

6. Zusätze: Ingredienzen einer kritischen Theorie des guten Essens

Die dargestellte Genealogie des ernährungsphilosophischen Denkens verfolgt den Zweck, deutlich zu machen, in welchem unerwarteten Maße und in welcher thematischen Spannweite sich die abendländische Philosophie ›dem Essen‹ widmete. Die Streifzüge haben eine große Auswahl an denkbaren Zutaten einer Ethik des Essens zusammengetragen. Durch deren Zubereitung entstanden zwei sehr unterschiedliche ›Hauptgänge‹ – der diätmoralische und der gastrosophische Gang. Abschließend und als ›Zusätze‹ zum zweiten Hauptgang sind die Ingredienzen einer kritischen Theorie des guten Essens zu deklarieren.

Denn in ihrer Kritik an den heute gesellschaftlich vorherrschenden Ernährungsverhältnissen folgt die gastrosophische Ethik dem ursprünglichen Theorieprogramm, das Max Horkheimer in seiner Gegenüberstellung von »traditioneller und kritischer Theorie« skizziert.¹ Obwohl die bekanntesten Repräsentanten der Kritischen Theorie – Horkheimer, Adorno und Marcuse – keinen konzeptuellen Zugang zur Essensthematik fanden, lassen sich zentrale Theoreme ihrer Gesellschaftskritik auf die Ernährungsverhältnisse anwenden. Darüber hinaus verfolgt die Gastrosophie die kritische Absicht, das Praxis-Defizit der Kritischen Theoretiker zu überwinden. Denn nur wenn das Gute nicht das schlechthin Undenkbare ist, vermag das auf eine bessere Praxis bezogene Vernunftideal einer kritischen Theorie die eigenen normativen und emanzipatorischen Ansprüche einzulösen. Ihre praxiologische Erneuerung als Lehre vom richtigen Leben macht allererst eine Verbesserung der Welt denkbar.² Diesbezüglich gehört die Praxis eines besseren Essens noch zu den einfacheren Dingen – wenngleich ihr dabei eine weit unterschätzte Bedeutung zukommt.

1 | Vgl. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie.

2 | Vgl. Lemke, Was ist Praxiologie?

KRITIK DES GLOBALEN UNRECHTS DER UNGLEICHHEIT VON ÜBERSÄTTIGUNG UND HUNGERLEIDEN

Allem voran ist das Hauptmotiv der Kritischen Theorie, ihrer Kritik am gesellschaftlichen Unrecht, anzuführen: Das soziale Unrecht zwischen Arm und Reich zeigt sich gerade in den globalen Ernährungsverhältnissen, in der Ungleichheit zwischen der kleinen globalen Oberschicht der Satten und der großen Unterschicht der Hungernden. Horkheimer spricht in einem Nachtrag zur Aktualität der Kritischen Theorie die Welternährungsproblematik direkt an. So führt der in den frühen 1970er Jahren entstandene Text zur Aufgabe der Kritische Theorie an, diese bringe zur Sprache, »was im allgemeinen so nicht ausgedrückt wird«, und Horkheimer konkretisiert dies anhand der Feststellung, »dass die Dritte Welt nicht mehr hungert oder an der Hungergrenze leben muss.«³ Mit der Feststellung der ungerechten Welternährungsverhältnisse drückt Horkheimer das damals noch kaum wahrgenommene und theoretisierte Faktum eines globalen Unrechts und Grauens aus, welches abzuschaffen für eine Kritische Theorie keine Floskel, sondern Movens war und – weiterhin sein sollte.

Mit anderen Worten: Die Utopie einer besseren Welt konkretisiert eine kritische Theorie des Essens durch das gastrosophische Gerechtigkeitsgebot einer Abschaffung des Welthungers der so genannten Dritten Welt. Daher gilt es hier festzuhalten, dass eine Kritische Theorie heute erst recht das Unabgegoltene des größten weltgesellschaftlichen Unrechts zur Sprache zu bringen hat, weil sich das Elend und der Hunger des größten Teils der Menschheit unvermindert einklagen. Noch nie lagen Arm und Reich, Überfülle und Mangel leiden so weit auseinander wie in der heutigen Weltgesellschaft und noch nie war die Nahrungsproduktivität so hoch wie zu Beginn des 21. Jahrhundert. Gerade am Beispiel des Essens, der Welternährungslage, lässt sich begründen, wie sich die globalen Herrschaftsverhältnisse in den ökonomischen Strukturen widerspiegeln und durch politische Rahmenbedingungen (der Agrarabkommen der Welthandelsorganisation, des Internationalen Währungsfonds, der Weltbank, des Codex Alimentarius, geistiger Eigentumsrechte und dgl.) gestützt werden.⁴ Die politisch-ökonomische Aushungerung der postkolonialen Länder findet unter der Dominanz eines kapitalistischen Welthandelssystems statt, das den globalen ungleichen Speiseplan diktiert: Ein Unrecht, das die Notwendigkeit einer kritischen Theorie des guten Welt-Essens belegt.⁵

Horkheimer gibt einen Hinweis, der einen bemerkenswerten Bezug zur Möglichkeit einer ethischen Praxis andeutet, wenn er sagt, »dass auf Erden an so vielen Stellen Ungerechtigkeit und Grauen herrschen und die Glücklichen, die es nicht leiden müssen, davon profitieren, dass ihr Glück vom Unglück anderer

3 | Horkheimer, Kritische Theorie gestern und heute, 171.

4 | Vgl. Shiva, Stolen Harvest; Sachs, Nach uns die Zukunft.

5 | Vgl. Davis, Die Geburt der Dritten Welt; Aiken/LaFollette, World hunger and morality.

Kreaturen⁶ abhängt.« (Ebd.) Wenn das Glück, zu dem satten Teil der Menschheit zu gehören, erkaufte wird durch das Unglück des hungernden und ausgebeuteten Teils der Menschheit, dann hängt eine Veränderung dieser ungerechten Weltverhältnisse von der Verbesserung des falschen Essens und der verantwortungslosen Übersättigung der Glücklichen ab: Eine nachhaltige Abschaffung der Welthungerproblematik ist von der Veränderung des Welthungers der unersättlichen Ersten Welt zu erwarten und nicht von den leeren Händen und Bäuchen der Dritten Welt. Mit diesem kritisch-theoretischen Perspektivwechsel übersetzt bereits Horkheimer die essenzielle Menschheitsfrage einer universalisierbaren und zukunftsfähigen Ernährungsweise in die ›an uns‹ gerichtete Aufgabe, einer gastrosophischen Ethik gemäß gut zu essen, so dass alle Menschen gleichermaßen gut essen können.

