

3. In guter Gesellschaft

Hannah Arendt lädt ein

Im Jahre 2014 galten die Hannah-Arendt-Lectures und die 17. Hannah-Arendt-Tage dem Thema: »Die Zukunft der Tischgesellschaft«. Den Veranstaltern ging es darüber hinaus um den philosophischen Zusammenhang zur »Ethik der Ernährung«. Der Einladung, in diesem feierlichen Rahmen als »Gastrosoph« über die »Politik des Essens« zu sprechen, kam ich gerne nach.¹ Alles das war nicht selbstverständlich.

Arendts Philosophie stellt – zumindest auf den ersten Blick – keinerlei Beziehung zwischen Politik, Küche und Gesellschaft her. Sie denkt Welt-Politik und die conditio humana, ohne sich dabei auf das Essen und auf die um den Esstisch versammelte Gesellschaft zu beziehen. Nur, so müssen wir uns fragen, wie ist das möglich und kann das gutgehen? Sollte unser Verständnis des Politischen, das Arendt wie kaum ein Anderer hinterfragt hat, nicht auch – oder sogar ganz wesentlich – eine Politik des Essens umfassen?

Ich werde diese Fragen in der Personalunion eines Gastrosothen *und* eines Arendtianers zu beantworten versuchen. Es gilt zu klären, warum

1 | Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um eine erweiterte Version der wesentlich kürzeren Vortragsfassung. Der Vortrag wurde 2014 in Hannover anlässlich einer Veranstaltungsreihe zu Ehren der dort geborenen Arendt gehalten; seinen zweiten Teil mit konkreten Handlungsoptionen und Aktionsfeldern eines gastropolitischen Tätig-Seins – Einkaufen, Kochen, Mahlfeiern – lasse ich hier weg. Insofern die dortigen Versuche, die ›Banalität des Guten‹ am Beispiel der ›Alltagspraxis des guten Essens‹ zu veranschaulichen, einen wesentlichen Aspekt meiner Auseinandersetzung mit Arendts Philosophie ausmachen, verweise ich auf das andernorts veröffentlichte Manuskript des Vortrags: Horster/Martinsen (Hg.), *Tischgesellschaft der Zukunft – Über eine Ethik der Ernährung*.

sich jeder Gastrosoph und jede Gastrosophin mit Arendts Philosophie auskennen sollte und erst recht, wieso man sich als Arendtianerin mit Gastrosophie beschäftigen muss. Denn sowohl deren politische Philosophie als auch eine neue Philosophie des Essens sind unerlässlich, wenn es darum geht, zu verstehen, dass Essen politisch ist und dass – weltpolitisch gesehen – eine gastrosophische Tischgesellschaft die Zukunft unserer (von Arendt ebenfalls vehement hinterfragten) krisenhaften Arbeitsgesellschaft sein sollte, weil sie für uns alle die beste aller möglichen Welten wäre.

PRAXIS POLITISCHER FREIHEIT

In den frühen 1990er Jahren in der Endphase meines Studiums war für mich die Philosophie von Hannah Arendt eine wirkliche Entdeckung. Um diese Entdeckung zu machen, musste man damals noch einen weiten Weg in die Ferne gehen, weil hierzulande die aktuelle Arendt-Renaissance erst einige Jahre später einsetzte. In Amerika – in dem Land, in das die jüdische Philosophin nur mit Mühe der totalen Herrschaft der deutschen Nazis entfliehen konnte und der neuen Welt, wo die erste demokratische Republik der Neuzeit entstand – bot sich mir die Gelegenheit, das Gedankengut dieser großen Denkerin aus Deutschland kennenzulernen. An der University of California Berkeley begann ich im Rahmen eines Überblickseminars zur politischen Philosophie 1991 (ob bei Hubert Dreyfus, Paul Rabinow oder Martin Jay weiß ich nicht mehr) mit Begeisterung, ihre Schriften zu studieren. Tatsächlich wurden sie bei der Rückkehr nach Hamburg auch zum Ausgangspunkt meiner Abschlussarbeit.

Damals beschäftigten mich die Philosophie unseres Essens und eine gastrosophische Reflexion der globalen Ernährungsverhältnisse noch nicht. Auch die weitläufigeren Ideen zu einer Anthropoethik als Minima Utopia eines guten Lebens und einer Theorie des ethischen Handelns im Sinne einer (Eu-)Praxologie des humanen Tätig-Seins lagen noch in undenkbarer Ferne. Diese Ideen sind nach wie vor, um es neudeutsch zu sagen, under construction und work in progress und insofern mehr

konzeptueller Hintergrund der vorliegenden Essays als ihr programmatisches Thema.²

Erst recht war Anfang der 1990er Jahre nicht damit zu rechnen, dass heute Hannah Arendts Analysen zu den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* und der *Banalität des Bösen* – am Beispiel des Nazi-Monsters Adolf Eichmann³ – wieder gelesen werden müssen: Trotz des ersten erkennbaren Rechtsrucks neokonservativer Ideologien im sogenannten Historikerstreit (ausgelöst von einem kritischen Philosophen, dem Arendt-Kenner Jürgen Habermas) einige Jahre zuvor und trotz erster übler Vorboten neuer Fremdenfeindlichkeit in Deutschland.

Es wäre an der Zeit – und ein eigenes Buch –, herauszuarbeiten, dass inzwischen auch ihre wegweisenden *moraltheoretischen Analysen* der möglichen Gründe, wie es »in den 1930 und 1940er Jahren zum totalen Zusammenbruch aller geltenden moralischen Normen im öffentlichen und privaten Leben« kommen konnte (Arendt, Über das Böse, 14), *weitergedacht* werden müssen: Angesichts der gesellschaftlichen Kontinuität und der erneuten Normalität banal-böser Unmenschlichkeit – die Arendt sicherlich in den Hassreden eines Björn Höcke ausgemacht hätte (nur ein Fall unter vielen AfD-Neonazis) – ist, wie bemerkt wurde, paradoxe Weise »das große Geheimnis nicht das Böse. Nein, es ist die Frage, warum es noch unter den schlimmsten Umständen immer einzelne gibt, die sich nicht bloß dem Mittun verweigern, sondern Leib und Leben aufs Spiel setzen für Zwecke und Ideen, die wir summarisch ›das Gute‹ nennen«.⁴

2 | Vorarbeiten finden sich in meinem *Essay zur Freundschaft* und in den programmatischen Texten zu *Was ist Praxologie? Von Marx über die Kritische Theorie zu einer Philosophie der Praxis* – wo auch die wichtige Unterscheidung zwischen Praxeologie und Praxologie erörtert wird – und *Friedrich Nietzsche: Kritische Theorie als Ethik* sowie der *Ethik des Essens*, besonders 553-561

3 | Wegen der Monstrosität seines Verbrechens gegen die Menschlichkeit wurde Arendts mutiges Banalitätstheorem im damaligen Kontext sogar – zu ihrem eigenen Entsetzen – von Vielen als der eigentliche moralische Skandal diffamiert. »Die einzigen wirklich Schuldigen, so glaubte man häufig und sagte es sogar, waren Leute wie ich, die sich ein Urteil erlaubten, in welcher ein Jeder sich vermutlich genauso verhalten hätte wie alle Anderen. Dieser Standpunkt übrigens deckte sich auf eigenartige Weise mit Eichmanns Sicht der Dinge.« Arendt, Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, 24.

4 | Augstein, Taten und Täter. Ein Nachwort, 195.

Diesseits von Gut und Böse: Ich glaube, es war schon damals *dieses Geheimnis der Ethik* – die unwahrscheinliche, aber mögliche *Banalität des Guten* –, dessen Aufklärung ich in Arendts Werk erhoffte. Jedenfalls entdeckte ich sofort mit großem Interesse die Themen ihrer beiden sozial-philosophischen Hauptwerke *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* und Über die Revolution. In Hinblick auf eine mögliche Praxis politischer Freiheit war die Frage, die mich als junger Student und bewegter Zeitgenosse der 1980er umtrieb, die Bedeutung von Arendts Philosophie des politischen Handelns für eine aktuelle Gesellschaftstheorie. So lautete dann auch der Titel meines Erstlings.⁵

Ich wollte zeigen, dass das arendtianische Verständnis des ›politischen Handelns‹ und *nicht* die zu der Zeit allseits diskutierte – und gefeierte – Theorie des ›kommunikativen Handelns‹ von Jürgen Habermas einen philosophischen Weg aus der Sackgasse des aporetischen und nach meinem Dafürhalten auch apolitischen Kritizismus der Frankfurter Schule wies: Nicht das universalpragmatisch hergeleitete Ideal einer kommunikativen Vernunft der lebensweltlichen Verständigungspraxis, sondern die politische Praxis und die revolutionäre Initiative neuer sozialer Bewegungen schien mir – und scheint mir heute noch – das richtige Instrumentarium für eine aktuelle (revolutionär humanistische, anthropoethische, praxisphilosophische) Gesellschaftstheorie zu bieten. Gleichzeitig war ich überzeugt davon, dass sogar Hannah Arendt letztlich in ihrer historischen Analyse der Revolutionen versäumte, die sich seit der studentischen Protest-Bewegung der 1960er Jahre allmählich ausbreitende Revolution einer politischen Gegenkultur kritisch-emanzipatorisch zu reflektieren.

Dieser Eindruck hat sich über die Jahre und besonders im Zuge der gastrosophischen Wende meines Denkens verdichtet. Wenn ich richtig liege, gehört die immer noch (mit Marx gesprochen) ›gespenstlich unerkannte‹ globale Ernährungswende-Bewegung – vielleicht mit der international agierenden Slow-Food-Organisation, der Internationale des guten Geschmacks, als gastro-kosmopolitisches Flaggschiff – zur stärksten sozialen Bewegung unseres Zeitalters, weil sie sehr viele transformative Kräfte in sich vereint. Diese Perspektive habe ich (über wichtige Umwege in diversen Richtungen, die hier unerwähnt bleiben können) dann aus-

5 | Lemke, Praxis politischer Freiheit. Die Bedeutung von Arendts Philosophie des politischen Handelns für eine kritische Gesellschaftstheorie.

führlich in der *Politik des Essens* dargestellt. Daher ergibt sich aus dem programmatischen Selbstverständnis meines Philosophierens im Kontext von Hannah-Arendt-Lectures wie von selbst die Frage: Würde Hannah Arendt sich mit der Tatsache und der Programmatik einer Politik des Essens anfreunden können? Was hätte sie von der These – und dem Geheimnis – der Banalität einer guten Esskultur als zivilgesellschaftlicher Widerstand gegen eine ethisch ungute, ungästliche Welt, ja sogar, als Rezept gegen die planetare Weltflucht gehalten?

EIN FLÜCHTIGER BLICK IN DIE KÜCHE DER PHILOSOPHIN

Ich bin mir nicht sicher, wie die Antworten auf diese Fragen lauten. Sie können sehr unterschiedlich ausfallen. Je nachdem welchen – *welt-politischen* – Standpunkt man einnimmt. Wenn man zur Frage, ob Essen politisch ist, als treuer Arendt-Anhänger Stellung bezieht, wird man sagen müssen: »Nein, wie soll denn eine solche Politik aussehen? Zum Glück ist das Essen eine Sache der Privatsphäre.« Oder findet sich auch nur ein einziger Text, der über das Essen die arendtianische Philosophie weiterdenkt, unter der Masse an akademischen Publikationen, die seit Ende der 1990er Jahre zu Arendts Schriften produziert wurden und Arendts Gedankengut entweder getreu wiederkauen oder ausschließlich demokratietheoretisch verwerten? Richtig ist, sie selbst kommt nirgends in ihren philosophischen Arbeiten auf Ernährungsfragen als entscheidende Zutat ihres Nachdenkens über eine menschliche Welt zu sprechen.

