guten Essens nichts mit einem besonders aufwändigen Festmahl oder einem außeralltäglichen Gastmahl zu tun. Die gastrosophische Mahlzeit ist vielmehr ein gewöhnliches Alltagsmahl, dessen ethische Anforderung in der Selbstzwecklichkeit einer täglichen Hauptmahlzeit liegt, die in der Gemeinschaft von (mindestens einem) Anderen genossen wird. Ein alltägliches Essen mit anderen, bei dem selbst produzierte Kreationen auf den Tisch kommen, verleiht der individuellen Kochkunst überhaupt erst den dauerhaften Sinn einer Lebenskunst, die dem kulinarischen Wohl und dem konvivialen Vergnügen dient.<sup>52</sup> Die Verwirklichung einer besseren Esskultur geschieht daher in der Veralltäglichung einer Mahlgemeinschaft als der „revolutionären“ Weigerung gegenüber einer allgemeinen gastrosophischen Selbst-Entfremdung, die aus dem Zerfall familiärer Esstisch-Vergemeinschaftung und der alimentären Vereinzelung resultiert. Als Fürsprecher eines konvivialen Glücksideals kann unter den Vertretern der Kritischen Theorie niemand angeführt werden, stattdessen aber Immanuel

---

<sup>52</sup> Das gemeinsame Tafeln ist auch eine (genussvolle) Vollzugsform freundschaftlichen Zusammenseins und das Bekochen und Bewirten ein freundschaftlicher Akt: durch dieses immanente Zusammenspiel bedingen sich eine Ethik des Essens und eine Ethik der Freundschaft wechselseitig; vgl. dazu meine Ausführungen in: Lemke, *Freundschaft*, a.a.O., S. 185ff.

Kant, der unbekannte Gastrosoph.<sup>53</sup> Kant ist derjenige Freigeist, der in einer von der Philosophie bislang kaum wahrgenommenen Weise, die alltägliche Kultur praktischer Vernunft über „die gute Mahlzeit in guter Gesellschaft“ gedacht hat. Wie Kant in seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ entwickelt, besteht für ihn „wahre Humanität“ im (gast-)freundschaftlichen Mahl als der moralisch-ästhetischen Praxis einer „guten Lebensart“.<sup>54</sup> Die „Kultur der Tugend“ verbindet sich in der konvivialen Praktik mit einem „gesellschaftlichen Wohlleben“ als dem „Genuß einer gesitteten Glückseligkeit“. Daher vertritt Kant die regulative und selbst vorbildlich praktizierte Idee eines gastrosophischen Vernunftvergnügens, das er jedem ansinnt: „Es ist keine Lage, wo Sinnlichkeit und Verstand, in einem Genusse vereinigt, so lange fortgesetzt und so oft mit Wohlgefallen wiederholt werden können, – als eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft.“<sup>55</sup>

In der Mahlpraxis tritt die gastrosophische Ethik als eine Form des guten Lebens deutlicher hervor als im Akt des Einkaufens und Essenmachens, weil das Mahl das Essenmüssen in die „schöne“ Form eines gast-freundschaftlichen Tafelvergnügens verwandelt. Doch die Tugenden des richtigen Einkaufens und des täglichen Selbstkochens bieten durch deren ethischen Welt- und Selbstbezüge die notwendigen Bedingungen für diese kultivierte Tafelfreude. Diejenigen, die die drei Tugenden einer gastrosophischen Vernunft praktizieren, lenken das globale Nahrungsgeschehen in eine „revolutionäre“ Richtung, indem sie das vielgestaltige Gute an den diversen Gliedern der globalen Nahrungskette aktivieren. Die alltäglich zu realisierende und zu genießende Mahlpraxis könnte die vorherrschenden Ernährungsverhältnisse durch die sanfte, wiewohl alles durchdringende Kausalität einer gastrosophischen Verbesserung transformieren. Wenn Horkheimer die Auffassung vertrat, dass wir noch nicht wissen können, ob uns die vernünftige Praxis schmeckt, weil wir noch nicht in ihren Genuss gekommen sind, dann ist – in Übereinstimmung mit ihm<sup>56</sup> – daran zu erinnern, dass es in der Tat darum geht, das gastrosophisch gute Essen zu probieren, um so auf den möglichen Geschmack einer praktizierten Vernünftigkeit zu kommen. Daher könnte eine kritische Kulturwissenschaft des Essens zu der Erkenntnis beitragen, dass „die Revolution“ nicht notwendig „ihre Kinder frisst“, wie es heißt, sondern umgekehrt eine richtige Praxis des besseren Weltessens die gastrosophische Revolution *nährt*. In diesem nährenden oder – mit Derrida gesprochen<sup>57</sup> – in diesem gutes Essen zu denken gebenden Sinne stellt eine kritische Theorie des Essens eine „dynamische Einheit“ (Horkheimer) zu der wachsenden Menge an Menschen überall in der Welt her, deren alltäglicher Widerstand gegen

---

<sup>53</sup> Kants Gastrosophie und die Antinomie seiner ernährungsphilosophischen Vernunftbegriffe wurden an anderer Stelle ausführlich analysiert; vgl. Lemke, *Ethik des Essens*, a.a.O.

<sup>54</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ders., *Werke*, Bd. 12, Frankfurt am Main 1980, § 59, S. 616.

<sup>55</sup> Ebd., § 64, S. 567.

<sup>56</sup> „Wenn das Essen die Probe auf den Pudding ist, so steht sie jedenfalls hier noch bevor.“ Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, a.a.O., S. 39.

<sup>57</sup> Jacques Derrida, „Man muss wohl essen“, in: Ders., *Auslassungspunkte*, Wien 1998.

Harald Lemke, in: Iris Därmann / Christoph Jamme (Hg.), Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren, München 2007, S. 169-190

die vorherrschenden schlechten Ernährungsverhältnissen bereits in der revolutionären Praxis einer besseren Esskultur mündet – und mundet.