KRITIK DER UMWELTZERSTÖRUNG DURCH DIE GLOBAL VORHERRSCHENDEN ERNÄHRUNGSVERHÄLTNISSE

Eine weitere Thematik der Kritischen Theorie spielt eine große Rolle im gastrosophischen Kontext: Ihre Kritik an der modernen Naturbeherrschung lässt sich gerade anhand der großindustriellen Agrarproduktion reformulieren. Denn gerade die kapitalistische Landwirtschaft ist die globale Ursache für die rücksichtslose Verdrängung und Enteignung traditioneller Formen einer kleinbäuerlichen Subsistenzwirtschaft, die bereits der erste Kritische Theoretiker, Karl Marx, unter dem Stichwort des »Prozesses der ursprünglichen Akkumulation« detailliert beschreibt. In klaren Worten spricht der Agrargastrosoph Marx die Unvernunft und die ebenso soziale wie umweltliche Nicht-Nachhaltigkeit der industriellen Landwirtschaft an. »Jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur«, heißt es in einer einschlägigen Passage seines Hauptwerkes, »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 ist zugleich ein Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. 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.«⁷

6 | Horkheimer verwendet an dieser Stelle den Begriff »Kreaturen« nicht abschätzig, sondern um den Gerechtigkeitsgedanken über die Menschen hinaus auf die Tiere zu erweitern. Entsprechend präzisiert er zum »Glück« der satten globalen Oberschicht: »Wenn wir glücklich sein können, ist jeder Augenblick durch das Leiden unzähliger anderer erkaufte, von Tieren und Menschen.« Vgl. Horkheimer, Kritische Theorie gestern und heute, 167.

7 | Marx, Das Kapital, 23, 530.

Heute bestätigen sich Marx' Analyse der destruktiven Logik einer kapitalistischen Agrikultur und eines liberalisierten Weltagrarmarktes.⁸ Die buchstäbliche Verwüstung der Erde durch Agrarchemie und Waldrodungen und die Umweltzerstörung durch riesige Plantagen, die unberechenbaren Risiken der Biotechnologie, das unaufhörliche Freisetzen von Landarbeitern – die Krise der modernen Naturbeherrschung ist vor allem eine Krise des technologisch-industriellen Agrarkomplexes und seiner instrumentellen Vernunft.

Herbert Marcuse setzt die Kritik an der kapitalistischen Landwirtschaft fort, indem er eine Humanisierung oder Ökologisierung des menschlichen Naturverhältnisses fordert und dies auf die globale Ernährungsfrage bezieht.⁹ Aber er geht noch einen Schritt weiter, wenn er tierethische Aspekte gegen die vorherrschende Brutalität der ›Fleischproduktion‹ stark macht, die bei Marx noch keine Erwähnung fanden. Denn für Marcuse ist »keine freie Gesellschaft vorstellbar, zu deren ›regulativen Ideen der Vernunft‹ nicht der gemeinsame Versuch gehörte, die Leiden, welche die Menschen den Tieren zufügen, folgerichtig zu verringern.« (Ebd., 83) Gleichwohl ist ihm klar, dass ein vernünftiges Verhältnis zu den Tieren und zur Erde kein physiozentrisches oder rein ästhetisches Verhältnis sein kann. Denn dies bedeutet, die Unvermeidbarkeit einer menschlichen (anthropomorphen) Naturnutzung zu ignorieren und so zu tun, als ob die Natur im Ganzen vor den Menschen in Schutz genommen werden könnte. Entsprechend heißt es bei ihm: »Sich zur Natur ›um ihrer selbst willen‹ verhalten, hört sich gut an, aber wenn Tiere und Pflanzen verspeist werden, ist das sicher kein Verhalten zu ihnen um ihrer selbst willen. Das Ende dieses Krieges, der vollkommene Frieden in der belebten Welt – diese Idee gehört zum orphischen Mythos, aber zu keiner vorstellbaren geschichtlichen Realität.« (Ebd.)

Gerade weil das Speiseopfer und der nutritive Schuldzusammenhang (der Krieg des Tötens und Verspeisens anderen Lebens) unvermeidbar und mithin das landwirtschaftliche Verhältnis des Menschen zur Natur fundamental sind, entscheidet die Art und Weise, wie dieser globale ›Stoffwechsel‹ gestaltet wird, über den Zustand der Erde und über die Lebensbedingungen der Pflanzen und Tiere. Daher bemisst sich gastrosophische Vernünftigkeit an dem Grad der Leidvermeidung und der Förderung des Wohls der Pflanzen und Tiere sowie der landwirtschaftenden Menschen. Deswegen bewirkt eine Verbesserung der Art und Weise, wie die Menschen die Welt essen, eine umfassende Verbesserung des menschlichen Naturverhältnisses.

Der gastrosophische Metabolismus eines besseren Welt-Essens findet in Adornos ›Konzept des Nicht-Identischen‹ eine unerwartete Unterstützung. Denn Adorno reflektiert bereits in den 1960er Jahren die emanzipatorisch notwendige Umstellung der agrarischen Monokultur. Dabei lassen sich seine Überlegungen

8 | Vgl. Marx, Rede über die Frage des Freihandels; Kimbrell, *The Fatal Harvest Reader*; Bello, *De-Globalisierung*.

9 | Vgl. Marcuse, *Natur und Revolution*.

von der Idee einer, die Biodiversität gewährenden und bewahrheitenden, gerechten Agrikultur leiten »als der rettenden Aufnahme des Anderen, das bislang bloß unterdrückt ward und womöglich ausgerottet« wird. Die rettende Aufnahme des Anderen im Umgang mit der Natur ermögliche, so Adorno, »die Bewahrung der Natur und ihrer qualitativen Mannigfaltigkeit inmitten ihrer Bearbeitung für menschliche Zwecke«. ¹⁰ Ein solches gastrosophisches Naturverhältnis würde eine arbeitsintensive Ökologisierung des Landbaus erforderlich machen, deren Arbeitsprozesse »anstatt primär auf Produktivität ebenso auf die menschenwürdige Gestaltung der Arbeit selbst« (ebd.) ginge.

Mit anderen Worten, das für eine kritische Theorie zentrale Motive einer Kritik am modernen Naturverhältnis in Form des großindustriellen Agrarkapitalismus sowie die konkrete Utopie eines umwelt- und sozialgerechten Umgangs mit der Natur sind in einer gastrosophischen Ethik aufgehoben und artikuliert.

