

Der Gesichtskreis der politischen Gastrosophie

Zur konzeptionellen Voraussetzung der politischen Gastrosophie gehört es, Menschen, die in extremer Armut leben und jeden Tag hungrig schlafen gehen müssen, ein konkretes Gesicht – ein würdevolles Antlitz – nicht zu verwehren. Die herkömmlichen und medial verbreiteten Bilder zeigen ›die Armen‹ und ›Hungernden‹ dieser Welt fast ausschließlich in der Figur des Opfers: Nackte Kinder mit aufgedunsenen Bäuchen und traurigen Augen, eine winzige Portion weißer Reiskörner in hageren schwarzen Händen, ausgemergelte Gestalten mit einem um Hilfe flehenden Lächeln, im Hintergrund stets einfache Lehmhütten und dürres Land; bei Welthunger denken die meisten an ›Hilfsbedürftige‹. Doch die Mehrheit ›der Hungernden‹ und der über 2,4 Milliarden fremden ›Armen‹ sind Kleinbäuerinnen und Kleinbauern oder Landarbeiterinnen und Landarbeiter mit einem geringen Einkommen, das sie dazu zwingt, an der Hungergrenze zu leben.

Die verbreiteten Vorstellungen täuschen über die Realität hinweg. Wenn wir an den Welthunger denken, sollten wir Menschen vor Augen haben, die zwar weit entfernt leben mögen, aber dennoch mit uns zu tun haben. ›Der Welthunger‹, mit anderen Worten, diese Menschen sind es, die einen Großteil jener Nahrungsmittel produzieren, welche für den Konsum in den reichen Ländern vorgesehen sind. Der Preis, den sie für ihre Arbeit und ihre landwirtschaftlichen Erzeugnisse bezahlt bekommen, produziert Hunger – buchstäblich durch jenen Hungerlohn, den sie erhalten, der so niedrig ist, dass sie trotz ihrer harten Arbeit nur wenig Geld für ihr tägliches Überleben haben. Ihre Armut besteht darin, dass sie eine zu schwache Kaufkraft haben, um sich das kaufen zu können, was sie bräuchten, damit sie nicht im Elend leben.

Ähnlich ergeht es einem anderen Teil ›der Armen‹, die durchaus ein konkretes Gesicht haben: Es sind meist Menschen ohne Broterwerb, denen es in erster Linie nicht an Hilfe und Spenden, sondern an Arbeit und Einkommen fehlt. Sie hungern, obwohl sie auf dem Land wohnen, weil sie dennoch keinen Zugang zu Ackerland oder landwirtschaftlich nutzbaren Böden haben. Diese

Menschen tauchen allerdings vermehrt als konkrete Realität in der Bilderwelt unserer Medien und unseres Alltags auf: Es sind jene Hunger- und Wirtschaftsflüchtlinge, jene Bauern und überflüssig gemachten Leute vom Land, die aufgrund fehlender Einkommensmöglichkeiten und Lebensperspektiven in die reichen Länder fliehen. Wer von ›Welthunger‹ und extremer ›Armut‹ spricht, sollte in Anbetracht der verletzten Würde dieser Menschen die unsichtbare Hand wahrnehmen lernen, mit der die durchschnittlichen Konsumenten und Konsumentinnen der reichen Demokratien sich aus dem üppigen Angebot der transnationalen Supermärkte bedienen und bereitwillig Geld ausgeben – nicht für Spenden an Welthungerprojekte, sondern für ihre billigen Lebensmittel. Diese wirtschaftlichen Zusammenhänge oder genauer diese in besonderem Maße über unser tägliches Essen vermittelten Beziehungen stellen weltweite kosmopolitische Verbindungen zu Menschen her, die wir nicht nur begrifflich zu ›hilfsbedürftigen Armen‹ machen. Globale Wirtschaftsbeziehungen sind nichts anderes als kausale Zusammenhänge zwischen uns und anderen an unterschiedlichen Orten der Welt.

Deshalb scheint es irreführend, den Grund für unsere moralische Verpflichtung, etwas für die ›Bekämpfung des Welthungers‹ zu tun, mithilfe einer Situationsbeschreibung veranschaulichen zu wollen, die (wie bei Peter Singer) ein hilfloses Kind beim Ertrinken zeigt. Denn das politische Verhältnis – sowohl die realpolitischen Machtverhältnisse als auch unser individuelles Verhalten – zu ›den Hungernden in der Dritten Welt‹ ähnelt in nichts dem zufälligen Bezug eines unbeteiligten Passanten zu einem in Not geratenen Kind, für dessen Notlage und drohenden Tod durch Ertrinken niemand etwas kann. Zwar befinden sich ›die Armen‹ in den ›Entwicklungsländern‹ in der todesbedrohlichen Notlage, die eigene Lebenssituation nicht aus sich heraus verbessern zu können. Doch was ihnen fehlt, ist weniger die von ›hilfsbereiten Anderen‹ unterstützte Rettungsaktion, die sie automatisch zu ungleichen ›Hilfsempfängern‹ macht. Ansatzpunkt einer politischen Gastrosophie ist die Erkenntnis, dass ihnen vor allem ein regelmäßiges Einkommen und fair bezahlte Arbeit fehlen; ökonomische Verhältnisse, die sie zu gleichberechtigten Akteuren und Wirtschaftssubjekten des globalen (gerechten) Handels machen. Ihrer Würde und Selbstständigkeit oder ihrer ›Autonomie‹ ist nicht gedient, wenn ihr Überleben am seidenen Faden von milden Gaben und Geldspenden hängt. Das sieht im Übrigen auch Singer, wenn er einräumt: »Wir müssen es für die Leute möglich machen, dass sie ihr eigenes Geld verdienen oder dass sie ihr eigenes Essen produzieren können und ihre anderen Bedürfnisse auf nachhaltige Weise und durch die eigene Arbeit befriedigen können«.¹

Weil es sich so verhält, ist eine grundlegende Veränderung der neoliberalen Weltwirtschaftspolitik durch eine faire Weltwirtschaftsordnung der beste und

1 | Singer, *The Life You Can Save*, 37.

einzig wirklich Erfolg versprechende Weg, den Welthunger abzuschaffen. Philosophisch beinhaltet diese neomarxistische Erkenntnis freilich die theoretische Konsequenz einer notwendigen Relativierung des spendenethischen Ansatzes. Erst wenn der alternative Weg einer globalen Ethik des Essens eingeschlagen wird, kann dem ›Welthunger‹, dem Elend der globalen Ernährungsverhältnisse und den davon ausgehenden Ungerechtigkeiten und vielgesichtigen ungunstigen Hungerwelten praktisch entgegengewirkt und politisch wie philosophisch bekämpft werden. Erst wenn diese gastrosophische Alternative verfolgt wird, lässt sich vermeiden, dass ein Moraltheoriker des Welthungers nicht – entgegen der eigenen politischen Intention – das »bei uns sehr beliebte moralische Urteil« rechtfertigen hilft, dass »die Bürger und Regierungen der reichen Länder, an die er sich wendet, für den Fortbestand gravierender Armut ebenso wenig können wie der Passant dafür, dass das Kind am Ertrinken ist.«² Eine politische Philosophie, welche die Hauptursache für das vielleicht größte Unrecht unserer Zeit nicht darin sucht, dass Hilfsbedürftigen zu wenig geholfen wird, sondern mit einer kapitalistischen Weltpolitik in Zusammenhang bringt, wird am prominentesten von dem eben zitierten Gerechtigkeitstheoretiker Thomas Pogge vertreten.³

MORALPHILOSOPHISCHER NEOMARXISMUS

Während sich der übliche akademische Diskurs einer ›politischen‹ Philosophie auf theoretische Konstruktionen oder fachwissenschaftliche Interpretationen solcher Konstrukte beschränkt, lebt mit Pogges Schriften – etwas überraschend – eine philosophische Kritik der politischen Ökonomie erneut auf, die wie einst bei Karl Marx die wirtschaftlichen Zusammenhänge und die politischen Herrschaftsverhältnisse – die »Bewegungsgesetze des kapitalistischen Systems« (Marx) beziehungsweise die »grundlegenden Komponenten der globalen Wirtschaftsordnung« (Pogge) – analysiert. Trotz oder gerade wegen der sachlichen Nähe zu Marx legt es Pogge darauf an, durch seine behutsam gewählte Begrifflichkeit, welche durchgängig die Verwendung der verfänglichen Begriffe ›Kapitalismus‹ oder ›kapitalistische Politik‹ vermeidet und, anstelle von ›Ausbeutung‹, bevorzugt »moralische Ausnutzung der Arbeitnehmer und Kunden« setzt, nicht als politisch links (wie Singer) oder bloß nicht als Marxist wahrgenommen (sprich: verurteilt oder vereinnahmt) zu werden.⁴

2 | Pogge, ›Armenhilfe‹ ins Ausland, 227.

3 | Vgl. Pogge, World Poverty and Human Rights; ders., Weltarmut, Menschenrechte und unsere Verantwortung.

4 | Im Vorwort zur dritten Auflage von Marx' *Das Kapital* bezeichnet Friedrich Engels den »landläufigen Jargon«, wonach derjenige, »der sich für bare Zahlung von andern ihre

Doch in der Sache, das heißt jenseits des Jargons und der selbstverständlichen nicht unwichtigen Geschmackssachen des philosophischen Kauderwelsch, geht es auch Pogge, wie Marx, um eine radikale Infragestellung der kapitalistischen Weltpolitik. In den zurückliegenden Jahrzehnten einer Hochphase des politischen und philosophischen Neoliberalismus herrschte in akademischen Kreisen die stillschweigende Übereinkunft, dass die marxistische Terminologie und Thematik veraltet sei. Das geschah freilich nicht ohne einige berechnete Gründe, die hier jedoch nicht weiter erörtert werden können.⁵ Fest steht, dass für eine gewisse Zeit die philosophische Kapitalismuskritik außer Mode geriet. Doch jetzt, inmitten der allgemeinen Krise, kommen kritische Theorie und linke Politik wieder in Bewegung. »Die widerspruchsvolle Bewegung der kapitalistischen Gesellschaft macht sich am schlagendsten fühlbar in den Wechselfällen des periodischen Zyklus, den die moderne Industrie durchläuft, und deren Gipfelpunkt – die allgemeine Krise. Sie ist wieder im Aufmarsch, obgleich noch begriffen in den Vorstadien, und wird durch die Allseitigkeit ihres Schauplatzes, wie die Intensität ihrer Wirkung, selbst den Glückspilzen [...] Dialektik einpauken«.⁶ Keine Frage: Marx boomt. Selbst politisch konservative Kreise zieren sich nicht länger, wieder vom Kapitalismus zu sprechen.⁷

Anders als Karl Marx selbst oder orthodoxe Parteigänger und kritische Theoretiker des Marxismus macht Pogge jedoch kein Hehl aus dem Sachverhalt, dass eine philosophische Kapitalismuskritik eine ethische Kritik zum Ausdruck bringt, die wie jede Kritik von normativen Prinzipien und moralischen Werten (wie Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenrechte, Demokratie, Souveränität, Würde) lebt. Während Marx' Analyse bekanntlich im Kapitalisten und in der bürgerlichen Klasse den eigentlichen Akteur und Profiteur ungerechter Wirtschaftsverhältnisse ausmacht, sieht Pogge in ›uns‹, den durchschnittlichen Bürgern der reichen Länder und den von ihnen mehrheitlich gewählten Regierungen, die wahren Nutznießer und Hauptverursacher der Armut in der Welt. Denn es lasse sich schwer von der Hand weisen, dass wir die Rolle von »Unterstützern und Profiteuren einer globalen institutionellen Ordnung einnehmen, die substantiell zu diesem Elend beiträgt«. Die Bürger und Regierungen der Ersten Welt seien »aktiv mitverantwortlich« dafür, dass die globale Ungleichheit fortbe-

Arbeit geben lässt, Arbeitgeber heißt, und Arbeitnehmer derjenige, dessen Arbeit ihm für Lohn abgenommen wird«, als »Kauderwelsch«.

5 | Vgl. Comte-Sponville, Kann Kapitalismus moralisch sein?; Misik, Anleitung zur Weltverbesserung.

6 | Marx, Das Kapital (Vorwort zur zweiten Auflage), 28.

7 | Vgl. Klein, Kapitalismus – die Wiedergeburt eines Begriffs; Bude/Damitz/Koch, Marx. Ein toter Hund?

steht, »weil wir bei der Aufrechterhaltung von ungerechten internationalen Institutionen mitwirken, die vorhersehbar das Armutsproblem reproduzieren«.⁸

Die Politik unserer Regierungen behindert mithilfe ausgeklügelter Instrumente des internationalen Rechts und zentraler internationaler Institutionen wie der Welthandelsorganisation (WTO), dem Internationalen Währungsfonds (IWF) oder der Weltbank systematisch das Streben der armen Bevölkerung nach einem wirtschaftlichen Auskommen und nach demokratischer Selbstregierung. Das kapitalistische Regime oder, in Pogges Worten, diese globale institutionelle Ordnung ist so eingerichtet, dass sie dem Nutzen der Regierungen, Unternehmen und Bürgern der wohlhabenden Länder und den Eliten der ärmsten Länder dient.⁹ Ihre politische und ökonomische Übermacht ermöglicht, dass sie durch die aktuellen Spielregeln des globalen Wirtschaftsgeschehens ihren eigenen Vorteil durchsetzen. Pogge gelangt zu einem Urteil, das weltweit unter einer wachsenden Menge von Menschen auf Zustimmung stößt: »An vielen Elementen unserer Weltordnung lässt sich zeigen, dass bei ihnen die Interessen der reichen Länder und ihrer Bürger auf Kosten der Interessen der Ärmsten der Welt zum Zuge kommen«.¹⁰

Zu den besagten Elementen zählen klassische Instrumente einer »ursprünglichen Kapitalakkumulation« (Marx), etwa wie Dumpingpreise durch staatlich subventionierten Exporthandel oder Einfuhrabgaben auf Agrarprodukte aus den Entwicklungsländern, die dort wirtschaftliche Entwicklung und Einkommen permanent verhindern. Wer genau hinschaut, sieht in diesen gesetzesartigen und rechtsförmigen Methoden des weltweiten »Kapitalisationsprozesses« jene »große Schönheit der kapitalistischen Produktion«, die darin besteht, »dass sie nicht nur beständig den Lohnarbeiter als Lohnarbeiter reproduziert, sondern im Verhältnis zur Akkumulation des Kapitals stets eine relative Übervölkerung von Lohnarbeitern produziert«.¹¹ Dank dieser kapitalistischen Planwirtschaft und durch eine, den globalen Freihandel propagierende und zugleich *ad absurdum* führende protektionistische Weltpolitik zugunsten der Konzerne, Produzenten und Konsumenten in der Ersten Welt gehen den betroffenen Volkswirtschaften in den Ländern der Dritten Welt jährlich 700 Milliarden Dollar an potenziellen Exporteinkünften verloren. Pogge zufolge beliefie sich der Betrag, der in den ersten Jahren einer ernsthaften Politik der Armutsreduzierung benötigt würde, lediglich auf rund 300 Milliarden Dollar pro Jahr. Fakt ist: Die Regierungen der mächtigen Staaten, die sich als Verfechter eines freien Handels ausgeben, versperren faktisch den freien Marktzugang und verunmöglichen obendrein durch massive finanzielle Manipulationen eine markt-

8 | Pogge, Gerechtigkeit in der Einer Welt, 16.

9 | Vgl. Pogge, Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht, 129.

10 | Pogge, »Armenhilfe« ins Ausland, 240.

11 | Marx, Das Kapital, 796.

wirtschaftliche Preisbildung durch Angebot und Nachfrage auf dem Weltmarkt. In Anbetracht dieser realpolitischen Perfidie nimmt sich die neoliberale Parole, wonach die Globalisierung des kapitalistischen Wirtschaftssystems auch den armen Ländern und Leuten Wohlstand beschere, in Wahrheit geradezu »komödiantisch« (Pogge) aus.

