

Gastropolitik (II): Politik machen, ohne um Macht zu kämpfen

Warum ist das Interesse an der Slow-Food-Bewegung trotz ihrer avantgardistischen Agenda seitens politisch engagierter Menschen eher verhalten? Wieso kommt das rundum politisch korrekte Anliegen einer »Internationale des guten Geschmacks« bei den jungen Menschen, die Carlo Petrini ausdrücklich erreichen will, nicht richtig an?¹ Obwohl die Konviven »eine leichte Tendenz zu grün-linken Positionen« aufweisen, wie der Slow-Food-Experte Geoff Andrew hervorhebt, haben alle Slow-Food-Vereinigungen »Probleme, jüngere Mitglieder zu gewinnen«.² Es stellt sich grundsätzlich die Frage, was die politische Selbstverortung von Slow Food ist. Auf welche Art und in welchem Ausmaß versteht sich diese Bewegung als Bestandteil der grün-linken Bewegungen der Gegenwart? Mir scheint der Vorbehalt, dieser gutbürgerliche Gourmet-Club sei keine politische Bewegung, die interessanteste und gastrosophisch grundsätzlichste Kritik an Slow Food zu sein. Ich sehe eine gewisse Berechtigung dieser Kritik, werde aber auch versuchen, deren Fragwürdigkeit und apolitischen Geist herauszuarbeiten.

Die leitende Frage, ob sich diese Vereinigung selbst der politischen Linken zuordnet und ob man sie der neuen linken »Internationale« zuordnen sollte oder nicht, birgt eine zusätzliche Brisanz in sich, wenn man die Philosophie von Petrini aus der Geschichte der politischen Kultur Italiens betrachtet und beurteilt. Denn schon einmal – eigentlich schon öfter – ging von Italienern die Idee einer Revolutionierung der Kochkunst und Esskultur aus. Ich denke hier an die Künstlerbewegung des italienischen Futurismus um den Dichter und Avantgardisten Filippo Tommaso Marinetti in den 1930er Jahren. Doch die futuristischen Künstler propagierten eine kulinarische Kulturrevolution, deren Ästhetik von Positionen einer profaschistischen Politik und einem patriarchalen

1 | Petrini, Terra Madre, 25.

2 | Andrew, The Slow Food Story, 74.

Nationalismus kontaminiert war.³ Mit alledem hat die Slow-Food-Philosophie nichts zu tun. Umso wichtiger scheint es, dass Klarheit darüber herrscht, in welchem Sinne diese Philosophie ›politisch‹ – politisch links – ist.

Zunächst hilft es, sich darüber Klarheit zu verschaffen, dass die philosophische Tradition des politischen Denkens uns nicht gut dafür vorbereitet, Aktivitäten einer kulturellen Politik zu begreifen, wie sie bei Slow Food zum Tragen kommen. Traditionellerweise wird politische Praxis als kämpferischer Aktionismus verstanden, bei dem es um kollektiven, demonstrativ öffentlichen Protest geht; um die handgreiflich-spürbare Straßenschlacht, um spontane Barrikaden und klandestine Einsatztruppen oder dergleichen Aufstände und physische Auseinandersetzungen mit der obrigkeitlichen Macht. Vor diesem Hintergrund gelten solche Bewegungen, die an gesellschaftlicher Veränderung durch praktische Alternativen und eine bessere Praxis arbeiten, nach wie vor nicht selbstverständlich als politisch. Wie bereits angesprochen, lebt diese politische Kultur mit der Alternativ-Bewegung der 1960er Jahren auf. Mit ihr kamen eine neue Art des demokratischen Widerstandes und ein phantasievoller Umgang mit den Fragen nach der politischen Macht und der praktischen Veränderung in die Welt. *Flower power*, als gegenkulturelle Praxis der souveränen Selbstermächtigung verstanden, aktivierte und praktizierte Politik, ohne um die Macht zu kämpfen. Das könnte inzwischen jedem klar sein. Wäre dies jedem klar, würde man nicht sagen können, Slow Food sei unpolitisch. Denn Slow Food beerbt gewissermaßen die Alternativ-Bewegung (als politische Bewegung). Doch solange die Erkenntnis, dass Politik gemacht werden kann, auch ohne die Macht (den Staat, die Herrschaft) zu erobern, und das Konzept der kulturellen Politik noch keine Selbstverständlichkeiten sind, um politische Kämpfe zu denken und gesellschaftliche Veränderung zu beschreiben, lohnt es sich, diesen systematischen Punkt an einem konkreten politischen Ereignis zu erörtern.

Für die Begebenheit, die sich hier anbietet, weil sie zugleich den Gründungsmythos von Slow Food betrifft, kommen wir nicht umhin, erneut eine Fastfood-Filiale aufzusuchen – freilich nur von außen. Es ist ein McDonald's in bester Lage inmitten von Rom, der alten und an kulturellen Schätzen reichen Hauptstadt Italiens, in direkter Nähe zur Spanischen Treppe. Im Jahre 1986 hatte sich vor dem Eingang der neuen Filiale eine kleine Gruppe von linken Demonstranten zusammengefunden, um dagegen zu protestieren, dass die globale Schnellrestaurant-Kette bereits die zweite Filiale in Italien eröffnete. Interessant ist nun, welche Konsequenzen diese Aktion im politischen Selbstverständnis von Carlo Petrini, einem der damaligen Demonstranten, zur Folge hatte. Für ihn steht rückblickend fest, dass die damalige Aktion nicht die Strategie verfolgte, in einen offenen Konflikt mit multinationalen Konzernen wie McDonald's zu treten. Ausdrücklich distanziert sich Petrini von José Bové und

3 | Siehe dazu meine Ausführungen in: Lemke, Die Kunst des Essens, 17-42.

dessen Weg des Guerillakämpfers. »Slow Food hat weder Kampagnen gegen den König des Hamburgers geführt noch die Erbitterung der WTO-Gegner in Seattle und die Maximen der – »wo der Hamburger aufkommt, stirbt der Roquefort« – voll und ganz geteilt«. ⁴ Petrini ging es weder darum, die amerikanische Fastfood-Supermacht zu attackieren, noch um den bloßen Protest durch die Demontage eines McDonald's. Mit dieser Weichenstellung im Selbstverständnis der eigenen politischen Praxis war Slow Food geboren: »Viele haben Widerstand geleistet, indem sie Demonstrationen organisierten. Slow Food ging einen anderen Weg, um das Essen und Lebensmittel vor der allgemeinen Vereinheitlichung zu retten.« Seitdem nutzt die Bewegung die eigenen Mittel als Fortsetzung des politischen Kampfes und Widerstandes mit anderen Mitteln. Sie experimentiert mit Projekten und Praktiken eines umfassenden, international organisierten, kulturellen Rettungsprogramms und mit den gegenkulturellen Realitäten der Politik eines für alle besseren Essens, die mit der Zeit die weltweit vorherrschenden Fastfood-Ernährungsverhältnisse revolutionieren könnte. Der Slow-Food-Weg besteht in politisch-ökonomischen oder »ökogastromischen« Alternativen einer globalen lokalen Ernährungssouveränität der kleinen Bauern, Produzenten, Köche und deren solidarischen Kooperationen mit politisch-ethischen Konsumenten als »Koproduzenten« von »besseren, nachhaltigeren und demokratischeren Lebensmitteln«.

AUCH MARXISTEN HABEN EIN RECHT AUF GUTES ESSEN

Trotzdem stößt diese äußerst politische Bewegung auf Ressentiments vor allem von der politischen Linken. Der Grund dafür führt geradewegs in die traditionelle Küche »linker Politik«. Denn Slow Food hat einige Ideen und Dinge genießbar gemacht, die zuvor unter einem geschmäcklerischen Marxismus völlig undenkbar waren. Man muss dazu die politischen Hintergründe der Slow-Food-Bewegung kennen. Mitte der 1970er Jahre kam eine Gruppe von jungen Leuten zusammen, die Mitglieder der Freizeitvereinigung der italienischen Kommunisten (*Associazione ricreativa comunista italiana*, kurz: *Agri*) waren. Als 1980 ein Weinpfuschskandal den Verkauf des regionalen Barolo gefährdete, gründete die Gruppe eine – an den philosophischen Freundeskreis des Sokrates erinnernde – *Freie und Wohlverdiente Vereinigung der Freunde des Barolo*, um fortan die lokale Weinkultur, ihren Erhalt und ihre überregionale Vermarktung zu organisieren. Hilfreich kam hinzu, dass einige Gründungsmitglieder Kontakte zu einer Zeitschrift (*La Gola*) hatten. Diese von einer Verlagskooperative herausgegebene Mailänder Monatszeitschrift berichtete regelmäßig von der neuen Vereinigung und ihren Aktivitäten und verhalf dieser so zu der erforderlichen

4 | Petrini, Slow Food, 43.