KRITIK DER ESSKULTURINDUSTRIE ALS BETRUG AN DEN MASSEN UND FREIWILLIGER ENTMÜNDIGUNG

Auch die Kritik der »Kulturindustrie« als »Verblendungszusammenhang« und »Betrug an den Massen«, wie sie von Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* vorgetragen wird, stellt einen systematischen Bezug zu den Ernährungsverhältnissen her. Was dort für die Popkultur und ihren industriell erzeugten »Massengeschmack« beschrieben wird, lässt sich auf die populäre Esskultur und den industriellen Komplex des kulinarischen Geschmacks übertragen. Entsprechend wurde festgestellt: »Mehrere Ideen, die von Vertretern der Frankfurter Schule mit Bezug auf Kunst und Kultur geäußert wurden, lassen Parallelen mit Einzelerscheinungen der modernen Entwicklung in Kochkunst und Esskultur sichtbar werden, die des Nachdenkens wert sind.« ¹¹

So betreiben gerade die Lebensmittelindustrie und die ihr vorgeschaltete Werbebranche eine profitable Ausbeutung der Bedürfnisnatur der Konsumsubjekte dadurch, dass sie vieles von dem zubereiten und servieren, was bei den Massen auf den Tisch kommt. Der esskulturindustrielle Verblendungszusammenhang findet statt in der buchstäblichen Bevormundung der Menschen durch einen maschinell produzierten Massengeschmack, der die geschmackssensorische Autonomie untergräbt und in der Verunmöglichung eines freien Geschmacksurteils auch entmündigt. Eine Verblendung und Gegenaufklärung durch die Nahrungsindustrie geschieht außerdem in der bewussten Verschleierung und in der betrügerischen Verheimlichung von Inhalts- wie Zusatzstoffen und Produktionsmethoden, die eine kulinarische Fremdbestimmung in Form von Fertigkost und Convenience-Fabrikaten durchsetzen.

10 | Adorno, *Statik und Dynamik als soziologische Kategorie*, 239.

11 | Mennell, *Die Kultivierung des Appetits*, 402.

Freilich lassen sich die Massen nicht so ohne weiteres blenden und betrügen. Nur mit größtem Aufwand entkräftet die Esskulturindustrie die Weigerung ihrer Konsumenten und deren Überdruß an ungenießbaren Dingen, die ihnen nur schmecken, weil ihnen dies die Reklame permanent einredet. Dazu notieren bereits Adorno und Horkheimer: »Zu gewiss könnte man ohne die ganze Kulturindustrie leben, zu viel Übersättigung und Apathie muss sie unter den Konsumenten erzeugen. Reklame ist ihr Lebenselixier. Da aber ihr Produkt unablässig den Genuss, den es als Ware verheißt, auf die bloße Verheißung reduziert, so fällt es selber schließlich mit der Reklame zusammen, deren es um seiner Ungenießbarkeit willen bedarf.«¹²

In Anwendung von Adornos Verdikt einer Regression des Hörens auf den schlechten Geschmack der Massen unternimmt Steve Mennell folgendes Gedankenspiel. »Wenn Adorno heute noch lebte«, so Mennell, »und die modernen Esskultur beobachten könnte, dann würde er vielleicht wirklich das Junk Food als Beispiel für die Regression des Essens verstehen. [...] Vielleicht würde er auch das Argument vorbringen, dass sie durch die Lebensmittelindustrie ›gewaltsam retardiert‹ worden seien, und sicher wäre er keineswegs von Orwells Behauptung überrascht, dass der englische Geschmack, besonders der Geschmack der Arbeiter, [...] inzwischen gute Nahrung fast automatisch verschmählt.«¹³

Was auch immer Adorno über den kulinarischen Geschmack unserer Zeit sagen würde, richtig ist an diesen Spekulationen: Seine Philosophie lässt sich auf Fastfood-Verhältnisse anwenden und impliziert eine radikale Kritik an der zeitgenössischen Geschmackskulturindustrie. Hinter der bunten Vielfalt und der unbegrenzten Fülle der neuen schönen Welt des Essens verbirgt sich die ökonomisch brutale, aber kulinarisch appetitlich gemachte Realität einer hochtechnologischen Manipulation der Produkte und ihres Geschmacks.¹⁴ Aus einer der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers verpflichteten Perspektive gilt: Das Warensortiment, das die Kulturindustrie des Essens inszeniert, ist geschmacklich so vielfältig wie McDonalds ewig gleicher Burger durch bunte und kulturspezifische Features variantenreich. Entsprechend wächst die Unmündigkeit der Konsumenten proportional mit dem Profit der Nahrungskonzerne.

Allerdings widerspricht Mennell diesem esskulturpessimistischen Szenario mit einem ähnlichen Argument, das Vertreter der Cultural Studies gegenüber Adornos These von der Regression des Hörens einwenden. Danach wird bestritten, dass es keine Widerstände und keine kritischen Impulse der Subjekte gäbe, und die Kulturindustrie folglich nicht als ein totales Herrschaftsverhältnis zu beschreiben ist.¹⁵ Mennell plädiert daher für eine Dekodierung der möglichen The-

12 | Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 145.

13 | Mennell, *Die Kultivierung des Appetits*, 404.

14 | Vgl. Schlosser, *Fast Food Nation*; Reinike/Thorbrietz, *Lügen, Lobbies, Lebensmittel*; Grimm, *Die Suppe lügt*; Bourdain, *Geständnisse eines Küchenchefs*.

15 | Vgl. Hall, *Kodieren/Dekodieren*.

se von der Regression des Essens und des schlechten Geschmacks der Massen, einer abgeschmackten These, in welcher er letztlich nur den Snobismus einer gutbürgerlichen Küche und Feinschmeckerei ausmacht. »So sehr der Feinschmecker, der den höchsten Graden der Verfeinerung in der Kochkunst gewohnt ist, die moderne Massenernährung bedauern mag, so besteht doch kein Zweifel daran, dass – in der westlichen Welt, aber noch nicht auf der ganzen Welt – eine abwechslungsreiche und reichhaltige Ernährung für mehr Menschen als je zuvor verfügbar ist.«¹⁶

Deswegen sieht Mennell im globalen Gastrokapitalismus die Errungenschaft eines »kulinarischen Pluralismus« und keinen entmündigenden Konformismus. Zweifelsohne bedeutet der kulinarische Massenkonsum durch billige Warenvielfalt und ein üppiges Produktangebot die historisch einzigartige Demokratisierung eines »feinen Geschmacks« (Bourdieu), der lange nur den Reichen vorbehalten blieb. Walter Benjamins Theorie von der technischen Reproduzierbarkeit der Kunst findet für den Bereich der industriellen Kochkunst sowie der Massenerstellung von Feinschmeckergerichte als Tiefkühlware direkte Anwendung. Viele dieser raffinierten Fertiggerichte sind, wie die Kopie eines berühmten Kunstwerks, lebensmitteltechnische Reproduktionen des Originals, durch deren erschwinglichen Preis auch der einfache Haushalt in den Genuss einer »feinen Küche« kommt.