Auch andere Elemente und Aufführungen dieser tragischen Komödie führen zu einer systematischen Verarmung vieler Völker, beispielsweise die internationale Politik der Anerkennung bestimmter Eigentumsrechte oder der Billigung gewisser Privilegien, zu denen Pogge insbesondere das Rohstoffprivileg, das Kreditprivileg sowie das Vertrags- und Waffenprivileg zählt. Das uneingeschränkte internationale Rohstoffprivileg etwa berechtigt nationale Regierungen und Herrscher dazu, Eigentumsrechte an landeseigenen Ressourcen rechtswirksam an ausländische Käufer zu übertragen. Diese willkürliche Eigentumsübertragung nützt »den wohlhabenden Staaten, indem es uns eine umfänglichere, billigere und verlässlichere Versorgung mit Rohstoffen aus dem Ausland sichert; können wir solche Rohstoffe doch von jedem erwerben, der gerade die Macht in einem Land ausübt, ohne Rücksicht darauf, ob die Bevölkerung des Landes die Verkäufe gutheißt oder von deren Erlös profitiert.«¹² Das Rohstoffprivileg entfaltet auf diese Weise mithilfe des international gültigen Eigentumsrechts ein äußerst raffiniertes Mittel der Herrschaft und Ausbeutung, das der kryptomarxistische Gesellschaftstheoretiker »eine bemerkenswerte Eigenschaft unserer Weltordnung« nennt. Um die Subtilität des in diesem »Recht« eingebauten Unrechts anschaulich zu machen, wählt Pogge eine Analogie, die an die besten Seiten von Bert Brechts Volksmarxismus erinnert: Einer Gruppe, die die Wächter eines Kaufhauses überwältigt und die Kontrolle über das Kaufhaus übernimmt, mag es gelingen, einen Teil der Ware an andere weiterzugeben und dafür Geld zu kassieren. Doch wird der Hehler, der sie bezahlt, dadurch lediglich zum Besitzer und nicht zum Eigentümer der Beute. Man vergleiche dies mit einer Gruppe, die eine gewählte Regierung überwältigt und die Kontrolle über das Land übernimmt. Auch diese Gruppe kann natürliche Rohstoffe des Landes weggeben und dafür Geld in Empfang nehmen. In diesem Fall erlangt der Käufer jedoch nicht bloß physischen Besitz, sondern alle Rechte und Freiheiten der Eigentümerschaft, die durch die Gerichte und Polizeikräfte aller anderen Staaten zu schützen sind – und auch wirklich geschützt werden. Das internationale Rohstoffprivileg dient somit als rechtliche Konstruktion, global gültige Eigentumsrechte an Rohstoffen und Gemeingütern eines Landes auf ausländische Käufer und private Investoren zu übertragen.

Auch durch das international gültige Kreditprivileg verschaffen sich die reichen Länder oder Leute indirekten Einfluss auf die politischen Verhältnisse der ausgebeuteten Staaten. Dieses hochwirksame Angebot wird der Regierung

12 | Pogge, *Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht*, 125.

eines Landes gemacht, um im Gegenzug diesem Land geltende Rechtsverbindlichkeiten abzuverlangen. Viele Fälle belegen, dass die gewährten Kredite der kaum geheim gehaltenen persönlichen Bereicherung der Machthaber oder zur Bestechung von korrupten Politikern, Beamten oder anderen Nutznießern der Vergabe öffentlicher Aufträge dienen. Die legalisierte Kreditpolitik versorgt alldeshalb Diktaturen und Schurkenstaaten mit genügend Geld, um die nötigen Militärausgaben zur Unterdrückung ihrer eigenen Bevölkerung zu finanzieren.

MACHTVERHÄLTNISSE DER INTERNATIONALEN RECHTSORDNUNG

Die gängige Privilegienpolitik macht sich unter dem Deckmantel der ›nationalstaatlichen Souveränität‹ einen zentralen Mechanismus der bestehenden Machtverhältnisse und deren internationalen Rechtsordnung zu eigen. So wird, kritisiert Pogge, »jede Gruppe, welche innerhalb eines Landes über eine Übermacht an Gewaltmitteln verfügt, international als die legitime Regierung des Staatsgebietes und der Bevölkerung dieses Landes anerkannt – unabhängig davon, wie diese Gruppe an die Macht gekommen ist, wie sie ihre Macht ausübt und in welchem Maße sie von der von ihr beherrschten Bevölkerung unterstützt oder bekämpft wird«. ¹³ Dass eine solche Gruppe oder politische Elite, auch ohne demokratisch legitimiert zu sein, die Staatsgewalt ausübt und internationale Anerkennung genießt, bedeutet nicht nur, dass sie in politischen Verhandlungen einbezogen wird. Es bedeutet auch, dass alle anderen Staaten das ›Recht‹ dieser Machthaber akzeptieren, das von ihnen beherrschte Volk zu regieren und über das Schicksal des ganzen Landes (seiner Rohstoffe, Schulden, Militärausgaben usw.) zu entscheiden.

Eine moralphilosophische Beurteilung der gegenwärtigen Weltpolitik und ihrer ungerechten Rechts- und Wirtschaftsordnung kommt nicht umhin, deren bewusst kalkulierten und subtil implantierten Methoden als Hauptursachen für die seit Jahrzehnten fortbestehende drastische Ungleichheit zwischen den extrem armen und den extrem reichen Völkern auszumachen und als ethisches Unrecht anzuklagen. Eine »kosmopolitische« Gerechtigkeitstheorie, für die Pogge eintritt, leitet die ihr zugrunde liegenden moralischen Werte und normativen Begründungen aus den Menschenrechten ab.¹⁴ Mit dem konzeptuellen Rückgriff auf Menschenrechte kommt ein ganz anderer, eben menschenrechtsphilosophischer Grundsatz für die allgemeine Verpflichtung ins Spiel, für eine gerechte Welt zu sein, als im Falle von Singers Welthungerphilosophie. Statt sich lediglich auf ein noch weitestgehend unbekanntes (>Singer-)Moralprinzip

13 | Pogge, *Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht*, 125.

14 | Vgl. ebd., 99f.

zu berufen, wonach jeder Mensch Schlechtes verhindern oder Gutes tun sollte, sofern dies in seiner Macht steht, wählt Pogge mit den universellen Menschenrechten ein von fast allen Völkern anerkanntes, also allgemein gültiges System an moralischen Werten und rechtlichen Normen zum Wohle der Menschen. Die in den ›allgemeinen Menschenrechten‹ formal zum Ausdruck gebrachte Moralität sieht unter anderem das Recht auf einen Lebensstandard vor, der allen eine gesunde und dem menschlichen Wohl genügende Ernährung ermöglicht.¹⁵ Mit der völkerrechtlichen Geltung und Achtung dieses und anderer Menschenrechte ist jeder Unterzeichnerstaat die Verpflichtung eingegangen, alles dafür zu tun, damit seine Bürger in den täglichen Genuss der vollen Verwirklichung dieser verkündeten Rechte und Freiheiten kommen können.¹⁶

Es muss daher niemanden wundern, dass heute bei allen normativen Fragen der Politik der argumentative Bezug auf eine ›gute‹ oder ›schlechte‹, eine ›gerechte‹ oder ›ungerechte‹ Politik in der Sprache und Begrifflichkeit von den allgemein verbindlichen und rechtskräftigen, universellen ›Menschenrechten‹ hergestellt wird. Wegen dieser moralphilosophischen Allgemeingültigkeit ist der argumentative und normative Rückgriff auf diese Rechte und Freiheiten auch unter politischen Aktivistinnen und Aktivisten ebenso wie unter Gerechtigkeitstheoretikern entsprechend populär. Gerade die Welthunger-Initiativen beziehen sich in ihrer politischen Argumentation längst nicht mehr auf den christlichen oder philanthropischen Wohltätigkeitsgedanken und auf die klassisch-moralische (›humanitäre‹) Pflicht, dass wir ›Hilfe für Arme und Bedürftige‹ zu leisten hätten: Sie argumentieren inzwischen mit den rechtlich zugesicherten Ansprüchen eines jeden Menschen. Der Kampf für eine Politik der Menschenrechte führt auf dramatische Weise die (Un-)Moral der Mächtigen vor Augen: International geltendes ›Recht‹ lässt eine eklatante Diskrepanz zwischen der (ohnmächtigen) Humanität ethisch fundierter ›Menschenrechte‹ einerseits sowie der (übermächtigen) Faktizität ›des Rechts der Stärkeren‹ zu. Der schönen Humanität eines allen Menschen in Aussicht gestellten Lebens in Freiheit und Würde stehen die politisch durchgesetzte Brutalität des Rettungsboot-Kommandos und die grauenvolle Realität des Welthungers gegenüber. Wegen dieser begrifflichen und moraltheoretischen ›Neutralität‹ des Rechts, das folglich *eo ipso* nie neutral ist, sollte eine politische Philosophie letzten Endes ihr eigenes kosmopolitisches Selbstverständnis nicht in einer schlecht oder gar schlimm neutralen, sondern primär in einer stattdessen stets politisch umkämpften Ethik des Guten publik machen. Auch die heute international anerkannten Menschenrechte sind aus einer langen Vorgeschichte der politischen und sozialen Befreiungskämpfe hervorgegangen.

15 | Vgl. FIAN, Recht auf Nahrung.

16 | Vgl. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Artikel 28.

Trotz der untereinander vereinbarten und feierlich eingegangenen Selbstverpflichtung der Staaten, das Menschenrecht auf Nahrung zu gewährleisten, oder anders gesagt: im Schatten der offiziellen Anerkennung dieses menschlichen Grundbedürfnisses und Freiheitsgenusses ereignet sich im weltweiten Hungerelend eine »andauernde Menschenrechtsverletzung – wohl die größte je verübte Menschenrechtsverletzung in der Geschichte [...] für die in erster Linie die Regierungen und Wähler der mächtigeren Länder die Verantwortung tragen.«¹⁷ Der Weg, wie wir als Bürger der reichen Demokratien etwas für eine gerechtere Welt tun können, führt folglich weniger über eine großzügigere Entwicklungshilfe für die Ärmsten, als vorrangig darüber, dass wir alles für eine menschenrechtskonforme Politik und für eine faire Wirtschaftsordnung tun. Konsequenterweise wird es dann zur Aufgabe der politischen Philosophie, »gute Regeln« (Pogge) einer solchen alternativen Politik der globalen Gerechtigkeit zu bestimmen.

Auf einige Details dieser neuen Regeln, die zur Erklärung der gastropolitischen Idee der Ernährungssouveränität dienen, werde ich eingehen.¹⁸ Was vorab ausdrückliche Beachtung gebührt, ist der Sachverhalt, dass inzwischen sogar ein äußerst nüchterner, analytisch geschulter, politisch unambitionierter und akademisch disziplinierter Theoretiker – jemand wie Thomas Pogge – die philosophische Bestimmung einer gerechten Weltpolitik für denkbar hält, zumindest bezogen auf die Welthungerproblematik und deren politischen Ökonomie. Wie hat es dazu kommen können? Noch unter dem historischen Eindruck der enttäuschten Hoffnung auf eine proletarische Weltrevolution sah Max Horkheimer es als die größte Selbstverständlichkeit an, dass die politische Philosophie das Schlechte – allem voran die Ungerechtigkeit und das Grauen eines massenhaften Hungerelends – zwar kritisiert, aber gleichwohl nicht in der Lage sei, positiv angeben zu können, was das eigentlich Richtige und das Gute wäre.¹⁹ Unter den vielfach veränderten Gegebenheiten und weltgesellschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart geht Thomas Pogge mit dieser grundlegenden Frage nach der besseren Praxis ganz anders um. In seiner Philosophie werden immerhin einige zentrale Inhalte eines gerechten Wirtschaftssystems und damit konkrete Schritte in eine vom Hungerelend befreite Welt angesprochen. Diese bemerkenswerte Tatsache lässt erneut Parallelen seines Gerechtigkeitsdenkens zum politischen Utopisten Marx erkennen. Denn Marx hatte durchaus, wenngleich die festgefahrenen Rezeptionsmuster davon ablenken, die eigene Kritik der kulturell hegemonialen Wirtschaftsweise mit wenigen, aber durchaus programmatischen Hinweisen für eine bessere Wirtschaftsform verknüpft.

17 | Pogge, *Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht*, 130f.

18 | Der Begriff »Gastropolitik« wurde erstmals verwendet von: Appadurai, *Gastropolitics in Hindu South Asia*.

19 | Vgl. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, 164.

Was jedoch die kapitalistische Welt, folgt man ihm, von der kommunistischen Zukunft trennt, sind fundamentale ›revolutionäre Veränderungen‹ von Ökonomie und Recht oder Politik, die erst das epochale Ende des Kapitalismus zur Konsequenz haben. Sogar unter akademischen Gerechtigkeitstheoretikern, die weder der politischen Linken zuzurechnen sind noch als Politiker die sozialphilosophische Radikalität eines Thomas Pogge teilen, ist man sich inzwischen der marxistischen Erkenntnis sicher, dass »angesichts der immer massiveren und dringlicheren Probleme globaler Gerechtigkeit erheblich größere Anstrengungen erforderlich sind, als Regierungen und Bürger, vor allem des reichen Nordens, bewusst zu sein scheint«.²⁰ Indessen denkt sich Pogge die realisierbare Alternative zum gegenwärtigen Wirtschaftssystem weder als Revolution oder Kapitulation des kapitalistischen Kommandos noch als einen, in seiner historischen Größe unvorstellbaren, epochalen Prozess. Stattdessen soll es dabei einzig und allein um »globale institutionelle Reformen« gehen, weil »selbst kleine Veränderungen« an jenen internationalen Regeln, die Handel, Kredite, Investitionen, Rohstoffgebrauch oder Eigentumsverhältnisse strukturieren, »erhebliche Auswirkungen« auf die weltweiten Ungerechtigkeiten haben würden.²¹ Pogge glaubt, eine gerechtere Weltinnenpolitik, die allen Menschen ein Leben in Selbstbestimmung und Würde ermöglicht, erfordere lediglich eine Reform der »institutionellen Ordnung« – mit anderen Worten: eine optimierte Fortsetzung der kapitalistischen Globalisierung.

Doch wie plausibel ist dieser philosophische und letztlich immer noch liberale Glaube an den gerechten Kapitalismus? Was bliebe nach einer ›Reform‹ der gegenwärtigen ›Weltordnung‹, die auf den moralischen Prinzipien von Menschenrechten, Umweltgerechtigkeit basierte und eine dauerhafte Überwindung von Armut, Hunger, Entrechtung und Ausbeutung beinhaltete, noch vom ›Kapitalismus‹ übrig? Ich denke, wir sind an Phantasie reich genug, um uns vorstellen zu können, welche postkapitalistischen Auswirkungen die Spielregeln einer allseits fairen Wirtschaftsordnung sowohl auf das Leben der Bäuerinnen und Bauern in der Dritten Welt als auch auf die Bürgerinnen und Bürger in der Ersten Welt (und zugleich auf alles andere Leben in dieser von allen gemeinsam geteilten Einen Welt) hätten. Jedenfalls lassen sich die Folgen, die sich für uns ergeben, wenn wir uns nicht länger an der globalen Umverteilung von Arm zu Reich, von Hunger zu Übersättigung, von Unten nach Oben beteiligten, theoretisch durchaus benennen. Wie, so ist dann zu fragen, sieht die Welt aus, wenn wir uns nicht weiter durch die Benachteiligung anderer bereicherten?

20 | Nida-Rümelin/Rechenauer, Internationale Gerechtigkeit, 320.

21 | Pogge, Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht, 132.