Öffentlichkeit. Viele politisch offene und neugierig gesinnte Zeitgenossen, die nicht einfach nur Sinn für gute Weine und kulinarische Spezialitäten hatten, sondern auch etwas über deren Herkunft und kulturellen Hintergrund wissen wollten, fühlten sich von der neuen Agrigola-Vereinigung angesprochen und schlossen sich ihr an. Petrini erinnert sich: »Die Ersten, die sich ›Agrigolosi‹ nannten, entstammten der politischen Militanz der 1970er Jahre. [...] Doch die Linke, mochte sie noch so gebildet und fortschrittlich sein, hatte im Allgemeinen eine etwas spröde Beziehung zur Esskultur und zeigte gegenüber der Nahrungsmittelindustrie, in der – notabene – ein bedeutender Teil der italienischen Bevölkerung beschäftigt war, wenig Interesse«.⁵

Es ist keine Kleinigkeit, feststellen zu müssen, dass sich daran bis heute wenig geändert hat. Was schreibt beispielsweise Antonio Negri, der linke Vorzeige-Philosoph Italiens, über das Essen? Nichts. Auf alle Fälle sind Italiens Linksintellektuelle die ersten gewesen, die in Slow Food nichts weiter als einen »Klub hedonistischer Lebemänner« sahen, während wiederum die etablierte Szene der italienischen Feinschmecker-Fraktion ihrerseits nichts von diesen »linken Gastronomen« hielt. Agrigola wurde von beiden politischen Lagern verpönt. Der lächerliche Grund war wohl nicht zuletzt das »hartnäckige Vorurteil, dass Kommunismus einer puritanischen Lebenshaltung gleichzusetzen sei«. Doch aller Orthodoxie von links und rechts zum Trotz machten Petrini und seine Freunde das Udenkbare denkbar und das Unmögliche möglich, indem sie nicht nur den gastrosophischen Kommunismus erfanden, sondern diesen obendrein auch noch als einen politischen Hedonismus zu feiern wussten: Sie vertraten »mit einem Gefühl der Befreiung die Meinung, dass Essen und Trinken Spaß machen dürfe. Sie betrachteten gesellige Tafelrunden als Wert an sich«. Damit taten sie nichts weiter als eine nahezu ausgestorbene philosophische Praxis wiederzubeleben: Sowohl der Genuss von gutem Wein als auch die gute Mahlzeit in guter Gesellschaft hatten echte Weisheitslehrer wie Sokrates und Kant immer schon als Aktivitäten einer wahren Humanität und als Dinge eines guten Lebens gepriesen.

Doch für die politische Linke und allen voran für Marxisten war das nicht nur ungewohnte Kost, sondern eine grundstürzende Provokation. Die Slow-Food-Aktivisten bezeichneten sich selbst als »demokratische und antifaschistische Feinschmecker« oder als »neue Hedonisten«. Sie hielten es für ihre politische Aufgabe, marxistische und kommunistische Genossen zu gutem Geschmack und zum Genuss zu verhelfen. Für diese anspruchsvolle Zielsetzung hatte ein kluger Parteifreund namens Enrico Menduni in einem kleinen Artikel zur Veränderung der vorherrschenden Tischgesellschaft eine konsequent neo-linke Kulturkritik skizziert. Er problematisierte den schlechten Wein in den Osterien, die fetten Würste an den *Feste dell'Unità*, den im Sommer von den Kom-

munisten organisierten Volksfesten, sowie die faden Gerichte in vegetarischen Restaurants und gelangte zu dem Schluss, dass »auch die Linken ein Recht auf gutes Essen haben«.⁶

Wir kennen inzwischen den rasanten Zuwachs der ›neuen Internationale‹, der es um die volle Verwirklichung dieses Rechts geht. Ihre Akteure sind überall, obwohl es noch keine drei Jahrzehnte her ist, dass im Sommer 1987 Exkommunisten, linke Ökogastronomen, demokratische und antifaschistische Feinschmecker, neue Hedonisten und Vorkämpfer für das Menschenrecht auf gutes Essen am traditionellen Volksfest der italienischen Kommunisten mitwirkten und erstmals dafür sorgten, dass die servierten Speisen und Getränke von möglichst guter Qualität waren. Sie organisierten einen Wettbewerb, »an dem die besten Restaurants der beliebten Volksfeste prämiert wurden«.⁷ Mit anderen Worten: Sie stießen eine unscheinbare Kulturrevolution an, die nicht nur das Essen politisch machte, sondern ebenso Politik hedonistisch und den Kampf für eine bessere, ›kommunistische‹ Gesellschaft auch zu einer Sache des alltäglichen Genusses. Dass ausgerechnet ein italienisches Volksfest zu dem Ort wurde, wo sich diese gastrosophische Utopie erstmals in Szene setzte, markierte einen wirklichen Triumph in der langen politischen Geschichte unsouveräner Schlaraffenland-Feiern und -Kulissen.

Wer bei ›politischer Praxis‹ nach wie vor primär an Demontage-Aktionen einer Fastfood-Filiale oder an das Unterzeichnen eines Protestaufrufs gegen Lebensmittelfälschungen denkt, wer zugleich die Weigerung, McDonald's-Hamburger und dergleichen Leckereien zu kaufen und zu essen oder den Akt, »wenn man eine gute Flasche Wein und ein feines Essen genießt«,⁸ nicht für politisch hält, unterwirft sich freiwillig der herrschenden Politik in Theorie und Praxis. Das Apolitische dieser Denkart besteht darin, generell etwas zutiefst Politisches als nicht politisch abzutun und speziell im Genuss von ethisch gutem Essen nur deshalb keine Politik zu sehen, weil dieser Denkart der Begriff eines politischen Hedonismus fehlt. In dem allgemeinen Tatbestand, die Slow-Food-Philosophie zu einer unpolitischen Bewegung herabzuwürdigen, wirkt sich folglich nicht zuletzt das apolitische Selbstverständnis aus, welches aus der langen vordemokratischen Tradition der politischen Philosophie stammt und als kulturelles Welterbe ganz offensichtlich nicht auszusterben droht.

Doch selbst in den traditionellen Begriffen des politischen Marxismus kann der Slow-Food-Vereinigung nicht die Auszeichnung verwehrt werden, für einen neolinken Politikstil zu stehen – sofern sie selbst darauf überhaupt Wert legt. Denn ihr ausgeprägter Ökonomismus lässt die Nähe zur marxistischen Tradition der politischen Linken erkennen: Ihr Konzept der Ökogastronomie ist

6 | Ebd., 27.

7 | Ebd., 28.

8 | Ebd., 41.

primär auf die Interessen der Arbeiter und Arbeiterinnen (Bauern, Nahrungsproduzenten, Gastronomen), inklusive der politischen Konsumenten als Koproduzenten, ausgerichtet. Unabhängig davon, dass der verengte Fokus auf die Produktionssphäre eher eine konzeptuelle Schwäche als eine Stärke darstellt, würde schon der Hinweis reichen, dass Slow Food die solidarische Zusammenarbeit mit den ausgebeuteten Bauern der Dritten Welt auf der Grundlage einer politischen Ökonomie (anstelle einer auf Geldspenden basierten Entwicklungshilfe) aufbaut, um Grund genug zu haben, diese internationale Organisation eindeutig den progressiven Bewegungen für globale Gerechtigkeit zuzurechnen.

REALE ANARCHIE DER GASTROPOLITISCHEN AKTIVITÄTEN UND PRAXEN

Freilich ist Slow Food nicht die einzige Organisation, die für bessere Ernährungsverhältnisse kämpft. Zahlreiche zivilgesellschaftliche, außerparlamentarische Vereine oder Nichtregierungsorganisationen sind gastropolitisch aktiv. Manche sind erheblich größer und auch mächtiger als Slow Food, wie beispielsweise Greenpeace, FIAN oder Food First, La Via Campesina, Attac oder Oxfam. Sie unterscheiden sich von Slow Food sowohl (zumindest teilweise) durch eine andere Sprache und Begrifflichkeit als auch durch ein politischeres Selbstverständnis, insofern sie sich selbst stärker als ›politische Bewegungen‹ verstehen und ihre Praxis als ›politische Praxis‹ präsentieren. Ein Gespür dafür, wie vergleichsweise schwach das politische Profil von Slow Food ist, bekommt man auch, sobald man sich die lebhafte Diversität von Initiativen, Gruppierungen und Taktiken vor Augen führt, die in den letzten Jahren im Widerstand gegen die vorherrschenden Ernährungsverhältnisse überall wie Pilze aus dem Boden geschossen sind. Ich denke hier an Aktivitäten und Aktionsbündnisse wie Food-not-Bombs-Initiativen, vegane Volkküchen, urbanes Gemüsegärtnern, Reclaim-the-Fields-Gruppen, Community-based Agriculture, Biokisten-Abos, Selbsternte-Aktionen, Wwoofen, Mitesszentralen, Mundraub-Guerilla, Gastro-Riots, Carrotmobs, Containern und dergleichen aktive Gastropolitiken.

