

Hendrik Wallat

Das Scheitern der Befreiung

Politisch-philosophische Essays

UNRAST

Vorwort

Die hier versammelten Essays, entstanden in einem Zeitraum von rund acht Jahren, kreisen um das perennierende Scheitern der Befreiung. Auch wenn dies nicht ihr ursprüngliches, bewusst gesetztes oder formuliertes Erkenntnisinteresse war, was anhand verschiedener Frage- und Problemstellungen verfolgt wurde, ist das Scheitern der Befreiung doch das synthetisierende Element, welches die verschiedenen Essays systematisch zusammenhält. Vielleicht können sie als ein kleiner Beitrag zu jener kollektiv in Angriff zu nehmenden Aktualisierung authentischer kritischer Theorie gelesen werden, die Detlev Claussen vorschlug: »Kritische Theorie könnte ein altes Thema wieder entdecken, an dem sie sich erneuern lässt: *Missglückte Befreiung*.« (Claussen 2000, 25)

Gleichwohl muss nicht nur auf die Form, auf das Essayistische, verwiesen werden, um die Grenzen des Vorgebrachten zu benennen. Die Gegenstände der Essays, die materielle Geschichte der (gescheiterten) Befreiung und ihre geistige Verarbeitung, werden zu einem Gutteil >nur< philosophisch gedeutet, wobei die Aneignung der Geschichte der Befreiung und ihres reichhaltigen Inventars an Theorien, ihrer essayistischen Form zum Trotz, durchaus in systematischer Absicht erfolgt. Allerdings zeichnete sich die klassische kritische Theorie – der sich der Autor ihrer Intention nach, nicht aber in allem, was sie (widersprüchlich) ausgeführt hat, verpflichtet fühlt – dadurch aus, dass sie nicht nur eine kritische Spielart der philosophischen Reflexion war. Ihr emphatischer Anspruch auf die Erkenntnis der (gesellschaftlichen) Totalität, die sie von der Tradition des sogenannten deutschen Idealismus erbe, war ihr nur aufrechtzuerhalten, sofern die Philosophie ihre eigenen Erkenntnisstrahlen transzendierte.

Diese bereits vom >frühen< Adorno konstatierte »Krise des philosophischen Totalitätsanspruchs« (Adorno 1997a, 326; vgl. im >reifen< Werk 1997b) war grundlegend für die großen, richtungweisenden Aufsätze von Horkheimer und Marcuse in der *Zeitschrift für Sozialforschung*. Der Name dieses epochenmachenden Organs ist ernst zu nehmen. Es gibt keine authentische kritische Theorie ohne Sozialwissenschaften, die nicht deutend, sondern *erklärend* vorgehen, indem sie *empirisch*, was nicht positivistisch heißt, Geschichte und Gegenwart der Gesellschaft erforschen. Davon bieten die Essays nahezu nichts. Insofern erfüllen diese nicht, was von kritischer

Theorie erwartet werden könnte; mehr als Fragmente und essayistische Bohrungen werden nicht geliefert. Dieser Mangel wird durchaus als schmerzlich empfunden. Er bezeichnet eine inhaltliche Lücke, die zu schließen, auch in essayistischer Form, freilich eine Herkulesaufgabe wäre, die ein Einzelner allein wohl nicht zu stemmen vermag: eine kritische Theorie der Gegenwart, d.h. der globalen Krisengesellschaft des 21. Jahrhunderts.¹ Eine solche kritische Theorie hätte nichts Geringeres zu leisten als (a) die Entwicklung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse, (b) die Transformationen der kapitalistischen Ökonomie und ihrer politisch-rechtlichen Vermittlungsformen, (c) den Wandel ideologischer Bewusstseinsgehalte und (d) die Prozesse kollektiver wie individueller Sozialisation und Subjektivierung in ihrem *inneren* Zusammenhang und ihrer krisenhaften Vermittlung im *globalen* Maßstab forschend zu durchdringen und begrifflich darstellend zu entfalten. Fraglos gibt es zu all diesen Fragen beeindruckende Forschungsliteratur. Ein gelungener Syntheseversuch ist mir allerdings nicht bekannt; der letzte seiner Art, der höhere Wellen schlug, liegt selbst schon über anderthalb Jahrzehnte zurück und hatte m.E. schon damals mehr Fragen aufgeworfen als überzeugende Antworten geliefert: *Empire* von Negri/Hardt.