Die popkulturelle Ikone dieser avancierten Gourmandise der Massen hat Andy Warhol mit seinen prägnanten *Campbell's Soup*-Kunstdrucken geliefert: Heute kann jeder ohne kochkünstlerische Vorkenntnisse die industrielle Fertigung zubereiten und sich so auf simpelste Weise feinschmeckerisch selbst versorgen. Es mag manchen Kritischen Theoretiker und anderen bürgerlichen Gastrokritikern degoutant erscheinen, doch in der Tatsache, dass heute die breite Masse ein großes Speiseangebot und üppig gefüllte Regale genießen kann, verwirklicht sich nichtsdestotrotz ein permanenter Zustand der kulinarischen Fülle und Schlaraffenland-Glückseligkeit – und damit ein alter Menschheitstraum vom Guten Leben.

Aber nährt die Weltmarktssystemküche, die von westlichen Großkonzernen betrieben wird und die ihr Warensortiment durch künstliche Aromatisierung und ausgeklügelte Ästhetisierung für den globalen Markt normiert, nicht doch einen kulinarischen Konformismus und Massengeschmack, der einer esskulturellen Diversität lokaler und individueller Küchen entgegenwirkt?¹⁷ Übersieht das Lob auf den kulinarischen Pluralismus den »Siegesszug der gastronomischen Maschinerie«¹⁸ sowie den Sachverhalt, dass sich in der spätkapitalistischen Konsum-

16 | Mennell, Die Kultivierung des Appetits, 406.

17 | Vgl. Ritzer, Die McDonaldisierung der Gesellschaft; Schlosser, Fast Food Nation.

18 | Schwendter, Arme essen – Reiche speisen, 229.

gesellschaft gerade durch die erfolgreiche Vermarktung von scheinbarer Vielfalt und Differenz die Reproduktion der Profitlogik vollzieht?¹⁹

Jedenfalls erreicht die Konsumindustrie durch die kulturelle Hegemonie des westlichen Lebensstils und durch die Globalisierung seiner Imbissitten heute immer mehr Konsumenten in nahezu allen Ländern. Die *Multitude* – jene Masse oder Vielheit, die Antonio Negri und Michael Hardt als neues Subjekt eines massenhaften Widerstands glauben ausmachen zu können – verhält sich beim möglichen Widerstandsakt des Einkaufens als *Alditude*: Die meisten Konsumenten gehorchen als überzeugte Kunden von populären Discountläden und als bereitwillige Träger irgendeiner Aldi-tüte ihren kapitalistischen Vormündern, indem sie bei der eigenen Schnäppchenjagd auf die billigsten Lebensmittel der brutalen und von ihnen auch durchschauten Ausbeutungslogik des Systems widerstandsfolgen.²⁰

Die unbestreitbare Tatsache, dass die Konsumenten bei allem Konformismus und Verblendungszusammenhang den globalen Gastrokapitalismus letztlich durchschauen²¹, macht es allemal notwendig, die Radikalität von Adornos und Horkheimers Kulturindustriethese für die gegenwärtige Esskultur und ihre Geschmacksindustrie theoretisch zu relativieren und zu dekodieren. Die *Alditude* will keine Aufklärung, beispielsweise der Produktherkunft und der Herstellungsweise; die zwanghafte Mimesis ans Falsche ist ihr zielstrebigere Wunsch und ein bewusster Selbstbetrug. – Aber der Preis für dieses Essen, so niedrig er ist, ist doch höher, als er scheint, zieht man neben den weltökonomischen Ungerechtigkeiten und den agrarökologischen Produktionskosten hinaus auch die gesundheitlichen Folgen und Nebenwirkungen dieses Paradieses in Betracht.

BESCHÄDIGTES LEBEN ALS SOZIALPATHOLOGIE EINES FEHLERNÄHRTEN LEBENS

Die physischen Folgen des gesellschaftlich vorherrschenden Geschmacks betreffen eine weitere gastrosophische Implikation der Kritischen Theorie: die Ausbeutung und Instrumentalisierung der inneren Natur. Wenn die *Dialektik der Aufklärung* ein »Eingedenken der Natur im Subjekt« fordert²², dann ist dabei auch an die ernährungsbedingten Krankheiten, Esspsychosen und Gastroanomalien als sozialpathologische Symptome zu denken. Weltweit nimmt unter der Bevölkerung der Konsumgesellschaften eine Fettleibigkeit und Vielgefäßigkeit zu. Die

19 | Vgl. Hardt/Negri, *Empire*. Die neue Weltordnung, 150ff.; Belasco, *Appetite for Change*.

20 | »Der Triumph der Konsumindustrie besteht in der zwanghaften Mimesis der Konsumenten an die zugleich durchschauten Kulturwaren.« Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 150.

21 | Vgl. Hintermeier, *Die Aldi-Welt*.

22 | Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 47.

Weltgesundheitsorganisation spricht von Adipositas und Hypertrophie als einer Pandemie. Die wachsende Zahl von ernährungsbedingten Erkrankungen und Allergien bewahrheitet – freilich unter negativem Vorzeichen – Adornos Diktum vom leiblichen Impuls als letzter Instanz eines wirklichen Widerstandes und Aufbegehrens: Einer im Somatischen ausgetragenen ›Weigerung‹ der Menschen, sich für den realen Wahnsinn eines falschen Essens opfern zu müssen.

Doch nur von dem freiwilligen Selbstopfer, unkritisch alles zu »schlucken«, was die Vormünder der kapitalistischen Weltküche ihnen »vorsetzen«²³, kann sich ein ökonomisches System am Leben erhalten, das von einer tugendhaften und pflichtbewussten Unersättlichkeit der Menschen profitiert. Daher verkörpert sich – wie im Fall Nietzsche, obgleich weit unphilosophischer – in der Fettleibigkeit und deren transpolitischen Form eines unersättlichen Konsums, in den Worten des französischen Gesellschaftskritikers Baudrillard, eine »monströse Konformität«.²⁴ Während Herbert Marcuse die sozialpathologischen Zusammenhänge zwischen repressivem Realitätsprinzip und subversivem Lustpotential mithilfe von Freuds Psychoanalyse analysiert und dabei die Sexualität beziehungsweise die ›Triebstruktur des Eros‹ in den Blick nimmt,²⁵ ist diese sozialpsychologische Perspektive heute unterm gastrosophischen Vorzeichen zu reformulieren. Dann führt die Analyse der ›Triebstruktur des Gastros‹ zu der Frage nach der Befreiung von einer diätmoralisch gestörten Esslust und von einem Nahrungsdispositiv, das »die Speise in Kalorien verwandelt«.²⁶

Entsprechend zeigt sich eine weitere sozialpathologische Erscheinungsform eines nicht nur diätetisch, sondern auch moralisch gestörten Essverhaltens im zwanghaften Bekenntnis, die eigene Esslust und unbeherrschte Genussgier zu verbalisieren, um durch diese – wie im Abschnitt über die augustiniischen Bekenntnisse deutlich wurde – gewissermaßen ›christliche Moralisierung‹ der eigenen Diät gerade nichts an ihr ändern zu müssen. Durch die verbale Buße der begangenen Esssünden, wie man sagt, und durch die Diskursivierung des schlechten Gewissens richten sich die Geständigen in einer verfehlten Essistenz dauerhaft ein. So sind »in den letzten Jahren unzählige Selbsterfahrungsberichte erschienen, in denen Menschen über ihren meist als problematisch empfundenen Umgang mit dem Essen berichten.«²⁷

23 | Beck, Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter, 28; vgl. Fine, *The Political Economy of Eating Disorders*, 49.