OPPORTUNITÄTSKOSTEN EINES UNPOLITISCHEN REFORMISMUS

Das ist die entscheidende Frage der philosophischen Theorie einer politischen Ökonomie. Doch statt ihr nachzugehen, schlägt Pogge eine unerwartet abwegige Richtung ein, die letztlich sogar einen unerklärlichen Rückfall in das Spenden- und Entwicklungshilfe-Denken bedeutet. So steht für ihn fest, dass die praktische Umsetzung von solchen »globalen institutionellen Reformen« einer fairen Gestaltung des internationalen Handels mit der »Übernahme gewisser Opportunitätskosten« verbunden wäre, die von den Bürgern der wohlhabenden Staaten an die Armen in der Welt gezahlt werden müssten. Hinzu kämen »Kompensationskosten« für Schäden, »die wir über viele Jahrzehnte hinweg verursacht haben, sowie für deren Auswirkungen auf Natur und Klima«.²² Ohne konkrete Berechnungen dieser Ausgleichszahlungen vorzulegen, frohlockt Pogge aber (ähnlich wie Singer), dass »die Kompensations- und Opportunitätskosten, die der einzelne wohlhabende Bürger durch Unterstützung struktureller Reformen auf sich nimmt, extrem niedrig« ausfielen.²³ Um Armut und Hunger aus der Welt zu schaffen, hätten die einkommensstarken Länder ihren Lebensstandard im Durchschnitt lediglich um ein Prozent einzuschränken.²⁴ Der aus diesen Abgaben zu erwartende Betrag in Höhe von etwa 300 Milliarden Dollar pro Jahr wäre unter den einzelnen Haushalten der unterschiedlichen Einkünfte entsprechend gerecht aufzuteilen. Laut Pogge entfielen demnach auf eine typische Familie der Ersten Welt »jährlich 900 Dollar« als moralische Pflichtzahlungen, um sich mit ihrem fairen Anteil an der Verwirklichung einer gerechteren Welt zu beteiligen.²⁵

Es besteht wohl kein Zweifel, dass bei einer politischen Philosophie der Gerechtigkeit sehr viel – wenn nicht sogar alles – auf eine möglichst konkrete und korrekte Definition unserer Gerechtigkeitspflichten ankommt. Dazu gehören in der Tat solche Bestimmungen, wie viel und was jeden Einzelnen von uns das Ende der eigenen Verstrickung mit der gegenwärtigen mörderischen Weltordnung wirklich kosten würde. Umso irritierender ist der Umstand, dass Pogges Zahlen und Berechnungen (anders als bei Singer) letztlich vage und merkwürdig beiläufig bleiben. Wie es scheint, dient ihm das Zahlenspiel vor allem zur argumentativen Strategie, den zustimmungswürdigen Eindruck zu erwecken, globale Gerechtigkeit und die Reform der herrschenden Weltwirtschaftspolitik seien praktisch machbar, einfach weil sie lediglich »geringe Einbußen« und auch sonst »geringe Auswirkungen auf die Wohlhabenden dieser Welt« zur

22 | Ebd., 110.

23 | Ebd., 136.

24 | Vgl. Pogge, *Der Weltveränderer* Denker.

25 | Pogge, *Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht*, 136.

Folge hätten.²⁶ Dies dient wohl der allgemeinen Erleichterung derer, die diese politischen Veränderungen und ethischen Forderungen tragen beziehungsweise zahlen müssten.

Auch die Welthungerphilosophie von Thomas Pogge läuft am Ende darauf hinaus, dass wir einzig und allein ›etwas‹ Geld geben sollen, welches dann in Entwicklungshilfeprojekte fließen könnte, »zum Beispiel in der Form der Mitfinanzierung von grundlegenden medizinischen Einrichtungen, Impfkampagnen, Grundschulen, Schulmahlzeiten, Trinkwasser- und Abwassersystemen, einfachen Unterkünften, Elektrizitätsversorgung, Banken und Mikrokrediten, Verkehrs- und Kommunikationsnetzen, dort wo diese Dinge fehlen«.²⁷ Im Unterschied zu einer rein moraltheoretischen Herleitung (wie Singers Spendeangebot) unserer Gerechtigkeitspflichten gegenüber den Hungernden besteht die Idee der menschenrechtstheoretischen Herleitung offenbar darin, dass die damit verbundenen Zahlungen vom Staat und auf dem rechtlichen Weg einer allgemeinen Zwangsabgabe politisch durchgesetzt werden könnten, anstatt die Menschen individuell davon überzeugen zu müssen, freiwillig ethisch zu handeln und nicht bloß angesichts staatlicher Sanktionsandrohung das Gute zu tun. Gewiss, über Gesetzgebung und staatliches Recht ließe sich vieles erzwingen, was die Welt gerechter und glücklicher machte. Fraglich ist nur, ob diese Politik von oben auch nur im Ansatz einer realistischen und glücklichen Praxis der gesellschaftlichen Veränderung entspricht und ob die staatlich erzwungene Erfüllung unserer ethischen Pflicht zur Gerechtigkeit in Form von pauschalen Abgaben das bessere Rezept ist, was die politische Philosophie im Umgang mit der Welthungerproblematik zu bieten hat.

Mit der unausgesprochenen Idee einer Welthungersteuer als einer staatlich erzwungenen Moral und Gerechtigkeitspflicht, die am anderen Ende der globalen Nahrungskette in Form einer Fettsuchtsteuer diskutiert wird, unterbietet die politische Philosophie zuletzt sogar die analytische Schwäche einer individuellen Ethik der Geldspende für Welthungerprojekte: Es wird die apolitische Seite einer kritischen Theorie freigelegt, die sich gesellschaftliche Veränderung stets nur und ausschließlich durch staatliche Politik und in Form von institutionellen Strukturreformen oder normativen Ordnungen zu denken vermag. Dieses affirmative und obrigkeitliche Politikverständnis unterscheidet sich grundsätzlich von einem radikaldemokratischen Begriff des Politischen. Dessen richtiges philosophisches Verständnis misst ›der Ethik‹, und zwar dem täglichen ethischen Handeln jedes Einzelnen bezüglich der allgemeinen Angelegenheiten der politischen Praxis, größeres Gewicht bei als ›der Politik‹, dem beruflichen Geschäft von Parteipolitikern sowie der Macht des Rechts oder der Institutionen. Die politische Ethik lebt von der gesellschaftlichen Erfahrung und der kritischen

26 | Ebd., 102, 136.

27 | Ebd., 135.

Einsicht, dass gesellschaftliche Veränderungen nicht nur oder vorrangig vom Staat oder der Politik der Regierungen, sondern vor allem von der Masse der individuellen Menschen und Taten ausgehen. Weil dem so ist, erweist sich die ohnehin unbegründete Hoffnung auf bloße ›institutionelle Reformen‹ als politisch naiv – auch wenn sie theoretisch plausibel erscheint und praktisch leicht angewendet, nämlich durch rechtlichen Zwang durchgesetzt werden könnte.

Allein die politische Realität widerspricht dieser schönen Theorie massiv. Warum sollten die Regierungen der wohlhabenden Länder – »des Hungers willige Vollstrecker« (Pogge) –, die aus reinem Eigeninteresse die Gewinnziele ihrer Unternehmer und die Vorteile ihrer Bürger »skrupellos« (Pogge) verfolgen und die deshalb solche Reformen mit allerlei ausgeklügelten Methoden und Instrumenten bislang zu umgehen wussten, in Zukunft eine andere Politik beherzigen wollen? Solange dieser Politik nicht seitens der Unternehmen und der Bürger die notwendigen politischen (finanziellen, demokratischen) Voraussetzungen entzogen werden, fehlt es auch am politischen Willen der jeweiligen Regierungen und politisch Mächtigen, nicht länger die eigenen und alles andere als ethischen Interessen zu verfolgen. Zu einer ethischen Revolution der Politik, zu einer politischen Moral der Gerechtigkeit oder des Gemeinwohls kommt es erst durch eine »Revolution der Denkart« (Kant) und zwar unserer politischen Denkart: sobald wir begreifen lernen, nicht Politiker und noch nicht einmal das Kapital, sondern die einzelnen Menschen – uns alle – als die letztlich maßgeblichen politischen Akteure und Souveräne einer lebendigen, alltäglichen Demokratie wahrzunehmen. Erst dieses andere Denken des Politischen hilft der Philosophie, ihre moralische Kritik der politisch-ökonomischen Verhältnisse als eine der Hauptursachen einer ungerechten Welt mit den alles entscheidenden Kräften der politischen Praxis zu verbinden.

DER GUTE UNTERNEHMER UND DER KLASSENKAMPF

Ein ›gutes Handeln‹ der Kapitalisten beziehungsweise der Unternehmen schließt Pogges Kritik systematisch aus. »Jedes Unternehmen kann«, heißt es bei ihm, »zu dem Urteil gelangen, dass es sich einen Verzicht auf die unmoralische Ausnutzung seiner Arbeitnehmer und Kunden nicht leisten kann, da eine solche einseitige Selbstbeschränkung einen unfairen Wettbewerbsnachteil gegenüber weniger skrupulösen Konkurrenten bedeuten würde.«²⁸ Mit dieser leichtfertig ausgestellten Lizenz zum unmoralischen Geschäft wird schon auf grundbegrifflicher Ebene die reale Möglichkeit ausgeschlossen, dass Konzerne ein kapitalesses Geschäftsinteresse daran haben und Gewinne damit erzielen könnten, sich durch faire Arbeitsbedingungen und Produkte in ihrer Konkur-

renz um Arbeitskräfte und Käufer einen Marktvorteil zu sichern. Indes spiegelt sich in der wachsenden philosophischen Literatur zur Wirtschaftsethik der Sachverhalt wider, dass diese – gemessen an der traditionellen Vorherrschaft einer wirtschaftsliberalen Orthodoxie – zugegebenermaßen unorthodoxe Geschäftsidee sich jüngst als neue Unternehmensphilosophie nachweislich ausbreitet.

Auch ›gutes Handeln‹ der Staatsbürger und Konsumenten der reichen Demokratien schließt Pogge letztlich aus. Zwar nimmt er von uns allen unterschiedslos an, dass »wir nicht wollen, dass unsere Repräsentanten, selbst wenn sie dazu in der Lage sind, ihre Verhandlungsmacht zur Einführung globaler Regelungen einsetzen, die uns unfaire Vorteile verschaffen.«²⁹ Gleichwohl gewinnt die dementsprechend gebotene Praxis eines politisch guten Handelns (etwa die Abwahl jener Regierungen und Repräsentanten, die auch gegen den allgemeinen Willen so agieren, der öffentliche Protest oder das politische Engagement in Initiativen und Organisationen) in Pogges letztlich unpolitischer Philosophie keine theoretische Bedeutung. Einer Philosophie, der ein radikal-demokratisches Verständnis des Politischen fehlt und die über keinen Begriff der politischen Ethik verfügt, mangelt es zwangsläufig an einem differenzierten Sinn für soziale Kämpfe und politische Bewegungen.

Ohne jegliches Konzept von gesellschaftlichen Interessengegensätzen, von realen Konflikten und diversen Formen des zivilen, oppositionellen oder gegenkulturellen Widerstandes besitzen Gerechtigkeitstheoretiker nicht das erforderliche Instrumentarium für eine differenzierte Analyse der politischen Dynamik samt ihrer unterschiedlichen Akteure, Aktanten, Agenten und Agenturen. In diesem Punkt ist die marxistische Philosophie ihren liberalen Kombattanten oder Kontrahenten weiter haushoch überlegen, einfach weil sie eine Theorie des politischen Kampfes entwickelt hat, die der Realität des Politischen entspricht. Doch angesichts der Komplexität und der unstabilen Mikrophysik des globalisierten Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschehens ist Marx' Begriff des ›Klassenkampfes‹ eher grob mechanisch und hoffnungslos veraltet. Jedenfalls beinhaltet gerade die Gastrosophie die interessante Einsicht, dass eine politische Philosophie der Gegenwart nicht ohne den systematischen Bezug zu den (neuen) politischen Bewegungen ihrer Zeit auskommt.

Halten wir fest: Trotz des verdienstvollen Schrittes, die politische Ökonomie eines ungerechten und menschenrechtswidrigen Wirtschaftsprozesses in den Blick zu nehmen, von dem wir auf Kosten der Armut anderer und insbesondere der Kleinbauern in der Dritten Welt profitieren, denkt Pogge die wirtschaftspolitischen Zusammenhänge nicht konsequent zu Ende – also nicht bis zum individuellen Kaufakt und zu den Kaufkräften einer kritischen Masse. Indes folgt er mit dieser philosophischen Halbherzigkeit erneut unbewusst den rie-

29 | Pogge, ›Armenhilfe‹ ins Ausland, 241.

senhaften Fußspuren von Marx himself (dem es seinerseits nicht gelang, neben der Produktionssphäre und dem Bereich der proletarischen Arbeitswelt mit der gesellschaftlichen Sphäre der Konsumtion die zweite konstitutive Dimension des gesamten Zirkulationsprozesses des Kapitals theoretisch zu konzeptualisieren). Doch immerhin denkt der liberale Gerechtigkeitstheoretiker Pogge die globalen Zusammenhänge der politischen Ökonomie wesentlich weiter und tiefer als so mancher kluger Theoretiker oder selbst ernannter Marxist. Und auch als so mancher bürgerlicher Ökonom, wie etwa der UN-Sonderbeauftragte der Millenniums-Entwicklungsziele Jeffrey Sachs. In einer 450 Seiten dicken Studie zu den Ursachen und Lösungswegen der Welthungerproblematik deutet der Professor für nachhaltige Entwicklung und Gesundheitspolitik lediglich anhand des Stichwortes eines »Engagements jedes Einzelnen« die notwendige politische Ethik von uns Bürgern und Konsumenten der reichen Länder an. So fällt Sachs auf der letzten Seite und kurz vor Schluss wieder ein: »Letztlich kommt es auf jeden Einzelnen von uns an. Individuen, die sich zusammentun und gemeinsam handeln, machen Gesellschaften aus und gestalten sie. Auch Verpflichtungen, die eine Gesellschaft als Ganze eingeht, beruhen letztlich auf dem Engagement jedes Einzelnen«.³⁰

Einer politisch linken Philosophie, die ihren Namen zu tragen verdient, kommt die Aufgabe zu, das Politische der Ökonomie und mithin die kapitalistische Politik bis auf deren Wurzeln und Ursprünge in der täglichen Lebenspraxis der einzelnen Menschen zurückzuverfolgen und zu Ende zu denken. Mit Blick auf das Welthungerdrama besteht diese Aufgabe speziell darin, das Konsumverhalten der Bürger der Wohlstandsnationen in den Mittelpunkt ihrer Reflexionen zu stellen. Tut sie dies nicht und entwickelt sie außerdem nicht die Idee einer politisch-ethischen Praxis, bleibt auch unsere individuelle Mitverantwortung für das Fortbestehen von Hunger und Elend und anderem Unrecht unhinterfragt.

Erst wenn jeder versteht, welche wirtschaftspolitischen Mechanismen und Handlungen dazu führen, dass »mangelnde Fairness uns bereichert und vielerorts Armut verschärft«,³¹ wird fassbar, was wir als Ursprungsherde und Endstationen oder einfache Zentren des globalen Wirtschaftsgeschehens, als »Konsumenten« Gutes tun könnten und tun sollten, um uns nicht länger am kapitalistischen Welthandel zu beteiligen und von seiner Ungerechtigkeit zu profitieren. Oder versteht es sich von selbst, zu was diesbezüglich jeder von uns (abgesehen von Spendenzahlungen an Entwicklungshilfeorganisationen) eigentlich zu tun verpflichtet wäre? Denn wieso sollten wir uns an ungerechten Verhältnissen und Handlungen aktiv beteiligen wollen? Weshalb sollten Sie Kinder ertrinken lassen und arme Bäuerinnen und Bauern ihrem Elend über-

30 | Sachs, Das Ende der Armut, 442.

31 | Pogge, »Armenhilfe« ins Ausland, 243.

lassen wollen? Wie kann es sein, dass unser Verhalten – ohne dass es dessen Absicht oder Zweck wäre – wie durch eine »unsichtbare Hand« (Smith) anderen Menschen Schaden zufügt und hinter dem »Schleier unseres Unwissens« (Rawls) ein gigantisches Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu verantworten hat, bloß wegen der primitiven Tatsache, dadurch einen gewissen Wohlstandsvorteil zu haben?