Wie immer dem auch sei, die Essays stellen in diesem Sinne nicht nur keine kritische Theorie der Gegenwart dar, sondern liefern auch keine, von Lenin (gegenüber Lukács' philosophischer Spekulation) eingeforderte, konkrete politische Analyse einer konkreten Situation. Sie verstehen sich, was ihre eigentliche Intention ist, dennoch auch dort, wo der Zusammenhang mit konkreter politischer Praxis auf den ersten und vielleicht auch zweiten Blick nicht ersichtlich ist, als philosophisch vermittelte *politische Aufklärung*. Dieses Selbstverständnis – was die historisch unabgeoltene Einsicht von Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) ausmacht – rührt daher,

1 Oliver Nachtwey hat diese Krisengesellschaft in Bezug auf Deutschland treffend als »Abstiegsgesellschaft« beschrieben. Seine Studie ist ein gelungenes Beispiel einer empirisch-sozialwissenschaftlichen Gegenwartsanalyse, ohne die kritische Theorie abstrakt bleibt und linke Politik sich auf Allgemeinplätze beschränken muss. Nachtwey konkretisiert die Dialektik von Statik und Dynamik von kapitalistischen Klassengesellschaften für die Gegenwart als »regressive Modernisierung« (Nachtwey 2016, 71 ff.), die einen »Wandel zu einem autoritär grundierten Liberalismus vollzieht«. (98) Deutlich werden hierbei die ambivalenten Resultate der neoliberalen Politik des Kapitals, auf die zu antworten sich eine Linke, die nicht einfach ein »Zurück in die soziale Moderne« (232) der Nachkriegszeit will, schwertut: »Prozesse regressiver Modernisierung verknüpfen häufig gesellschaftliche Liberalisierungen mit ökonomischer Deregulierung« (11), d.h. im Klartext: mit forcierter Auspressung und Fremdbestimmung der Lohnarbeiterschaft, die die Imperative der Profitlogik zunehmend internalisieren und auf ihre gesamte Lebenszeit ausdehnen muss.

dass die *differentia specifica* von transzendierender emanzipatorischer Praxis und die herrschenden Verhältnisse reproduzierender, pragmatisch sich gebärdender >Real-Politik< das Bewusstsein ist, das aufzuklären eine *politische Praxis sui generis* darstellt – und zwar nicht nur als eine theoretische Ersatzhandlung für eine verstellte praktische Perspektive der Befreiung, sondern als ihre *Voraussetzung*.