24 | Baudrillard, *Vom zeremoniellen zum geklonten Körper*, 350.

25 | Vgl. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*. Angesichts der grassierenden Esspsychosen wurde die Notwendigkeit einer gastrosophischen (gastropsychoanalytischen) Erweiterung einer auf das menschliche Sexualleben fixierten Psychologie bereits verschiedentlich angeregt; vgl. Barthes, *Towards a Psychosociology of Contemporary Food Consumption*; Fischer-Homberger, *Essstörungen in Freuds Psychoanalyse*.

26 | Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 210.

27 | Kleinspehn, *Sprechen – Schauen – Essen*, 258.

Neben diversen Varianten einer diätmoralischen Bekenntnisliteratur fehlt in kaum einer Buchhandlung eine eigene Abteilung mit Diätratgebern und Fastenbüchern. Diese Diäthysterie und Diskursivierung der Esslust sind unterschiedlich interpretierbar. Eine Lesart sieht in der bloßen Verbalisierung des Kulinarischen und dessen diskursiver Ästhetisierung in Form von Kochbüchern, Restaurantführern und Küchen-Shows das Zeugnis einer abschließenden Befreiung aus dem antigastrosophischen Asketismus. Diese idealistische Auffassung vertritt beispielsweise Esskulturtheoretiker Kleinspehn: »Nimmt man den veröffentlichten Diskurs über das Essen als Indikator für die Bedeutung, die das Essen [gegenwärtig gesellschaftlich] hat, so kann man mit Fug und Recht unterstellen, dass es eine außerordentlich große Rolle im Leben der Menschen spielt.« (Ebd.)

Die Gegenthese dazu sieht in dieser säkularisierten Symbolik eines heiligen Essens die Phantasmagorie eines ›guten Willens‹, der schlechte Ernährungsgegewohnheiten in der Diskursivierung des Essens wieder (allerdings gastrosophisch tatenlos) gut zu machen wünscht. Diese kritische Position vertritt beispielsweise Hartmut Böhme im Anschluss an Foucaults Repressionshypothese der modernen Sexualität: »Von Foucault haben wir gelernt, dass die Vervielfältigung der Reden und Ausstellungen von Sex nicht Indikator einer Großen Befreiung sind, sondern Multiplikator der Codes, die dem Sex die Ordnung seines Erscheinens setzen. Und unsere Essensästhetik scheint ganz der Art zu sein, dass sie die Langeweile und das Banausentum, die Trostlosigkeit der täglichen Essensprozeduren im aufgepeppten Gebrause des appetitlichen Scheins vergessen machen soll.«²⁸ In diesem Sinne tritt an der Geschwätzigkeit unzähliger Kochbücher und notorischer Kochsendungen oder ähnlicher repräsentativer Symbolküchen der »Phantomschmerz einer Gesellschaft zutage, die sich eben des Untergangs einer ganzen Kultur bewusst wird.«²⁹

Wie es eine der ersten Aufgaben des Frankfurter Instituts für Sozialforschung war, der sozialpsychologischen Frage nachzugehen, warum es trotz der fortgesetzten Ausbeutung der arbeitenden Massen und der Fremdbestimmung ihrer Lebensverhältnisse zu keiner Revolution komme und stattdessen in der Arbeiterklasse eher autoritäre Anpassung und Selbstopferung dominiere, so stellt sich bezüglich der vorherrschenden Ernährungsmoral die Frage: Warum kommt es zu keiner massenhaften Veränderung des Konsumkonformismus und zu kaum einer Verbesserung der Esskultur, obwohl keiner dazu gezwungen ist, falsch zu essen?

28 | Böhme, Vorwort, 13.

29 | Fichtner, Tellergericht. Die Deutschen und das Essen, 193.

KRITIK DES PRAXISPHILOSOPHISCHEN DEFIZITS DER KRITISCHEN THEORIE

Die gastrosophischen Aktualisierungsmöglichkeiten und Anwendungsfelder einer kritischen Theorie des guten Essens lassen sich von dem konzeptuell notwendigen Bezug zu einer Praxis der Veränderung leiten. Die Tatsache, dass sich eine kritische Theorie nicht in der theoretischen Kritik des Bestehenden beschränkt, sondern auf reale Möglichkeiten einer besseren Praxis abzielt, ist für das philosophische Selbstverständnis ihres Humanismus von grundsätzlicher Relevanz. So überschreitet ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse den Standpunkt eines bloßen Kritizismus des vorherrschenden Geschmacks, indem es den eigenen politisch-ethischen Anspruch einlöst, die Möglichkeit einer Praxis des besseren Essens auszuweisen.

Mit diesem Praxisbezug gerät freilich eine viel diskutierte Problematik der Kritischen Theorie von Adorno und Horkheimer in den Blick. Denn bei der Frage nach einer besseren Praxis stößt man auf die konzeptuellen Grenzen ihres Denkens und damit auch auf die Gründe jener Agonie, welche seit der Konfrontation von Adorno und Horkheimer mit der Studentenbewegung der später 1960er Jahre die Rufe nach einer Rekonzeptualisierung des Ansatzes einer kritischen Theorie nicht verstummen lässt.³⁰ Ein zentraler Gesichtspunkt dabei betrifft die inhaltliche Bestimmung des Guten einer besseren oder ›revolutionären Praxis‹. In Frage steht der theoretische Aufweis der real ergreifbaren Möglichkeiten des Veränderns und Anderslebens, so dass diejenigen Richtungen, Kräfte und Handlungsfelder begreiflich werden sollen, welche zu einer Transformation und einer alltagsweltlichen Verbesserung der Verhältnisse führen könnten. Lassen sich jene Potentiale im Bestehenden bestimmen, in denen Formen möglicher Vernunft und richtiger Praxis bereits gegeben und gesellschaftlich wirksam sind, muss die Kritik nicht wirkungslose, praxisferne Theorie sein. Eine kritische Theorie kann dann selber ein unersetzbarer Faktor der Veränderung und ein Sprachrohr für die Aktivitäten und widerständige Praxen eines solchen besseren Lebens sein.