Vor diesem Hintergrund spricht zwar nichts dagegen, die Slow-Food-Akteure als »neue politische Subjekte« wahrzunehmen.⁹ Doch sollte dies in dem kritischen Bewusstsein geschehen, dass sie ganz sicher weder die einzigen Subjekte einer aktiven Politik des guten Essens sind noch auch nur im Ansatz die gesellschaftliche Verkörperung der politischen Subjektivität der weltweiten gastrosophischen Bewegungen. Unter den erwähnten Bewegungen sind viele,

9 | Andrew, The Slow Food Story, 21.

die sich in ihrer politischen Sprache und in ihrer politischen Selbstorganisation deutlich von Slow Food unterscheiden.

Was die Sprache und Begrifflichkeit angeht, setzt sich die Slow-Food-Philosophie bewusst dem Manko aus, als unpolitisch wahrgenommen zu werden. Ich denke, es lässt sich zeigen, dass der Grund für diese allgemeine Wahrnehmung letztlich nicht darin liegt, dass die Aktivitäten des internationalen Netzwerkes nicht politisch wären – auch wenn apolitische Kritiker, genussfeindliche Linksintellektuelle und alle Konformisten, die nichts an der krassen Unvernunft ihres täglichen Essens ändern wollen, dies gerne zu ihrer Selbstverteidigung behaupten. Nicht die Praxis scheint der Grund dafür zu sein, sondern die Theorie: die unpolitische Sprache von ›Slow Food‹ als politischer Bewegung. So hilft es nicht, das eigene ›politisch-sein‹ zu proklamieren. Was Petrini tut, wenn er beiläufig solche allgemeinen Sätze sagt wie: »Unser Nahrung ist Politik, der Respekt vor der Andersartigkeit und der Vielfalt ist Politik, die Art und Weise, wie man sich um die Natur sorgt, ist Politik: Terra Madre ist Politik«. ¹⁰ Das mag in der Sache stimmen. Indes bleibt diese Politik solange proklamatorisch, wie dieses politische Selbstverständnis nicht in der Philosophie und in der Selbstdarstellung von Slow Food konsequent zum Ausdruck kommt.

Dass es durchaus anders geht und dass die Slow-Food-Philosophie allemal einen politischen Ton haben kann, beweist unter anderem Vandana Shiva, neben Alice Waters eine weitere Vize-Präsidentin der Bewegung. Die mehrfach, unter anderem mit dem alternativen Nobelpreis, ausgezeichnete Physikerin, die auch Mitglied des Club of Rome ist, schlägt in ihren Werken und öffentlichen Auftritten einen kämpferischen Ton an. ¹¹ Bewusst verwendet die Ökofeministin Shiva etwa für die kosmopolitische Slow-Food-Idee der Terra Madre, der »Mutter Erde«, den politischeren Begriff der »Erd-Demokratie«. ¹² Entsprechend sagt die Vize-Präsidentin von Slow Food bei großen Demonstrationen solche Sätze: »Was wir sehen in den Regeln der WTO, den Regeln der Weltbank, den Regeln geformt durch die geheimen Diskussionen und Mittagessen und Dinnerabende der G8, sind Regeln des Diebstahls, und es ist dieser Diebstahl, den wir stoppen müssen«. ¹³ Doch diese politisch aufrührerischen Worte dienen Shiva nicht einer akademischen, links-theoretischen Kapitalismuskritik. Diese Worte sind eingebettet in eine Politik der praktischen Alternative. Entsprechend führt sie ihre Rede fort: »Lasst uns mit unseren Leben beginnen, lasst uns mit unserer Nahrung beginnen, lasst uns mit unserer alltäglichen Demokratie beginnen um

10 | Petrini, Terra Madre, 41.

11 | Vgl. Shiva, Manifestos on the Future of Food & Seed; dies., Geraubte Ernte; dies., Biopiraterie.

12 | Vgl. Shiva, Erd-Demokratie.

13 | Shiva, Abschlussrede des G8-Alternativgipfels in Heiligendamm/Rostock 2007.

unsere Demokratie zurückzufordern. Wenn wir es nicht tun, wird es auf diesem Planeten kein Leben geben.«

Aber nicht Vandana Shiva, sondern Carlo Petrini ist Chef von Slow Food. Er ist die maßgebliche Stimme der Bewegung. Unpolitisch klingt es, wenn neben den philosophischen Kategorien des Guten und der Gerechtigkeit (der Fairness) auch von »Sauberkeit« die Rede ist.¹⁴ Allzu idyllisch wird es, wenn sich in diesen guten, sauberen und fairen Lebensmitteln »die Schönheit« der Nahrung, der Landwirtschaft, der Natur, der Nachhaltigkeit und des Glücks verkörpern soll. Traditionalistisch wirkt es, wenn die Slow-Food-Gemeinde zur jährlichen »Gedenkfeier« ihrer Gründung aufgerufen ist und dies »mit Musik, Liedern und Geselligkeit« tut. Nachgerade patriarchal scheint es zuzugehen, wenn man erfährt: »Für Slow Food steht die Osteria symbolisch für den Familienbetrieb mit traditioneller Küche«, und zwar für »Familienbetriebe, in denen die Kochkunst von der Mutter an die Tochter, von der Großmutter an die Enkelin überliefert wird.«

Mit dieser Schöne-Landküchen-Philosophie wird ein apolitischer Traditionalismus des ethischen Denkens wachgerufen – oder gar ungewollt beschwört? –, ein Traditionalismus, der untermauert wird, wenn die internationale Slow-Food-Organisation in religiöser Analogie rhetorisch als »Pfarrgemeinde« bezeichnet wird oder wenn ausgerechnet einem Geistlichen, einem christgläubigen Klosterprior, das Schlusswort zu Petrinis Philosophie gehört.¹⁵ Wer die Politik eines ethisch guten Essens in familiär-patriarchale und religiös-christliche Begriffe verpackt, verfolgt zweifelsohne ein bewusstes Marketing, welches sich an kein (links-)politisches Publikum richtet. So erscheint es konsequent, wenn in der offiziellen Slow-Food-Selbstdarstellung der Kapitalismus ein unbekannter Begriff ist. Eigentlich spricht Petrini als beispielhaft weltoffener Zeitgenosse über nahezu alle streitbaren Dinge: Konsumismus, Neoliberalismus, Revolution, bessere Welt, Autonomie, Systemkrise, Menschenrechte, neue Wirtschaft, Roquefortkäse, *hummus* und vieles mehr. Aber den »Kapitalismus« – den Zusatz in allem, was wir essen – mag er nicht in den Mund nehmen.

Das ist sympathisch und verständlich gerade bei jemandem, dem seit Jahrzehnten die kapitalistische Weltsystemküche zuwider ist und der diese wie kaum ein anderer Zeitgenosse attackiert – auch ohne dafür den besagten Begriff zu verwenden. Und doch ist es ein Fehler, nicht vom Kapitalismus zu sprechen. Es kann für diesen freiwilligen Verzicht in Zeiten der allgemeinen Krise und der Renaissance einer gut begründeten Kapitalismuskritik höchstens einen halbwegs plausiblen Grund geben: Um sich politisch nicht angreifbar zu machen. Nur scheint es so zu sein, dass Petrini mit dieser ebenso bewährten wie riskanten Strategie gerade die junge Generation, um die es ihm geht und die

14 | Vgl. Petrini, Gut, Sauber & Fair.

15 | Vgl. Petrini, Terra Madre, 66f.

politischer ist, als viele denken, nicht hinter ihren Öfen und Kochstellen hervor gelockt bekommt. Wäre dieses ›Problem‹ lediglich eine Sache der philosophischen Sprache und Begriffe, könnte die Slow-Food-Bewegung damit vermutlich zurechtkommen, indem sie eigene Wege und Methoden der Ansprache ersinnt, jüngere Mitglieder anzuwerben. Tatsächlich wurde 2008 das Youth Food Movement, die internationale Jugendbewegung von Slow Food, im Rahmen des Terra-Madre-Welttreffens gegründet.