An diesem Punkt lohnt sich ein kurzer gedanklicher Ausflug zum Verhältnis von Theorie und Praxis zur Erörterung der feministische Frage, wie ›politisch das Private‹ – etwa Arendts Küche – ist. Anders als Arendt behandelte beispielsweise der Anarchist und revolutionstheoretische Querdenker Peter Kropotkin, »die Brotfrage« als zentrales Thema der Emanzipation. Während die Philosophin der politischen Praxis für diesen so wichtigen Schritt – im guten wie im schlechten Sinne – nicht anarchistisch genug war, schrieb der russische Feminist: »Man spricht viel von politischen Fragen«, heißt es in seiner heute gänzlich unbekannten Utopie *Die Eroberung des Brotes*, »und vergisst – die Brotfrage. [...] Während ›die praktischen Männer‹ unaufhörlich über die Regierungs-

formen diskutieren, werden wir ›Utopisten‹ an die Beschaffung des täglichen Brotes denken.«⁶

In der Tat *dachte* der gastrosopische Utopist Kropotkin lediglich daran – ohne es *selbst zu machen*: Sein adliger Anarchismus beschränkt sich auf die typisch patriarchale Abschaffung der Küchenarbeit als einer den Menschen unwürdigen Tätigkeit und Knechtschaft. In diesem anti-kulinarischen Idealismus erweist sich Kropotkin als wahrer Anarchist und anarcho-gastrosopischer Denker der menschlichen Selbstbefreiung. Der Anarcho-Kommunist argumentiert: »Warum ist die Arbeit der Frau stets für nichts gerechnet worden, warum (ist sie) gezwungen, ihre ganze Zeit den Geschäften der Küche zu widmen? Weil diejenigen, welche die Befreiung des Menschengeschlechtes wollen, die Frau in ihrem Emanzipationstraum nicht begriffen haben und es mit ihrer hohen männlichen Würde für unvereinbar halten, an die Geschäfte der Küche zu denken. [...] Seien wir uns aber bewusst, dass eine Revolution, die sich an den schönen Worten ›Freiheit, Gleichheit und Solidarität‹ berauschen und zu gleicher Zeit die Knechtschaft des Herdes aufrecht erhalten wird, keine Revolution sein wird. Die Hälfte der Menschheit, duldet unter der Sklaverei des Kochherdes, würde sonst noch gegen die andere Hälfte zu revoltieren haben.« (Ebd., 144)

Wir stehen plötzlich vor der gastrosophisch entscheidenden Weggabelung einer Welt-Politik: Ist die Küchenarbeit per se Sklavenarbeit? Und sollen wir es wirklich Robotern überlassen, unser Essen zu machen und ultimativ das Essen auf dieser Welt abzuschaffen? Ist Kropotkins anarchistische Utopie, die Küche zu einem herrschaftsfreien oder, genauer, herrenlosen (unbemannten Welt-)Raum zu machen und durch den Einsatz von selbsttätigen Haushaltmaschinen sowie durch eine maximale Automatisierung der Küchenarbeit auch die andere Hälfte der Menschheit von der Sklaverei des Kochens zu befreien, wirklich das einzige Szenario einer sozialen Revolution? Oder müsste die Emanzipation der Menschheit nicht – *im Gegenteil* – in »der Überwindung der geschlechterspezifischen Arbeitsteilung« bestehen, wie Jürgen Mümken in seinem einleitenden Vorwort zur *Eroberung des Brotes* (ebd., 17) argumentiert? Auch Wolfgang Haugs kritischer Kommentar (ebd., 27) gibt zu bedenken, dass Kropotkins »Lösung dieser Frage nicht den naheliegenden Gedankeninhaltet, dass die Männer über eine Auflösung der Rollenverteilung die

6 | Kropotkin, Die Eroberung des Brotes, 80 und 82.

Hälften dieser Arbeit zu übernehmen haben.« Diese allesentscheidenden Fragen der menschlichen Emanzipation gilt es gründlich zu durchdenken und zu klären, wenn die Welt zu einem besseren Ort werden soll. (Diese Thematik wird der Essay über das Kochen aufgreifen.)

Zurück zu Arendt. In der ebenso konventionellen wie fatalen Verdrängung des Essens aus der maskulinen Welt des politischen Denkens unterscheidet sich die selbstbewusste Philosophin kaum von all ihren männlichen Kollegen: Trotz der Tatsache, dass sie ansonsten eine unkonventionelle, freigeistige, eigenbrötlerische Denkerin und sogar eine Anti-Feministin war, die in »der Frauenfrage« keine Relevanz für die *politische Praxis* erkennen konnte. Nur so lässt sich erklären, warum für *Hannah Arendt* auch die Brotfrage – sprich: die emanzipatorische Selbstbefreiung des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, kulinarisch untätig zu sein – aus *anderen Gründen* als für ihre männlichen Kollegen und ebenso für viele feministische Theoretikerinnen *kein philosophisches Thema* war.

Vielleicht einfach deshalb, weil sie ganz banal eine gute Köchin war – eine Aktivistin wäre wohl zu viel gesagt, aber doch *eine gastropolitisch Aktive*: die Akteurin einer selbstverständlichen, ebenso herrschaftsfreien wie von gastlicher Humanität erfüllten Alltagsküche. Einer ihrer Gäste erinnert sich: »Ich habe sehr oft bei ihr zu Hause gegessen. Ich erinnere mich: Sie hat Spiegeleier gebraten und gesagt: ›Das bisschen Haushalt kann doch jeder!‹ Sie konnte den ganzen Feminismus nicht verstehen, der damals darüber erhebliche Aufregung machte. Sie war ein Mensch im wirklichsten, wahrsten und vollsten Sinne, den dieser Begriff haben kann. Das hat mich immer ungeheuer beeindruckt.«⁷

Von Platon über Hegel bis zu Heidegger und Habermas – um hier nur einige Repräsentanten dieser Tradition zu nennen – 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 bestenfalls als Sache der Hausfrau gelten – und damit philosophisch und gesellschaftlich als unwichtig abgetan werden. Eine Anekdote berichtet, Arendt hätte sich »darüber beklagt, dass, wenn sie Leute zum Essen einlud, alle ihre philosophischen Werke lobten und über

7 | So Joachim Fest, der als Hitler-Biograph und Historiker des Nazi-Regimes mit Arendt im Gespräch war, zitiert in: Schrupp, Hannah Arendt und der Feminismus.

diese reden wollten und niemand sich bemüßigt fühlte, das Essen zu erwähnen, auf das sie so viel Mühe verwandt hatte.«⁸

Vor dem Hintergrund dieser philosophischen Missachtung und Ringschätzung des Essenmachens als gastropolitischer Praxis bleibt hier festzuhalten: Letztlich hat auch Hannah Arendt weder in emanzipatorischer Hinsicht die (ihre ›weiblichen‹) Kochkünste als politische Lebenskünste beschrieben noch analysiert ihr philosophisches (›männliches‹) Werk die kulinarischen und gastrosophischen Angelegenheiten als allgemeine Angelegenheiten einer möglichen Menschlichkeit. In ihrer Ethik kommt das tägliche Kochen als menschliche Freiheitspraxis eines tätigen Lebens nicht zur Sprache.

Man kann noch weiter gehen und zur Kenntnis nehmen: Auch Arendt hat (als Heideggerianerin, die kaum einen philosophischen Sinn für politische Ökonomie und Wirtschaftsethik – für die ›soziale Frage‹ – entwickelte) das Essen einer scheinbaren Privatsphäre der »Lebensnotwendigkeiten« zugeordnet und dessen »weltlosen Konsum« gegenüber der »humanen Welt eines öffentlichen Handelns« abgetan. Ihr Politikverständnis kennt nur die politische Wahl und nicht die Wahl beim Einkauf, umfasst nur das Sichbeteiligen an der Politik und nicht das Sichbeteiligen am Essenmachen. In ihrem Denken ermöglicht ausschließlich das demokratische Miteinander in republikanischen Gemeinwesen – und nicht ebenso das demokratische Miteinander am Esstisch – uns Menschen Freiheit und Gemeinschaftlichkeit. Ihre Philosophie behandelt die Tisch- und Esssitten als moralisch irrelevante Dinge des persönlichen Alltagslebens – als etwas allzu Menschliches, das traditionell mit familiärem Wohlergehen und mit rein hauswirtschaftlichen Belangen gleichgesetzt wird.

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

Für einen arendtianischen Konivialismus gibt es mehrere gute Gründe: Erstens, weil unser kulinarisches Leben und Handeln eine ›allen Menschen gemeine Angelegenheit‹ ist – eine ›res publica‹ im wahrsten Sinne des Wortes. Zweitens, weil keine stringente Theorie des politischen

8 | Rigotti, Philosophie in der Küche. Kleine Kritik der kulinarischen Vernunft, 57.

Handelns möglich ist, die ohne programmatischen Bezug zur Welt des täglichen Essens auskommt. Drittens, weil nur durch bessere Ernährungsverhältnisse viele Aktivitäten und Wirklichkeiten einer humaneren Welt realisiert werden. Viertens, weil die Utopie der tagtäglichen Freiheitspraxis, wie sie Arendt vorschwebte, sich nicht aufs partizipatorisch-demokratische Mitgestalten beschränken darf, falls diese ethisch gute Lebenspraxis in allen Grundbedingungen menschlicher Existenz und in allen menschlichen Grundtätigkeiten (so gut es geht) aktiviert sein soll. Fünftens, weil die von Arendt – als unverbesserlicher Humanistin – erhoffte Abwendung der planetarischen Weltflucht durch die anthropoethische Rückkehr zur Erde ein starkes (normatives und narratives) Zentrum braucht, das eher im gewöhnlichen Glück einer konivialen Gesellschaft und deren Gastmahlwesen beheimatet ist, als in dem seltener spürbaren Glück politischen Handelns. – Aus dieser offenen Liste an guten Gründen behaupte ich, dass sich Arendts Philosophie und die Gastrosofie gegenseitig befrieten können. Eine Frucht ist die kostbare Erkenntnis, dass das tägliche Essen eine kollektive politische Aktion sein kann, die menschliche Welt zu retten oder zumindest etwas besser zu machen.

NOCH EIN MAHL: WAS IST GASTROSOFIE?

Es stellt sich also die Frage, was unseren kulinarischen Alltag so politisch macht und welche Konsequenzen die Politik des Essens für uns hat? Was überhaupt heißt ›Essen‹ – gastosophisch verstanden? Obgleich alle jeden Tag, sogar mehrmals, damit zu tun haben, und nichts die menschliche Existenz in ihrem Wesen mehr ausmacht, bedeutet dies keineswegs, dass wir wüssten, was wir da tun, oder dass diese Allerweltsangelegenheit philosophisch unhinterfragt bleiben müsste. Ganz im Gegenteil. Wer isst, schlägt sich nicht bloß den Bauch voll und verhält sich nicht nur zum eigenen Selbst; wer isst, stellt darüber hinaus vielfältige Beziehungen zur Welt her und verwickelt sich in die Banalität des Guten oder Unguten. Durch unser Essen verhalten wir uns (irgendwie) zum eigenen Körper, zu dessen Bedürfnissen und dessen leiblichen Wohl bzw. dessen gesundheitlichen Zustand. Zugleich lebt jeder Essakt von all den Wirklichkeiten, die mit dieser ständigen Aktivität verbunden sind. Und jede kulinarische Entscheidung von uns wirkt sich 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 Nahrungsverhältnisse mit der weitreichenden Erkenntnis, dass kaum eine andere Lebenspraxis des Menschen größere Auswirkungen auf den Zustand der zwischenmenschlichen Welt hat – der heutigen und zukünftigen Weltgesellschaft – ebenso wie auf unsere natürliche Umwelt und den Planeten Erde. Ein philosophischer Blick auf die Wahrheit des Ganzen – die industrielle Landwirtschaft und die globale Massentierhaltung, der Welthandel und der Welthunger, die allgemeinen Fast-Food-Gewohnheiten oder die gesundheitlichen (körperlich-geistigen) Folgen von fortgesetzter Fehlernährung – führt uns vor Augen: Erst ein systematisches, ganzheitliches Durchdenken der vielfältigen und komplexen Welt-Selbst-Verbindungen der Brotfrage dringt zu den Angelegenheiten einer Politik und Ethik des Essens vor. Auf gastrosophische Weise machen wir uns das ›Nahrungsdispositiv‹ einer globalen Tischgesellschaft klar (wie man in Anlehnung an Michel Foucaults yieldiskutierten Rede vom ›Sexualitätsdispositiv‹ sagen könnte), das zahlreiche Probleme der heutigen Menschheit verursacht und dessen unguten Auswirkungen mit jedem Tag für uns alle spürbarer werden.

Laut Welternährungsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) werden bis zu einem Drittel aller produzierten Lebensmittel weggeschmissen, entweder weil sie noch auf den Äckern aussortiert werden und verfaulen, während des Transports und durch falsche Lagerung schlecht werden oder einfach zu Hause im Kühlschrank vergessen werden und schließlich im Müll (und dann noch nicht einmal in der Kompostanlage) landen. Die FAO beklagt seit Jahren die schlechte Ernährung von nahezu allen Menschen an sämtlichen Orten des Globus: Die einen leiden an zu Wenigem, die anderen – inzwischen sogar der größere Teil – an zu viel ›des Guten‹. Während jeden Tag über zwei Milliarden Menschen glücklich über ein Stück Brot oder eine Schale Reis sind, hat sich inzwischen bereits jeder fünfte von uns Übergewicht angefressen. Fettleibigkeit zählt laut Weltgesundheitsorganisation (WHO) zu den gravierendsten Faktoren einer ernährungsbedingten Erkrankung von Körper und Geist und eines vorzeitigen Todes. In einer Welt des Überflusses und eines historisch einzigartigen Wohlstandes verelenden zeitgleich Jahr für Jahr Millionen von Menschen an Armut und Unternährung: Weit mehr Menschenopfer als alleine der gesamte Zweite Weltkrieg verschuldet hat. Der sogenannte

Welthunger wird nun schon über Jahrzehnte hinweg hingenommen – ohne Ende und ohne wirkliche Taten in Sicht. Der ehemalige UN-Sonderbeauftragte für das Menschenrecht auf Nahrung Jean Ziegler spricht von einer »Massenvernichtung in der Dritten Welt«. Angesichts solchen Unrechts verurteilt er *uns* – die Bürger in den reichen Ländern – moralisch dafür, dass »wir sie verhungern lassen« – so der Titel eines seiner vielen aufrüttelnden Bücher zur Politik des Essens.

Als ein weiteres alarmierendes Kriegsgeschehen und Krisensyntom der globalen Ernährungsverhältnisse geht aus dem im Auftrag der Vereinten Nationen und der Weltbank erstellten Weltagrarbericht hervor, dass gegenwärtig zwar so viel Getreide geerntet wird wie nie zuvor, doch die Hälfte der Welternte werde in den Mastfabriken der Massentierhaltung verfüttert oder als Autosprit verbrannt oder als Industrierohstoff vergeudet. Die agrarindustrielle, monokulturelle, gentechnisch manipulierte, ressourcen-ineffiziente, Treibhausgas-intensive, nicht-nachhaltige Lebensmittelproduktion ist einer der Hauptverursacher der Entwaldung, der Verwüstung und Versalzung der Erde, der globalen Klimaerwärmung, des Artensterbens, der Umweltbelastung, der Süßwasserknappheit und der Versauerung der Meere. Die Liste der Krisensymptome und Sozialpathologien lässt sich um viele weitere Indizien und Szenarien einer notwendigen Ernährungswende verlängern. Die Medienberichte sind inzwischen voll mit Meldungen zur globalen Ernährungskrise.