Um die Unmöglichkeit von radikaler emanzipatorischer, sich substantiell von bewusstloser Real-Politik unterscheidender Praxis zu konstatieren – diese kurze Anmerkung sei gestattet – reicht es im Übrigen nicht aus, wie es in sogenannten ideologiekritischen Kreisen allzu oft üblich ist, den als naiv gescholtenen, wenn nicht gleich als blöd denunzierten linken Praktikern ein paar geharnischte Adornozitate vom Philosophenthron aus autoritativ an den Kopf zu werfen. Es müsste vielmehr tatsächlich eine konkrete politische Analyse der jeweiligen konkreten Situation geleistet werden, was bei Adorno in Bezug auf seine Kritik pseudo-radikaler, Revolution imitierender Politik weit mehr der Fall war, als es seine Liebhaber wie Verächter gleichermaßen vermuten. Dem abstrakten »Radikalismus, der sich alles von einer Veränderung des Ganzen erwartet« und somit »von jeglicher Anstrengung zum Besseren dispensiert«, um bloß »kopfschüttelnd beiseite zu treten, weil die objektive Möglichkeit zum Besseren verstellt sei«, hat der vermeintliche Apokalyptiker jedenfalls eine klare Absage erteilt: »Überforderung ist eine sublimale Gestalt der Sabotage.« (Adorno 1997c, 141; vgl. Adorno 2003, 51-53) Um gar nicht erst missverstanden zu werden: Die Vernunft kann sich nicht mit der Unvernunft der Wirklichkeit pragmatisch arrangieren, nur weil diese übermächtig ist. Passt sie sich dem an, was vor ihr eigentlich im Staub zergehen müsste, hebt sie sich selbst auf. Es geht nicht um die Pragmatisierung der Kritik, die die Unbedingtheit der Vernunft dem herrschenden Unwesen unterwirft, sondern um die Einsicht, dass der Widerspruch von Vernunft und Wirklichkeit nicht theoretisch auflösbar ist, sondern nur durch eine Praxis, der dieser Widerspruch mit aller Brutalität eingeschrieben ist – und in der Tat oft genug im Vergeblichen, ja Lächerlichen so mancher politischen Aktion offen erscheint. Dass das Subjekt diesen Zustand womöglich als unerträglich erfährt, ist ihm nicht anzulasten; es geht nicht darum, es moralistisch abzukanzeln. Im Gegenteil. Die gesellschaftliche Zerrüttung subjektiven Bewusstseins ist ein objektiver Skandal, als solcher allerdings weder ein *vernünftiges* Argument für positives Denken und Weichspülung von Kritik noch für die Flucht in das geschlossene, von Widersprüchen gesäuberte Reich reiner Theorie, von dem aus es ein Leichtes ist, jene dumm aussehen zu lassen, welche die schmutzige und nahezu hoffnungslose Arbeit

auf sich nehmen, Wege aus derjenigen Hölle zu finden, in der sie gezwungen sind zu leben.

Doch dies nur nebenbei. Emanzipatorische Praxis hat zum einen den *moralischen Impuls*, der das Handeln darauf vereidigt, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1, 385). Zum anderen ist es die *mit Theorie vermittelte Praxis*, die die Bewusstlosigkeit der bloßen Interessenpolitik sprengt. Allerdings ist dies keine Praxis, die sich aus der Theorie als einem idealen, am Schreibtisch entworfenen Masterplan ableitet, der nur noch umgesetzt werden müsste, was das die politische Praxis auszeichnende Moment des nicht berechenbaren Zufalls genauso negieren würde wie den stets offenen Möglichkeitsraum von Praxis, der durch das Freiheitsvermögen des Menschen gestiftet ist (vgl. Castoriadis 1984, 115 ff.). Der Real-Politik gegenüber ist emanzipatorische Praxis daher gleichermaßen im Nach- wie im Vorteil. Real-Politik kann sich einfach in den Bahnen des Status quo und seiner Handlungsbedingungen bewegen; sie ist kongruent mit ihren Handlungsbedingungen, deren Reproduktionsformen sie darstellt. Emanzipatorische Praxis steht hingegen im Widerspruch zu ihren Handlungsbedingungen, die sie aufheben will. Sie muss Freiheit auf dem Boden der Herrschaft errichten, ohne diese zu reproduzieren. Ihre Mittel und Formen können diesem Zweck gemäß nicht identisch mit denen der Real-Politik der Herrschaft sein, ohne ihren eigenen, sie auszeichnenden moralischen Impuls (um des Erfolgs willen) preiszugeben. Das ist der sozialontologische Seinsvorteil der Real-Politik, die überhaupt nicht von jenen Problemen, die Ausgangspunkte einiger der hier versammelten Essays sind, belästigt wird, mit der sich emanzipatorische Praxis herumschlagen muss.