Doch das Problem scheint zu sein, dass die Slow-Food-Bewegung in einer ganz grundsätzlichen Hinsicht unpolitisch ist, insoweit man ihre Organisationsstruktur und die Form ihrer eigenen politischen Praxis berücksichtigt. Zwar sieht Petrini, dass »heute auf der ganzen Welt eine Sehnsucht nach partizipatorischer Demokratie herrscht und vor Ort sich alle Personen aktiv einbringen, wichtige Aufgabe übernehmen, eine Rolle spielen können«.¹⁶ Auch fordert und fördert seine Philosophie das Konzept einer kosmopolitischen Erd-Demokratie; außerdem unterstützt die Vereinigung in allen ihren Projekten demokratische Strukturen und die Ermächtigung der individuellen Autonomie sowie der aktiven Mitbestimmung jedes Einzelnen. Doch das Netzwerk und die Organisation funktionieren selbst nicht konsequent demokratisch.

SLOW DEMOCRACY: SUBCOMANDANTE MARCOS VERSUS CARLO PETRINI

Bezüglich des Umgangs mit demokratischen Gruppenprozessen und egalitären Organisationsstrukturen bietet sich ein Vergleich der Gemeinsamkeiten als auch der grundlegenden Unterschiede zwischen der zapatistischen Bewegung und der Slow-Food-Bewegung an. Die erste unerwartete Gemeinsamkeit sind ihre Ziele: Beide Aktionsbündnisse kämpfen *expressis verbis* gegen Neoliberalismus und für Menschlichkeit. Darüber hinaus teilen sie das Ideal einer radikalen Demokratie. Für beide versinnbildlicht sich dieses politische Selbstverständnis in ihrem gemeinsamen Symbol: der Schnecke. Während aber Slow Food mit der Schnecke keine programmatischen Aussagen zu einer demokratischen Selbstorganisation verbindet, sehen die Zapatisten in der eigenen Praxis einer langsamen Demokratie das partizipatorische Prinzip schlechthin realisiert, wonach ›der Langsamste das Tempo bestimmt‹. Vielleicht gewährleistet diese Weisheit, mehr noch als beim täglichen Essen, eine gute Praxis des politischen Lebens.

Freilich entspricht dies durchaus dem Geist von Slow Food. Auch könnten – und sollten – die folgenden Worte von Carlo Petrini kommen, doch nicht er sagt sie, sondern Subcomandante Marcos: »Die Demokratie ist das grundlegende Recht aller Völker. Ohne Demokratie kann es weder Freiheit noch Gerechtigkeit

oder Würde geben, und ohne Würde gibt es gar nichts mehr«. ¹⁷ Mit anderen Worten: Die Schnecke als ein Symbol der politischen Kultur zu benutzen, heißt zu wissen, dass demokratische Praxis nur im Schnecken tempo vorangeht, dass ein menschenwürdiges Leben viel mit frei verfügbarer, langsam sich hinziehender Zeit zu tun hat und Zeitsouveränität ein anderer Begriff für Gerechtigkeit ist. Insofern trifft Raj Patel den Punkt: »Die Slow-Food-Bewegung hat zwar den Ruf, ein Dinnerclub für die Mittelschicht zu sein, aber ihr Ursprung ist radikal, und sie hat einiges mit den Zapatistas gemeinsam. Beide verbindet die Vorstellung, dass jeder ein Recht auf ein erfülltes Leben hat und dass Demokratie Zeit braucht«. ¹⁸

Bei einer weiteren zentralen Errungenschaft an politischer Kultur herrscht eine weitere überraschende Übereinstimmung zwischen den Indígenas, wie sich die ausgegrenzten Ureinwohner Mexikos selbst bezeichnen, und den politischen Hedonisten, wie sich die Slow-Food-Akteure etwas selbstbewusster bezeichnen könnten: Bei beiden hat sich der Mittelpunkt des revolutionären Kampfes vom militanten Protest zur alternativen Politik verlagert, um fragend und experimentierend andere Wege gesellschaftlicher Veränderung zu gehen. Es wird versucht, im Widerstand gegen die weltpolitischen Verhältnisse subpolitische Formen zu entwickeln, die unabhängig von Staat und Parteien praktiziert werden können, nämlich mit der direkten Beteiligung aller, die partizipieren wollen, um Verbesserung zu erreichen. Nicht der traditionelle Aufruf, sich der bewaffneten Bewegung anzuschließen und unterzuordnen, sondern der Appell an die Selbstorganisation und den Aufbau selbstbestimmter Strukturen, um unabhängig von den politischen Parteien und staatlichen Institutionen die eigenen Interessen, Bedürfnisse und Forderungen zu organisieren, bestimmt die politische Praxis dieser beiden altermondialistischen Bewegungen.

Der Zapatismus verbindet sein radikaldemokratisches Politikverständnis mit dem Konzept der Zivilgesellschaft. Die Zivilgesellschaft entsteht nicht dadurch, dass sich Bürger lediglich in Organisationen engagieren, sondern aus der Beteiligung aller politisch Aktiven, die alltägliche Freiräume und selbstbestimmte Lebensbedingungen für sich und andere auf tun. Der zapatistische Guerillakampf um Autonomie, Demokratie und Ernährungssouveränität teilt insofern die gleichen Werte und Ziele, für die sich auch Slow Food weltweit einsetzt. Darüber hinaus ist der Grundgedanke von Terra Madre, nämlich ein programmatischer Internationalismus, der lokale Aktivitäten mit ähnlichen Aktivitäten an anderen Orten vernetzt und politische Öffentlichkeit globalisiert, ebenfalls zapatistisch. Gerade das Bestreben, Bündnisse über bestehende nationale Grenzen hinaus zu schließen, hatte die zapatistischen Bauernrebell

17 | EZLN, 2. Erklärung von La Realidad für eine menschliche Gesellschaft und gegen den Neoliberalismus, 180.

18 | Patel, *The Value of Nothing*, 243.

dazu bewogen, alle Gleichgesinnten zu einem internationalen Treffen einzuladen. Das Ziel war, ein »interkontinentales Netzwerk« aufzubauen und »die Bewegung« mit »all ihren Teilkämpfen« zu koordinieren. Man erklärte, dieses globale Netzwerk der lokalen Kräfte solle »Unterschiedlichkeiten respektieren und Ähnlichkeiten anerkennen« – eine Achtung und Wertschätzung der kulturellen Diversität, die ebenso ein Grundprinzip von Slow Food ist.

Die erwähnten Ähnlichkeiten zwischen den beiden Bewegungen legen den Gedanken nahe, in Slow Food als internationaler politischer Bewegung eine (thematisch spezialisierte) Fortsetzung des Zapatismus zu sehen. Tatsächlich existieren reale Überschneidungen: Beispielsweise wurde eine zapatistische Kooperative, die sich für den Anbau von Kaffee und Vanille mit biologischen Methoden einsetzt und auf diese Weise ihre ökonomische Selbstständigkeit und ihre kulturelle Identität als chiapanekische Campesinos behauptet, mit dem Slow-Food-Preis ausgezeichnet. Allerdings macht die Preisverleihung auch den fundamentalen Unterschied im politischen Selbstverständnis der beiden Bewegungen deutlich. So wurde von den Slow-Food-Juroren zwar zur Kenntnis genommen: »Ein wichtiger Beitrag zur Stärkung des Selbstbewusstseins hat der Guerillakampf gegen die Regierung im Interesse der indigenen Bevölkerung in Chiapas geleistet«. ¹⁹ Doch der Preis zeichnete lediglich die »klare Botschaft für die Entwicklung der Landwirtschaft aus dieser Ecke der Welt« aus und nicht den politischen Kampf; nicht die ebenso preiswürdigen Aktivitäten und Ziele, denen es um Autonomie und Würde ebenso wie um Ernährungssouveränität und Erd-Demokratie geht.

STRENGE HIERARCHIE UND DER PERFEKTE ANTIFÜHRER

Damit nähere ich mich der entscheidenden Differenz dieser Bewegungen und ihres exemplarischen Umgangs mit Demokratie. Subcomandante Marcos und seine Mitstreiter bestehen ausdrücklich darauf, »keine Organisationsstruktur« und »keinen zentralen Kopf oder Entscheidungsträger, kein Zentralkomitee oder Hierarchie« zu haben. Partizipatorische Demokratie heißt hier: »Wir alle bilden dieses Netzwerk, alle, die widerständig sind«. ²⁰ Dieses radikaldemokratische Selbstverständnis in der politischen Arbeit und Selbstorganisation hat sich in vielen Bewegungen fortgepflanzt, die in der Nachfolge des zapatistischen Urgebrülls aktiv sind und direkte Aktionen, nichthierarchische Entscheidungsprozesse sowie dezentrale Selbstorganisation praktizieren.