Ob wir es wollen oder nicht: Unsere Ernährungsweise ist eine durch und durch politische Angelegenheit. Sie entscheidet wie kaum eine andere Aktivität der Menschheit darüber, in welcher Welt wir leben. Man kann folglich nicht gut an der Sache vorbeidenken und einfach so tun, als ob diese Grunderkenntnis des gastrosophischen Denkens den Bereich eines an sich unpolitischen Tuns und Lassens – bloß durch irgendeine neue parteiische Weltanschauung – politisiere und moralisiere. Ob es uns schmeckt oder nicht schmeckt: Unser Essen ist politisch und seine gesellschaftliche Praxis ethisch relevant.

DIE RES PUBLICA EINER GLOBALEN GASTROPOLIS

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, polis-zentrierten Sinne) mit demokratischen Entscheidungsprozessen, mit der aktiven Beteiligung am Regieren, mit der tätigen Gestaltung des Gemein- bzw. Staatswesens – eben der *res publica*, der allgemeinen oder öffentlichen Angelegenheiten – zu tun. Doch sobald wir von der Politik des Essens – der *Gastropolitik*⁹ – sprechen, beschränkt sich *das Politische* nicht nur auf die staatliche Regierungsarbeit. Weil Politik im Sinne einer *Gastropolitik* nicht einfach gleichzusetzen ist mit dem (irgendwie mit Ernährungsthemen befassten) Tun von Berufspolitikern, der parlamentarischen Demokratie oder dem Staatsapparat, kommen wir nicht umhin, *Arendt weiterdenken zu müssen*. Denn politisch sind unsere kulinarischen (sämtliche *gastropolitisch relevanten*) Entscheidungen in einer weitreichenderen Bedeutung des Begriffs, weil wir alle jeden Tag aufs Neue, um es noch einmal zu betonen, auf die eine oder andere Weise an der kosmopolitischen Gestaltung der menschlichen Ernährungsverhältnisse – der globalen *Gastropolis* oder von *Foodopia* – beteiligt sind.

Wir, die Bürger und Konsumenten in den reichen Ländern, haben ständig die Wahlfreiheit, entweder (um es freundlich auszudrücken)

9 | Ich wiederhole damit den Vorschlag, eine umfassende und ihre verschiedenen Themenfelder miteinander abstimmende Politik der Ernährungswende terminologisch mit dem Oberbegriff *Gastropolitik* kenntlich zu machen. Gewissermaßen in Anlehnung an die Einführung des Begriffs *Biopolitik*, den der französische Philosoph Michel Foucault in den 1970er Jahren im Kontext seiner Arbeiten zur Geschichte der modernen Disziplinargesellschaft erfand – in der die (repressiv-produktive) ›Wahrheit der Sexualität‹ und, wie immer, nicht die (transformativ-progressive) ›Wahrheit des Essens‹ im Mittelpunkt stand. Wobei Foucault sehr genau wusste, dass die Ernährungsweise in der Genealogie der Ethik (siehe dazu meine *Ethik des Essens*) lange Zeit im Zentrum stand. Kurz vor seinem plötzlichen Tod stellte er in einem wichtigen Interview klar: »Ich denke, es ist sehr sehr interessant, die Entwicklung, die sehr langsame Entwicklung von der Privilegierung der Nahrung, die in Griechenland überwältigend war, hin zum Interesse für Sex zu sehen. Auch im frühen Christentum war Nahrung immer noch viel wichtiger als Sex. In den Regeln des mönchischen Lebens beispielsweise heißt das Problem Nahrung, Nahrung und nochmals Nahrung. Während des Mittelalters dann, als sie sich in einer Art Gleichgewicht befanden, lässt sich eine sehr langsame Verlagerung beobachten – und nach dem 17. Jahrhundert herrschte der Sex.« Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten, 265.

ethisch ungute Verhältnisse zu unterstützen oder die zunehmenden Optionen für bessere Lebensmittel und Ernährungsgewohnheiten zu nutzen. Die Tatsache, dass wir tagtäglich mehr oder weniger selbst entscheiden müssen, in wie weit wir aktiv an der Praxis eines im Sinne des Gemeinwohls für Alle ›guten Essens‹ partizipieren oder uns zu Profiteuren und Mittätern eines Systems machen, das von vielem Unrecht und von nachweislichen Menschenrechtsverletzungen begleitet wird, das darüber hinaus eine politische (dystopische, posthumane, technokratische) Entwicklung entstehen hilft, die menschliche Freiheiten und demokratische Gesellschaften genauso abschafft (und durch künstliche, außerirdische Intelligenz ersetzt) wie den Menschen als erdverbundene Existenz. – Diese *conditio humana* ist Ausgangspunkt und Motiv einer politischen Ethik des Essens. Und diese wenig revolutionär erscheinende Welt-Entscheidung macht Arendts Philosophie aktueller und wichtiger denn je. Die mit ihrer Hilfe gewonnene Idee eines Gastropolitismus verleiht darüber hinaus ihrer (letztlich akademisch gebliebenen) Gedankenwelt eine lebensnahe und fülligere Ausgestaltung und verfeinert diese Gedankenwelt – trotz allem Unguten in der realen Welt – mit etwas mehr Würze. Ich will das hier versuchte Arendt-Weiterdenken als Hommage an eine gute Köchin verstanden wissen: Gute alte Rezepte mit fremden Zutaten und Zubereitungsmethoden zeitgemäß kreativ erneuern, um sie den eigenen Tisch- und Zeitgenossen noch schmackhafter zu machen.

TOPOI, DIE DIE WELT BEWEGEN

Drei wegweisende Themen oder Topoi werde ich kurz andeuten, die Arendts Philosophie zu einer – nicht nur gastrosophisch – ergiebigen Gewürzkiste und Schatzkammer der Menschheit machen. Sie lauten: Posthumanismus, Praxismus und anthropoethische Revolution.

Mit feinem Gespür für die *conditio humana* thematisiert die Philosophin in ihrem Hauptwerk *Vita Activa*. *Vom tätigen Leben* – im englischen Original trägt es den schlichten Titel *The Human Condition* – gleich zu Beginn den schon zu dieser Zeit kursierenden posthumanen Futurismus, durch die »Flucht von der Erde in das Universum« endlich »der Gefangenschaft der Erde zu entkommen« (*Vita Activa*, 9). Das Motto – im Original: »the first step toward escape from men's imprisonment to the earth« – zitiert sie aus einem begeisterten Bericht über den Flug der *Sputnik 1*:

Am 4. Oktober 1957 war die Menschheit ihrem uralten Weltraum-Traum mithilfe der neuesten wissenschaftlich-technischen Fortschritte tatsächlich ein Stück weit näher gekommen. Der kommunistischen Sowjetunion und ihrer Kosmonautik (die USA bezeichnete ihr Raumfahrtprogramm als Astronautik) war es gelungen, den ersten Satelliten in die Umlaufbahn der Erde zu schießen. Die Sputnik 1 gilt als Startschuss der kosmonautischen Raumfahrttechnologie in der Nachkriegszeit.¹⁰ Die erkennbar bewegte Zeitzeugin Arendt notiert: »Die Frage kann nur sein, ob wir unsere wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung zu betätigen wünschen.« (Ebd.) An dieser Stelle muss uns nicht interessieren, an wen Arendt damals bei diesem ›Wir‹ dachte. Wichtiger ist, welchen sozialphilosophischen und anthropoethischen Stellenwert sie dieser Richtungsfrage beimaß. Sie lässt diesbezüglich keinen Zweifel auftreten: »Auf jeden Fall ist diese Frage eine politische Frage ersten Ranges, und kann schon aus diesem Grund nicht gut der Entscheidung von Fachleuten, weder den Berufswissenschaftlern noch den Berufspolitikern, überlassen bleiben.« (Vita activa, 9)

Freilich ist es anders gekommen. Die Menschen haben seitdem das Vorbereitungsprogramm der Flucht von der Erde in das Universum sehr wohl den Fachleuten aus Wissenschaft, Technik und Politik überlassen. Doch glaube ich, dass die Skepsis, die schon Arendt hoffen ließ, berechtigt ist: »Wir wissen noch nicht, ob dies endgültig ist. Es könnte immerhin sein, dass es für ergebundene Wesen, die handeln, als seien sie im Weltall beheimatet, auf immer unmöglich ist, die Dinge, die sie solcherweise tun, auch zu verstehen.« (Ebd., 10) Mit der bis heute fortwährenden ›Unverständlichkeit und Unentschiedenheit dieser Dinge erreichen wir erneut die epochale Gabelung auf dem Weg in unsere möglichen Zukünfte, die von Anfang an (in der Formulierung von Zygmunt Bauman)

10 | Die Erkenntnis, dass der Systemfeind zum Start eines Raumschiffes in der Lage war, löste im Westen ein immenses Bedrohungsgefühl aus. ›Sputnik‹ schien zu bedeuten, dass die USA mit Interkontinentalraketen von der Sowjetunion aus erreichbar wären. Der Sputnikschock veranlasste die US-Regierung zur Gründung ihrer National Aeronautics and Space Administration (NASA) und führte in der Folge zu Umstrukturierungen und verstärkten Anstrengungen im Bildungs- und Forschungsbereich der westlichen Industrienationen: Der Beginn des Wettrüstens im Kalten Krieg der Systeme als Krieg um die Weltraum-Herrschaft.

unsere gemeinsame Reise durch das gastosophische Paralleluniversum begleitet.

Wir sehen nun: In den wenigen Jahrzehnten, die vergangen sind, seitdem erstmals – nämlich von Hannah Arendt – *die Möglichkeit von der ewigen Unmöglichkeit einer besseren Welt im Jenseits philosophisch umkreist* wurde, haben Wissenschaftler und Politiker die Weltraumfahrt massiv (mit buchstäblich astronomischen Subventionssummen) soweit vorangetrieben, dass der kalifornische SpaceX-Investor Elon Musk von der technischen Machbarkeit eines greifbar nahen irdischen Exodus durch die politisch-ökonomisch forcierte Mars-Besiedelung tagträumen kann. In Zukunft könnte die Frage nur noch lauten, ob die »planetaren Auswanderer noch Menschen blieben«, was Arendt mutmaßte (ebd., 17)? Oder ob die »multiplanetare Spezies«, die der Silicon-Valley-Star-Visionär sich vor einem begeisterten Publikum wünscht, eher Cyborgs und künstlich intelligenten Humanoiden ähneln wird?

DIE WELT-ENTSCHEIDUNG

So oder so ergibt sich der sichere Weltuntergang einer posthumanen (postdemokratischen, postpolitischen, postgastrosophischen) Entwicklung daraus, dass das Zeitalter der technokratischen Weltraumfahrt den modernen Humanismus ›einer Wohlfahrt aller Menschen auf Erden‹, der den Menschenrechten und den menschheitlichen Entwicklungszielen der Vereinten Nationen zugrunde liegt, abgeschafft haben wird: *Wir – Sie und ich und die allermeisten von uns letzten Menschen – werden den Mars nicht besiedeln, und die Marsianer werden keine Menschen sein, deren Überleben sich Menschen wie Arendt wünschen.* Darum, denke ich, hat die entscheidende politische Frage – die Welt-Entscheidung – damit zu tun, wer auf der Erde wohnen bleibt, *wie* sich die Hinterbliebenen und Überlebenden organisieren und welche Menschlichkeit sie leben?¹¹

Wahrscheinlich ist die digitale Revolution, die der gesellschaftstheoretische Diskurs zusammen mit dem technokratischen Komplex seit einiger Zeit in hoher Geschwindigkeit zu umkreisen liebt, gegenüber der Unmenschlichkeit des planetarischen Exodus noch das kleinere Übel der Welt-Politik. Sicher drohen mal wieder mächtige Kaufleute und ihre Pries-

11 | Paoli, Die Hinterbliebenen.

ter, die Welt mit ihren geheimen (Daten-)Banken und ihrem vielen (virtuellen) Geld-Segen zu beherrschen, und mittels smarter Algorithmen und gewaltiger Maschinenintelligenz die demokratischen Gesellschaften oder am Ende – in der ebenso finsternen wie nahenden Zeitenwende nach den Demokratien – sämtliche Staatsapparate zu kontrollieren, um die perfekt überwachte und manipulierte Bevölkerung wieder einmal einer totalen Herrschaft zu unterwerfen. Einer totalitären Herrschaft und Dystopie, die freilich kaum schlimmer und unmenschlicher sein kann als der Holocaust und der vergangene politische Totalitarismus, der von Arendt als eine der wenigen Überlebenden (und als geflüchtete Intellektuelle deutsch-jüdischer Herkunft) wie von kaum einem anderen Mensch detailiert durchdacht worden ist.