Falls dies wahr ist – und was spräche dagegen? –, stellt sich die Frage, wie die Mehrheit der übersättigten Konsumentinnen und Konsumenten in den fetten Wohlstandsländern vom Hungerelend in der Dritten Welt ›profitiert‹, wenn sie doch offenkundig niemandes Essen wegessen und scheinbar auch sonst nichts Illegales oder Verbotenes tun? Was bedeutet dies für die verbreitete Meinung, wonach Profitorientierung und Profitmaximierung ausschließlich Sachen ›der Kapitalisten‹ seien? Konfrontiert der Welthunger uns letztlich nicht mit uns selbst als Komplizen der Kapitalisten; nicht als Opfer, sondern als Profiteure des Kapitalismus? Angenommen, wir wollten wirklich praktische Konsequenzen aus unserer individuellen Komplizenschaft und unserer alltäglichen Mitverantwortung für die Ungerechtigkeit der postkolonialen Weltordnung ziehen, müsste sich dann der ›Kampf gegen die Armut‹ nicht zuallererst gegen uns selbst richten und das Ende ›des Elends der Welt‹ nicht damit beginnen, dass wir alles, was in unserer Macht steht, gegen die eigene Mittäterschaft aufbieten und dass wir möglichst alles gegen unser tägliches Mitmachen und Nichtstun täten? Und zu guter Letzt: Wer überhaupt sind ›wir‹? Jedenfalls sind wir als Bürger oder Bürgerinnen, als Wähler oder Wählerinnen oder als Konsumenten oder Konsumentinnen kein homogenes Großsubjekt, wie mancher Philosoph und Meinungsmacher meint. Erst recht lassen wir uns nicht zu einem harmonischen Kollektiv-Wir – ›die Bürger‹, ›die Wähler‹, ›die Konsumenten‹ – vereinheitlichen. ›Wir‹ sind viele Akteure mit unterschiedlichsten politischen, kulturellen, sozialen, kulinarischen usw. Identitäten. ›Wir‹ sind alle und jeder einzelne Mensch wie Sie und ich. Bleibt zu fragen: Was tun Sie, was tue ich, was tun wir Gutes, um die Welt – wenigstens die Welt des Essens und Hungers – zu verändern und gerechter zu machen?

ZUM BEISPIEL FAIRNESS IM SUPERMARKT: TÄGLICH GUTES TUN

Es scheint, dass zur Beantwortung dieser schlichten Frage noch einmal ganz von vorne begonnen werden muss. Diesmal aber mit einem anderen, alltäglicheren und sachdienlicheren Beispiel als dem Fall mit dem ertrinkenden Kind, womit uns Peter Singer zu einer prominent vertretenen Welthungerphilosophie und zu ethisch gutem Handeln bewegen möchte. Stellen wir uns zur Abwechslung die folgende Situation vor: Eine Person, ein normaler Bürger in einer beliebigen Stadt in Deutschland, geht eiligen Schrittes eine Straße hinunter und ent-

scheidet sich, wie meistens, wieder dafür, »seinen Supermarkt« aufzusuchen, um schnell noch etwas Essen zu holen. Der besagte Kunde steht vor den vollen Regalen und mustert das reiche Warenangebot; schließlich greift er nach einer in Plastik verpackten Schale Tomaten, die er kurz darauf zurücklegt, um lieber eine andere Sorte Tomaten auszuwählen, weil sie irgendwie »frischer« und »knackiger« aussehen. Dann schnappt er sich noch schnell ein paar Bananen und einige andere »Lieblings-Lebensmittel« und eilt zur Kasse.

Durch den Kauf dieser Tomaten und Bananen bezahlt der Kunde indirekt einen Anteil des Hungerlohns von Landarbeitern in der südspanischen Provinz Alm ria, wo diese Produkte neben weiterem Gemüse und Obst für Supermarktketten in Deutschland oder Frankreich auf riesigen Plantagen angebaut werden. Diese zigtausenden Plantagen und Gewächshäuser aus weißen Plastikplanen auf einer Fläche von 40.000 Hektar sind nicht nur eine logische Fortentwicklung der großindustriellen Landwirtschaft und des Fortschritts der kapitalistischen Agrikultur, deren historisch-technischer und geopolitischer Entstehungsprozess von Karl Marx in seinem Hauptwerk bereits detailreich beschrieben wurde. Dort heißt es in einem Abschnitt zur großen Industrie und Agrikultur, parallel zu kritischen Anmerkungen über landwirtschaftsphilosophische Theorien von Justus Liebig, John Stuart Mill, Adam Smith und Thomas Malthus zusammenfassend: »Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z.B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozess. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter«.³²

Der Produktionsort jener Plastikplanen-Plantagentomaten, die der im Beispiel beschriebene Supermarktkunde gekauft hat, soll in seinen Umwelt zerstörenden Ausmaßen angeblich sogar als weißer Fleck vom Weltraum aus identifizierbar sein. Man muss über diesen unbekannten Fleck der Erde wissen: »In dieser Region gibt es die höchste Sonneneinstrahlung Europas – und die am schlechtesten bezahlten Arbeiter«.³³ Schätzungen zufolge verdingen sich dort bis zu 110.000 Landarbeiter – besonders afrikanische Landarbeiter und illegale Immigranten, die als Tagelöhner und moderne Sklaven unter miserablen und entwürdigenden Bedingungen schuften. Ohne sie gäbe es ab Oktober, wenn die heimischen Landtomaten aus den Supermarktrehalen Westeuropas verschwin-

32 | Marx, Das Kapital, 530.

33 | Daum, Für eine Handvoll Tomaten, 29.

den, keine ›frischen und knackigen Tomaten‹; so aber gibt es eine einzige Sorte im Angebot: die spanische Tomate aus der einstigen Wüste Andalusiens.

Möglicherweise hat sich der beschriebene Kunde gegen den Kauf einer ebenfalls angebotenen Biotomate entschieden, die im Regal daneben gelegen haben könnte und nach der er zunächst griff, aus Gründen, die wir nicht kennen, um sich dann doch für die billigere zu entscheiden. Spielte sich die als Beispiel beschriebene Situation irgendwann im Sommer ab, hätte der Kunde obendrein noch die ›Qual der Wahl‹ zwischen verschiedenen Tomatensorten gehabt (beispielsweise billige Tomaten aus industrieller Landwirtschaft, Biotomaten oder lokal produzierte Sorten), sofern er sie womöglich nicht gleich aus dem eigenen Garten erntet. Dies ist bei einem durchschnittlichen Konsumverhalten jedoch eher selten der Fall.

Die Bananen aus Südspanien, welche die Supermarktkunden in ihren Einkaufswagen legen, könnten genauso auch aus der mittelamerikanischen Dominikanischen Republik und von dortigen Biobauern und -bäuerinnen kommen. Würde er oder sie sich die Bananen aus deren umweltfreundlichen Produktion greifen – die, wie im Falle der Tomaten, im Regal gleich neben den andalusischen Bananen aus kapitalistischer Agrikultur liegen –, würde er oder sie mit dieser Kaufentscheidung dafür sorgen, dass die Arbeiter und Arbeiterinnen dort wenigstens nicht die üblichen, die Erde zerstörenden und für die natürliche Umwelt und die menschliche Gesundheit (sowohl der Produzenten als auch der Konsumenten) schädlichen Pestizide verwenden müssen, die in großen Monokulturplantagen zur Schädlingsbekämpfung eingesetzt werden. Doch selbst der mögliche Kauf von Biobananen ändert nichts an dem Sachverhalt, dass sich ihre Produzenten weiter mit einem Hungerlohn abfinden müssen.³⁴ Es sei denn, der Kunde achtet darauf, dass seine ökologisch angebauten

34 | Ich möchte an dieser Stelle eigens darauf hinweisen, dass der Kauf von Bioprodukten und die weltweite Umstellung der agrarindustriellen Nahrungsproduktion auf ökologische Landwirtschaft ein notwendiger Schritt und ein zentraler Aspekt der gastrosophischen Ethik und Politik ist, um die globalen Nahrungsverhältnisse auf die Grundlagen einer umwelt- und klimagerechten Naturnutzung zu stellen und ein ›nachhaltiges Überleben‹ der Menschheit und des Planeten Erde zu ermöglichen. Doch stellen sich (darüber hinaus) mit der Welthungerproblematik spezifische, eigene ethische und politische Fragen der *sozialen* Gerechtigkeit. Sie betreffen den Umgang der Menschen miteinander als ›Wirtschaftspartner‹ und faire Wirtschaftsbeziehungen und damit nicht primär solche Fragen des menschlichen Umgangs mit der Natur. Aus diesem Grund stehen die gastrosophische Umweltethik sowie die Gastropolitik einer ökologisch nachhaltigen Lebensmittelproduktion nicht im Mittelpunkt dieses Buches. Siehe dazu: Lemke, Esskultur und Klimagerechtigkeit; ders., Die philosophischen Anfangsgründe der Agrethik.

Bananen darüber hinaus aus fairem Handel stammen – was in dem besagten Beispiel mit den Biobananen aus der Karibik hätte der Fall sein können.

Doch – ob nur Bio oder Bio aus gerechtem Handel – der durchschnittliche Kunde wählt ohnehin jene Bananen und Waren aus den weißen großindustriellen Plastikwüsten, die die Springquellen allen Reichtums untergraben: die Erde und den Arbeiter. Der normale Supermarktmensch legt auf seinem Weg zur Kasse, wie wir wissen, weitere lieb gewonnene Lebensmittel, die allesamt ethisch schlecht und politisch unkorrekt sind, in seinen Einkaufswagen. Jedes Mal wählt er bewusst das billigste Produkt, um beim Essen etwas Geld zu sparen, das er lieber für andere und wohl wichtigere Dinge ausgibt. In seiner alltäglichen Handlungsweise folgt er so einer bestimmten Lebensphilosophie und einer bestimmten Moral des Essens: den Grundsätzen der Fastfood-Küche oder der »westlichen Diät«.³⁵

Und jedes Mal, wenn er danach handelt und sich so ernährt und so einkauft, setzt sein Verhalten eine unerbittliche Preisspirale in Gang: Der Supermarktbetreiber verlangt daraufhin seinerseits von den Produzenten, deren Produkte er als Zwischenhändler kauft, für einen möglichst geringen Preis zu liefern, der noch geringer sein soll als der Preis, den sein Konkurrent bezahlt, so dass dem Produzenten nichts bleibt als harte Arbeit und ein Hungerlohn oder die Flucht vom Land in die Stadt und die verzweifelte Suche nach Lohn und Brot, und so weiter und so fort auf dem Weg ins bodenlose Elend dieser Welt.³⁶ Am Ende dieser Niedrigpreisspirale, die zahlreiche weitere Wendungen und Ausbeutungsschleifen bei allen Beteiligten auslöst, stehen immer die Armen und Hungernden; schlecht bezahlte, entrechtete, millionenfach existenziell ruinierte, überflüssig gemachte Landleute und Migranten – wandernde Völker und Volksmassen, ob nun in Europa und in Lateinamerika, Indien, Afrika, China oder anderswo. Überall.

GASTROSOPHISCHE AUFKLÄRUNG UND DER BETRUG AN DEN MASSEN

Es ist, wie es ist: Die niedrigen Preise für die Bauern, die Hungerlöhne für die Landarbeit weltweit sind eine der mächtigsten Ursachen für die Stagnation der wirtschaftlichen Entwicklung in der Dritten Welt und für die Armut ihrer Bevölkerung. Deren Elend mag weder die Absicht noch das Ziel des Einkaufs der übersättigten Supermarktkonsumenten und -konsumentinnen in den Schlaraffenländern der Ersten Welt gewesen sein. Im Gegenteil, sie werden sich denken: »Was habe ich Verbotenes getan? Weder habe ich jemand betrogen noch

35 | Vgl. Pollan, Lebens-Mittel.

36 | Vgl. Saunders, Arrival City.

bestohlen oder gar getötet, um diese leckeren Dinge zu bekommen, stattdessen habe ich sie mit meinem schwer erarbeiteten Geld bezahlt.« So richtig dies scheinen mag, dennoch haben sie alles dies getan: betrogen, gestohlen und getötet und dafür am Ende auch noch korrekt bezahlt und schwer gearbeitet. Wie kann das sein?

In diesem realen Paradoxon steckt das Mysterium der alltäglichen Unscheinbarkeit des globalen Welthungerdramas. Niemand sieht dem Kauf möglichst billiger Lebensmittel die Menschenrechte verletzende und letztlich Menschen tötende Ungerechtigkeit an, die dieser gleichwohl verursacht.³⁷ Allerdings verdankt sich dieses Mysterium nicht, wie noch Marx glaubte, dem Fetischcharakter der Waren. Die magischen Kräfte, die schleierhafte Waren – wie etwa vorzugsweise unglaublich billige Lebensmittel – in scheinbar schöne und begehrten Produkte verzaubern, ergreifen keine unentrinnbare Macht über uns Konsumenten. Aber nicht, weil heute der populäre Umgang mit billigen Lebensmitteln kaum noch dem Umgang mit religiösen Fetischobjekten gleichen würde. Man kann durchaus die Auffassung vertreten, dass in der Gegenwartskultur als Zusatzmittel zur Religion die Lust des Essens und vor allem der tägliche Fleischgenuss zum Opium des Volkes geworden sind.

Die Magie der Waren, die diese zweifelsohne haben, entfaltet sich indes äußerst profan, mithilfe jener ›unsichtbaren Hand‹ des globalen Freihandels, die jeden Einkauf auch mit weit entfernt lebenden Produzenten verbindet. Diese politisch-ökonomischen Zusammenhänge und weltweiten Kausalitäten lassen sich trotz ihrer Unsichtbarkeit durchaus wahrnehmen und durchschauen. Sie *sind* längst zur Genüge durchschaut und durchsichtig. Und jeden Tag kommen durch journalistische Enthüllungen und wissenschaftliche Aufklärungsarbeiten weitere Erkenntnisse hinzu. Es stünde mit der gastrosophischen Aufklärung im Allgemeinen noch besser, wären der menschlichen Intelligenz würdige Produktinformationen und entsprechende Kennzeichnungen selbstverständlich.

Dieser »Betrug an den Massen«, um eine bekannte Formulierung aus der *Dialektik der Aufklärung* von Adorno und Horkheimer zu aktualisieren, wird sehr erfolgreich durch die zauberhaften und kostspieligen Mittel der Werbeindustrie sowie mittels einer permanenten Sabotage des Verbraucherschutzes betrieben.³⁸ Die gastrosophischen Informationsrechte und die informationelle Selbstbestimmung der Konsumenten werden bislang derart gravierend verletzt und systematisch unterentwickelt, dass mündige Wähler zu unmündigen und desinformierten Käufern degradiert werden.³⁹ Hinzu kommt, dass »Unmündigkeit bequem ist«, wie schon der große Aufklärer Immanuel Kant kritisiert,⁴⁰

37 | Vgl. King, *Eating Well*.

38 | Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*.

39 | Vgl. Bode, *Die Essensfälscher*; Gottwald, *Esst anders!*

40 | Vgl. Kant, *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

weshalb heute vielen Menschen, für die es sehr bequem zu sein scheint, sich nicht für die Herkunft und Güte ihrer Einkäufe zu interessieren, viele Details und Zusammenhänge ihres Essens unbekannt sind. Doch diese unbekannten Dinge, mit denen sie ständig zu tun haben, die sie sich einverleiben, die sie am eigenen Leibe zu spüren bekommen, die sie wohl oder übel verkörpern müssen, werden ein Teil ihres Selbst. Sie sind bis auf jede Zelle ihres physischen Seins dieses ›Andere‹ ihres ›Selbst‹ – alles das, was sie auch unbekannterweise gegessen haben.⁴¹

Weil das so ist, machen wir uns durch unsere eigene Unmündigkeit und unsere politische Konformität, freiwillig minderwertige und billige Lebensmittel zu kaufen, zu Komplizen eines ungerechten und in vielerlei Hinsicht destruktiven Wirtschaftssystems. Der zauberhaft unscheinbare ›Supermarkt‹-Alltag reproduziert – neben vielen anderen kulturellen Tatsachen – auch die systematische Verarmung weltweit. Wer in diesen einschlägigen und wenig aufregenden Tatorten fortgesetzt sein Geld lässt, finanziert die Traumreise auf der Rettungsboot-Kreuzfahrt mit. Einer politischen Gastrosophie bleibt es nicht erspart, diese politische Ökonomie der Alltagspraxis zu bezeugen; ohne diese unethische Politik der Massen und ohne diese Banalität des Unguten wäre diese Welt nicht der ungerechte und moralisch perverse Ort, der sie ist. Jeder Bürger in den reichen Ländern, der beim Einkauf nur an den eigenen Vorteil denkt und sich auf bequeme Weise bereichert, profitiert vom globalen Kapitalismus. Zusammen mit vielen anderen schafft jeder einzelne Supermarktprofiteur die täglichen Voraussetzungen für den Welthunger und macht zugleich kapitalstarke und mächtige Lebensmittelkonzerne noch mächtiger und noch stärker. Solange sie daran weiter reichlich verdienen, werden diese alles dafür tun, dass ihre Kunden und Kollaborateure sich über eine üppige Auswahl erschwinglicher Lebensmittel und an den äußerst geringen Ausgaben für ihr tägliches Essen freuen können.