19 | Petrini, *Slow Food*, 130.

20 | EZLN, 2. Erklärung von La Realidad für eine menschliche Gesellschaft und gegen den Neoliberalismus, 180.

In diesem Sinne spricht Jean Ziegler davon, dass »die planetarische Zivilgesellschaft«, die sich langsam koordinieren würde, »kein Zentralsekretariat« und »keinen Vorstand« habe, sondern sich »aus Leuten, die im Kampf stehen«, zusammensetze. Auch Carlo Petrini wünscht sich einen anarchischen Kosmopolitismus durch mehr Souveränität und Autonomie der Basis. Vom Terra-Madre-Netzwerk spricht er ausdrücklich als einer »strengen Anarchie« und er wünscht sich: »Keiner führt hier das Kommando«. ²¹ Aber stimmt das? Oder entspricht die Realität der Organisationsstruktur von Slow Food nicht doch eher einer strengen Hierarchie, einer hierarchischen Organisation mit einem zentralen Kopf und Chef als internationalem Präsidenten, Ideengeber, Macher, Entscheidungsträger und mit einem Zentralkomitee, mit nationalen Vertretungen, lokalen Vorständen und einfachen Basismitgliedern? ²² Ist jedes regionale Netzwerk (Konvivium) und jedes Lebensmittelbündnis wirklich der Aggregatzustand einer durchweg partizipatorischen Demokratie innerhalb eines Kollektivs ohne Zentrum? Wäre dem so, müsste sich jedes einzelne Schnecken-Konvivium als einer kulinarischen Schwarm-Intelligenz von Slow-Food-Aktivisten ähnlich definieren und organisieren, wie es die maskierten Caracoles der rebellischen Bäuerinnen und Bauern tun und folglich aus autonomen regionalen Selbstverwaltungseinheiten bestehen. Doch die reale Praxis sieht anders aus.

Petrinis Organisation hat noch einen langen und vermutlich langsamen Weg vor sich, will sie ihren politischen Ansprüchen gerecht werden und sich radikal demokratisieren. Würde die neue politische Philosophie der Gegenwart, die hier im Kontext der Gastrosophie als Theorie der Alltagspraxis vorgestellt wird, die Arbeit der rebellischen Bauern und beispielhaft die lokale Biokaffee-Kooperative in Chinantla oder anderswo mit einer Preisauszeichnung würdigen, dann um deren politische Botschaft auszuzeichnen. »Demokratie, Freiheit und Gerechtigkeit!« und »Ya Basta: Eine andere Welt ist möglich!« Diese Botschaft ist der weltweite Aufruf, der einem sagt, man solle nicht auf die Revolution warten, sondern dort beginnen, wo man steht, und mit den Mitteln kämpfen, die einem zur Verfügung stehen. Das wäre eine Revolution in Miniaturformat, die sagt: ›Ja, das kannst du auch daheim probieren.«

Zu ihren Taten gehören Aktivitäten, die autonome Lebensbereiche für politische Partizipation und Freiräume der ethischen Selbstbestimmung aufturn. Beispielsweise von der uneingeschränkten Herrschaft der Lebensmittelindustrie befreite Alltagsküchen, kulinarische Aktionsbündnisse, souveräne Mahlgenossenschaften, in urbane Küchengärten verwandelte öffentliche Räume und Erdböden oder – wie im Falle der *Campesinos* – rurale Landschaften und autonome Zonen, die zugleich auf wieder angeeignetem Land, kollektiver Landwirtschaft und kreativem Widerstand gegen neoliberale Privatisierung basieren. Statt

21 | Petrini, Terra Madre, 49.

22 | Vgl. Andrews, The Slow Food Story, 111.

Slow-Food-Konviven mit Vorständen innerhalb einer hierarchischen ›Internationale‹ käme es dann auf regionale Vereinigungen als gleichberechtigte Räte eines ›guten Regierens‹ an, die als basisdemokratische Selbstregierungen für die jeweiligen lokalen Lebensmittelbündnisse zuständig sein würden und auch die Anliegen von Menschen einbezögen, die keine Slow-Food-Mitglieder sind.

Am konkretesten ist das Defizit von Slow Food im Umgang mit gelebter Demokratie und anarchischer Souveränität als der alltagsethischen Basis einer politischen Gastrosophie anhand des Vergleichs der Führungsfiguren Carlo Petrini und Subcomandante Marcos zu veranschaulichen. Bezeichnend ist schon die Tatsache, dass Marcos seine bürgerliche Identität nie öffentlich preisgab. Bekannt ist lediglich, dass er wahrscheinlich Philosophie studierte und zeitweise als Dozent an der Universität in Mexiko-Stadt gearbeitet haben soll. Wie Petrini war Marcos vom politischen Hintergrund ursprünglich Kommunist und marxistischer Intellektueller. Nach seiner Flucht aus der Stadt, worüber nichts weiter bekannt ist, legte er sich die Identität eines armen Landbewohners an – der freilich etwas anders war als alle anderen Bauern. In der Öffentlichkeit trug Marcos stets die typische Maske der Zapatistas, wozu er nicht ohne Ironie erklärte, er könnte seine wahre Identität nicht enthüllen, weil er fürchten müsste, seine weiblichen Fans zu enttäuschen.

Man wird Marcos kaum davon freisprechen wollen, nichts für seinen Nimbus und seine herausragende Sprecherposition zu können. Der maskierte Philosoph, der sich selbst Subcomandante nannte, weil er sich als bloßes Sprachrohr der Befreiungsbewegung der zapatistischen Bauern begriff, beerbte zwar die Position eines Che Guevara oder eines Emiliano Zapata. Aber diese Revolutionsführer und all die anderen männlichen Helden, die von Kanzeln predigen, hinterlassen regelmäßig orientierungslose Anhänger, die blind umherirren, wenn ihre Anführer erschossen werden oder abdanken, weil sie ihren Kopf verloren haben. Subcomandante Marcos war sich dieser Tücke immerhin bewusst und zog die notwendigen philosophischen Konsequenzen aus dem Demokratiedefizit der traditionellen marxistischen Bewegungen. Er machte sich zum Teil einer Gruppe, die stolz auf ihre Autonomie und fehlende Hierarchie war; mit seiner schwarzen Wollmaske und mit seiner selbstironischen Art schaffte er es zum perfekten Antiführer. Carlo Petrini nicht. Noch nicht, denn auch er weiß um diesen Systemfehler in seiner eigenen Philosophie und Praxis. Er selbst sagt es: »In gewisser Weise muss sich Terra Madre auch von sich selbst befreien, von den Personen, die es erdacht haben und organisieren.«²³ Man wird sehen, was aus Slow Food wird, wenn sich ihr Präsident in den wohlverdienten Ruhestand verabschiedet. Doch solange sich die Vereinigung nicht von sich selbst befreit, von den Personen, die sie erdacht haben und organisieren, solange wird Slow Food damit zu kämpfen haben, dass Kritiker und böse Zungen Petrini als einen

Guru bezeichnen oder gar als einen »Messias«, dessen Bewegung als »Ersatzreligion« am Ende lediglich »Petrini-Jünger« heranzöge.²⁴

Im Vergleich zu dieser vernichtenden Kritik scheint es noch einigermaßen verkraftbar zu sein, wenn Slow Food in der öffentlichen Wahrnehmung nach wie vor eher mit einem Feinschmecker-Club für die Mittelschicht assoziiert wird, welcher seltene Lebensmittel und Geschmacksquellen vor dem Aussterben bewahren will. Doch wie sich zeigt, wird man die Anzeichen einer »Slow-Food-Revolution« (Petrini) nicht einfach dadurch los, dass man diese Bewegung als unpolitisch abtut. Wer sich mit ihr vorurteilsfrei beschäftigt, wird feststellen, dass diese »Internationale des guten Geschmacks« – trotz der erwähnten Defizite sowohl in der Sprache ihrer Philosophie als auch in der politischen Praxis ihrer Organisation – eminent politisch ist. Als neue politische Bewegung konfrontiert Slow Food nicht nur die bürgerliche Öffentlichkeit mit einem neuen politischen Hedonismus. Auch das herkömmliche politische Denken der politischen Linken und der politischen Philosophie ist herausgefordert. Nicht nur durch die eigenen Aktivitäten (einer kulturellen Politik) dieser Bewegung, sondern auch dadurch, dass Slow Food wie nur wenige andere zivilgesellschaftlichen Bewegungen der Gegenwart die globalen Fastfood-Verhältnisse zum normativen Mittelpunkt der Kritik des neoliberalen Kapitalismus und dessen Auswirkungen auf unser Leben wählt. Mit diesem ungewöhnlichen Schritt stemmt sie eine der brisantesten und sperrigsten Thematiken unserer Zeit auf die Weltbühne.