Einen unappetitlichen Vorgeschnack dieser Zeitenwende liefert der an der Hebräischen Universität von Jerusalem unterrichtende Historiker Yuval Harari – im Anschluss an seinen Weltbestseller *Homo sapiens* – in seiner 2017 publizierten »kurzen Geschichte von Morgen«. Harari skizziert die Morgendämmerung einer düsteren Zukunft, die entmenschlichte Welt eines dystopischen Dataismus. »Um Unsterblichkeit, Glückseligkeit und göttliche Schöpfungskräfte zu erreichen, müssen wir riesige Datenmengen verarbeiten, die die Kapazität des menschlichen Gehirns weit überschreiten. Deshalb werden es Algorithmen für uns tun. Doch ist die Autorität von Menschen auf Algorithmen einmal übertragen, könnte das humanistische Projekt irrelevant werden. [...] Deshalb droht der Dataismus dem Homo sapiens dasselbe anzutun, was der Homo sapiens allen anderen Tieren angetan hat.« Zu recht fragt er sich, »was aus Gesellschaft, Politik und Alltagsleben wird, wenn nicht-bewusste, aber höchst intelligente Algorithmen uns besser kennen als wir uns selbst?«¹²

DAS GEFÄNGNIS DER ERDE

Halten wir für die gegenwärtige Situation der conditio humana fest: Die Flucht von der Erde in das Universum und die virtuelle Verflüchtigung aus der menschlichen Welt in ein dataistisches Selbstbewusstsein, gehören dem Szenario einer technokratischen Utopie an, die die digitale, humangenetische und transhumanistische Optimierung der Menschen

12 | Hatari, Homo Deus. A Brief History of Tomorrow, 462 (Übersetzung HL).

oder von Menschenähnlichen vorantreibt. Diese wahrscheinlicher gewordenen Zukunftsbilder beweisen Arendts Weitsicht, wenn sie bereits vor sechzig Jahren notiert: »Das Bestreben, ›dem Gefängnis der Erde‹ und damit den Bedingungen zu entrinnen, unter denen die Menschen das Leben empfangen haben, ist am Werk in den Versuchen, Leben in der Retorte zu erzeugen oder durch künstliche Befruchtung Übermenschen zu züchten oder Mutationen Zustände zu bringen, in denen menschliche Gestalt und Funktionen radikal ›verbessert‹ werden würden, wie es sich vermutlich auch in den Versuchen äußert, die Lebensspanne weit über die Jahrhundertgrenze auszudehnen.« (Vita Activa, 9)

Glaubt man Transhumanisten wie dem russischen Milliardär Dmitry Itskov, dann ist die Unsterblichkeit gottgleicher Geschöpfe nur noch eine Sache von wenigen Jahrzehnten. Schon seit geraumer Zeit proklamiert der junge Oligarch und Futurist öffentlichkeitswirksam die Überwindung der menschlichen Mortalität mit den Mitteln moderner Technik. Seine euphorische Prognose: Schon in naher Zukunft soll das Gehirn samt Bewusstsein dank autonomer lebenserhaltender Systeme den eigenen Körper überdauern können. Später soll der Mensch durch die Möglichkeiten der Kybernetik zu einer ganz neuen Spezies umgebaut werden, die mit dem herkömmlichen Homo sapiens nur noch den ›Geist‹ gemein hat und sonst in rein virtueller Form von holografischen Avataren oder durch robotische Körperfestalten in Erscheinung tritt. Der Wendepunkt, auf den Itskov mit einem entsprechenden Forschungsprojekt zusteuer, ist die »2045 Initiative«.¹³

Was wie der Plot eines Science-Fiction-Films klingt, kann durchaus auf zahlreiche prominente Unterstützer und Vordenker zählen. Darunter beispielsweise Ray Kurzweil, die schillernde Ikone der Posthumanisten und nebenbei auch technischer Entwicklungsleiter bei Google. Bei ihm heißt der Tag X der Geburt des Supermenschen, der nicht mehr so sein

13 | Vermutlich ist Dmitry Itskov bei dieser Wortwahl nicht der bitter-ironische Bezug zu Arendts Begriff ›der Initiative‹ bewusst gewesen. Arendt jedenfalls würde sich heute bestimmt mit dem Projekt des russischen Wissenschaftsförderers beschäftigen. Sie schreibt: »Ein Blick in die Literatur der Science Fiction, um deren seltsame Verrücktheit sich leider noch niemand ernsthaft gekümmert hat, dürfte lehren, wie sehr die moderne Entwicklung gerade den Wünschen und heimlichen Sehnsüchten der Massen entgegenkommt.« Arendt, Vita Activa, 8.

wird wie wir, der Superroboter, der den Mars erobern wird: »Singularität«.¹⁴

Die Menschheit muss weniger den Silicon-Valley-Kapitalismus fürchten, der durch die Weltherrschaft der digitalen Computer- und Internet-giganten wie Google, Apple, Facebook, Amazon und Co. bedrohliche Gestalt annimmt. Noch bedrohlicher ist dessen Technosphären-Reservoir, in dem private Weltraumunternehmen wie SpaceX, Ocean Origin, Virgin Galactic oder Vulcan Aerospace auf vollen Touren daran arbeiten und darum wettrüsten, die Welt- und Selbst-Entfremdung der Menschen möglichst bald zu vollenden.¹⁵ Mit dem dataistischen Programm, das Traumbild von einer multiplanetaren Spezies zu verwirklichen, spricht der erfolgreiche Unternehmer Elon Musk lediglich aus, was die technologische Wissenschaft schon immer getan hat. »Denn die Wissenschaft hat nur verwirklicht, was Menschen geträumt haben, und sie hat nur bestätigt, dass Träume keine Phantasie zu bleiben brauchen.« (Vita activa, 8)

Wie sehr die moderne Entwicklung gerade den Wünschen und heimlichen Sehnsüchten der Massen entgegenkommt, belegt die Tatsache, dass sich viele von uns jeden Tag freiwillig dehumanisieren. Freiwillig geben wir unsere Privatsphäre preis und unsere Individualität, indem wir viel online unterwegs sind, unsere Aktivitäten aufzeichnen lassen und ungehalten werden, sobald die Verbindung zum Internet auch nur für kurze Zeit unterbrochen sein sollte. Die Dehumanisierung der Menschen durch Algorithmen geschieht permanent um uns herum, nicht als Ergebnis irgendeiner erklärten politischen Entscheidung, sondern einfach durch die lebensweltliche Banalität täglicher persönlicher Entscheidung. In solchen Verhältnissen leben wir leichtfertig ohne Plan und Weltbild in den Tag hinein, und sorgen uns um das Upgrading solcher Eigenschaften, die das politisch-ökonomische System im Augenblick braucht, während wir gleichzeitig die Möglichkeit anderen Selbst-Seins vernachlässigen oder sogar Anderes-Mensch-Sein degradieren.

Sehen wir die gegenwärtige Situation der *conditio humana*, ist nicht das (unausgereifte) Gegenprogramm entscheidend, welches Arendts Philosophie entwarf, um uns vor der dystopischen Zukunft einer totalen Weltentfremdung und Selbstvernichtung zu bewahren. Denn ihre Gegen-

14 | Kurzweil, Menschheit 2.0: Die Singularität naht.

15 | Schughart, SpaceX, Blue Origin und Virgin Galactic: Wer steht wo im Wettlauf ins All?

mittel haben kaum gewirkt. Ohnehin würde nur die Wiederbelebung des politischen Handelns, wie sie es dachte und zur Sprache brachte, ganz sicher nicht reichen. Erst recht nicht das Heidegger'sche Vertrauen auf die Sprache und das Denken – eine Liebhaberei ihres zeitweiligen Liebhabers, von der sich Arendt zeitlebens nicht distanzierte. Nein, so wenig wie Heideggers antipolitische Zuflucht in den erneuten Glauben, dass »uns nur noch ein Gott retten kann«, die Menschheit retten wird, so fragmentarisch ist Arendts Utopie einer humanen Welt geblieben.

EUPRAXEN: GRUNDTÄTIGKEITEN EINES HUMANEN SEINS

Zu entdecken ist vielmehr die Tatsache, dass bei ihr überhaupt die Frage nach den »Grundbedingungen menschlicher Existenz« und »den Grundtätigkeiten« eines wirklichen Menschseins als weltpolitische Frage ersten Ranges gestellt und in die Richtung einer Rückkehr zur Erde und eines erwünschten Ankommens-in-der-Welt zu beantworten versucht wird. Arendts grundbegriffliche Unterscheidung zwischen drei anthropologischen Handlungstypen ist ein wahres Ereignis innerhalb der Geschichte des philosophischen Denkens. Denn mit dem, wie sie selber sagt, eigentlich »sehr einfachen« Gedanken, die sozialen und ontologischen Spezifika des menschlichen »Arbeitens«, »Herstellens« und »Handelns« verstehen zu wollen, sind ihr zwei entscheidende Weichenstellungen gelungen: Erstens einen Weg in die utopische Leere eines Alltagslebens zu weisen, welches nicht länger von Vollzeit-Lohnarbeit fremdbestimmt ist. Zweitens revolutioniert die Erkenntnis, dass Handeln – engl. *Action*, gr. *Praxis* – ein spezifisches Mensch-Seinkönnen möglich macht, das traditionelle Seinsdenken sowohl der philosophischen Ontologie von Platon bis Heidegger als auch unseres lebensweltlichen Selbstverständnisses dessen, was »wirklich ist«.

An dieser Stelle sei bemerkt: Hätte Arendt – zusätzlich zu ihrer Theorie des politischen Handelns – noch eine *Theorie des ethischen Handelns* ausgearbeitet (was sie ihrer Nachwelt überließ), wüssten wir heute auch mehr über die Wirklichkeit des ethischen Selbsttätigseins, der *Eupraxis*. Denn ihr fortgesetzter ›innerer Dialog‹ mit dem Gründer der westlichen Philosophie Sokrates und mit der demokratischen Gesellschaft Athens hätte zu dem Ergebnis führen können: Die spezifische Praxis, ethisch Gutes zu tun, lässt sich ohne Weiteres mit einem eigenen Begriff – der

Eupraxia – begreiflich machen. Zwar fand dieser zentrale Begriff der antiken Ethik keinen Eingang in die späteren deutschsprachigen Übertragungen des altgriechischen Denkens, doch ist die programmatische Verwendung des Eupraxis-Begriffs in den Originaltexten immer noch greifbar. Das historische Wörterbuch der Philosophie erläutert die Hintergründe: »Vor allem im Umfeld des Sokrates wird über die Eupraxia nachgedacht. Sokrates hat sie als das wichtigste Bestreben des Menschen angesehen, die als das Ergebnis eines Lernens und Sichbemühens erklärt und vom bloßen Zufallsglück abgehoben wird.«¹⁶ Der klassische Sokrates-Biograph Xenophon erinnert sich an die sokratische Unterscheidung zwischen dem zufälligen Glück (Eutychia) und der Eupraxia. Eupraxis bezeichnet die (geglückte) Praxis, sich zwecks des Guten zu betätigen, und das (gelebte) Glück, ethisch handeln und dergestalt das Selbstdurchsetzen aktivieren oder praktizieren zu können.¹⁷

So, wie diese Abgrenzung der Eutychia von der Eupraxis ursprünglich gemeint war, versucht sich der Sokrates-Experte Heinrich Maier klarzumachen, »blickt sie wohl auf den – modern gesprochen – energistischen Charakter des sittlichen Glückes hin, und Eupraxis ist das sittliche Glück. Wie dem auch sei: So viel geht aus allen unseren Quellen mit Sicherheit hervor, daß der Inhalt des vollkommenen Lebens für Sokrates ein Handeln war, ein Sichbetätigen (ta heauton prattein) in dem Lebenskreis, in den Natur und Schicksal den Menschen hineingestellt haben; Glück aber ist dieses Handeln, dieses Sichbetätigten, sofern an dasselbe Befriedigung gebunden ist.«¹⁸

Hier müssen diese Dinge nicht weiter vertieft werden. Doch ist es hilfreich, bei Arendts Unterscheidung zwischen den drei menschlichen Grundtätigkeiten des Arbeitens, des Herstellens (Poiesis) und des Handelns (Praxis) stets die Janusköpfigkeit des Praxis-Begriffs präsent zu haben. Denn letztlich sind es die lebensbereichspezifischen Formen der Praxis des Guten – die Eupraxien –, in denen sich das gute Leben in einer besseren Zukunft verwirklichen könnte.

Mit der Aussicht »auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit aus gegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht«

16 | Historisches Wörterbuch der Philosophie, Art. Praxis, praktisch, 1278; Memorabilien 3, 10, 14.

17 | Xenophon, Erinnerungen an Sokrates, III 9, 14.

18 | Maier, Sokrates: Sein Werk und seine geschichtliche Stellung, 332.

(*Vita activa*, 12), blickte Arendt schon früh weit über den gesellschaftstheoretischen Tellerrand des marxistischen Weltbildes, einschließlich der kritischen Theorie der Frankfurter Schule und ihrer schulphilosophischen Erbverwalter. Parallel zur ultimativen Flucht in neue Welten auf fernen Planeten sah sie durch fortschreitende Automation und technologische Maschinisierung das epochale Ende der bürgerlich-proletarischen Arbeitswelt kommen. Allerdings habe ich nie verstanden, warum die Theoretikerin des Rechts, Rechte zu haben, das so menschliche Recht auf Faulheit oder einen arbeitslosen Alltag (wie zu Sokrates Zeiten) verschwieg.