Diese populäre Art der individuellen Wohlstandsmehrung und alltäglichen Bereicherung stellt die mehrheitliche Bevölkerung der Ersten Welt inzwischen bereits eine ganze Weile zufrieden. Von jeher sind ›unser tägliches Brot‹, das den gegenwärtigen Massen längst ihr tägliches Fleisch ist, und andere wünschenswerte wie unersättliche Bedürfnisbefriedigungen wichtige Mittel einer Brot-und-Spiele-Politik, die für sozialen Frieden und die affirmative Billigung der gesellschaftlichen Verhältnisse sorgt – weil die Mehrheit der Bürger in den reichen Ländern davon profitiert. Aber auch nur solange sie auf diese Weise satt und glücklich wird. Doch dies ist zunehmend weniger der Fall. Die Gründe dafür sind vielfältig und unterschiedlich. Beispielsweise sind während der Finanzkrise 2008 und aktuell die Lebensmittelpreise derart gestiegen, dass es viele, die ohnehin nur knapp über der Armutsgrenze leben, mit dem Hunger-

41 | Vgl. Lemke, Zur Metaphysik des einverleibten Anderen.

elend zu tun bekommen. Ebenfalls wächst die kritische Masse unter den wohlhabenden Konsumentinnen und Konsumenten, von denen immer mehr aus vielen Gründen, die wir kennen, sowohl durch ihr ethisches Einkaufsverhalten als auch durch politische Proteste demonstrieren, dass sie das billige Essen »satthaben«.⁴²

DER WELTHUNGER UND DIE SELBSTHILFE DER ETHISCH ESSGESTÖRTEN

Wenn jeder Supermarktgänger und Bewohner eines reichen Landes »etwas Gutes« gegen die politisch-ökonomischen Hauptursachen des Welthungers tun wollte, dann wäre dies zu tun nicht schwierig. Wir hätten lediglich darauf zu achten, keine billigen und Armut oder Hungerlöhne verursachenden Lebensmittel zu kaufen und mit unserem Geld, wo dies in unserer Macht liegt, nicht länger als großzügige Finanziers und Kleinstaktionäre des globalen Kapitalismus zu agieren. Stattdessen wäre es unsere ethische Gerechtigkeitspflicht, sich so viel und so oft es geht von Bioprodukten aus gerechtem Handel zu ernähren, jedenfalls von solchen Produkten, die den armen Bäuerinnen und Bauern in deren Herkunftsländern und allen unseren Nahrungsproduzenten und -produzentinnen in der Dritten Welt dauerhaft ein besseres Einkommen verschaffen. Auf diesem Weg trügen wir unseren gerechten Anteil dazu bei, Ausbeutung und Entrechtung zu beenden und zukünftig bessere Ernährungsverhältnisse zu ermöglichen.

Wenn diese einfachen Argumente zutreffen, wofür die allgemeinen Indizien eindeutig sprechen, dann lässt sich aus gastrosophischer Sicht zur Politik des Essens feststellen: Eine überzeugende und praktisch wirksame Strategie, den Welthunger abzuschaffen, ist weder die willkürliche Spende für »Hilfsbedürftige in armen Entwicklungsländern«, ebenso wenig scheint die naive Erwartung von plötzlichen »institutionellen Reformen durch die Politik« aussichtsreich. Diese fehlerhafte Philosophie wird auch nicht dadurch besser, dass sie uns als täglichen Profiteuren der herrschenden globalen Ernährungsverhältnisse mit dem angenehmen Versprechen kommt, die notwendige Veränderung unserer täglichen Lebenspraxis und die Verwirklichung eines für alle besseren Essens würden nur mit geringen Einbußen, bloß mit institutionellen Strukturreformen und kleinen Geldspenden verbunden sein. Kurz: Etwas überzeugender als die Rezepte aus den philosophischen Großküchen des Welthungerdiskurses, die den theoretischen Geschmack bestimmen, scheint mir zu sein, bei uns

42 | »Wir haben es satt! Bauernhöfe statt Agrarindustrie« lautete die Kundgebung einer Demonstration und Protesttafel in den Straßen der deutschen Bundeshauptstadt am 21.01.2012, zu der zahlreiche Organisationen und Personen aufriefen.

selbst und unseren täglichen Essgewohnheiten anzusetzen. Warum nicht damit beginnen, dass wir unsere eigene, politisch affirmative und gastrosophisch unterentwickelte Ernährungsweise – unseren Welthunger – bekämpfen und uns selbst zu einer ethisch guten Esskultur verhelfen, damit es dem Rest der Welt besser geht.

Ein entscheidender Schritt auf diesem revolutionären Weg beinhaltet, dass wir etwas mehr Geld für unser Essen ausgeben, um eine Wirtschaftsordnung zu ermöglichen, die allen Nahrungsproduzenten faire Preise, Einkommen und Wohlstand sichert. Gewiss stellt sich auch bei diesem welthungergastrosophischen Grundsatz die Frage, wie viel etwas mehr Geld ist, das wir für den Preis der Gerechtigkeit zu zahlen hätten und ob jeder diesen, für alle gleichen, gerechten Preis bezahlen könnte? Unabhängig von dieser empirischen Frage kommt in diesem Grundsatz das Moralprinzip einer politischen Gastrosophie zum Tragen. Es lautet: Ausgehend vom Welthunger der ebenso übersättigten wie unersättlichen Menschen in den kapitalistischen Schlaraffenländern, haben wir alle in dem Maße, wie sich unsere Lebensmitteleinkäufe auf das Leben anderer auswirken, die individuelle ethische sowie die kollektive politische Verpflichtung, alles zu tun, was sowohl zum Wohle dieser anderen als auch zu unserem eigenen Wohl beiträgt. Da sich unter den gegebenen Bedingungen eines globalen Kapitalismus und einer wirtschaftsbedingten Armut unsere Lebensmitteleinkäufe in besonderem Maße auf die bäuerliche Bevölkerung der Dritten Welt auswirken, sollten wir insbesondere auf deren Wohl bedacht sein. Diesem Prinzip liegt die politische Ethik einer alltäglichen Lebenspraxis zugrunde, die in möglichst allen relevanten Situationen das für alle Gute tut.

Und dafür muss in der Tat recht wenig getan werden: Mit jedem ethisch guten Kauf von Lebensmitteln zu fairen Preisen üben die, die so handeln, ihre konsumpolitische Macht auf das kollektive Wirtschaftsgeschehen aus.⁴³ Dabei entsteht eine neuartige Einheit zwischen politischer Ethik und individuellem Konsumverhalten, die das traditionelle Verhältnis und Verständnis von politischer Ökonomie ebenso radikal verändert wie die übliche neomarxistische Konsumkritik, die den Konsumismus der Massen *per se* für unpolitisch und bloß hedonistisch hielt.⁴⁴ Die politische Philosophie nicht weniger als die philosophische Kritik des Konsumkapitalismus befinden sich erst in den historischen Anfängen, die gastropolitische Macht der Käufermassen samt ihrer gesellschaftlichen Dynamik zu begreifen. Selbst innerhalb der neuen Wirtschaftsethik spie-

43 | Vgl. Beck, Macht und Gegenmacht; Höffe, Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger; Busse, Die Einkaufsrevolution.

44 | Vgl. Marcuse, Kritik des Hedonismus; Adorno/Horkheimer, Dialektik der Aufklärung.

len die Konsumethik und der politische Konsum noch kaum eine systematische Rolle.⁴⁵

Dass die Macht und die Verantwortung der Konsumenten die klassischen Philosophien zur politischen Ökonomie mit einer komplett unterbelichteten Sphäre des weltweiten Wirtschaftsprozesses konfrontieren, hängt mit der realen konsumkapitalistischen Entwicklung – der historischen Transformation vom Industriekapitalismus zum Konsumkapitalismus – zusammen und ist nicht etwa auf irgendeinen vorübergehenden Wertewandel oder einen bloßen Einstellungswechsel einiger Gesellschaftstheoretiker zurückzuführen. Sollte es aber wahr sein, dass der Kaufakt, der uns durch komplexe Wirtschaftsbeziehungen mit der Armut dieser Welt verbindet, jedem einzelnen Konsumenten und jeder einzelnen Konsumentin in den reichen Ländern die Möglichkeit bietet, politisch-ethisch auf das globale Wirtschaftsgeschehen einzuwirken und entscheidenden Einfluss auf die weitere Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft und Politik zu nehmen, dann tritt mit diesen unsichtbaren Handgriffen in durchsichtigen Handelsbeziehungen das politische Wesen unseres individuellen und kollektiven Handelns als Wirtschaftssubjekte, Weltbürger und Kaufkräfte zutage. Und diese alltags- und kosmopolitisch entfesselten Kaufkräfte können, wenn man sich philosophisch so ausdrücken will, als eigene ›Klasse‹ und als ein ›revolutionäres Klassenhandeln‹ konzeptualisiert werden.

Die Einsicht, dass der Konsum eine politische Praxis ist, radikalisiert und ökonomisiert demokratische Mitbestimmung diesseits des staatlichen Regierens. Analog zur Stimmenabgabe, aber eben doch weit direkter und häufiger, stimmen die Käufer über die betreffende Sache ab und führen mit ihrer Beteiligung folgenreiche Entscheidungen und mit jeder Produktwahl Veränderungen oder Verewigungen der Produkte, der Produktivkräfte, der Produktionsweise und der Produktionsverhältnisse herbei. Der politische Charakter des Konsumtionsprozesses liegt dem ökonomischen System zugrunde, insofern der Verbrauch oder der Gebrauch von etwas – ›der Konsum‹ – der normative Ursprung und das gesellschaftliche Ende aller menschlichen Wirtschaftstätigkeiten ist: Jeder Konsumakt ist daher ein politischer Akt, ganz gleich, ob sich die Konsumenten und Konsumentinnen dieser Politik ihres Tuns bewusst sind oder nicht.

Für eine politische Philosophie ergeben sich aus diesen Erkenntnissen einige konzeptuelle Konsequenzen. Zum einen die Notwendigkeit, den politischen Konsum als eine Grundkategorie in ihre grundbegriffliche Theoriebildung aufzunehmen; zum anderen entsteht der Anlass, wie deutlich wurde, ihre Theorie des Politischen zu überdenken; des Weiteren tut es Not, dass ihr politisches Denken insgesamt um zahlreiche und bislang unbekannte Phänomene erweitert wird; schließlich ist angezeigt, dass ihr veraltetes Verständnis der politischen

45 | Vgl. Heidbrink/Schmidt, Die Verantwortung des Konsumenten; Koslowski/Pridat, Ethik des Konsums; Sassatelli, Critical Consumerism.

Ökonomie des Kapitalismus den gesellschaftlichen Realitäten entsprechend erneuert werden muss. Einige dieser Einsichten und Konsequenzen sind in den vorangegangenen Überlegungen bereits ansatzweise zur Sprache gekommen.

Seit Platons *Politeia* und Aristoteles' *Politik* bis in die Gegenwart hinein hat die lange Geschichte des politischen Denkens der Philosophen stets Politik von oben gedacht und mit ›Regierungsmacht‹ gleichgesetzt: mit staatlicher Gesetzgebung, rechtlichen Normen und Zwängen, mit Institutionen und Herrschaftsstrukturen und der (Über-)Macht einer politischen Elite oder Obrigkeit. Dieser autoritäre Begriff des Politischen hält die Übergänge zwischen einer elitär regierten Demokratie und anderen nicht-demokratischen Regierungsformen fließend und nicht selten, mit einer gewissen Berechtigung, für unerheblich. Politik von unten zu verstehen heißt, die politische Praxis aller, die außerhalb staatlicher Politik und parlamentarischer Parteien in ›zivilgesellschaftlichen‹ Initiativen, Organisationen und sozialen Bewegungen aktiv sind, in ihrem politischen Selbsttätigsein wahrzunehmen. Erst so lassen sich anhand der Praxis von ›engagierten Bürgern‹, ›Aktivisten‹ und ›politisch Aktiven‹ diejenigen Kräfte und Kämpfe wahrnehmen, die sowohl das politische Klima einer Zeit beeinflussen als auch die gesellschaftliche Politik mitgestalten. Entsprechend kann sich eine politische Philosophie darüber Klarheit verschaffen, dass die ›politische Praxis‹ im alltäglichen Leben des Einzelnen nichts anderes ist als ein eigenständiges und zeitweiliges Tätigsein und oft eine ›nebenberufliche‹ Lebenstätigkeit, eine ›ehramtliche‹ oder ›widerständige‹ Aktivität (eines solchen politisch tätigen ›Selbstseins‹) sein wird.

Die potenzielle Alltagspraxis eines solchen ›politisch aktiven Lebens‹ ist der Grund für eine weitere (praxologische) Differenzierung zwischen Politik und Ethik. Während sich ›die Politik‹ auf die spezielle Praxis einiger Aktiver – die Berufstätigkeit von Politikern – bezieht, betrifft ›Ethik‹ als tägliche Lebenspraxis dasjenige Tun jedes Menschen, welches sich sowohl auf das Leben und das Wohl aller anderen als auch auf sein eigenes Leben und das für ihn selbst Gute auswirkt. Die Entscheidung von jemandem, politisch aktiv zu sein oder selbst politisch tätig zu werden, ist deshalb eine ethische Entscheidung und ihre Aktivität die Lebenspraxis einer politischen Ethik. Seine tägliche Entscheidung für diese Praxis lässt erkennen, dass sich politisches Handeln oder politisch zu sein weder darin erschöpft, alle paar Jahre seine Stimme abzugeben und politische Stellvertreter zu wählen, noch ausschließlich im parteipolitischen Alltagsgeschäft der parlamentarischen Demokratie und der Berufstätigkeit von Politikern. Da es verschiedene Aktivitäten und Formen des politisch und ethisch relevanten Tätigseins gibt, womit jemand sich täglich zum Leben und Wohl anderer sowie seiner selbst verhält, sind auch entsprechend verschiedene Praxen täglich zu leben möglich und nötig. Der Einkauf von Lebensmitteln – wie auch das Essenmachen und der Essensgenuss als weitere konstitutive freie Selbsttätigkeiten des täglichen (kulinarischen) Lebens – ist eine dieser politisch-

ethischen Praxen. Anders als beim Essenmachen und beim Essensgenuss wird beim Einkaufen das politische Wesen dieser Lebenspraxis spürbar, weil sich das Tun des Einzelnen dabei unvermeidbar in komplexe wirtschaftliche und politische Zusammenhänge verwickelt, die sich unter anderem auf die Einkommens-, Arbeits- und Lebensbedingungen unzähliger anderer sowie deren Wohlstand oder eben deren Elend auswirken.