WAS SLOW FOOD FEHLT: ETHIK, ALLTAGSKÜCHE, GASTROSOPHIE

Die Absicht der vorangegangenen Erörterungen war es, die Stärken und Schwächen des politischen Profits von Slow Food zu beleuchten. Darüber hinaus hat eine gastrosophische Auseinandersetzung weitere Aspekte und systematische Argumente zu berücksichtigen, die in der Philosophie und in der Praxis dieser internationalen Bewegung für eine bessere Politik des Essens fehlen. Obwohl die Brisanz und Sperrigkeit dieser Thematik damit zusammenhängt, dass alle Menschen darin als Handelnde mitspielen, weil jeder von uns daran beteiligt und davon betroffen ist, fehlt gerade der programmatische Bezug auf das alltägliche Tun des Einzelnen. Erst wenn zu dem programmatischen Bezug auf die Politik der Ernährungsverhältnisse und auf die Ästhetik des Geschmacks auch die Perspektive einer möglichen Ethik der Individuen hinzu kommt, gerät das eigentliche Subjekt eines guten Essens in den Fokus. Doch die Slow-Food-Philosophie richtet sich nicht an die Allgemeinheit, stattdessen spricht sie lediglich Nahrungsproduzenten als potenzielle »Ökogastronomen« an: Bauern, Arbeiter in lokalen Betrieben, Gastwirte und Köche. Ansonsten sind die bevor-

zugten Adressaten der Slow-Food-Veranstaltungen Schulkinder oder spezielle Personengruppen, die beruflich mit Essen zu tun haben. Abgesehen von den eigenen Mitgliedern und deren gelegentlichen Konviven spielen die maßgeblichen politischen Akteure – wir alle, die politisch angepassten Fastfood-Massen und die Subjekte der politischen Ethik einer besseren Esskultur – bei Slow Food keine Rolle.

Wenn Petrini davon spricht, dass die Ernährungssouveränität heute alle Menschen angehe und es eine zentrale politische Forderung sei, dass alle Konsumenten damit beginnen, sich ethisch zu verhalten, indem sie zu »Koproduzenten« werden, und wenn er dafür die Maxime aufstellt: »Jeder Bewohner der Erde muss beim Einkaufen sein Recht auf Ernährungssouveränität ausüben können. Er muss frei wählen können, bei wem er einkaufen möchte, und ein Angebot vorfinden, das allen Kriterien der Ernährungssouveränität erfüllt«, ²⁵ Dann handelt es sich bei dieser Maxime nicht um eine Anweisung bloß für Slow-Food-Mitglieder, sondern um eine konkrete Aufgabe einer alltäglichen Ethik, die gleichermaßen für alle gilt, die sich täglich ernähren und ihre Lebensmittel einkaufen.

Obwohl der Ausgangspunkt von Slow Food die Kritik an der gesellschaftlich vorherrschenden Lebensweise, den Zumutungen eines Fastlife als der entscheidenden Ursache für die vorherrschende Ernährungsweise, die Unvernunft des Fastfood war, findet eine kritische Auseinandersetzung mit dem kulinarischen Alltagsleben kaum statt. Falsche Einkäufe sind auch eine Folge von Zeitmangel und Alltagsstress. Wer in Eile durchs eigene Leben rennt und ständig tausend Sachen im Kopf haben muss, dem fehlt die Muße zum Nachdenken über die Folgen des Konsums und die Zeit für die Recherche, wo es die besseren Sachen gibt. Darüber hinaus genügt es nicht, sein Geld richtig auszugeben und pflichtbewusster Koproduzent zu sein, um die Ethik eines guten Essens zu leben. Dazu gehören Aktivitäten, die sowohl über den vernünftigen Einkauf als auch über eine Slow-Food-Mitgliedschaft hinausgehen. Im Grunde weiß Slow-Food-Denker Petrini das auch. »Die Neudefinition eines Lebensmittelsystems, das die Ernährungssouveränität garantiert, muss genau an diesem Punkt ansetzen: bei der Subsistenzwirtschaft, beim Recht, in erster Linie für sich selbst Lebensmittel zu produzieren, und bei der Freiheit für jeden, Landwirtschaft und Viehzucht zu betreiben.« ²⁶ Das sind grundlegende Erkenntnisse einer politischen Gastrosophie; darum sollte das Recht auf Freiheit für jeden, Landwirtschaft und Viehzucht zu betreiben und für sich selbst Lebensmittel zu produzieren, buchstäblich ein Menschenrecht sein, das nicht ausschließlich im Sinne einer Slow-Food-Politik für Bauern (insbesondere in den Ländern der Dritten Welt) verstan-

25 | Petrini, Terra Madre, 138.

26 | Ebd., 120.

den werden sollte, sondern im Sinne einer gastrosophischen Good-Food-Politik konsequent auch als ein Recht für die Städter in den Ländern der Ersten Welt.

Ernährungssouverän sein heißt, so weit wie möglich Lebensmittel selbst anzubauen und damit humane Lebensmittelbündnisse zu kultivieren. Dann gilt: Durch die einfache Tatsache, dass Menschen ihre eigenen Lebensmittel produzieren, weiterverarbeiten und genießen, vollbringen sie zugleich eine viel tief greifendere Leistung: »Sie verhelfen der menschlichen Existenz als Teil der Mutter Erde wieder zu mehr Bedeutung. Die Lebensmittelbündnisse werden zum Ort eines neuen Humanismus, wo Ethik und Ästhetik wieder verschmelzen«.²⁷ Wenn Petrini außerdem präzisiert: »Ethik und Ästhetik sind nicht voneinander zu trennen, sondern müssen Hand in Hand gehen«, dann sollte dies die gastrosophische Bedeutung haben, dass wirklich jeder die tägliche Praxis eines ethisch guten, menschenwürdigen Essens, so gut es geht, selbst in die Hand nimmt. Und das heißt erst recht: Es selbst machen, selbst kochen, um sich aus der industriell vorgesetzten Fastfood-Bevormundung zu befreien und die praktische Machtposition einzunehmen, die notwendig ist, um möglichst selbst bestimmen zu können, welche besseren, nachhaltigeren und demokratischeren Lebensmittel in welcher phantasievollen Zusammensetzung und auf welche geschmackvolle Art ›im täglichen Kampf‹ für kulinarische Freiheit eingesetzt werden.

Erst in einer aktiven Alltagsküche mit einer täglichen Hauptmahlzeit als normativem Maß vermählen sich Ethik und Ästhetik zu einem politischen Hedonismus, der die Welt des Essens zum Wohle aller bewegt. Die Slow-Food-Philosophie verbindet die Idee, »Köstlichkeiten zu genießen, die von Hand produziert werden« (Petrini), automatisch mit der Beschaffung von handwerklich hochwertigen Fertigprodukten, die von anderen Händen stammen – Bauernhänden, Käsemachern, Köchen. Doch ist bei diesem gastrosophischen Ideal als allererstes an die eigene Handarbeit zu denken und an das Handanlegen in der eigenen Küche, um unbezahlbare Köstlichkeiten aus guten Produkten selbst zu machen. Weil Essenmachen einen kreativen Umgang mit vielfältigen Dingen des menschlichen Alltagslebens verlangt, bildet sich in dieser wertvollen Selbsttätigkeit allmählich von sich aus eine individuelle Kreativität aus. Bekanntlich machte Joseph Beuys diese alltägliche Kreativität zum Ausgangspunkt seines erweiterten Kunstbegriffs. Jedenfalls berührt Petrini einen zentralen Sachverhalt, wenn er beiläufig feststellt: »Phantasielosigkeit beim Kochen ist oft ein Zeichen allgemeiner Phantasielosigkeit«.²⁸

Zweifelsohne sorgen immer mehr professionelle Köche wie Alice Waters dafür, dass sich die Slow-Food-Philosophie in immer mehr Küchen der kommerziellen Gastronomie ausbreitet. Doch um die kulturelle Hegemonie des

27 | Ebd., 68.

28 | Petrini, *Slow Food*, 40.