Die gleichnamige Gesellschaftsutopie – *das Recht auf Faulheit* –, entwarf kein anderer als der Schwiegersohn von Karl Marx: Der Arzt Paul Lafargue plädierte schon 1880 – wie zeitgleich ebenso Friedrich Nietzsche, William Morris oder Peter Kropotkin – für ein Menschenleben, das nicht länger Sklave der üblichen Lohnarbeit ist, sondern genug Zeit für Muße und wichtigere Dinge bietet. Drei Stunden Arbeit am Tag für Jeden sei genug, jede weitere Stunde demonstriere die Menschenwürde. Für den Utopisten Lafargue ist »die Maschine der Erlöser der Menschheit, der Gott, der den Menschen von [...] der Lohnarbeit loskaufen, der Gott, der ihnen Muße und Freiheit bringen wird.«¹⁹

Wen wundert's: *Das Recht auf Faulheit* wurde ein publizistischer Erfolg. Bis auf das *Kommunistische Manifest* wurde im 19. Jahrhundert keine andere sozialrevolutionäre Schrift in so viele Sprachen übersetzt. Von Russland bis Spanien belegen Berichte, wie häufig die Broschüre Anlass zu hitzigen Diskussionen in Arbeiterversammlungen bot. Die Offenbarung, an der eigenen Misere mit Schuld zu haben, musste – und es muss heute erst recht – jeden angepassten, pflichtbewussten oder sonstwie ganz normalen Arbeitnehmer provozieren oder wenigstens nachdenklich machen.

Selbst nicht faul genug, fluchte Lafargue eifrig über die »Schande der Proletarier!«, kritisierte heftig die »Arbeitsliebe« und die »Arbeitssucht« als »sonderbaren Wahnsinn« der »Arbeiterklasse der Länder, in denen die kapitalistische Zivilisation herrscht«; beschimpfte sie als »Maschinenklaven« und politisch untätige »Idioten«. Das veraltete Recht auf Arbeit – durch das Marxisten und Linke, in harmonischem Einklang mit sämtlichen Kapitalisten und Arbeitgebern, schon viel zu lange eine der

19 | Lafargue, *Das Recht auf Faulheit*, 64.

menschlichen Grundtätigkeiten totalisieren anstatt die Menschheit von den längst brüchigen Fesseln der Arbeit zu befreien – ist auch im arendtianischen Weltbild das eigentliche Hindernis für »höhere und sinnvollere Tätigkeiten, um deretwillen die Befreiung sich lohnen würde.« (Vita activa, 11) Dieser nicht-marxistischen und dabei anti-kapitalistischen Befreiungsphilosophie ist es immerhin zu verdanken, dass der Topos ›vom Ende der Arbeit‹ in den 1960er Jahren der Nachkriegsgesellschaft endlich etwas Schwung bekam und in den zurückliegenden Jahrzehnten spürbar an Fahrt gewonnen hat.

Selbstverständlich zeigt sich Arendt zutiefst davon überzeugt, dass, so wenig wie möglich arbeiten zu müssen, kein Fluch ist, sondern für die allermeisten von uns die Erfüllung eines uralten Wunschtraums wäre (– ähnlich des uralten Wunschtraums, die Gefangenschaft auf der Erde in Richtung himmlisches Mars-Paradies zu verlassen). Wenn Maschinen, Computer, Roboter, selbstfahrende Autos, 3D-Drucker, überhaupt das Internet der Dinge und der künstlichen Intelligenzen usw., die meiste Arbeit für uns erledigen werden, wird unser Alltag mit weniger Lohnarbeit gleichwohl nicht automatisch einfacher. Er könnte jedoch besser werden, demokratischer, freundschaftlicher, genussvoller, bewegter, wissbegieriger, faulenzender und müßiggängerischer, eben menschlicher. Das entscheidende Problem, vor dem unsere Gesellschaft in Zukunft steht, ist nicht, neue Jobs zu schaffen. Das erstrebenswerte Abenteuer, das vor uns liegt, besteht darin, solche humanisierenden Tätigkeiten zu kultivieren, die Replikate der Spezies Homo sapiens einfach – nicht automatisch, aber selbstdurchsetzend und autonom – besser können als serienmäßig ausgestattete Cyborgs und mit Superalgorithmen optimierte Robo sapiens. Ohnehin sollten wir nicht zu viel Respekt vor diesen evolutionären Irrläufern haben: Unfähig wie sie sind im Umgang mit gutem Essen!

HUNGRIGE HUMAN-ALGORITHMEN UND VIELGESTALTIGES MENSCHSEINKÖNNEN

Menschen müssen etwas tun, sonst werden sie verrückt. Was indes werden sie den lieben langen Tag mit sich anstellen, sobald ihr aktueller Zenitstern – DIE ARBEIT, um die sich alles kreist – wie eine alte Sonne verglüht und wirklich als roter Zwerg (der vom eintönigen Kapitalismus und vom roten Marxismus der Arbeiterbewegung gleichermaßen künst-

lich über groß gemacht) erloschen sein wird? Eine Antwort auf die sich ausbreitende Leere nach diesem kollektiven Schicksal des Endes der Arbeitsgesellschaft sind Rauschmittel und Computerspiele – oder Fußballfun und Wirgefühle in der Menge. Massen an Arbeitslosen – also an »unbrauchbaren Kräften«, »überflüssigen Menschen« – könnten einen großen Teil ihrer Zeit, wie manche prophezeien, in 3D-Virtual-Reality-Welten verbringen, die sie mit weit mehr Vergnügen und motivationaler Teilhabe versorgen würden, als die trostlose Außenwelt eines sterbenden und menschlich entseelten Planeten. Natürlich werden solche Entwicklungen dem liberalen Ideal von der Würde des Menschen den letzten Todesstoß verpassen: Was sollte so würdevoll an irrsinnig langsam rechnenden Organismen und ständig hungrigen Human-Algorithmen sein, die ihren Tag mit künstlichen Erfahrungen in virtuellen Traumwelten vergeuden und zwischendrin immer wieder kostbare Futtermittel brauchen?

Inmitten des »aufsteigenden Evolutionsprozesses des intelligenten Lebens«, der kurz davor ist, menschliche Vernunft – das Geist-Sein als unser höchstes Vermögen und einziges einstiges Gut-Sein – zu gottgleichen Superlativen zu perfektionieren, entdeckt Arendt plötzlich ein neues Mensch-Seinkönnen: Denn, menschlich zu sein, kann man ganz banal durch das, was Menschen »tun, wenn sie tätig sind« (Vita activa, 12). Nur ist hinzuzufügen: Zum Tun in Form des Tätig-Seins gehört beispielsweise: Freund-Sein, Musikerin-Sein, Sportler-Sein, Koch-Sein, Kritikerin-Sein, Gerecht-Sein, Unecht-Sein, Beteiligt-Sein, Handelnd-Sein, Faul-Sein, Mann-Sein oder Frau-Sein und alle selbstzwecklichen Tätigkeiten oder Aktivitäten, durch deren Praxis die *so Aktiven so tätige Menschen sind* – eben freundlich, musikalisch, sportlich, gut kochend, kritisch, gerecht, engagiert, faul, männlich, weiblich etc.

An den Wendepunkt vom *täglichen Tätig-Sein* zum *alle gegenwärtigen Design* sei kurz erinnert: Von Platon über Marx bis Heidegger stellte die philosophische Theorie des Seins lediglich eine einzige Seinsweise in den Mittelpunkt ihres Wirklichkeitsverständnisses – das Hergestellt-Sein, gr. *Poiesis*. Während alles Seiende seit Platon durch den Geist (bzw. »die Idee« und »Gott«), bei Marx umgekehrt durch die Arbeit hergestellt ist (»das Sein bestimmt das Bewusstsein«), gelang es schließlich und ausgerechnet dem Nazi-Mitläufer Heidegger die menschliche Wirklichkeit (»das Sein«) *poetischer* zu denken: Seit Heidegger ist ein anderes Sein denkbar geworden, kein hergestelltes Sein (Gegenstände, Objekte, Produkte: Din-

ge und Design-Artefakte), sondern das durch menschliche Sprech-Akte sprachlich Sein-gelassende Seiende, dass etwas »ist«.

Von Heideggers Seinsdenken intensiv beeinflusst, ging Arendt noch einen wichtigen Schritt weiter, indem sie an jenen Ursprung der europäischen Philosophie zurückkehrte, wo die Menschen noch das Tätig-Sein anstelle der Arbeit wertschätzten. Aus der Lebenserfahrung des klassischen Polis-Alltags heraus stellte die sokratisch-aristotelische Philosophie die *Praxis höherer, nämlich selbstbestimmter, freier Tätigkeiten* – das Handeln, die Vita activa, das Bios praktikos – in den normativen Mittelpunkt eines dem Menschen würdigen, humanen Seins. An diese so bedeutende Weggabelung der *conditio humana* zurückgekehrt, interpretiert Arendt jedoch die aristotelische Bestimmung von »Praxis« ausschließlich als »politisches Handeln« und sieht darüber hinweg, dass Aristoteles (darin Sokrates folgend) auch andere Tätigkeiten in anderen Lebensbereichen als Praxis bezeichnet. (Insbesondere die Freundschaftspraxis, tätiges Freundsein wird von der aristotelischen Ethik behandelt.²⁰⁾

Mit der systematischen Beschränkung der Praxis auf den Bereich des im arendtischen Sinne Politischen – durch die Gleichsetzung des Bios praktikos mit dem Bios politikos: des menschlichen Tätig-Seins mit der täglichen Beteiligung am demokratischen Leben der Polis – entscheidet sich ihre Philosophie für eine ebenso fatale wie in der Sache falsche (unaristotelische und letztlich auch antigastrophische) Vereinseitigung des menschlichen (nicht bloß praktischen, sondern spezifisch praxischen) Tätig-Seins: »Was nun den Bios praktikos angeht, so liegt der Hauptunterschied zwischen diesem aristotelischen Begriff und der späteren Vita activa darin, dass Aristoteles damit ausdrücklich nur den Bereich des im eigentlichen Sinne Politischen meinte, und mit ihm das Handeln (praktisch) als die im eigentlichen Sinne politische Tätigkeit.« Wie es in einer zentralen Passage ihres Hauptwerkes heißt (Vita activa, 19).

Weil es mir hier, wie gesagt, nicht möglich ist, das Verständnis einer ausgereiften Ontologie der Praxis – als Form eines menschlichen Tätig-Seins – zu vertiefen, will ich wenigstens in Anknüpfung an Arendt einen weiteren Grundgedanken des *Praxismus* ansprechen.²¹⁾ Denn mithilfe

20 | Ausführlich sind diese Dinge dargestellt in: Lemke, Freundschaft. Ein Essay.

21 | Die Einführung des Begriffs Praxismus, als handlungstheoretisches Pendant zum Konvivialismus, dient hier zur praxologischen Abgrenzung gegenüber anderen Praxistheorien wie dem Pragmatismus und neueren Ansätzen der Praxeologie.

des Praxismus und eines praxistischen Menschenbildes könnten wir die Welt-Entscheidung in eine humane Richtung wenden: Der praxistische Praxisbegriff und die praxologischen Wirklichkeiten eines Selbsttätigseins nehmen den (»feministischen«) Gedanken »der Natalität« – auf, den die Philosophin in die (»männlichen«) Wirklichkeiten eines rein technisch hergestellten Seins oder des rein geistigen Selbstbewusstseins einführt. Arendt erläutert dazu: »Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln. Im Sinne der Initiative – ein initium setzen.« Anders gesagt: Weil, tätig zu sein, nichts ist, das einfach da ist, sondern das Tätig-Sein nur ist, sofern es vom tätigen Selbst als Neuankömmlingen jedes Mal initiiert – in die Welt geboren, sprich: getan – wird, verwirklicht sich im Tätig-Sein ein fortwährender Neubeginn, ein Ankommen in der Gegenwart des Hier und Jetzt des Tuns.

Diese Praxisphilosophie der Initiative und des Tätig-Seins liegt mittlerweise, im Umweg über den späten Foucault und dessen Ansätze zum Verständnis von »Freiheitspraxis«²², in der durchdachteren Form einer »performativen Theorie der Identitätskonstruktion« vor, wie sie die feministische Philosophin Judith Butler vertritt. Butler hat ihren performativitätstheoretischen Praxisbegriff in den letzten Jahren weiter ausdifferenziert und mit ihren *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* sogar bis an den Bereich des im arendtianischen Sinne Politischen herangeführt.²³

Das Entscheidende eines performativen oder praxologischen Seinsdenkens versteckt sich in einer einfachen Tatsache: Wenn das, was wir »Menschen« – neben anderen Formen des Daseins und Bewusstseins – sind, das unbeständige und veränderliche, so oder so zu gestaltende, immer wieder neu zu aktivierende Resultat eines Tätig-Seins ist, dann kommt es auf jeden selbst von uns an, aus eigener Initiative entsprechend tätig zu sein: So viel oder so wenig *Anarchismus des Selbst-Tuns* steckt in jedem Praxismus, der sich als Weiterentwicklung der arendtianischen

Darüber hinaus geht es mir bei diesem Begriff um die anthropoethische oder weltanschauliche Differenz zum Idealismus, Materialismus, Marxismus, Kapitalismus, Sozialismus, Rationalismus, Naturalismus, Dataismus usw.

22 | Lemke, Kritik des populären Gouvernmentalitäts-Diskurses.

23 | Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung.

(als einer nicht-marxistischen) Philosophie der Praxis versteht. Wenn die Arbeitsgesellschaft demnächst nicht mehr vom Arbeitsleben und dessen Freizeit-Konsum-Reproduktionslogik beherrscht ist, dann gibt es also immer noch genug Anderes und Besseres zu tun – so der Weckruf von Hannah Arendt.