Die Souveränität der Ethik und ihre Priorität vor der Politik beinhaltet eine weitere zentrale Einsicht für die Gastrosophie als einer politischen Philosophie. Das Primat der politischen Ethik besagt, dass gesellschaftliche Veränderung, ob nun als Reform oder als Revolution verstanden, ohne ein verändertes, anderes Alltagsleben aller praktisch unmöglich und durch Politik von oben allein nicht machbar ist. Damit es zu einer politischen Weltveränderung kommen kann, bedarf es der Selbstveränderung jedes Einzelnen (in verschiedenen Lebensbereichen und Situationen), so dass es von der politischen Ethik aller und nicht primär oder gar allein von der staatlichen Politik weniger abhängt, ob sich ›die‹ gesellschaftliche Praxis samt der Realität ihrer politisch-ökonomischen Strukturen verändert. Was beinhaltet, dass die ethische Alltagspraxis ihrerseits der institutionellen Strukturen einer staatlichen Politik auf allen Ebenen (lokal, kommunal, national, international) und in sämtlichen Aggregatzuständen der Staatlichkeit (legislativ, exekutiv, judikativ) bedarf.

DIE RADIKALISIERUNG DER POLITISCHEN ÖKONOMIE

Die politische Philosophie hat sich stets auf die staatliche Politik und Macht konzentriert und sich allzu oft in sie als Objekt ihres revolutionären Begehrens verliebt. Entweder in der gewaltbereiten Haltung oder aber in der gewohnten und praktisch bequemen Hoffnung, ›die Revolution‹ – alle Veränderungen und Verbesserungen des alltäglichen Lebens und Tuns – kämen ›von oben‹ und am besten durch Großtaten und Großsubjekte. Doch nach vielen sozialen Experimenten, von denen etliche, stets im Namen einer Revolution von oben, kläglich und unter unzähligen Opfern derer, denen sie ein besseres Leben versprochen hatte, gescheitert sind, ist es an der Zeit, dem Elend dieser Philosophie eine andere Strategie der sozialen Kämpfe entgegenzuhalten und ein weniger undemokratisches, religiöses, untertäniges, unterwürfiges, apolitisches Verständnis von revolutionärer Praxis auszuprobieren. Eine solche postrevolutionäre Theorie der gesellschaftsverändernden Praxis konzentriert sich auf die Veränderung des Alltagslebens durch jene tagtäglich gelebten Praktiken und Praxen des für alle Guten, welche die entscheidenden Faktoren des gemeinen Wohls ausmachen und mithin die allgemeinen Voraussetzungen entsprechender politischer Veränderungen bilden. So trifft es zu, dass »das Problem der bisherigen Revolutionsversuche nicht war, dass sie ›zu extrem‹, sondern dass sie *nicht radikal genug*

waren, dass sie ihre eigene Voraussetzung nicht in Frage stellten«. ⁴⁶ Eine solche Radikalisierung der Revolution beinhaltet für die Philosophie oder, wenn man so will, für eine postmarxistische, neue oder neolinke Philosophie zuallererst, die Souveränität und Priorität der (politischen) Ethik vor der (staatlichen) Politik zu denken und die politische Ökonomie in der ethischen Praxis zu fundieren.

Die »dynamische Einheit« (Horkheimer) von politischer Ethik und politischer Ökonomie birgt über die Philosophie des Politischen hinaus radikale Konsequenzen auch für die philosophische Theorie der Ökonomie: Sie bietet ihr die nötigen begrifflichen Instrumente, den Kapitalismus als der seit fünf Jahrhunderten historisch dominanten Wirtschaftsform zu Ende zu denken. Die moderne Philosophie hat mit Adam Smith, John Stuart Mill und Karl Marx bislang drei namhafte Ökonomen oder jedenfalls in komplexen Fragen der Ökonomie wildernde Moralphilosophen hervorgebracht. ⁴⁷ Diese Autodidakten und Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts teilten den gemeinsamen Hintergrund der frühen Industrialisierungsprozesse und der beginnenden (kolonialen) Formierung eines weltweiten kapitalistischen Wirtschaftssystems. Bevor Smith mit seiner *Untersuchung der Natur und der Ursachen des Wohlstandes der Nationen* aus dem Jahre 1776 die zweifelsohne einflussreichste Theorie zur politischen Ökonomie verfasste, galt sein philosophisches Interesse einer gänzlich anderen und auch ethisch gegenläufigen *Theorie der moralischen Gefühle* (1759). Bei John Stuart Mill wiederum verläuft die philosophische Entwicklung umgekehrt. Seine urliberalistischen *Prinzipien der politischen Ökonomie* erscheinen 1848, erst daraufhin entstehen seine moraltheoretischen Schriften zur Freiheit (1859), zum Utilitarismus (1863) und schließlich zum Feminismus (1868). Es lohnt, sich diese historisch inzwischen weit zurückliegenden Dinge zu vergegenwärtigen, um die Motive zu verstehen, die diese großen Denker dazu bewog, sich aus der Philosophie heraus mit bis dato vermeintlich unphilosophischen Fragen der Ökonomie zu beschäftigen. Macht man sich außerdem den geschichtlichen Kontext klar, in dem ihre Ideen und Werke entstanden sind, wird besser nachvollziehbar, warum ihr philosophischer Blick auf das ökonomische Geschehen (ihrer Zeit) nur einen sehr spezifischen Gesichtspunkt wahrzunehmen vermochte.

Der damalige Lebensstandard der Bevölkerung, nicht nur der bäuerlichen Masse, sondern ebenso der bürgerlichen und adligen Eliten, war durchgängig

46 | Žižek, Auf verlorenem Posten, 173; vgl. Critchley, Unendlich fordernd.

47 | Bereits der griechische Philosoph Xenophon stellt mit seiner Schrift *Oikonomikos* oder *Vom Hauswesen* erstmals systematische Überlegungen zu Fragen der Ökonomie an. Xenophons Betrachtungen bezogen sich auf den einzelnen Haushalt (*oikos*) – sowohl des Broterwerbs als auch des Konsums – als Ursprung und Ende des gesamten Wirtschaftsprozesses und dies wiederum mit dem übergeordneten Blick auf den normativen, moraltheoretischen Zusammenhang zwischen allgemeinem Wohlstand und ethischem Wohlleben.

von den Verhältnissen einer Ökonomie der Knappheit geprägt. Doch seit Beginn der Neuzeit wurden wissenschaftliche Entdeckungen und technische Entwicklungen in erfolgreicher (und notwendiger) Verbindung mit den kolonialen Eroberungen und der frühkapitalistischen Inbetriebnahme von ›primitiven Anderen‹ und ›unterentwickelten Ländern in der Ferne‹ weltanschaulich gerechtfertigt. Eine der großen Erzählungen, die diese neue Weltanschauung – trotz des Glaubens an eine ›unsichtbare Hand‹ – handhabbar und populär machte, lieferte der schottische Aufklärer und Philosoph Adam Smith mit der neuen aufgeklärten Religion des ›freien Handels‹ unter allen Nationen. Er machte unter dem Vorzeichen der Freiheit den ›wirtschaftlichen Fortschritt‹ zum liberalistischen Kern einer Utopie des Wohlstands für alle.

Dass Smith mit seiner Philosophie des Freihandels von Anfang an die Ungerechtigkeiten des sich globalisierenden kapitalistischen Handels und dessen weltpolitischen Realität ideologisch rechtfertigte, indem er sie auf unkritische Weise befürwortete, war bereits Immanuel Kant klar. Smiths Zeitgenosse, ein ebenso liberaler aber zugleich erklärtermaßen auch kritischer Aufklärer, macht sich nichts über die politische Realität dieser Freihandelsphilosophie vor; er sieht mit eigenen Augen, dass »das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich Handel treibenden Staaten unseres Weltteils« und die »Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit reicht. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Kap etc. waren, bei ihrer Entdeckung, für sie Länder, die keinem gehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts«. Und Kant schwieg sich auch über andere schreckliche Schattenseiten des damaligen Kolonialismus nicht aus: »In Ostindien (Hindustan) brachten sie, unter dem Vorwande bloß beabsichtigter Handelsniederlagen, fremde Kriegsvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebornen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnot, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei des Übels, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag«. ⁴⁸

Dieses frühe Fragment zur Dialektik der Aufklärung trieb lange Jahre als Flaschenpost durch die unruhigen Meere der politischen Öffentlichkeit. Erst knapp hundert Jahre später wurde Kants ungeschriebene Kapitalismuskritik systematisch ausgearbeitet: Marx' *Kritik der politischen Ökonomie*, die bis in die Titelwahl den Impuls des Kant'schen Aufklärungsgeistes beerbt und lediglich ›die Vernunft‹ durch ›das Kapital‹ ersetzt, klärte die Weltöffentlichkeit über den unauflösbaren Selbstwiderspruch zwischen dem moralischen Ideal eines allgemeinen Wohlstandes oder eines für alle guten Lebens einerseits und dem brutalen Alltag eines Wirtschaftssystems andererseits auf, das allorts Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Kriege, Hungersnot, Aufruhr, Betrug, Entfremdung und

Verhältnisse erzeugt, wo »der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. ⁴⁹ Um aus derartigen Gründen gegen den globalen Kapitalismus zu sein, muss niemand zum Marxisten werden. Oder anders gesagt, auch Marx ist wie Kant ein kritischer Humanist gewesen, aber außerdem ein politischer Utopist, der den Menschen mit seinen Schriften die theoretische Gewissheit unterbreiten wollte, dass sich das Ideal einer »besseren Gesellschaft«, ein »Reich der Freiheit«, die »allseitige Entwicklung der Individuen« und »alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums« und vieles mehr durchaus verwirklichen lassen – aber nur mithilfe einer anderen Ökonomie.

Doch in einem entscheidenden Punkt blieb Marx dem liberalistischen Denken der bürgerlichen Ökonomen seiner Zeit verhaftet. Wie schon Adam Smith interessierte auch er sich ausschließlich für den Produktionsprozess und damit nur für eine Seite des kapitalistischen Wirtschaftsgeschehens. Diese einseitige Sichtweise brachte es mit sich, dass die andere Seite, der Konsumtionsprozess, keine systematische Berücksichtigung in der philosophischen Betrachtung der politischen Ökonomie fand und damit wiederum der gesellschaftliche Gesamtprozess der kapitalistischen Wirtschaft – die ganze Wahrheit ihrer Dialektik – nicht in den Blick geriet. Marx war sich durchaus bewusst, dass erst der Konsum als zweiter Pol den dialektischen Zirkulationsprozess zwischen Angebot und Nachfrage, Produktion und Konsumtion in Gang setzt. ⁵⁰ Nur gewann die Konsumtionssphäre nicht ansatzweise den gleichen Stellenwert in seiner Analyse des Kapitalismus wie alles, was sich auf der Produktionsseite abspielte.

Mit ihrem eindimensionalen Fokus auf die Produktionsverhältnisse spiegelte Marx' Philosophie die Anfangsphase des industriellen Kapitalismus wider, wo das Kapital noch nicht auf verwöhnte und unbedürftige (übersättigte) Käufermassen mit einer wählerischen Kaufkraft und einer geschmacklerischen Kauflust reagieren muss, sondern noch ganz von der Produktivkraftentwicklung lohnabhängig gemachter Arbeitermassen lebt. ⁵¹ Die Lohnabhängigkeit der allgemeinen Bevölkerung war ihrerseits das Resultat der historischen Mutation von selbstwirtschaftenden Produzenten und Bauern zu städtischen Arbeitermassen und Proletariern; die Abhängigkeit von Lohnarbeit erzeugte erst die existenzielle »absolute Abhängigkeit« (Marx), alle zum Erhalt der eigenen Existenz notwendigen Lebensmittel für Geld erwerben zu müssen. Nur durch diese Lohnabhängigkeit der Massen entstand und entsteht weiterhin die reale Möglichkeit oder »die Macht« einiger »Geschäftsleute« (Smith), »Kapitalisten«

49 | Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 378f.

50 | Vgl. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte.

51 | Freilich funktionierte der Konsum zu dieser Zeit und noch bis tief in das 20. Jahrhundert hinein als perfektes Mittel der sozialen Distinktion und als allgemein verständliche Legitimation sozialer Ungleichheit. Vgl. Bourdieu, Die feinen Unterschiede.

(Marx) oder »Arbeitgeber« (Pogge), beliebig viele andere (lohnabhängige Menschen) als »Arbeiter« oder »Arbeitnehmer« für sich selbst arbeiten zu lassen und darüber hinaus auch noch einen Teil des Ertrags ihrer Arbeit als eigenen Profit, Mehrwert, Surplus, als »Kapital« einzustreichen. Angesichts dieser ungeheuren Neuerung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse, der unterschiedlichen Lebensbedingungen und der individuellen Schicksale ist nachvollziehbar, warum die ökonomische Relation von Kapital und Arbeit beziehungsweise die politische Herrschaft des übermächtigen Kapitalisten über den lohnabhängigen ausgebeuteten Arbeiter im Zentrum der marxistischen Kritik der politischen Ökonomie stand.

Erst die noch junge Metamorphose der Arbeiterklasse und der Arbeitskräfte zur Klasse der massenhaften Konsumenten und Kaufkräfte führt zur realen, gesamtgesellschaftlichen Verlagerung der ökonomischen Kräfteverhältnisse. Dieser historische Vorgang ist seinerseits verbunden mit fortgeschrittener Kapitalakkumulation, Unternehmenskonzentration und mit einer fortgeschrittenen Übersättigung der Märkte oder Menschen, was sich zwangsläufig als tendenzieller Fall der Profitrate auswirkt, und aufgrund dieser ökonomischen Zusammenhänge, mit Marx gesprochen, das Resultat der spezifischen »Bewegungsgesetze« und »Errungenschaften der kapitalistischen Ära« ist. Der politische Machtzuwachs seitens der Konsumentinnen und Konsumenten hat nicht nur zur Folge, dass der gesamte Zirkulationsprozess der kapitalistischen Wirtschaftsweise sich selbst in eine permanente, im wahrsten Sinne des Wortes, massive Legitimationsfalle hineintreibt. Die krisenhafte Ungewissheit, ob die bei Kauflaune zu haltende Masse der verwöhnten Konsumenten und Konsumentinnen erneut zur angebotenen Ware greift oder nicht, entscheidet über das Schicksal jedes Produktes und noch des größten transnationalen Produzenten. Darüber hinaus kann sich eine philosophische Reflexion ausbilden, die erkennt, warum auf diese Weise der Gesamtprozess seinen »eigenen Totengräber« (Marx) nährt, dessen Heranwachsen bereits – aber etwas verfrüht – die ungeduldigen Autoren des kommunistischen Manifests erahnt hatten. Doch stecken diese revolutionären Kräfte nicht im Proletariat, wie Marx und Engels denken mussten, sondern im Konsumtariat: in der kritischen Masse politisch-ethischer Konsumenten als sich ihrer politisch-ökonomischen Macht bewusster Menschen.

Die grundbegriffliche Ergänzung des Produktionsverhältnisses Arbeit – Kapital durch die Verhältnisbestimmung Kapital – Kauf seitens einer lohnabhängigen oder Geld besitzenden Menge zum Kreislauf A–K–K' kann eine zeitgemäße philosophische Theorie der politischen Ökonomie mit einem Gedanken vertraut machen, der dem jungen Marx schon vorschwebte, dann aber keinen systematischen Platz in seiner vom »Kapital« besessenen Philosophie fand: »Es unterscheidet eben das Kapital von dem Herrschaftsverhältnis, dass der Arbeiter ihm als Konsument und Tauschwertsetzender gegenübertritt, in

der Form des Geldbesitzenden, des Geldes, einfaches Zentrum der Zirkulation – eins der unendlich vielen Zentren derselben wird, worin seine Bestimmtheit als Arbeiter ausgelöscht ist«. ⁵² Die souveräne Macht Geld besitzender und Geld ausgebender Menschen – die meistens unbegriffene und unergriffene Macht eines jeden von uns als kaufkräftigem Konsument und kaufkräftiger Konsumentin – wird greifbar, sobald ein solches einfaches Zentrum der Zirkulation mit unendlich vielen Zentren derselben zusammenwirkt: Ihre gemeinsame ›Große Konsum-Verweigerung‹, um hier ein von Herbert Marcuse einst ausgegebenes Motto des politischen Widerstandes zu aktualisieren, ein gewisses Produkt zu kaufen, tötet und begräbt das Kapital im Bruchteil einer Sekunde. Gegenüber der Kaufverweigerung (Boycott) oder dem selektiven Kauf gewisser, etwa ethisch guter Produkte (Buycott) ist das mächtige Kapital machtlos. Das gesamte Zirkulationsgeschehen des kapitalistischen Wirtschaftssystems, welches sich, von der Produktionsseite aus betrachtet, als die existenzielle Lohnabhängigkeit jedes Menschen (als nicht selbstwirtschaftende Arbeitskraft) und als die unangreifbare Dominanz des Kapitalisten (des Arbeit- und Lohngebers) darstellt, erweist sich von der Konsumtionsseite gesehen als die absolute Käufer- und Geldabhängigkeit des Kapitalisten (der Geschäftsleute) und als die jederzeit einsetzbare Souveränität des einfachen Volkes (als Kaufkraft und einfaches Zentrum der Weltwirtschaft).