Ein philosophisches Dilemma und die konzeptuellen Grenzen der Kritischen Theorie sind dadurch entstanden, dass sich Adorno und Horkheimer die Auffassung zu Eigen gemacht hatten, vom Standpunkt der Kritischen Theorie ließe sich das Richtige und das Gute einer vernünftigen Welt, in dessen Namen die vorherrschenden Verhältnisse kritisiert werden, inhaltlich nicht beschreiben. Dieses ›Udenkbare eines besseren Lebens‹ bekundet Horkheimer explizit in einem Text aus den frühen 1970er Jahren, in welchem er auf das eigene Selbstverständnis eingeht. Im Rückblick auf die These zur Dialektik der Aufklärung schreibt er: »Wir waren uns klar, und das ist ein entscheidendes Moment in der Kritischen Theorie von damals und von heute: wir waren uns klar, dass man diese richtige Gesellschaft nicht im vornhinein bestimmen kann. Man konnte sagen, was an

30 | Vgl. Demirovic, Modelle kritischer Gesellschaftstheorie.

der gegenwärtigen Gesellschaft das Schlechte ist, aber man konnte nicht sagen, was das Gute sein wird, sondern nur daran arbeiten, dass das Schlechte schließlich verschwinden würde.«³¹ Im argumentativen Rückgriff auf das Alte Testament und das Bilderverbot des jüdischen Glaubens erläutert er das Programm eines kategorischen Negativismus sowie die grundsätzliche konzeptuelle Unmöglichkeit, das Gute zu denken. »Darunter verstehen wir: ›Du kannst nicht sagen, was das absolut Gute ist, du kannst es nicht darstellen.‹ Damit komme ich zurück auf das, was ich vorher schon sagte: Wir können die Übel bezeichnen, aber nicht das absolut Richtige. Menschen, die in diesem Bewusstsein leben, sind mit der Kritischen Theorie verwandt.« (Ebd., 168) Diese bewusste Weigerung der Kritischen Theoretiker, das – von ihnen unnötig verabsolutierte – Gute und Richtige zu bestimmen, ist am bekanntesten geworden durch Adornos Diktum, »es gibt kein richtiges Leben im falschen.«³²

Die strikte Weigerung, einen unerlässlichen Teil der philosophischen Arbeit einer kritischen Theorie darin zu sehen, über die theoretische Kritik des Schlechten und Falschen hinaus den Praxisbegriff eines richtigen Lebens und einer vernünftigen Gesellschaft zu entwickeln, hat viel Widerspruch erregt und Adorno und Horkheimer den (insbesondere von Habermas vorgetragenen) Einwand eines performativen Selbstwiderspruchs eingehandelt.³³ An der Feststellung des performativen Selbstwiderspruchs ist zumindest soviel zutreffend, dass eine kritische Theorie in emanzipatorischer Absicht einen konzeptionellen Praxisbezug aus den angeführten Gründen braucht. Denn erst über die emanzipatorische Vergewisserung der möglichen Praktikabilität eines anderen Lebens und eines begreifbaren und ergreifbaren Andersseins angesichts realer Alternativen wird die Kritik zu einer Theorie, die ihre Normativitäten praxisorientiert (praxologisch) ausweisen kann; wird der abstrakte Wunsch auf ein Besseres zu einer konkreten Utopie. Allein durch diese kritische Praxologie und durch die inhaltliche Konkretisierung des Utopischen unterscheidet sich ein revolutionärer Humanismus von den moralischen Bekenntnissen und der philanthropen Gutwilligkeit eines bürgerlichen Humanismus. Kurz: Die gesellschaftliche Wirksamkeit einer kritischen Theorie steht und fällt mit dem philosophischen Aufweis einer besseren Praxis, durch die sich das richtige Leben von einem falschen unterscheidet.

31 | Horkheimer, Kritische Theorie gestern und heute, 164.

32 | Adorno, Minimal Moralia, 43.

33 | Zur Begründung und zu den Defiziten dieses Einwandes vgl. Lemke, Die Praxis politischer Freiheit.

UNBEGRÜNDETE ENTHALTSAMKEIT DER GEGENWARTSPHILOSOPHIE GEGENÜBER DEM GUTEN ESSEN

Seit einiger Zeit wird die Frage, wie wir leben wollen und sollen, und mithin, ob eine bessere Lebensweise als die, die wir gegenwärtig leben, möglich ist, wieder zum Gegenstand der praktischen Philosophie gemacht.³⁴ Bezogen auf das Essensthema lässt sich eine Ethik des guten Lebens in der gastrosophischen Frage reformulieren: Ist eine bessere Ernährungsweise möglich als die, die wir derzeit leben? Wie müssten wir essen, damit sich alle Menschen gut ernähren können? Die Gegenwartsphilosophie fühlt sich jedoch einem moraltheoretischen Liberalismus verpflichtet, der eine Beschäftigung mit dem Essen als etwas ganz und gar Unphilosophisches betrachtet. So fordert beispielsweise Jürgen Habermas, der zweifelsohne prominenteste Repräsentant der vorherrschenden Moralphilosophie, ausdrücklich eine theoretische »Enthaltksamkeit« gegenüber »postmetaphysischen Antworten auf die Frage nach dem ›richtigen Leben‹« und mithin die philosophische Enthaltksamkeit gegenüber dem hier skizzierten Projekt, alltägliche Dinge – wie das Essen – zum Gegenstand einer Theorie des richtigen und guten Lebens zu machen.³⁵ In einer solchen moraltheoretischen Askese gegenüber dem Essen steckt ein letztes Echo der diätmoralischen Tradition. Freilich handelt es sich bei dieser Abstinenz nicht mehr um das (platonisch-christliche) Gebot eines metaphysischen Moralismus, sich im praktischen Genuss *nicht zuviel* mit dem Essen zu beschäftigen (vor dem theoretischen Hintergrund einer geistmetaphysischen Anthropologie). Die diätmoralische Enthaltksamkeit der gegenwärtigen Philosophie erstreckt sich auf *jede Form* einer theoretischen Beschäftigung mit gastrosophischen Fragen. Gar nicht mehr über das Essen nachzudenken und sich dessen möglicher Lust und Tugend, dessen möglichen Wohles und Glückes philosophisch ganz zu enthalten – in dieser ideellen Magersucht lebt die traditionelle Diätmoral vollständig sublimiert fort.