MIT ›REVOLUTION‹ ETWAS ANZUFANGEN WISSEN...

Selbstverständlich käme es in Zukunft und im Sinne einer humaneren Entwicklung der Menschheit darauf an, unbedingt auch die Demokratie zu retten oder zumindest für sie zu kämpfen.²⁴ Viele haben damit längst angefangen. Alle, die politisch aktiv sind, die sich in irgendeiner zivilgesellschaftlichen Initiative engagieren, die Mitglied einer Partei sind und darüber hinaus sogar Parteiarbeit leisten, die sich an den Aktivitäten einer Nichtregierungsorganisation beteiligen oder die in ihrer Gemeinde oder ihrem Stadtteil in regelmäßigen Treffen ein Stück weit Demokratie mitgestalten, tun das, was Arendt so begeistert als politisches Handeln und Miteinander-Reden beschrieb.

In ihrer 1963 veröffentlichten Abhandlung zur Geschichte und Eigenart der verschiedenen Revolutionen zeigt sie sich fasziniert vom radikal-demokratischen Alltagsleben während der sogenannten Amerikanischen Revolution. Vergegenwärtigen wir uns kurz den Kontext ihrer revolutionstheoretischen Arbeit: Vor dem historischen Hintergrund des damaligen Vietnamkriegs der Amerikaner und angesichts der drohenden Selbstauslöschung durch einen technisch erstmals möglich gemachten Atomkrieg einerseits, sowie ›der Gewaltfrage‹ innerhalb der linken Widerstandskämpfe der 1960er Jahre andererseits, will Arendt gewaltsame und kriegerische Gesellschaftsentwicklungen – im Namen der ›Freiheit‹ – von der tatsächlichen Verwirklichung menschlicher Freiheit durch humane Praxis abgrenzen. Mithilfe des exemplarischen Rückgriffs auf die amerikanische Unabhängigkeitsbewegung am Ende des 18. Jahrhunderts erklärt sie: »Die Amerikaner wussten offenbar, dass öffentliche Freiheit in der unmittelbaren Anteilnahme an einem öffentlichen Leben besteht und dass die öffentlichen Angelegenheiten, in denen sie tätig waren und die einen nicht unwesentlichen Teil ihrer Lebenszeit beanspruchten, ihnen

24 | Negri/Hardt, Demokratie! Wofür wir kämpfen.

keine Last bedeuteten, sondern im Gegenteil ein Gefühl innerer Befriedigung verschafften, das sie in keiner rein privaten Beschäftigung zu finden vermochten.²⁵

Arendt wusste noch nichts vom utopischen Potenzial einer digitalen E-Democracy und von internetbasierten Beteiligungsformen. Was uns einer zukunftsähigen Entwicklung der Menschheit wirklich näher bringt, wäre nicht etwa (wie neuerdings wieder in Mode) der schlafenden Utopismus eines bedingungslosen Grundeinkommens (BGE) – das fantastische Wunschenken der verkehrten Welt einer eierlegenden Wollmilchsau. Es wäre wohl vielmehr in Arendts Sinne, stattdessen neben weiteren Innovationen eine smarte Belohnung für die politische Arbeit aller, die sich an dem aktiven Mitgestalten des ›Gemeinwesens‹ beteiligen, einzuführen. Als einfaches Parteimitglied war ich eine Zeit lang für die Hamburger Grünen im Kulturausschuss Bezirk Mitte tätig, damals wurde die Anwesenheit an den mehrstündigen Sitzungen, einschließlich der erforderlichen Vorbereitungszeit, mit lustigen 48 DM oder so honoriert. Das entsprach weniger als irgendeinem Mindestlohn. Doch diese belohnte Arbeit der politischen Basis-Praxis war immer noch weit mehr als die Milliarden an unbezahlten Arbeitsstunden, mit denen ›ehrenamtlich Tätige‹ dem Gemeinwohl dienen, einen Gutteil ihrer Lebenszeit öffentlichen Angelegenheiten widmen und durch ihr gagenloses ›Engagement‹ die Welt humaner machen.

Bislang wird nur ein kleiner Prozentsatz der Weltbevölkerung dafür bezahlt, sich um Politik zu kümmern. Die hauptberuflischen Parteipolitiker und Regierungstätigen sind – wie hierzulande die meisten mit Beamtenprivilegien alimentierten Staatsdienst-Leistenden – sogar mit überdurchschnittlich auskömmlichen Gehältern und Versorgungsansprüchen ausgestattet. Anders als ihre Mitbürger, denen sie ihre lukrative und vielfach noch lebenslange Anstellung verdanken, und die ihrerseits weit weniger Lohn für ihre tägliche Arbeit bekommen, erhöhen sich Parlamentarier sogar ihre Diäten regelmäßig selber. Doch dringlicher als die interessante Frage, wie viel Lohn als politisches Investment für ›basisdemokratische Daseinstätigkeit‹ gerecht wäre (wie man sie anlehend an die so genannte ›staatliche Daseinsvorsorge‹ bezeichnen könnte), und der langweiligen Frage, woher das nötige Geld käme (wozu es auch in der BGE-Debatte bislang keine klare Antwort gibt): Dringlicher scheint mir

25 | Arendt, Über die Revolution, 152.

die *demokratiepolitische Eutopie*, dass nicht länger nur eine kleine Elite, sondern schon mal alle Bürgerinnen und Bürger *entsprechend belohnt* werden, die sich *schon jetzt* in der einen oder anderen daseienden Form für das Gemeinwesen und das Wohl Aller selbsttätig engagieren und die für die allen gemeinsamen Anlegenheiten in Form einer solchen basisdemokratischen Daseinstätigkeit *aktiv sind*. Seit der Einführung der finanziell belohnten repräsentativen Demokratie verzichten die allermeisten Bürgerinnen und Bürger auf ihre politische Präsenz, so dass ein exklusiver Club von Regierungskünstlerinnen, Polit-Profis und -Profiteuren alles tun und lassen kann, um ›von oben‹ – immer noch wie Alleinherrscher in vor- oder nachdemokratischen Zeiten – mithilfe der Macht und der Mittel der Staatsgewalt ihr ›untertäniges Wahlvolk‹ mit einer apolitischen Existenz zufrieden zu stellen.

Angesichts des postdemokratischen Zustandes des gegenwärtigen Politikbetriebes wird den meisten von uns die utopische Vorstellung widerstreben, dass ›ein politisches Leben‹ – ein Alltag voll von Debatten, Gremienarbeit, Beratungen, aufgeschobenen Beschlüssen, Oppositionen, Lobbyismen usw. – Menschen wirklich Freude bereiten könnte. Doch Arendt ging es genau darum: Um das öffentliche Glück (public happiness), die politischen Angelegenheiten (*res publica*) selbst zu gestalten, statt deren Gestaltung Anderen (Berufspolitikern, Nichtwählern, Wahlmaschinen, Großkonzernen, Lobbyisten, Kriegstreibern, Antidemokraten usw.) zu überlassen. Sie hätte sich jedenfalls gefreut über revolutionäre Ideen wie »In lokalen und überschaubaren Formen der partizipativen Demokratie liegt die Zukunft!« oder über das Utopia eines »Europas der vereinten Regionen«²⁶ – als Alltags erfahrung von europäischen Bürgerinnen und Bürgern: Eutopierinnen und Europeanern, die nicht nur ein ähnliches Arbeits- und Konsumleben, sondern auch ein gemeinsames politisches Leben haben. Denn die Zukunft einer von viel zu viel Arbeitszeit befreiten Menschheit entscheidet sich maßgeblich auch darin, ob sich das Glück eines politischen Lebens – also die Praxis, einen Teil seines täglichen Lebens der radikal demokratischen Selbstorganisation des Gemeinwesens zu widmen – als ein weiteres Kriterium im Weltglücksbericht der Vereinten Nationen widerspiegeln wird oder nicht. Damit Menschen in einer Welt mit weniger Broterwerb durch Lohnarbeit glücklich sein können, müssen sie genügend Zeit und Energie darauf verwenden, sich (ge-

26 | Guérat, Warum Europa eine Republik werden muss: Eine politische Utopie.

meinsam) Selbst – das Humane an ihnen – zu kultivieren; dazu gehört ganz gewiss ein kluger Umgang mit digitalen Technologien, dazu gehört erst recht politische Praxis im eigentlichen arendtschen Sinne wie in anthropoethisch erweiterter Gestalt. Etwa in Gestalt der welt-politischen Praxis einer guten Esskultur als Geburt einer globalen regionalen, glokalen Gastropolis.

WAS ALSO HEISST HIER ANTHROPOETHISCHE REVOLUTION?

Eine letzte Zutat für das *mise en place* einer *haute cuisine* à la Arendt fehlt uns noch – nämlich der freizuschälende Kern sämtlicher Revolutionen. Der Konstruktionsfehler der Französischen Revolution im Vergleich zur Amerikanischen Revolution war, ihr zufolge, dass im revolutionären Frankreich von 1789 *in nuce* lediglich die Entwicklung zur repräsentativen Demokratie entstand und somit – zusammen mit dem leeren (sozial weitgehend unerfüllt gebliebenen) Versprechen universeller ›Menschenrechte‹ – eine nationalstaatliche Politik von oben installiert wurde. Eben im Unterschied zur wenigstens zeitweiligen Erfahrung des öffentlichen Glücks eines radikaldemokratischen Tätig-Seins der Amerikaner und der gesellschaftlichen Verbesserung durch kerniges Handeln von unten.

Bereits 1909 hatte sich der schon erwähnte Kropotkin diesen Kern jeder humanen Revolution in seiner umfangreichen Studie zur Französischen Revolution (die Arendt unerwähnt lässt) als Kritik am autoritären Kommunismus der Marxisten klargemacht.²⁷ Es ist ohnehin bemerkenswert, dass die Geistesverwandtschaft der sehr ungleichen Freiheitsdenker (Kropotkin veröffentlichte seine gastropolitische Brotfrage-Philosophie unter dem englischen Originaltitel *Freedom, Act for Yourselves*) deutlich hervortritt, sobald man im Prinzip ›der gleichberechtigten und freiwilligen, aktiven und gemeinsamen Selbstorganisation der Menschen‹ den anarchistischen Kern der arendtianischen Kost entdeckt und eigens herausarbeitet. Jedenfalls erkannte der adelige Anarchokommunist Kropotkin mit Blick auf die miserable Ernährung und die akute Hungersnot des Volkes – meines Erachtens hat er es verdient, auch als Gastrokommunist geadelt zu werden – und im Widerspruch zur üblichen Fokussierung auf den Sturm auf die Bastille: »Wir haben im Allgemeinen die dramatische

27 | Kropotkin, Die französische Revolution 1789-1793.

Seite der Revolution studiert, aber ihr wahrhaft revolutionäres Werk liegt nicht in der Inszenierung, in dem Kampf der ersten Tage, im Barrikadenbau usw., denn dieser Kampf, dieses erste Scharmützel ist bald entschieden. Erst nach der Niederlage der alten Regierungen beginnt das eigentliche Werk der Revolution. [...] Das Recht auf Wohlstand ist die soziale Revolution, das Recht auf Arbeit ist günstigstenfalls ein industrielles Zuchthaus.«²⁸

Weil eine soziale Revolution mehr ist als die Revolte und der Sturz einer Regierung, gehört zur Befreiung aus der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft durch wirklich revolutionäre Werk-Tätigkeit die schlichte Tat-Sache, »das kommunistische Prinzip in tausend und abertausend Kundgebungen des Lebens zur Geltung zu bringen« (ebd., 59). Diese allmähliche Transformation der gesellschaftlichen Lebenspraxis verlangt zugleich, so der Bestseller-Humanist, »das Erwachen der menschlichen Intelligenz, die Verzehn-, Verhundertfachung des Erfindungsgeistes« (ebd., 213). Mit anderen Worten, dem Leben der Menschen reichlich Sinn und erst recht gutes Brot zu geben, und gute Pläne für den Tag zu machen (beispielsweise das Brot selber zu machen), könnte das Abenteuer der Zukunft sein. Es wäre das Abenteuer einer zu gestaltenden *Zukunft, deren Humanität immer wieder neu in einem endlosen Hier und Jetzt beginnt*.

Obgleich von diesen Dingen in Arendts Ausführung zu wahrhaft revolutionärer Praxis nicht die Rede ist, besteht kein Zweifel, dass die täglichen Initiativen zur Weltverbesserung – zur Befreiung der planetaren Weltentfremdung, gegen die Arendt als eine der ersten Neohumanisten philosophischen Widerstand leistete – nur wirksam werden durch Myriaden kollektiver Aktionen von kommunistischer, commonistischer, konvivialer oder (wie auch immer zu bezeichnender) menschlicher Intelligenz.

Die anthropoethische Revolution wäre >die Geschichte<, in der die Menschen über genug Zeit für die tägliche Praxis von freien Tätigkeiten verfügen, während sozialtechnokratische Revolutionen lediglich durchsetzen, dass sich das gesellschaftliche Leben den stärksten Kräften anpasst. Die stärksten Kräfte können Herrschaftsverhältnisse sein, wie im Falle der Französischen, der Russischen oder der Deutschen Revolution (von 1989). Es können ebenso – und häufig in Kombination damit – politisch-ökonomische Systeme sein, wie im Falle der neolithisch-agrarischen, der früh-industriellen, der konsumkapitalistischen oder der digitalen Revolution.

28 | Kropotkin, Die Eroberung des Brotes, 51 und 56.