Fastfood-Alltags in die demokratische Kultur einer egalitären Ernährungssouveränität zu verwandeln, reicht es eben nicht, gelegentlich geschmackvolle Lokale wie das *Chez Panisse* zu besuchen. Die Ästhetik eines politischen Geschmacks ist erst dann kein Luxus für wenige, die genügend Geld haben, sich ständig von anderen gut bekochen zu lassen, wenn diese politisch-hedonistische Ästhetik durch eine praktische Ethik des Selbstkochens selbstverständlicher Teil eines täglichen Gut-lebens ist: Eine gute Alltagsküche ist das Herzstück einer kulinarischen Ästhetik der eigenen Existenz.

Doch gerade dieses ethische Selbstverhältnis markiert eine fragwürdige Leerstelle in Petrinis Philosophie: Bei ihm stehen andere – nur Frauen – in der häuslichen Küche: Großmütter, Mütter, Töchter. Nirgends eine Spur davon, dass der Mann selbst kocht. Aber dies ist nicht seine Privatsache; es ist eine zentrale ethische Herausforderung für eine Politik des guten Essens. Es wäre obendrein ein entscheidender Schritt in der menschlichen (männlichen) Emanzipation aus traditionellen Geschlechteridentitäten. Liegt es da fern, den Eindruck zu bekommen, Slow Food sei ein Klub für hedonistische Lebemänner, die sich gerne bekochen lassen? Was hat Petrini unternommen, um diesen Eindruck zu korrigieren? Ganz sicher ist seine Theorie nicht frei von dieser kulturellen Verarmung und Selbstentfremdung; vermutlich trifft dies aber auch für seine persönliche Alltagspraxis zu. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit würde sich seine Kochkunst auch in seiner Philosophie widerspiegeln. Jedenfalls scheinen beim Slow-Food-Vordenker die zu genießenden Köstlichkeiten stets schon fertig zubereitet zu sein (immerhin aus den Händen von hoch gelobten und gut bezahlten Produzenten). Zur Partizipation an einer basisdemokratischen Feinschmeckerei aber gehört heute die politische Ethik, sein Essen – wenigstens die tägliche Hauptmahlzeit – selbst zu kochen, um sich auf die wirksamste und nachhaltigste Weise an der Veränderung der globalen Politik des Essens zu beteiligen.

Es gibt zahlreiche Beispiele und prominente Vorkämpfer, die zeigen, wie leicht das geht. Etwa die anfangs erwähnte Frances Lappé, die sich als aktive Feministin und emanzipierter Mensch von der vorherrschenden Fremdbestimmung und kulinarischen Untätigkeit selbst befreit hat. Sie hat das Kochenkönnen zu einer alltäglichen Lebenskunst und zugleich die eigene politische Ethik zur dauerhaften Quelle einer echten Lebenslust gemacht. »Es begann, ich gestehe, als Arbeit. Aber ich entdeckte schon bald die Mysterien der Küche, die Magie, Speisen zur Welt zu bringen, die Befriedigung, delikates, unerwartetes Essen zuzubereiten. Und das, was immer Zeit verschlingend und mühsam schien – Essenmachen – wurde zur Quelle eines Vergnügens. Tatsächlich emp-

fand ich, dass dieses Kochen mir eher Zeit gab, als sie mir zu nehmen. Ich war immer sehr entspannt und gleichzeitig tatkräftiger nach jedem Mahl«. ²⁹

Mit Anna Lappé, ihrer Tochter und Mitautorin des gemeinsamen Buches *Hoffnungsträger*, beginnt diese praktische Vernunft einer guten Alltagsküche zu einem selbstverständlichen Lebensstil und zum guten Geschmack der nächsten Generation von neuen Hedonisten und Food-Politics-Aktivist*innen zu werden. ³⁰ Auch vorbildlich emanzipierte Männer und sogar international beachtete Persönlichkeiten wie der Philosoph Peter Singer zeigen, dass selbst zu kochen zu den avancierten Mitteln einer ›direkten Aktion‹ gehören und inzwischen jenseits der traditionellen Linken längst hedonistische Marxisten und neolinke Gastrosophen aller Länder oder dergleichen neue politische Subjekte wissen, dass der politischste und phantasievollste Unruheherd in der eigenen Küche steht. Im feinen Unterschied zu Petrini beteiligt sich der renommierte Ethiker Singer auf eine charmante und selbstironische Weise (die wir im folgenden Kapitel kennenlernen werden) demonstrativ an der Demontage des allgemeinen Fastfood-Alltags samt des globalen Gastrokapitalismus.

Koch werden gehört inzwischen zu den beliebtesten Lehrberufen unter jungen Männern. Wir befinden uns längst inmitten einer gastrosophischen Revolution: Eine kulinarisch lieblos sozialisierte Fastfood-Generation erfindet sich neu, lernt ausländische Kochkünste und schult den eigenen Geschmackssinn für Gutes. Leckere Speisen nach Freistil zubereiten und mit anderen genießen zu können, wird längst in allen Bevölkerungsschichten als eine individuelle und gemeinsam geteilte Lebenskunst entdeckt, die nicht bloß vom Geldbeutel abhängt, sondern weit mehr vom tatsächlichen Willen und von der kulinarischen Phantasie, etwas Genussreiches zu schaffen. Darum ist es eine der Aufgaben einer politischen Gastrosophie, das kulturelle Vermögen und den kollektiven Reichtum einer Gesellschaft auch am Stand der allgemeinen Koch- und Esskünste zu messen.

Insofern bleibt festzuhalten: Im philosophischen Mittelpunkt der »Slow-Food-Revolution« (Petrini) steht nicht das täglich selbst gemachte und das selbst angebaute Essen, sondern die Ökogastronomie. »Deren ideologischer Kerngedanke«, erläutert Slow-Food-Experte Andrew, »ist zum zentralen intellektuellen Fokus ihrer politischen Agenda geworden und hat ihre Mitglieder mit einer neuen Quelle der politischen Identität versorgt«. ³¹ Dem konzeptuellen Schwerpunkt der politischen Ökonomie einer nachhaltigen, klimaschonenden, umweltfreundlichen, gerechten, biodiversen, lokalen und kooperativen Nahrungs-

29 | Lappé/Lappé, *Hope's Edge*, 335; in einer gekürzten Fassung auf Deutsch erschienen als: dies., *Hoffnungsträger*.

30 | Vgl. Lappé/Terry, Grub: *Ideas for an Urban Organic Kitchen*; siehe auch: Lappé, *Diet for a Hot Planet*.

31 | Andrew, *The Slow Food Story*, 18.

produktion fehlt nicht viel zu einer expliziten Gastrosophie. Dem Leitgedanken dieser politischen Gastronomie fehlt lediglich, dass die ökonomischen Gesetze (gr. *nomoi*) dieser postkapitalistischen Wirtschaftsform – oder, in Petrinis Worten, dieser »natürlichen Wirtschaft«, deren »höchstes Ziel es ist, uns ein gutes Leben im Einklang mit unserer Umgebung führen zu lassen«³² – zuletzt auf die Weisheit (gr. *sophia*) der Alltagspraxis einer ethisch gut gelebten Esskultur zurückzuführen sind.

Wer sagt, der Ökogastronomie fehlt die Gastrosophie, spielt nicht mit Worten. Wer so spricht, markiert begrifflich, dass es Slow Food an einer philosophischen Auseinandersetzung mit der vom Vergessen bedrohten Tradition ihrer gastrosophischen Vordenker und Widersacher fehlt und noch mehr an einer Auseinandersetzung mit anderen zeitgenössischen Bewegungen, die für bessere Ernährungsverhältnisse kämpfen. Wer sagt, Slow Food bedarf der Gastrosophie, weiß, dass es Slow Food an einer politischen Sprache und Begrifflichkeit mangelt, weshalb es Kritikern (allzu) leicht gemacht wird, die ›Internationale des guten Geschmacks‹ als unpolitische Gourmet-Vereinigung zu diskreditieren. Wer sagt, Slow Food bedarf der Gastrosophie, weiß außerdem, dass es an einer politischen Philosophie hapert, die den eigenen demokratischen Ansprüchen genügt und entspricht. Vor allem aber führt eine gastrosophische Beurteilung von Slow Food zu dem Ergebnis, dass Petrini und seinen Anhängern ein ethisches Denken zu fehlen scheint, welches die Politik und die Ästhetik eines guten Essens zu einem Allgemeingut für jeden zu werden hilft; dessen Umsetzung in der alltäglichen Praxis gleichzeitig notwendig ist, damit die globale Ernährungskrise nicht zu unserem Schicksal wird. Darum sollten diejenigen, die weltweit mit möglichst lokalen und fair bezahlten Lebensmitteln ihre tägliche Hauptmahlzeit kochen und diesen Genuss mit anderen teilen, alles tun, was in ihrer Macht steht, um eine gesellschaftliche Veränderung der Ernährungsverhältnisse zu ermöglichen, außerdem sollten sie im Mittelpunkt einer politischen Philosophie des Essens stehen – ohne dafür Mitglieder eines Vereins werden zu müssen.