Jeder einzelne einfache Konsument vermag nur wenig, nur seinen Anteil zu bewirken; auch jeder einzelne Kapitalist bleibt ein kleines, austauschbares Rädchen im Getriebe. Zu guter Letzt aber ist es die im doppelten Wortsinne tendenziell ›kritische Masse‹ der Käufer, deren Konsum erst die Produktion von Lebensmitteln aller Art veranlasst und deren Geld den Konzernen und Geschäftsleuten fette Gewinne beschert und deren Macht finanziert. Gelingt es der Philosophie noch einmal, das allgemeine Verständnis der ›Wirtschaft‹ mit der Umkehr des Verhältnisses von Kapital und Produktion als dem Kopf der politischen Ökonomie wieder auf die Füße des politischen Konsums zu stellen, wie dies Marx' Philosophie mit dem idealistischen Weltbild seiner Zeit gelang, heiße das, dass wir der philosophischen Religion des ›freien Marktes‹ – und zwar des von Moral (Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit, Solidarität) und von politischer Ethik befreiten Marktes – nicht länger unseren politischen Glauben schenken. Ohnehin fallen immer mehr Menschen von diesem (neo-)liberalen Glauben ab und erkennen, dass ihr Geld auch Gutes bewirken kann und mit gerechten Löhnen, fairen Preisen und menschenrechtskonformen Produktionsverhältnissen bessere Lebensbedingungen möglich sind und niemand gutes Essen entbehren muss.

FAIRER HANDEL

Entscheidet sich der erwähnte Kunde bei der besagten Situation im Supermarkt statt für die Bananen aus südeuropäischer Plantagenproduktion, die er nur wegen des niedrigen Preises wollen würde, doch für die mit dem FairTrade-Gütezeichen auf dem Regal daneben, kostet ihn diese Wahl wahrscheinlich etwas mehr Geld. Doch er trägt damit auch seinen Teil dazu bei, um gerechten Handel in die Welt zu setzen und zugleich einen Bananenanbau in Entwicklungsländern oder andernorts zu finanzieren, der den Landwirtinnen und Landwirten faires Einkommen und bessere Arbeitsbedingungen sichert. Weil das so ist, ist Gerechtigkeitstheoretikern wie Pogge wohl darin zuzustimmen, dass es eine Neuausrichtung der gegenwärtigen neoliberalen Wirtschaftspolitik und ihres institutionellen Rechtssystems braucht. Doch diese Reform oder Revolution des kapitalistischen Regimes kommt nicht einfach ›von oben‹ – erst recht nicht, solange sie nicht im eigenen Interesse der amtierenden Regierungen ist: Sie kann nur, wie alles andere auch, ›von unten‹ wachsen.

Dies aber geschieht momentan überall auf der Welt und bemerkenswert rasant. Innerhalb kürzester Zeit – denn was sind schon einige Jahre fairer Handel hier und dort gegenüber fünfhundert Jahren globalem Freihandel? – ist mit gerechten Handelsbeziehungen eine reale Alternative entstanden.⁵³ Die Philosophie des gerechten Handels ist ähnlich unkompliziert wie Smiths philosophischer Wirtschaftsliberalismus. Letztlich wird in den Grundsätzen der politischen Ökonomie nur eine geringfügige Korrektur vorgenommen: ›Weltweite Freiheit im Handel‹ wird ersetzt und ergänzt durch: ›Gerechtigkeit im Handel für weltweite Freiheit‹; ›der Wohlstand der Nationen‹ wird ersetzt und ergänzt durch: ›Wohlstand für ein gutes Leben aller‹. Diese Ideen ergreifen die Massen, sobald und immer dann, wenn nach Produkten aus rechtem Handel gegriffen wird.

Damit ein Produkt etwa das FairTrade-Gütezeichen erhält, müssen alle daran beteiligten Akteure (Erzeuger, Verarbeiter, Zwischenhändler) gewisse ethische Normen erfüllen.⁵⁴ So sind die Produzenten verpflichtet, sich in Kooperativen oder anderen genossenschaftlichen Formen selbst zu organisieren, die demokratische Mitbestimmung gewährleisten; landwirtschaftliche Betriebe dürfen das FairTrade-Logo nur verwenden, sofern sie ihren Angestellten gute Löhne zahlen und deren Arbeitsbedingungen festgelegte Gesundheits-, Sicherheits- und Umweltnormen erfüllen sowie akzeptable Unterbringungen zur Verfügung stehen und keine Kinder arbeiten müssen. Die Zwischenhändler, die sich den Gerechtigkeitsnormen dieser Wirtschaftspraxis verpflichtet fühlen, müssen

53 | Vgl. Zervas, Global Fair Trade.

54 | Vgl. World Fair Trade Organization/FairTrade Labeling Organizations International, Eine Grundsatz-Charta für den Fairen Handel.

den landwirtschaftlichen Betrieben und Produzenten einen ›fairen Preis‹ für ihre Arbeit zahlen, der über den üblichen Weltmarktpreisen liegt und sowohl die Kosten einer nachhaltigen Produktionsweise deckt als auch ein gesichertes Einkommen bietet und außerdem eine zusätzliche Prämie abdeckt, die den Bäuerinnen und Bauern für zukünftige Investitionen in langfristige Planungen und nachhaltige Produktionsmethoden dient. Falls sie dafür Vorauszahlungen benötigen, ist der Zwischenhändler vertraglich verpflichtet, diese zu leisten.

Aus der Sicht einer Dritte-Welt-Bäuerin oder eines Dritte-Welt-Bauern verändert unser Kauf von fair bezahlten Produkten wie Bananen oder Kaffee, Tee, Schokolade, Eis, Fruchtsäften, Gewürzen, Zucker, Reis, Baumwolle, Blumen und inzwischen vielen anderen Waren ihr Leben. »Fairer Handel heißt für uns«, sagt Sunita, die Schatzmeisterin der Gruppe Taja16 von *Tara Projects* (Trade Alternative Reform Action) aus Indien und stellvertretend für viele ähnliche Erfahrungsberichte, »dass wir Arbeit und Verdienstmöglichkeiten haben, so dass wir unsere Kinder zur Schule schicken können. Von unserem Verdienst haben wir in der Gruppe ein gemeinsames Konto angelegt, und wir alle entscheiden, wer davon einen Kredit bekommen kann. Wir wollen kein Mitleid, sondern Arbeit, die wir in Würde verrichten können. Wir haben nun auch eigene Arbeitsräume, wo die Arbeitsbedingungen gut sind.«⁵⁵ Wer sollte sich nicht vorstellen können, wie unsere Welt aussähe, wenn zwei Milliarden einkommensarme Menschen wie Sunita gerecht bezahlte Arbeit hätten?

Sie hätten auf einmal genug Geld, nicht nur um sich satt zu essen, statt zu hungern, sondern auch um in den Genuss guten Essens zu kommen. Denn sie könnten ihrerseits höhere Preise für Lebensmittel zahlen, wie sich insgesamt ihr verbesserter Lebensunterhalt zu einer Verbesserung anderer Bereiche ihres gesellschaftlichen Lebens addieren würde. So scheint sich die neuzeitliche, moderne Utopie vom allgemeinen Wohlstand als notwendiger Voraussetzung für ein gutes Leben nach einem globalen Zivilisations- oder Kapitalisationsprozess, der schon ein halbes Jahrtausend heranreift, an die Zukunft einer gerechten Weltwirtschaft zu knüpfen, in deren Herzen – anstelle eines freien Handels, der ohnehin zu keinem Zeitpunkt existierte außer in den Köpfen einiger Philosophen oder anderer guter, böser, neuer Geister des Kapitalismus – ein fairer Handel pulsiert.

An diesem »Gerecht-werden« (Deleuze/Guattari) der politischen Ökonomie beteiligt sich eine wachsende Zahl an Unternehmen; ziemlich genau proportional zur Masse der Konsumentinnen und Konsumenten, die Produkte aus fairem Handel kaufen. Viele weitere Konzerne und Einkaufsmärkte würden das Gleiche tun, wenn sie durch die Politik dazu rechtlich gezwungen wären. Doch unabhängig davon spricht einiges dafür, dass die freiwillige Entscheidung von Geschäftsleuten und Unternehmen, gerechte Handelsbeziehungen

und Produktionsverhältnisse aufzubauen und eine neue Unternehmensethik gemäß der Menschenrechte sowie der normativen Selbstverpflichtungen des fairen Handels zu befolgen, kein Wettbewerbsnachteil sein muss, wie etwa Pogge meint.⁵⁶ Es mag sein, dass so mancher Unternehmer und Politiker oder Philosoph immer noch meint, »den Kapitalismus« oder einen Wirtschaftsliberalismus und unsere ungerechten Wohlstandsvorteile verteidigen zu müssen, mit dem tragisch-komischen Aberglauben, die »Moral« der Menschen vertrage sich nicht mit »der Freiheit des Marktes« – als ob Märkte keine Menschen seien und menschliche Freiheit nicht, wie wir spätestens seit Kant wissen, gleichbedeutend wäre mit Moral.

Ein Wettbewerbsnachteil entsteht einem Unternehmen, das sein Geld im Einklang mit Menschenrechten und globaler (ökologischer und sozialer) Gerechtigkeit verdient, nur dann, wenn diese Geschäftsphilosophie nicht die Zustimmung seiner Kunden findet. Indes verzeichnet der faire Handel vielerorts eine steigende Nachfrage, während unter den kapitalistischen Dinosauriern und Rettungsboot-Lieferanten die Profite schrumpfen und über Dumping und Niedrigpreiskämpfe ein brutaler Verdrängungswettbewerb wütet. Die transnationalen FairTrade Organisationen können durch das Geld ihrer politischen Unterstützer – den Konsumenten – als Fürsprecher und Vorkämpfer einer Reform oder Revolution der globalen Handelsregeln auftreten, um das übergeordnete Ziel »eines gerechten und ausgeglichenen Welthandelssystems« zu erreichen.⁵⁷ Zugleich können fair handelnde Unternehmen weitere Käufer ermutigen und durch weitere Angebote befähigen, die wirtschaftlichen und ökologischen Auswirkungen ihres Kaufverhaltens wahrzunehmen und die tägliche Praxis ihrer politischen Konsumethik zum Wohle anderer und ihrer selbst kultivieren. Diese Handlungsoption konfrontiert jeden von uns immer häufiger mit der realen und ebenso irritierend simpel ergreifbaren wie begreifbaren Möglichkeit »Gutes zu tun«: nämlich genau das, was getan werden müsste, damit wir uns selbst nicht weiter zu Profiteuren und Komplizen der neoliberalen Welt(hunger)politik machen, sondern unseren Anteil für mehr Gerechtigkeit und soziale Gleichheit weltweit leisten.

Was könnte gegen die Praktikabilität dieses ethisch guten Handelns sprechen? Im Kreise der akademischen Philosophie schließt man sich gerne der selbstgerechten Meinung an, dagegen spreche die »Angst, zu viel vom eigenen guten Leben für ferne Länder aufgeben zu müssen«.⁵⁸ Auch ein liberaler Intellektueller wie der amerikanische Sozialphilosoph Michael Walzer findet sich mit der pragmatischen Wahrheit ab, dass wir gegenüber wirtschaftlich

56 | Vgl. Kreide, Weltarmut und die Verpflichtungen kollektiver Akteure; Stiglitz, Fair Trade.

57 | Eine Grundsatz-Charta für den Fairen Handel.

58 | Krebs, Gleichheit ohne Grenzen?, 187.

notleidenden Menschen und potenziellen Einwanderern keine Gerechtigkeitspflichten hätten. »Es ist«, so seine Worte, »in der Tat unwahrscheinlich, dass die demokratischen Länder beschließen werden, einen wesentlichen, ja wirklich wesentlichen Teil ihres Reichtums abzugeben, und sie werden gewiss nicht wollen, dass große Gruppen ihrer eigenen Bevölkerung dadurch gewissermaßen bestraft werden«.⁵⁹

Aber sind politische Ethik und gerechte Politik für die Philosophie utilitaristische Angelegenheiten und Fragen der Wahrscheinlichkeit? Was bedeutet es, das Abgeben von Reichtum (und sei es auch ein wirklich wesentlicher Teil, was auch immer das wäre) als Bestrafung zu bezeichnen? Welche Absicht verbindet ein Philosoph oder eine Philosophin mit solchen Äußerungen, die an moralischen Zynismus grenzen, sollten sie nicht kritisch gemeint sein? Wo steht es als unerschütterliche Wahrheit festgeschrieben, dass die Menschen das eigene gute Leben aufgeben müssten, wenn sie das ethisch Gute leben wollten? Warum bloß sollte das eigene gute Leben nicht gerade die straf- und angstfreie Alltagspraxis eines ethisch guten Lebens sein, das genau deshalb gut ist und das wir eben darum gut finden, weil es sich auch mit dem Wohl aller anderen Menschen vereinbaren lässt? Ein philosophisches Beruhigungsmittel, um der angeblichen »Strafe« (Walzer) oder »Angst« einer »kosmopolitischen Überforderung« (Krebs) entgegenzuwirken, ist: Den angenehmen Eindruck zu erwecken, dass eine Welt ohne Armut und Hungerelend zu schaffen, nicht die Abgabe eines »wirklich wesentlichen Teils« des Reichtums der Bevölkerung verlangte und entweder lediglich »mit kleinen Spenden von jedem« oder mit »sehr geringen Kosten für uns« (Pogge) verbunden wäre. Dann lässt sich getrost beteuern: »Diese ganz elende Armut lässt sich einfach abschaffen, und zwar relativ billig. Das wissen die meisten Leute nicht«.⁶⁰

Dass den Leuten ausgerechnet von Moralphilosophen schmachhaft gemacht wird, der wohlfeile Preis der Gerechtigkeit soll allemal billig sein, ist ein ebenso irritierendes wie interessantes »unmoralisches Angebot«. Es könnte vielen und besonders jenen, die billige Preise und Sonderangebote auch sonst gewohnt sind und täglich auf die eine oder andere Weise goutieren, durchaus ihr schlechtes Gewissen beruhigen – was, gelinde gesagt, das Irritierende an dieser Überredung ist.

Aber die Idee, dass das ethisch Gute billig zu haben sei, könnte ihnen auch die Angst nehmen, das Gute zu tun – was das Interessante an diesem leutseligen Angebot ist. Die Leute könnten, ohne beängstigt zu sein, zu viel vom eigenen guten Leben für ferne Länder geben zu müssen, dann weiter gut, nur »etwas anders« leben. So könnte es durchaus sein, dass jeder in der Tat nur etwas mehr Geld ausgeben müsste, um seinen gerechten Anteil im Kampf gegen Armut

59 | Walzer, Universalismus, Gleichheit und das Recht auf Einwanderung, 274.