Die Frage ist also, ob der Konsumenten-Zuschauer-Bürger des Anthropozäns sein politisches Weltgestaltungs- und Machtpotenzial weiter freiwillig an die großen Technokratie-Konzerne und deren postdemokratischen Staatsapparate abtritt und sich seine Freiheit für Annehmlichkeiten abkaufen lässt? Bekommen wir, zeitgleich zum Machtverlust als Arbeitnehmer und Wahlbürger, nicht als Kaufkräfte und Aktionäre immer mehr Macht? Und gewinnen wir darüber hinaus als Aktivisten und welt-politisch Aktive nicht spürbar größere Gestaltungs- und Handlungsspielräume?

Dass eine übersättigte Konsumgesellschaft und politisches Handeln im arendtianischen Sinne einander ausschließen, erfuhr bereits Alexis de Tocqueville bei seiner Reise durch Amerika. Der junge Adlige aus Frankreich stieß 1835 nur noch auf einige Reste der demokratischen Revolution. Er begegnete uninteressierten Bürgern, einem Volk von Businessmen, von Geschäftsleuten, die nicht mit dem Gemeinwesen und dem Gemeinwohl beschäftigt waren, sondern nur mit der eigenen Wohlstandsmaximierung. Je mehr Wohlstand, umso unpolitischer die Leute; und je unersättlicher der Konsumismus, umso lebloser die Vita activa der Bevölkerung: Tocqueville prophezeite – was Arendt in dem Amerika ihrer Zeit direkt vor Augen hatte – eine komplett entkernte Demokratie; untätige Konsumenten, die ohne Sinn und Verstand ihr Recht auf Arbeit und ihr Menschenrecht auf Freizeitvergnügen verteidigen. Die Bürger verzichten auf ihre Beteiligung, und der Staat verwandelt das politische Gemeinwesen in eine repräsentative Scheindemokratie, die über ein Volk von arbeitsamen Angepassten, passiven Politikkonsumenten und launigen Demokratiezuschauern regiert. Doch schaut man heute genauer hin und schaut man zugleich an Amerikas Endzeiterscheinungen wie Donald Trump und an den anderen Republikaner-Antidemokraten vorbei, ist tatsächlich – wie überall auf der Welt – auch eine von unten wachsende Initiative von unzähligen Amerikanerinnen und Amerikanern zu erkennen, die das alles mächtig satt haben und längst dabei sind, es besser selbst zu machen.

REGIERUNGSERKLÄRUNG DER US-AMERIKANISCHEN PRÄSIDENTIN

Zur Politik und Ethik gehört auch die Ästhetik des Selbermachens: In meinem Rezeptbuch für eine zeitgenössische Kunst des Essens habe ich diverse Entstehungsherde und Garküchen dieser »delikaten Revolution« (Alice Waters) beschrieben. Deshalb müssen die dortigen Kostproben einer Revolutionsküche à la Arendt nicht noch einmal aufgewärmt werden.²⁹ Im Kontext des Versuchs, den gastrosophischen Kern der so wichtigen arendtianischen Praxisphilosophie herauszuarbeiten, spricht freilich nichts dagegen, die revolutionäre Dynamik der starken internationalen Ernährungswende-Bewegung der Gegenwart erneut anhand der basisdemokratischen Kräfte im Vorzeigeland der einstigen Best-Practice-Demokratie – und der Fast-Food-Gesellschaft par excellence – zur Sprache zu bringen.

Im Vorfeld der letzten US-Präsidentenwahl veröffentlichten namhafte Experten und Aktivisten des amerikanischen »Food Movement«³⁰ eine *fiktive Regierungserklärung*, die sie sich von der neuen Präsidentin ihres Landes wünschen. (Zum damaligen Zeitpunkt rechneten alle fest mit dem Wahlsieg der Demokratin Hillary Clinton.) Das Memorandum führte aus, nicht ohne spürbare Anspielungen an die traditionelle Subsistenz der amerikanischen Siedler von einst und eine Kritik am nicht-nachhaltigen Agrarbusiness der aktuellen US-Politik: »Thanks to the productivity of our farmers, the United States has led the world in agriculture for generations. But it's time to recognize that the challenges facing our food system have shifted; we need to do more than produce an abundance of cheap calories. Too many of our children are struggling with obesity and type 2 diabetes, while many adults struggle with chronic preventable diseases linked to diet, costing us more than \$500 billion a year. We must commit not just to feeding but to nourishing our citizens, especially our children.

29 | Was keineswegs heißen soll, dass ich diese hausgemachte Fertigkost nicht jedem zu probieren wärmstens empfehle – insbesondere die politisch korrekte Öko-Diät von Francis Moore Lappé und die weltbewegende Kochkunst der *Chez Panisse* Gastro-Aktivisten Alice Waters, siehe: Lemke, Die Kunst des Essens. Zur Ästhetik des kulinarischen Geschmacks, 115ff.

30 | Pollan, The Food Movement, Rising.

We can do this by honoring our great tradition of small family farms, and by building a food system that works with nature while continuing to be productive and profitable. To that end, I'm announcing the creation of a task force reporting directly to me and charged with developing the nation's first National Food Policy. This policy will be organized around the paramount objective of promoting health – that of our citizens and of the environment – at each link in the food chain, from the farm to the supermarket, to our schools, home tables, and even restaurants. With the development of this policy, we will demonstrate that the American food system can continue to be a model the rest of the world can follow.³¹ Ähnlich sprach immerhin die US-amerikanische Vizepräsidentin der internationalen Slow-Food-Bewegung Alice Waters schon bei vielen Gelegenheiten davon, dass sich ihr Land zu den »Vereinigten Staaten des guten Essens« weiterentwickeln solle.³²

Nichts ist unwahrscheinlicher, als von der US-Regierung – von oben – unter jemandem wie Donald Trump – der sich sogar als Staatsgast in einem Land wie Japan am liebsten Fast Food à la McDonald's servieren lässt³³ – zu erwarten, dass eine solche landesweite Gastropolitik Realität würde.³⁴ Ohnehin scheint mir fraglich, ob es überhaupt wünschenswert wäre, dass die USA der Welt erneut – nach der weltweiten Verbreitung ihrer Fast-Food-Kultur – als Ideal einer erstrebenswerten Esskultur dient. Außerdem ist eine programmatische Ernährungswende, analog zur globalen Energiewende, keine Aufgabe einer einzelnen Nation, sondern eine internationale Angelegenheit, die kooperativ bewältigt werden muss: Jede Regierung sollte in Zukunft, in Zusammenarbeit mit allen anderen, auf die Notwendigkeit einer *Ernährungspolitik für eine humane Erde* verpflichtet werden. Deshalb scheint mir die fiktive Regierungserklärung, mit der sich der Bestseller-Autor Michael Pollan, der New-York-Times-Kolumnist Mark Bittman, der Direktor des Food-and-Environment-Programms der Vereinigung engagierter Wissenschaftler Ricardo Salvador und der

31 | Bittman/Pollan/Salvador/de Schutter, A National Food Policy for the 21st Century: A memo to the next president.

32 | Ausführlicher dazu siehe: Lemke, Politik des Essens, 236-242.

33 | Persio, Trump in Japan: What will the picky President eat in the Country known for its Food?

34 | Lemke, Philosophischer Kommentar: Wir brauchen kein biopolitisches Diätprogramm.

ehemalige UN-Sonderbeauftragte für das Recht auf Ernährung Olivier de Schutter an ihre zukünftige Bundesregierung wandten, in vielerlei Hinsicht bemerkenswert und wegweisend. Eine Initiative, die Arendt bestimmt goutiert hätte.

Bislang gibt es noch keine vergleichbare europäische Initiative, die ähnlich selbstbewusst und manifest das Desiderat einer solchen neuen Politik des Essens öffentlich macht. Beispielsweise beschränken sich die Forderungen einschlägiger Nichtregierungsorganisationen, etwa der Organisatoren der regelmäßigen Demonstration »Wir haben es satt! Gutes Essen. Gute Landwirtschaft«, auf agrarpolitische Aspekte, während das Deutsche Netzwerk für Ernährungsethik, das sich als Beratungsgremium für eine landesweite Food Policy anbietet, noch in der Phase der Selbstfindung steckt. Die in Deutschland junge Ernährungsräte-Bewegung zielt (bestenfalls) auf eine Ernährungswende-Politik in den Kommunen und Städten. Von der amtierenden Bundesregierung wiederum sind keinerlei nennenswerte Maßnahmen für eine programmatische Gastropolitik zu erwarten.

Auch der Europäischen Union fehlt eine vernünftige Food Policy. Entsprechend verliert sich das Essen überall in einem wirren Durcheinander von verschiedenen Politikfeldern und nicht zusammenpassenden Puzzles: Landwirtschaft, Lebensmittelsicherheit, Gesundheit, Handelsabkommen, Umwelt, Tierwohl, Gentechnik, Ökologie, Saatgut, Bodenpflege, Klima, Energie, Transport, Tourismus, bäuerliche Arbeit, berufliche Qualifikation, Produktqualität, Kennzeichnung, ländliche und internationale Entwicklung, Stadtentwicklung, Verbraucherinformation, Bildung, Forschung, Müll und Klärreste – um hier nur einige Puzzleteile des Ganzen aufzulisten. Der entscheidende Punkt ist: Die diversen Politiken des Essens sind nicht aufeinander abgestimmt, sondern im Laufe der Zeit nebeneinander entstanden und gegenwärtig in vielen Fällen gegeneinander ausgerichtet.

Und doch sehe ich Grund zur Hoffnung: Wie in der Neuen Welt, so sind auch in Europa prominente Stimmen zu hören, die eine programmatische Ernährungswende-Politik und ein Menschenrecht auf gutes Essen fordern. Zusammen mit dem Slow-Food-Präsidenten Carlo Petrini spricht sich der erwähnte ehemalige UN-Sonderbeauftragte für das Recht auf Ernährung Oliver de Shutter, der seit 2017 nun als Vorsitzender der Nichtregierungsorganisation International Panel of Experts on Sustainable Food Systems weiter aktiv ist, für die Schaffung einer »European Food

Policy« aus. Ihr Ziel besteht darin, einen Plan B bei der Erneuerung der Gemeinsamen Agrarpolitik (Common Agricultural Policy) Europas zu entwickeln. Die politische Ausrichtung vom einseitigen Fokus auf Landwirtschaft ausweitend und zugleich die regionalen Initiativen von unten – insbesondere die Ernährungsräte (Food Policy Councils) in Kommunen und Großstädten³⁵ – aufgreifend, soll das Projekt einer Common Food Policy eine umfassendere Wende der europäischen Esskulturen – ein Europa der Essregionen – voranbringen helfen. »Wir müssen groß denken. Ernährungsverhältnisse können tatsächlich Ausgangspunkt dafür sein, Europas multiplen Krisen zu lösen.«³⁶

Ich denke, es spricht nichts dagegen, neben anderen Themen und Forderungen mit einer gemeinsamen *europäischen Gastropolitik* neue Wege zur Gestaltung der europäischen Demokratie aufzuzeigen. Es spricht sogar vieles dafür, die *europäische Gastropolis* als den konvivialen Lebensmittelpunkt der *europäischen Republik* auszurufen.³⁷ Ein Gemeinwesen im Geiste eines gemeinsamen politischen Projektes: Ein *republikanisches Europa* und *Eutopia*, das davon lebt, dass sich Europas Bürgerinnen und Bürger an der Vielfalt einer lebensweltlichen, transnationalen, regionalen und kosmopolitischen Gastlichkeit beteiligen und so an der gastro-politischen Geburt eines neuen Zeitalters mitwirken: Der Zukunft einer ethisch guten weltbürgerlichen Tischgesellschaft.

Weil eine grundlegende Ursache der multiplen Krisen Europas – wie vieler anderer und globaler Krisenphänomene der neuzeitlichen Gesellschaft – mit der Krise des Politischen zusammenhängt, ist eine gastrosophisch fundierte Politik des Essens nicht zuletzt auch dafür gut: sich mithilfe von Hannah Arendt über die historischen Hintergründe einer Entwicklung schlau zu machen, die uns – gerade uns Europäer – heute Tag für Tag mit der Welt-Entscheidung und dem Szenario eines humangenreichen Miteinanders konfrontieren. Ich kann mir vorstellen, dass es an geeignetem Gesprächsstoff, über den die Gesellschaft am Wohnzimmertisch dieser guten Gastgeberin und Weltbürgerin philosophierte, nicht mangel-

35 | Harper/Alkon/Shattuck/Holt-Giménez/Lambrick, Food Policy Councils – Lessons learned; Inkota-Netzwerk, Unser Essen mitgestalten. Ein Handbuch zum Ernährungsrat.

36 | de Schutter/Petrini, Time to put a Common Food Policy on the Menu.