Die vorherrschende Abstinenz gegenüber dem Essen (und anderen alltäglichen Dingen) als einem philosophischen Thema lässt sich von der impliziten und – entgegen des eigenen Glaubens – letztlich unbegründeten Prämisse leiten, das

34 | Vgl. Steinfarth, Was ist ein gutes Leben?; Seel, Versuch über die Form des Glücks; Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Einen Überblick zum Stand der Diskussion bietet: Rhonheimer, Die Perspektive der Moral

35 | Vgl. Habermas, Begründete Enthaltksamkeit. Entgegen aller scheinbaren Differenzen setzt Habermas in dieser Enthaltksamkeit gegenüber »postmetaphysischen Antworten auf die Frage nach dem ›richtigen Leben‹« tatsächlich die Kritische Theorie von Adorno und Horkheimer fort (wenn auch nicht unter Berufung auf das religiöse Bilderverbot, sondern auf einen moraltheoretischen Liberalismus). Der akademische Diskurs, insbesondere des linken Spektrums, der gewöhnlich eine unüberbrückbare Diskrepanz von Horkheimer und Adorno gegenüber Habermas' Position hervorhebt, macht sich diese ebenso grundsätzliche wie überdenkenswerte Kontinuität offenbar nicht klar.

moralische Recht auf individuelle Freiheit beschränke sich darauf, dass es jedem frei stünde, in den Dingen der ›privaten Lebensführung‹ wie auch immer, jedenfalls auf eine ethisch irrelevante, eben ›ganz persönliche‹ Weise, sein Glück zu suchen. Dieser zuletzt von Jürgen Habermas und von unzähligen Philosophen vor ihm (und nach ihm neoliberal) geforderten »Enthaltensamkeit« gegenüber einer kritischen Theorie des guten Lebens – einer solchen gesellschaftstheoretischen Entmoralisierung und Entpolitisierung der individuellen Lebensweise liegt die Vorstellung zugrunde, dass allgemeine Urteile und Wertaussagen über die alltäglichen Bereiche unserer persönlichen Lebenspraxis nicht möglich seien. Und weil dieser (neo)liberalen Auffassung zufolge jeder auf eine subjektive Art und nach seinem eigenen Gusto glücklich würde (und dies scheinbar in keinerlei sozialphilosophisch relevanten Zusammenhang zum möglichen Glück oder Unglück aller Anderen steht), scheint auch eine moralphilosophische Problematisierung der Frage, wie wir essen, weder statthaft noch überhaupt nötig.

Doch diese ernährungsphilosophische und diätmoralische Selbstentsagung ist angesichts der globalen Ernährungsverhältnisse offenkundig falsch. Und sie ist darüber hinaus theoretisch unhaltbar, wenn man sich klarmacht, dass eine allgemeine Theorie des ethisch guten Essens durchaus begründet werden kann. Dementsprechend lassen sich meine Ausführungen von dem Grundgedanken leiten, dass die theoretische Erkenntnis und die argumentative Herleitung des Guten im Kontext der Ernährungsfrage – entgegen aller Skepsis – schlechterdings möglich sind. Im Mittelpunkt steht dabei die philosophische Berücksichtigung aller relevanten umweltlichen, politisch-ökonomischen, leiblich-gesundheitlichen, sozialen, ästhetischen und alltagskulturellen Faktoren des Nahrungsgeschehens, die das mögliche Wohl aller Menschen sowie eines dem Wohl der Tiere und der Pflanzen gerechten Naturverhältnisses betreffen.

Mit anderen Worten: Einer aktuellen Philosophie des Essens kommt die gesellschaftlich verantwortungsvolle Aufgabe zu, der gastrosophischen Vernunft einer Leib-ingedenkenden, umwelt- und sozialgerechten, kulinarisch-ästhetischen und alltagsethischen Ernährungspraxis als konkreter Utopie eines richtigen, guten Welt-Essens eine Stimme zu verleihen. Ist der Anspruch einer universalisierbaren Bestimmung einer solchen Ethik einlösbar – wofür ich argumentiere –, kann das systematische Programm einer emanzipatorischen Gesellschaftskritik in Form einer *Gastrosophie* aktuell umgesetzt werden. Angesichts der globalen Ernährungsfrage liegt die eigentliche Schwierigkeit des Ideals einer gastrosophischen Vernunft letztlich weniger in seiner theoretischen Begründung, vielmehr in der Notwendigkeit seiner globalen Verbreitung. Gleichwohl kann die Philosophie diese dringend erforderliche Praxis gedanklich vorbereiten und begleiten: Sie schmackhaft machen. Deshalb stellt sich die Gastrosophie der Herausforderung, die ideellen Zutaten einer Ethik des guten Essens zu kreieren, anstatt sich einer solchen delikatsten Kost grundlos zu enthalten.³⁶

36 | Vgl. Singer/Mason, *Eating*; Korthals, *Before Dinner*, Mephram, *Food Ethics*.

PRIMAT DER ETHIK VON DER POLITIK (UND DER ÖKONOMIE)

Eine umfassende Veränderung der vorherrschenden Ernährungsverhältnisse hängt im hohen Maße von Politik und von mächtigen Akteuren ab, die über staatliche und internationale Gesetze und rechtliche Regelungen einen großen Teil der erwähnten kulinaristischen Weltbezüge und Wissensfelder bestimmen. Wegen des weit reichenden Einflusses der Politik auf Landwirtschaft, Tierrechte, Weltökonomie, Lebensmittelgesetze, Geschmacksgüte, Gesundheit, Forschung, Verbraucherschutz usw. betreffen die normativen Konflikte in diesen jeweiligen Bereichen sowie die realen Potentiale eines besseren Essens wesentlich politische Entscheidungen und nicht die (alltags)ethische Praxis (der Individuen).

Hinsichtlich dieser politischen Heteronomie der Ernährungsfrage und der Fraglichkeit einer gastrosophischen Politik bleibt den Einzelnen lediglich ein ›kleiner Handlungsspielraum‹. Doch so klein diese Freiheit und der praktische Raum, wo sich unsere ethischen Handlungen abspielen, sein mag, so stark und umfassend auch immer die gegenwärtige Politik die Art und Weise, wie wir uns ernähren, mit beeinflusst: Eine reale Verbesserung des Welt-Essens hängt weder allein noch vorrangig von ›den Anderen‹ – von politischen Großakteuren und den Kapitalisten der internationalen Lebensmittelkonzerne – ab. Denn die politischen und ökonomischen Faktoren des globalen Nahrungsgeschehens vermögen nichts ohne ihre Konsumenten und deren unkontrollierbaren, freien Entscheidungen, die eine freie Marktwirtschaft sogar als ihr Lebenselixier benötigt und voraussetzt.

Man stößt mit dieser Konsumfreiheit auf eine unhintergehbare Macht der Subjekte – unserer alltäglichen Essistenz – und damit auf jenes universelle Kraftzentrum einer kritischen Theorie des guten Essens, welches den methodischen und praktischen Vorrang einer gastrosophischen Ethik gegenüber einer gastrosophischen Politik rechtfertigt. Denn ebenso wie die Politik und das Kapital von der realen Beteiligung der regierten und unterworfenen Subjekte leben, so wirken sich die alltäglichen Esshandlungen direkt auf die betreffenden Machtverhältnisse aus. Innerhalb der existierenden Handlungsspielräume setzt die gegebene Freiheit, selbst bestimmen zu können, was man isst, der Politik und dem Kapital reale Grenzen. Die Tatsache, dass sich das Machtpotential einer besseren Praxis des Essens der politisch-ökonomischen Hegemonie zu erwehren vermag, erweist sich gleichsam als die subversive Einsicht einer Gastrosophie.