DAS MENSCHENRECHT AUF DEN GENUSS VON GUTEM ESSEN

Trotz der dargestellten Kritik bleibt es letztlich bei der Feststellung, dass die Gastrosophie mit der internationalen Slow-Food-Bewegung einen starken Verbündeten hat. Wer hätte gedacht, dass die Idee, die im Dezember 1989 ausgerechnet in der Komischen Oper von Paris von den wenigen Delegierten einer selbst ernannten ›neuen Internationale des guten Geschmacks‹ der Weltöffentlichkeit vorgestellt wurde, sich innerhalb von nur wenigen Jahrzehnten zu einer

starken Stimme der planetarischen Zivilgesellschaft entwickeln würde? Zwar ist die Welt noch weit von den utopischen Zielen und alltäglichen Wirklichkeiten entfernt, die mit dem ›Slow-Food-Manifest‹ von damals und dessen aktuellen Ergänzungen formuliert worden sind. Doch scheint die politische Forderung einer ›Wahrung des Rechts auf Genuss‹ heute längst nicht mehr so verrückt oder gar lächerlich wie einst. Der Erfolg spricht für sich: Eine internationale Vereinigung, die den kulinarischen Genuss (einer Mahlzeit wie einer Mahlgemeinschaft) als Wert an sich – als etwas für alle Gutes – begreift und darüber hinaus sich das Recht auf diesen Genuss nimmt und politisch fordert, erfreut sich eines enormen Zuspruches und täglich wachsender Kräfte: Die allgemeine Fastfood-Ära gerät langsam – im Schneckentempo – in Bewegung.

Gleichwohl muss der politische Hedonismus eines menschenwürdigen Genusslebens gegenüber der großen Mehrheit, die bislang an den kulturell hegemonialen Fastfood-Lebensverhältnissen festhält, weiterhin begründet und gerechtfertigt werden. Petrini ist sich darüber im Klaren und hat von Anfang an immer wieder betont: »Der Genuss, den wir propagieren, ist nicht etwa ein hedonistischer Akt, der nur dem Selbstzweck dient. Im Gegenteil: Das ›Rezept‹ Slow Food steht dafür ein, dass man bewusst und mit Verantwortung genießt, sich Kenntnisse aneignet und sein Wissen erweitert.«³³ Dabei spielt es keine Rolle, ob die Behauptung wirklich zutrifft, es gäbe kein einziges Slow-Food-Projekt, das Genuss nicht mit Verantwortungsbewusstsein in Einklang brächte.³⁴ Es kommt vielmehr darauf an, dass die Slow-Food-Philosophie dem kulinarischen Genuss als einem egalitären, allgemeinen Menschenrecht ein programmatisches Gewicht verleiht und damit jegliche Verbindung zu einem unpolitischen und rein ästhetischen Hedonismus kappt. Kulinarischer Genuss kann, wie Petrini argumentiert, »ein hochbrisanter politischer Akt sein. Genuss ist nicht elitär. Er ist ein Recht und muss geschützt werden, indem man ihn fördert, erlebt und wirklich für alle zugänglich macht.«³⁵

Die Anerkennung des Genusses als Menschenrecht, als etwas für alle Gutes, ist die längst fällige Würdigung einer ebenso fundamentalen wie entwürdigten Dimension der menschlichen Wohnnatur. Es ist die ethische Anerkennung des *homo sapiens* als eines sich durch die natürliche Gabe und durch das spezifisch menschliche Vermögen seiner Weisheit bzw. seines Geschmacks – seiner *Sapientia* (gr. *Sophia*) – von anderen Tieren unterscheidenden Gattungs- und Lebewesens, welches dazu fähig ist, gutes Essen als ein Glück und diesen Selbstgenuss als ein Konstituens eines, dem menschlichen Wohl gemäßen, guten Lebens zu erfahren. Die Freiheit, unser Genusswesen ›gut zu leben‹, d.h. Wohl-

33 | Petrini, *Slow Food*, 7.

34 | Vgl. ebd., 88.

35 | Petrini, *Terra Madre*, 77.

schmeckendes genießen und einen eigenen Sinn dafür ausbilden zu können, ist eines der wertvollsten, aber meist missachteten Menschenrechte.

Der politische Hedonismus eines solchen gastrosophischen Menschenrechts stellt einen Großteil der linken Politik auf den Kopf, denn für die traditionelle Linke sind daran wesentliche Dinge neu und fremd: Neu ist, dass Essen – und gerade gutes Essen – politisch sein soll; und fremd ist daran, dass revolutionäre Politik etwas mit verantwortungsvollem Genuss und mit selbst gemachtem Vergnügen zu tun haben könnte. Selbstverständlich haben diese Erkenntnisse auch weitreichende Konsequenzen für die politische Praxis. Weil das gastrosophische Menschenrecht den allgemeinen Zugang zu ökologisch nachhaltigen, sozial fairen und kulturell demokratischen Lebensmitteln als elementaren Grundgütern eines guten Lebens beinhaltet, muss es von einer entsprechenden Politik geschützt, gefördert und auch durch die Verfügbarkeit über entsprechende Lebensmittel gewährleistet und schließlich allen zugänglich gemacht werden. Darum ist es konsequent, wenn Petrini fordert, dass gute Lebensmittel nicht als Luxusgut vermarktet werden dürfen: »Qualität ist ein Recht für alle«.³⁶ Statt Bioprodukte für wenige zu sichern, mit denen die Nachfrage der verantwortungsbewussten Konsumenten bedient wird und Großkonzerne die Märkte der reichen Länder erobern wollen, bemisst sich eine menschenrechtlich korrekte Politik des Essens an dem Grundsatz: »Wir müssen für alle biologisch und hochwertig produzieren, auch und gerade für arme Menschen«.³⁷ Zu diesem weitreichenden Ergebnis kommt auch Frances Lappé. Für sie steht außer Frage, dass »gutes, sicheres und vollwertiges Essen ein grundlegendes Menschenrecht ist«.³⁸ Aus diesem Grundrecht leiten sich dann zahlreiche weitere Rechte ab, die Petrini indirekt zu den Menschenrechten zählt; etwa die Rechte der Tiere und deren Wohlergehen sowie die Rechte der Natur – der Flüsse, der Meere, der Wälder, der Biodiversität.³⁹

Ein Menschenrecht auf Genuss umfasst über diese wirtschaftlichen (agrarischen, ökogastronomischen) Aspekte hinaus ebenso soziale und kulturelle Rechte. Auch für sie steht Slow Food ein: »Wenn der Genuss ein moralisches Recht ist, dann sind eine Erziehung und eine Ethik des Geschmacks nicht nur wichtig, sondern unentbehrlich, um dieses Recht zu garantieren«.⁴⁰ Was die Berücksichtigung dieser sozialen und kulturellen Aspekte angeht, bestätigt sich die politische Notwendigkeit eines strategischen Bündnisses zwischen Slow Food und Gastrosophie. Denn über die rechtliche Gewährleistung einer Erziehung und Ethik des Geschmacks hinaus impliziert ein gastrosophisch revolu-

36 | Ebd., 20.

37 | Ebd.

38 | Lappé/Lappé, Hope's Edge, 334.

39 | Vgl. Petrini, Terra Madre, 142.

40 | Petrini, Slow Food, 88.

tioniertes Menschenrecht auf Genuss im Sinne einer guten Esskultur ebenfalls den allgemeinen Anspruch auf Lebensverhältnisse, die den Bedingungen eines für alle guten Lebens gerecht werden. Hinzu kommt folglich das allgemeine Anrecht auf die gesellschaftliche Gewährleistung eines *Slow Life*, in dessen Mittelpunkt eine gute Alltagsküche oder *Good Food* stünde. Mit diesen beiden Stichworten und konzeptuellen Elementen würde ich die philosophischen Prinzipien einer ›Slow-Food-Gastrosophie‹ markieren.

Dem Menschenrecht auf ein genussvolles Alltagsleben liegt nicht zuletzt der politische Aspekt zugrunde, der das Freiheitsrecht auf radikaldemokratische Selbstbestimmung betrifft. Es gehört zu den bemerkenswertesten Tatsache unserer Zeit, dass das Recht auf gutes Essen heute nicht nur gegenüber der Politik eingefordert wird, sondern viele Menschen sich bewusst dieses Recht, so gut es geht, von selbst nehmen und sich diesen Genuss – ihren gastrosophischen Selbstgenuss – im Alltag erkämpfen.