37 | Menasse, Kritik der Europäischen Vernunft: Mit dem ›Manifest für die Begründung einer Europäischen Republik‹.

te. Jedenfalls hat sie uns mit solchen Sätzen wie dieser Bemerkungen zu Beginn der *Vita activa* einigen Proviant mit auf den Weg gegeben: »Die Absicht der historischen Analysen ist, die neuzeitliche Weltentfremdung in ihrem doppelten Aspekt: der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewusstsein, in ihre Ursprünge zu verfolgen, um so vielleicht zu einem besseren Verständnis des neuzeitlichen Gesellschaftsphänomens zu kommen, beziehungsweise der Situation der europäischen Menschheit in dem Augenblick, als für sie und damit für alle Menschen der Erde ein neues Zeitalter anbrach.«

NACHWORT UND INTERLUDIUM ZUR BANALITÄT, BÖSES ODER GUTES ZU TUN

Angesichts der Renaissance des rechtspopulistischen Ressentiments und der rassistischen Bosheiten, die gesellschaftlich erneut um sich greifen und zweifellos Arendt – mehr als die allermeisten Mitmenschen – zutiefst beunruhigen würden, ist es wieder an der Zeit, ihre ›eiskalte‹ Formel von der *Banalität des Bösen* zu aktualisieren. Im Kontext einer Essaysammlung zur gastrosophischen Zeitdiagnose ist dafür – zum Glück – nicht viel Raum. Nur leider liefern das ungastliche Europa und die fremdenfeindliche Rechtsdrift in Deutschland oder anderswo genug Anlass, diese Thematik aus einem gastroethischen Blickwinkel wenigstens ein Stück weit abhandeln zu müssen. Doch soll die Richtung, in die das Ganze am besten geht, eher dem ›Wärmestrom‹ der arendtianischen Philosophie – einem Nachdenken über die Praxis des möglichen Guten – folgen.

Folglich werde ich ihre Theorie des ethischen (guten) Handelns weiterdenken im Hinblick auf die menschliche Möglichkeit – die reale Option einer möglichen Zukunft einer guten Gesellschaft – und auf die Praxis einer gelebten Kultur der Gastfreundschaft. Zuvor gilt es abschließend, als Nachwort und Interludium, die *Banalität des Guten* gegen ihre vielen Feinde zu verteidigen: Um sich im Denken – zumindest kurzfristig und programmatisch, sozialutopisch – von der negativen Fixierung aufs Ungute in all seinen Erscheinungsformen (des Schlechten, Bösen, Fremdenfeindlichen, Monströsen, Übeln, Unwohlsein-Verursachenden, Widrigen, Kriegerischen, Inhumanen, Menschenverachtenden usw.) abzuwenden, gilt es sich zu fragen, warum die Menschen Gutes-Tun so häu-

fig diffamieren und vorzugsweise gerne ungut behandeln? Wieso begegnen wir der Moral und dem ethischen Handeln so argwöhnisch?

Denn selbstverständlich: Auch eine *neue humane Ethik* beginnt – vorausgesetzt wir werden ihr gemäß aktiv – für jeden von uns damit, im Großen wie im Kleinen ›das Gute zu tun‹. Vielleicht ist es gar nicht schlecht, dieses moralische Gebot ohne den Anspruch zu kommunizieren, gleich wieder ›alles besser machen‹ zu wollen. Insofern wäre eine erste wichtige Spielregel dieser provisorischen Theorie der ethischen Praxis: *Mensch ärgere Dich nicht: ›Das gute Leben< gibt es nicht!* Kein Mensch wird jemals – durch welche Welt- und Selbstverbesserungen auch immer – ein rund um die Uhr gutes Leben gestalten und erreichen können. Weil das so ist und das Unverbesserliche – oder im außermoralischen Sinne: das Unmenschliche – zum menschlichen Leben gehört wie die Nacht zum Tag, spielt sich das uns mögliche gute Leben maximal auf Inseln der gegückten Praxis oder in Augenblicken des zufälligen Glücks inmitten von unguten, unglücklichen und ewig verbesserungsbedürftigen Verhältnissen ab. Die zweite Spielregel einer ethischen Lebenspraxis lautet also: *Praktische Versuche, das Gute zu tun, werden immer verbesserungswürdig bleiben.*

Darum kommt es drittens auf einem »Planeten der Praxis«³⁸ auf das Folgende an: *Auf alle Fälle dasjenige Gute, das getan wird oder in dem man sich betätigt und übt – egal ob es glückt oder nicht –, auch gutzuheißen und gut zu finden. Und falls das Tun tatsächlich glückt, auch seine eigene Seinsfülle zu genießen.* Was beim Essen besonders leicht fällt, weil es schlechterdings ein Genuss ist, wenn etwas einfach nur gut schmeckt, und weil es auch sonst in diesem Lebensbereich, das Gute zu tun, vergleichsweise banal ist – würde es getan werden.

Ansonsten gilt als vierte Regel des Gesellschaftsspiels ›Tue Gutes!‹: *Häufig kann ethisches Handeln anstrengend, ärgerlich, bisweilen ergebnislos sein – und sollte dieses auch fairerweise sein dürfen.* Es unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von allen anderen bedeutsamen Tätigkeiten oder weniger wichtigen Dingen in unserem Leben. Mit anderen Worten, der

38 | Diese Anspielung auf eine gelungene Formulierung von Peter Sloderdijk soll zumindest einen möglichen Weg bahnen in den von ihm bereits sondierten Bereich einer anthropotechnischen Asketologie, die in sicherer Entfernung einiges berührt, was mir mit einer anthropoethischen Praxologie und einem gastro-kosmopolitischen Konvivialismus vorschwebt, siehe: Sloderdijk, Du musst dein Leben ändern.

Spielspaß und das Fair Play einer ethisch guten Praxis (Eupraxis) halten eine banale Regel ein: *Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.*

So viel – oder wenig – zu einigen provisorischen Spielregeln in den menschlichen Versuchen, so gut es geht, auf humane Art und Weise Gutes zu leben. Doch es ist wahr: »Wir fahren harte Geschütze gegen das Gute auf, nicht nur, wenn jemand tatsächlich etwas tut, sondern bereits, sobald jemand etwas nur vorschlägt, formuliert, hofft oder träumt. Nicht erst Taten, bereits Ideen werden unter den Verdacht gestellt, typisch Gutmensch oder ›naiv‹ zu sein.«³⁹

Wie bereits an anderer Stelle angesprochen, als Beschimpfung und populistisches Bashing hat es der ›Gutmensch‹ sogar bis zum anerkannten ›Unwort‹ – des Jahres 2015: das Jahr einer kollektiv gebrückten ›Willkommenskultur‹ – gebracht. Diesem verbreiteten Spott oder, häufiger, einem solchen Volkssport der extremen Anfeindung gegen Menschen, die Gutes tun, hält die Arendtianerin Hilal Sezgin mutig die Banalität des Guten entgegen: »Dabei hatte sich ausgerechnet in jenem Jahr ein so hoher Prozentsatz von Deutschen gut (oder sollen wir sagen: gütig?) für Mitmenschen eingesetzt, die aus Kriegs- und Krisengebieten geflohen waren, wie möglicherweise noch nie, jedenfalls nicht seit Nationengedenken. Viele Bürgerinnen und Bürger verspürten erstmals in ihrem Leben einen zarten Stolz auf ihr Land, haben starke und größtenteils positive Erinnerungen mitgenommen. Buchstäblich Millionen Menschen in Deutschland haben also gerade in jüngster Zeit sehr gute Erfahrungen mit dem Gut-Sein gemacht.« (Ebd., 10)⁴⁰

39 | Sezgin, Nichtstun ist keine Lösung. Politische Verantwortung in Zeiten des Umbruchs, 16.

40 | Diejenigen, denen mein folgender Essay zur Willkommenskultur zu optimistisch klingt, lege ich die hier angesprochenen Beobachtungen zur Selbstprüfung ans Herz. In der Sache jedenfalls – das sei vorausgeschickt – bin ich nicht optimistischer als die Realität: »Viele der Helferinnen und Helfer vom Herbst 2015 sind dem Anstoß, der von außen kam, gefolgt und haben enormes zivilgesellschaftliches Engagement an den Tag gelegt und entsprechende Netzwerke entwickelt. Sie haben sich seither mit Asylverfahren vertraut gemacht, geben Sprachkurse an ihren Küchentischen, begleiten Geflüchtete auf Behörden; sie haben neue Freundschaften geschlossen, sind so etwas wie Patenonkel oder Patentanten von Habibas und Hamids und genießen, last not least, syrisches Essen, das ihnen zum

Und stimmt es nicht auch, dass, solange alle vor dem Computer sitzen und via Internet die Erfolge der Trumpisten und Rechtspopulisten verfolgen, noch relativ viel Einigkeit im Entsetzen herrscht. Sobald aber jemand wagt, etwas Besseres zu skizzieren, wird sie oder er als Gutmensch belächelt. Und kaum macht jemand Anstalten, etwas Gutes zu initiieren, so findet er oder sie sich sogleich von einer Handvoll Leuten umringt, die eilfertig Entmutigung anbieten. Ist es nicht so, dass wir meist einen viel zu strengen Tonfall im Ohr haben, wenn wir jemanden über »das Gute« reden hören. Nicht zuletzt deshalb, weil wir uns Moral, Ethik, Humanität und dergleichen oft viel autoritärer vorstellen oder uninteressanter finden, als es sein müsste. Völlig idealisierte Bilder davon, wie es angeblich ist, Gutes zu tun, bringen gar nichts. Sie sind meistens sogar kontraproduktiv und »machen uns die Tugend verhaftet«, wie der Moraltheoretiker Immanuel Kant eigentlich schon wusste. Wenn in unserem Garten »Rettendes Wächst« oder irgendwo einfach das, was die Welt wirklich braucht, dann muss dafür kein Manna vom Himmel rieseln oder sich unser Bauch (nur) mit guten Gefühlen füllen, und vor allem wird durch das viele Gute, das wir alle tun können, kein Mensch automatisch perfekt.

Was wir jedoch notwendig brauchen, ist eine Kultur des unaufgeregten, gemeinsamen Gut-Seins. Für die, die sich hartnäckig und hartherzig gegen diese Begrifflichkeit wehren, lässt sich das Gleiche auch weiterhin eher in der trockenen Sprache der politischen Philosophie erzählen. Etwa in der Terminologie einer Hannah Arendt oder in Hilal Sezgins Worten: »Aktiv zu werden heißt, wieder Verantwortung zu übernehmen, Entfremdung zu überwinden und Einfluss auf das eigene Umfeld und darüber hinaus zu gewinnen – es bedeutet Befähigung und Ermächtigung von Menschen, und genau das brauchen wir.« (Ebd., 145) Weil wir eine gemeinsame Welt auftun, sobald wir aktiv werden – uns engagieren, Initiative ergreifen usw. –, ist Gutes zu tun immer ein gemeinsames Handeln, eine kollektive Aktion so wie gemeinsames Kochen, spaßige Fahrradtouren (beispielsweise als sogenannten Critical Mass) durch den Autoverkehr von fahrradunfreundlichen Städten unternehmen, ins Kino- oder auch mal Demonstrieren-Gehen. Entscheidend ist, genau zu wissen, wie gesellschaftliche Veränderung funktioniert. »Man kann den Aufbau einer gerechteren, humaneren Gesellschaft nicht delegieren und meinen, er

Dank vor die Tür gestellt wird.« Sezgin, Nichtstun ist keine Lösung. Politische Verantwortung in Zeiten des Umbruchs, 67.

finde nur in den begrenzten Zonen von Parteien, NGOs oder karitativen Einrichtungen statt. Wir müssen es an jeder Ecke und auf jeder Ebene probieren, für »die Sache« und damit gleichzeitig für uns.« (Ebd., 54) Ob an jeder Ecke und auf jeder Ebene, ob auf dem Land oder in der Stadt, ob mit nachbarschaftlichen Gemüsegärten oder während einer feierlichen Tischgesellschaft von eingeladenen Staatsgästen, ob mit Klein oder Groß – so oder so gilt: »Mit anderen Menschen ein Projekt zu verfolgen, an das man glaubt, es wachsen zu sehen und neue Freunde dabei zu gewinnen, gehört zu den schönsten Dingen, die es gibt.« (Ebd.)

Nicht nur in diesem banalen Sinne schön, sondern auch *schön banal* ist Gutes-Tun einfach deshalb, *weil* es nichts weiter ist als ein menschliches Tun wie viele andere Tätigkeiten auch, zu denen wir praktisch fähig sind; *weil* eine gute Lebenspraxis und eine bessere Gesellschaft keineswegs so undenkbar oder kompliziert sein müssen, wie immer behauptet wird; *weil* die Zukunft der besten aller möglichen Welten – ein humanes Utopia – mit schon vorhandenen Bordmitteln und über bereits gängige Wege erreichbar ist und eher in der Gegenwart liegt als in irgendeiner unerreichbaren fernen Welt. Hingegen ist es für die Menschheit *wirklich fatal*, schon jetzt zu wissen, dass die futuristischen Entwicklungen von weiteren Großtechnologien und Großmächten – Steigerungen und Auf-rüstungen aller Art, die überall vorangetrieben werden, um durch »Fort-schritt« »dorthin« zu kommen – kaum Gutes versprechen.

Doch vor allem ergibt sich die Banalität des Guten daraus, dass wir alle, so gut es geht, daran mitmachen und dafür unser Bestes geben. Die Arendtianerin Arundhati Roy sagt es in ihrem Essay *Demokratie: Die indische Variante* (mit umgekehrten Blick auf die Banalität des Bösen in ihrem Land) so: »Leider gibt es keine schnelle Lösung. Der Faschismus kann nur besiegt werden, wenn alle, die sich darüber entrüsten, ein Engagement für soziale Gerechtigkeit an den Tag legen, das der Intensität ihrer Empörung entspricht. Stehen wir in den Startlöchern? Sind wir millionenhaft bereit, uns einzusetzen, nicht nur auf der Straße, sondern bei der Arbeit, in den Schulen und zu Hause, bei jeder Entscheidung, die wir fällen, und jeder Wahl, die wir treffen? Oder sind wir noch nicht soweit?«⁴¹

41 | Roy, Aus der Werkstatt der Demokratie, 66.