Um dieser nicht ganz unwichtigen Einsicht einen pathetischen Ausdruck zu verleihen: Das allmächtige Subjekt des Essens sind die einzelnen Menschen, jeder und sie alle zusammen, ›wir‹; nicht einige ›Mächtige‹. So ist an der unscheinbaren Angelegenheit des täglichen Essens besonders delikat und viel versprechend, dass jedem ›von uns‹ die praxische Möglichkeit gegeben ist, jederzeit eine ethische Selbstmächtigkeit zu aktivieren, um – innerhalb der Reichweite der individuellen Handlungsspielräume und der persönlichen Lebens- und Machtmittel – die eigene Lebenspraxis und die damit unauflösbar verbundenen, gastro-

sophischen Weltbezüge zu verändern. In diesem Sinne ist eine Ethik des Essens immer eine politische Ethik, die auf die Politik den bestmöglichen Einfluss ausübt. Wenn sich die Welt des Essens ändern soll, dann nur durch die Änderung des Tuns und Lassens jedes Menschen, der Menschheit in jedem.

SONDERSTELLUNG DES ESSENS ALS PRAXIS DER FREIHEIT

Geht man – entgegen der kulturellen Hegemonie des philosophischen (Neo-)Liberalismus – davon aus, dass für den Bereich des Essens der normative Begriff eines für alle Guten tatsächlich eingelöst werden kann, sind jene gesellschaftlichen Voraussetzungen zu benennen, welche unsere tägliche Essistenz zum alltäglichen Handlungsfeld einer möglichen Ethik machen. Insbesondere zwei historische Sachverhalte können hervorgehoben werden, die für die Sonderstellung des Essens als ethisch relevantem Handlungsfeld ausschlaggebend sind. Zum einen hat die wirtschaftliche Entwicklung seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer ›demokratischen‹ Ausweitung eines bemerkenswerten Wohlstandes geführt: Heute verfügt eine große Anzahl (und die für das Welt-Essen entscheidende Masse) von Menschen, die Multitude der reichen Länder, aufgrund einer sicheren Nahrungsmittelversorgung und einer freien Warenauswahl über die erforderlichen materiellen Voraussetzungen einer essenziellen Freiheit, essen zu können, was sie wollen. Zum anderen haben die gesellschaftlichen Individualisierungsprozesse während des gleichen Zeitraums die Befreiung von einstmalig allgemeinverbindlichen Esssitten mit sich gebracht: Heute unterliegt die Ernährungsweise dieser Menschen kaum noch einer massiven Fremdbestimmung durch kulturelle Tradition, durch Religion oder durch Klassenzugehörigkeit oder Geschlechterzuschreibung. Das heißt nicht, diese Faktoren einer traditionellen Sittlichkeit des Essverhaltens hätten jede empirische Bedeutung verloren. Aber dort, wo sie weiter existieren, müssen sie von den Individuen eigens erwählt und tagtäglich neu aufrechterhalten werden, weil den bestehenden Ernährungsgewohnheiten die Freiheit eines jeden zugrunde liegt, die eigene Ernährungsweise *selbst gestalten* zu müssen.

Die beiden erwähnten gesellschaftlichen Gegebenheiten – materieller Wohlstand und essenzielle Selbstbestimmung – bilden den allgemeinen Hintergrund dafür, warum das alltägliche Essen nicht länger ein Reich und Geschmack der Notwendigkeit bedeuten muss, sondern sich damit auch ein geschmackvolles Reich der Freiheit auftut. In der welthistorisch einzigartigen Situation einer solchen täglichen Option der gastrosophischen Selbstbestimmung ist Bert Brechts Ausspruch »Erst das Essen, dann die Moral«, der aus dürftigen Zeiten stammt, dahingehend zu korrigieren, dass in unserer Wohlstandswelt von heute das Essen selbst moralisch geworden ist. Niemand anderer als wir selbst bestimmen tagtäglich und mehr oder weniger bewusst darüber, wie wichtig uns die Lebensmittel und das Essen sind, welchen lebenspraxischen Stellenwert den kulinarischen

Dingen verliehen wird, wo wir einkaufen, wann und wie viel wir essen und was wir uns einverleiben, mit wem wir speisen und wie oft und in welcher Form und so weiter. Im wesentlichen Unterschied zu vielen anderen Bereichen unseres Lebens, in denen uns eine vergleichbar selbstbestimmte Lebensgestaltung nicht gegeben ist, zeichnet sich unsere Ernährungsweise deshalb als das Handlungsfeld einer alltäglichen Freiheitspraxis aus.

Nur wegen der gesellschaftlichen Gegebenheit oder Faktizität dieses gastrosophischen Freiheitsvermögens macht es überhaupt Sinn und wird es notwendig, ernährungsethische Grundsätze zu formulieren. Der Vorrang der Ethik gegenüber der Politik gründet im Bereich des Essens nicht zuletzt darin, dass wir uns jeden Tag mehrmals zu der Möglichkeit eines besseren Essens *verhalten müssen*. Dabei steht »jedes Mahl« die ganze Welt unseres Essens auf dem Spiel: Jeder Essakt entscheidet darüber, wie wir uns zur Ernährungsfrage verhalten, wie gut wir leben und die Welt essen. Alle, die in dem Genuss der gastrosophischen Freiheit sind, so gut es geht, die eigene Essistenz vernünftig leben zu können, stehen permanent und in unzähligen Abstufungen vor der ebenso unscheinbaren wie unabwendbaren Wahl, entweder diese Vernunft in die Welt zu setzen oder diese Welt noch unvernünftiger zu machen, als sie ohnehin schon ist.

Weil das so ist, erfordert die Ermächtigung des eigenen ethischen Selbst ein philosophisches Wissen des gastrosophischen Guten. Aus der Erkenntnis und Weltkenntnis einer gastrosophischen Ethik heraus vermag jeder in dem gemeinhin als vernunftunfähig verachteten Lebensbereich des täglichen Essens ein scheinbar kleines, in Wahrheit aber unermessliches Quantum der Selbst- und Weltverbesserung zu realisieren. Veränderung des eigenen Geschmacks bedeutet die größtmögliche Veränderung der Welt (des Essens), weil jeder Essakt alle essenziellen Selbst- und Weltbezüge und deren ethisch relevanten Wirkungen schafft, weil sich die globale Wirklichkeit der Ernährungsverhältnisse aus nichts anderem zusammensetzt als der Gesamtheit aller einzelnen Essakte, die jeden Moment überall in der Welt milliardenfach getätigt werden.