60 | Pogge, Gerechtigkeit in der Einen Welt, 44.

und Hunger in der Welt (der fremden wie der eigenen) zu erbringen. Doch diese ethische Mehrausgabe besteht weniger in der pflichtbewussten Spende oder einer allgemeinen Welthunger- und Fettsuchtsteuer, sondern mehr im Kauf von fair bezahlten Lebensmitteln. Darum kann es aus der Philosophie heraus, ohne marktschreierisch zu klingen, aber schon ein wenig pathetisch heißen: Mit dieser täglichen ›Geld-Ausgabe‹ wird die revolutionäre Transformation von ebenso mörderischen wie behaglichen Verhältnissen (je nach eigener Lage) bezahlt; von menschenunwürdigen Verhältnissen, die in einem Teil der Welt Milliarden Menschen ein gutes Leben vorenthalten und ihrer Würde berauben, wenn sie aus Mitleid oder Pflicht zu hilfsbedürftigen Empfängern von Geldspenden gemacht werden; von menschenunwürdigen Verhältnissen, die im anderen Teil der Welt ebenfalls Milliarden Menschen viel Leid verursachen. Dort wird ihnen eingeredet, ihr eigenes gutes Leben bestünde lediglich darin, von billigem Essen zu leben und von der Angst, nicht zu viel abzugeben, obwohl sie mehr als genug haben und die meisten von ihnen ohnehin zu viel essen.

ETWAS MEHR FÜRS ESSEN AUSGEBEN UND SONST NICHTS?

Selbstverständlich muss auch eine politische Gastrosophie die zentrale Frage beantworten, wie viel ›etwas mehr Geld‹ ist und was jeden Einzelnen von uns Wohlstand für alle kosten würde. Anders als die beiden zurzeit vorhandenen, systematisch ausgearbeiteten Gerechtigkeitstheorien von Peter Singer und Thomas Pogge erlaubt der hier entwickelte gastrosophische Ansatz eine exakte Bestimmung des gerechten eigenen Anteils, den jeder dafür zu zahlen und darüber hinaus zu tun hätte. Zu dieser theoretischen Bestimmung bedarf es weder komplizierter Berechnungen (wie im Falle eines spendenethischen Ansatzes), die letztlich doch nur willkürliche Summen und Prozentzahlen festlegen, noch aber der strategischen Erwägung einer beliebig festgelegten Pauschale (wie im Falle des reformpolitischen Ansatzes), die letztlich auch zu keiner gerechten Bestimmung des fairen Anteils führt. Außerdem muss die Welt bei diesem neuen Ansatz nicht darauf warten, dass ›die Bürger der reichen Länder endlich doch etwas spendenbereiter‹ werden oder ›die Politik endlich mehr für die Armen‹ tut. Die exakte Berechnung basiert auf folgender Überlegung: Der faire Anteil, den jeder von uns für den Preis der globalen Gerechtigkeit zu zahlen hätte, ergibt sich genau aus jener Differenz, die zwischen dem liegt, was wir für billige Lebensmittel zahlen, und dem, was wir für ihren gerechten Preis ausgeben müssten.

Es ist allgemein bekannt, dass der Anteil der durchschnittlichen Ausgaben für Lebensmittel unter der Bevölkerung der reichen Länder während der letzten Jahrzehnte stetig gesunken ist und noch nie so niedrig war wie gegenwärtig. Das bedeutet: Für keinen Bereich unseres täglichen Lebens sind wir bereit, we-

niger Geld auszugeben als für den kulinarischen Lebensbereich. Gewiss: An den Ausgaben fürs tägliche Essen lässt sich sparen, gerade weil diese einen beträchtlichen Teil der allgemeinen Lebenskosten ausmachen und erst recht, wenn etwas kostspieligeres gutes Essen nicht zu den wichtigsten Dingen der eigenen Lebenskultur zählt. Das Geld kann letztlich nicht der (entscheidende) Grund sein für die selbstgerechte »Angst, zu viel vom eigenen guten Leben für ferne Länder ausgeben zu müssen« (Krebs) und für die geringe Wahrscheinlichkeit, »dass die demokratischen Länder beschließen werden, einen wesentlichen, ja wirklich wesentlichen Teil ihres Reichtums abzugeben« (Walzer). Weil das so ist, verkauft sich eine philosophische Gerechtigkeitstheorie unter ihrem fairen und praktisch vernünftigen Preis, wenn sie ihr ethisches Gut durch jenes übliche Billigangebot unters Volk bringen will, bei dem das, was gut sein will, nur möglichst wenig Geld, Zeit, Energien, Gedanken oder Taten kosten darf.

Das etwas mehr Geld, das uns eine bessere Welt kosten würde, muss gleichwohl nicht viel sein; kein wirklich wesentlicher Teil. Ein Anhaltspunkt, wie viel jeder dafür auszugeben hätte, bieten die Mehrkosten für die zum jetzigen Zeitpunkt marktgängigen Produkte aus fairem Handel. Wählt der normale Supermarktkonsument, von dem die Rede war, ab morgen konsequent nur noch die Lebensmittel mit diesem zertifizierten Logo und lässt er die anderen Dinge unberührt im Regal stehen, zahlt er am Ende dieser ständig wiederkehrenden Aktion tatsächlich »nur« etwas mehr als sonst. Doch wird er dabei jedes Mal politisch aktiv und tut Gutes, ja er lebt sogar in den flüchtigen Augenblicken dieser geglückten Praxis ein völlig ethisches Leben und in Einklang mit der philosophischen Ethik. Dieses Glück ist alles, was er wie jeder andere Supermarktmensch in dieser Situation tun kann, damit sein Hunger und sein Essen nicht auf Kosten des Unglücks anderer geht. Es ist genau das, was niemand anderes tun kann als er selbst, und zugleich nichts, was »auf einmal alles verändert«. Vor allem aber ist es längst nicht alles Gute, was darüber hinaus getan werden müsste, damit die Welt, die globale Wirtschaft, die internationale Politik, die Preise unserer Lebensmittel, unsere tägliche Lebenspraxis in anderen Lebensbereichen und vieles andere besser werden kann.

Wer in Zukunft oder möglicherweise noch heute seinen Einkauf auf Produkte aus fairem Handel umstellen will, wird merken, dass er vielerorts und für viele Dinge nicht den fairen Preis bezahlen kann, weil das Angebot noch fehlt. Unter den gegebenen Bedingungen werden alle diejenigen, die ihre welt-hungerethischen Gerechtigkeitspflichten erfüllen wollen, immer wieder zur Komplizenschaft mit dem Falschen gezwungen sein. Indes steht dies nicht im Widerspruch zu der Tatsache, dass jeder, der momentan Produkte aus gerechtem Handel kauft, mit dem eigenen Geld als Zahlungs- und Machtmittel der eigenen politischen Ethik eine Wirtschaftsordnung unterstützt, obgleich deren institutionelle Organisationsstrukturen noch kein global einheitliches Normensystem im Rahmen des internationalen Rechts einzuhalten verpflichtet sind.

Wer gleichwohl bereit ist, den Preis der Gerechtigkeit zu begleichen und die damit zusammenhängenden politischen ›Mehr-Kosten‹ zu übernehmen, sieht sich mit der vielgesichtigen Irrationalität einer durch und durch unökonomischen Preispolitik konfrontiert. Sie sorgt dafür, dass tatsächlich nur ein geringer Anteil der eigentlichen Produktions- und Distributionskosten für Lebensmittel an der Supermarktkasse in der angenehmen Form von Billigpreisen fällig wird, während die realen Mehrkosten – ihre externalisierten Umwelt-, Klima-, Sozial-, Gesundheitskosten und dergleichen Negativbilanzen – entweder aus der kollektiven Staatskasse der von allen bezahlten Steuergeldern bezahlt werden oder als pauschale Gesamtkosten den kommenden Generationen der Menschheit und allen anderen (nicht-menschlichen) Lebensformen auf diesem Planeten überlassen werden.

Diese systemischen Preisverzerrungen und Kostenverschleierungen der realen Mehrkosten billiger Lebensmittel veranschaulichen auf ebenso mustergültige wie tragische Weise sowohl die politische Ökonomie einer kapitalistischen Wirtschaftsweise als auch den ideologischen Charakter der neo- oder urliberalen ›Markt-Philosophie einer freien Preisbildung‹. Der gerechte Preis eines Hamburgers, den sein Käufer im Billigangebot bei McDonald's oder in einer beliebigen Filiale eines anderen transnationalen Schnellrestaurants für einen oder zwei Dollar kauft, kommt ihm selbst – und uns anderen – in Wahrheit mit zweihundert Dollar teuer zu stehen.⁶¹ Es erscheint daher sachlich verfehlt, wenn die philosophische Bestimmung des Anteils, den jeder zu zahlen hätte, um das globale Wirtschaftsgeschehen gerecht zu machen, lediglich beim individuellen Einkommen und dem ungleichen Vermögen der Kaufkraft ansetzt. Stimmiger ist es, bei der moralisch fragwürdigen, preispolitischen Differenz zu jenem indirekten Geldvorteil oder Profit anzusetzen, den wir beim täglichen Kauf von billigen Lebensmitteln machen (können) und gerechter wäre wohl, für diese Bestimmung die realen Kosten sowie den für alle gleichen, gerechten Preis für ethisch gute Lebensmittel heranzuziehen.

Daraus ergibt sich für die Philosophie nicht die reformpolitische Forderung einer allgemeinen Welthunger-Abgabe für die armen Entwicklungsländer (oder das Pendant einer Fettsuchtsteuer in den reichen Schlaraffenländern), sondern vielmehr die sozialpolitische Notwendigkeit zu Maßnahmen, die gewährleisten, dass jeder Haushalt in der Lage ist und das ethische (Selbst-)Vermögen besitzt, faire Preise für das tägliche Essen zahlen zu können. Darüber hinaus ist eine gerechte Besteuerung von Reichtum und monetärem (Kapital-)Vermögen und damit eine – wenn man so will – billige Durchsetzung bereits existierender moralischer Grundsätze einer Steuergerechtigkeit notwendig. Freilich übersteigen solche sozialphilosophischen Fragen der Steuergerechtigkeit die spezifischen

61 | Details zu den Berechnungen dieses erstaunlichen Preises bietet: Patel, *The Value of Nothing*, 61f.

Grenzen des theoretischen und praktischen Bereichs der politischen Gastrosophie und deren Gerechtigkeitsbegriffe.

So ist hier nur diese Schnittstelle und gemeinsame Schnittmenge festzustellen: Nach den geltenden rechtlichen Grundsätzen einer gerechten Besteuerung der (Super-)Reichen werden – im Prinzip zumindest – reichere Haushalte und Unternehmen mit größerem Vermögen und Einkommen oder mit hoher Rendite zugunsten des sozialen Ausgleichs sowie des Allgemeinwohls mit proportionalen Abgaben belastet. Die politische Realität und die realen Ursachen der aktuellen Finanz- und Wirtschaftskrise sehen freilich anders aus: In nahezu allen Ländern der Welt wird Steuergeld und mithin Staatsvermögen vor allem durch Einkommenssteuern auf Lohnarbeit und durch Verbrauchersteuern, die Niedrigverdiener überdurchschnittlich stark belasten, eingenommen. Die Besitzer von großem Finanzvermögen und Kapital tragen vergleichsweise wenig zum Steueraufkommen bei, obwohl sie aktuell von den Rettungsprogrammen für die Banken, die wiederum von Steuergeldern finanziert werden, unverhältnismäßig profitieren. Diese Ungleichheit macht es aus moralischen Gründen notwendig, dass Großverdiener von ihren Finanzgewinnen und Kapitalvermögen einen zumindest ebenso großen Anteil an Steuern und Abgaben abführen wie die Besitzer kleiner Lohneinkommen.

Statt die Staatsfinanzen (wie konservative und neoliberale Experten vorschlagen und viele Regierungen bereits durchsetzen) über weitere Kürzungen von Sozialausgaben und Pensionen zu finanzieren und so weiter auf skrupellose Weise die Verluste der finanzkapitalistischen Spekulationen und Gewinnspielchen allein der Allgemeinheit aufzuhalsen und deren kollektiven Reichtum nach oben umzuverteilen, entspricht es den ethischen Grundsätzen einer gerechten Steuerpolitik, wenn in Zukunft den Besitzern hoher Vermögen und Finanzrenditen durch höhere Vermögenssteuern ein weit größerer Anteil an den Krisenkosten, den dringenden Erhöhungen der Staatseinnahmen und Schuldenrückzahlungen verrechnet wird. Über nationalstaatliche Steuerpolitik hinaus ist im Sinne der kosmopolitischen Gerechtigkeit – und zweifelsohne auch angesichts eines ungezügelten Kasinokapitalismus – über die Idee zu einer UN-Organisation für Weltsteuer oder kurz WTA (*World Tax Authority*) nachzudenken: »Die WTA würde zwar einen kleinen Souveränitätsverlust für Nationalstaaten darstellen, der aber durch den enormen Souveränitätsgewinn, der aus der gerechten Besteuerung von Gewinnen, Vermögen und Kapitaleinkommen erwächst, mehr als wettgemacht würde. Schließlich: Wer WTO sagt, muss auch WTA sagen.«⁶²

Hier ist der richtige Augenblick, innezuhalten, und auf die politisch-ökonomischen Zusammenhänge der Welthungerproblematik zurückkommend abschließend festzuhalten: Die Menge an Menschen, die aus Gründen der globa-

len Gerechtigkeit bereit sind, den Produzenten ihrer Lebensmittel und speziell einkommensarmen Bauern in der so genannten Dritten Welt etwas mehr Geld zu zahlen, um deren Lebenssituation dauerhaft zu verbessern und dem Elend von schlechten oder echten Hungerlöhnen ein Ende zu bereiten – diese Menge an solchen Menschen, die derart Gutes tun, wird jeden Tag größer. In täglicher Praxis tun sie dies aus der tiefsten Überzeugung, ihr eigenes Leben und Essen dadurch zum Wohle aller zu verbessern. Dieser Praxis hat sich, wie ich denke, eine kritische Theorie zu vergewissern, die mit philosophischen Mitteln dafür kämpft, »dass die Dritte Welt nicht mehr hungert oder an der Hungergrenze leben muss«, um ein letztes Mal das entschiedene Urteil von Horkheimer zu gebrauchen. Weil die betreffende Erkenntnis, was dafür jeder tun kann und tun sollte, schon existiert und schon *in praxi* von einigen tatsächlich umgesetzt wird, – die gesellschaftliche Praktikabilität des Guten also bereits gegeben ist, bleibt der Philosophie keineswegs nur die praxisferne Hoffnung auf ›politische Strukturreformen‹ oder andere ›gesellschaftliche Veränderungen von oben‹, die sich viele Kritiker und Befürworter des globalen Kapitalismus erhoffen. Die politische Philosophie der Gegenwart braucht ebenso wenig Zuflucht zu nehmen in dem theoretischen Moralismus einer welt(ökonomie)fremden Mildtätigkeit von Spenden an die Welthungerhilfe. Es steht ihr vielmehr eine politische Gastrosophie offen, die jene ›ethische Praxis‹ reflektiert, ohne deren revolutionäre Wirkkräfte gesellschaftliche Veränderungen unmöglich sind.

Nur wenn die kritische Masse von Menschen weiter wächst, die etwas mehr Geld ausgeben für faire Preise, werden sich die Ökonomie und die Politik wie von selbst ändern. Jeder Kauf von Lebensmitteln bringt uns diesem Ziel näher oder rückt es weiter in die Ferne. Wir stehen erst am gesellschaftlichen Anfang eines weltweiten Systems fairer Handelsbeziehungen. Doch eines steht jetzt schon fest: Sollten die Kräfte einer gerechten Weltwirtschaft wachsen, wird dies das Ende des Gastrokapitalismus – des globalen Gesamtprozesses der Produktion und Konsumtion von ethisch ungenügenden Lebensmitteln – bedeuten. Was nicht schlimm wäre, wie wir wissen, weil dann an seine Stelle ein menschenwürdigeres Leben für die Hungernden in der Dritten Welt, insbesondere für die Landwirtinnen und Landwirte in den Entwicklungsländern und für die vielen Millionen Produzenten und Produzentinnen eines großen Teils unserer Lebensmittel treten wird. Sein weltgeschichtliches Ende wäre überdies ein Glück für alle, weil es auch ein besseres Leben für die unglücklichen und hungrigen Seelen in den gastrosophischen Entwicklungsländern der Ersten Welt bedeutet, die dann den Nährboden und Geschmack einer besseren Politik des Essens kultivierten.