Die die Real-Politik auszeichnende Bewusstlosigkeit ist aber nicht nur ein Vorteil im politischen Kampf, sondern auf lange Sicht zumindest potenziell ein Nachteil. Sie hat zwar den jeder Praxis unabdingbar vorauszusetzenden politischen Tatsachensinn auf ihrer Seite. Dieser reduziert in seiner positivistischen Form jedoch die Realität, die mit dem Faktischen ontologisch identifiziert wird. Der Möglichkeitsraum, das substantiell Neue, als ein Bestandteil der Wirklichkeit, deren schlummernde Potenzen nicht bloße Träumereien sind, wird von Real-Politik notwendig unterschlagen; sie ist blinder und realitätsloser, als es ihre vorschnelle, den *matter of fact* huldigende Gewitztheit glauben machen will. Dieser positivistischen Verengung des Realitätssinns gegenüber ist dem Kältestrom des materialistischen Tatsachensinns, der sich nichts vormachen lässt und die Idee der Befreiung von politischer Phantastik unterscheidet, ein gleichsam idealistischer Überschuss

immanent. Politisch-philosophische Reflexion in emanzipatorischer Absicht hat eine leise geschichtsphilosophische Hoffnung, deren Substanz die zerbrechliche, dennoch hartnäckige wie subversive Kraft der Vernunft ist. Dass diese nicht nur die Voraussetzung aller Kritik ist, sondern *unbedingt* wie *universell* gilt, daran muss, wider den Zeitgeist, mit aller Entschiedenheit festgehalten werden. Die Vernunft ist nicht nur im geistigen Vermögen der Menschen gattungsgeschichtlich verankert, sondern erscheint, wie minimal auch immer, in der durch Herrschaft verkehrten, dennoch aber stets von Vernunft begleiteten menschlichen Praxis, die die Lebenswirklichkeit des Menschen produziert und so in der menschlichen Geschichte die materiellen Voraussetzungen der Befreiung schafft: »Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form.« (MEW 1, 345; Marx an A. Ruge, September 1843)

Die hiermit verbundene geschichtsphilosophische Hoffnung ist, gerade auch nach den Erfahrungen mit den gescheiterten sozialistischen Revolutionsversuchen im 20. Jahrhundert, unendlich gebrochen, nicht aber vernichtet. Hierauf bauen die Essays trotz alledem – ohne auch nur geringste Dosen des Opiats der Siegesgewissheit, des guten Endes einer schlechten Geschichte, zu verabreichen. Dafür gibt es aller Erfahrung nach nicht nur wenige sachhaltige Gründe. Weit gravierender implizierte dies sowohl den selbstherrlichen Verrat glücklicherer zukünftiger Generationen an allen Opfern der Geschichte, die auch von einer besseren Zukunft keine Wiedergutmachung ihres Leids erfahren können, als auch die Negation der Freiheit, deren Wesensmerkmal es ist, jede Notwendigkeit, auch die zum Guten, zu sprengen. Solange es Menschen, d.h. Freiheit in der Welt gibt, bleibt die Geschichte potenziell offen und unabschließbar; kritische Theorie bleibt noch im gebrochenen Vertrauen auf die Vernunft (nicht nur deswegen) negativ. Sie teilt allerdings mit Hegel die prima facie anti-materialistische Ansicht, dass bei allem Widerstand, welcher der Vernunft bereitet wird, ihre *theoretische Arbeit der Reflexion praktische Folgen* zeitigt: »Die theoretische Arbeit, überzeugte ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist erst das Reich der Vorstellungen revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus« (Hegel an Niethammer, 28.10.1808).

Was im Folgenden allerdings ganz und gar nicht geteilt wird, ist Hegels sich abgeklärt wie realistisch gebärdende Häme über den »Thersitismus« (Hegel 2015, 48)²: die Knechte, die so frech waren, tatsächlich nicht die

2 Thersites ist die denk- wie merkwürdigste Gestalt in Homers *Ilias* (vgl. Wallat 2015, 171 ff.). In einer Situation, als das Unternehmen des Heerführers Agamemnon an dessen Hybris zu scheitern droht, wagt es Thersites, aus dem Fußvolk heraus die

Größe ihrer Herren (an)zuerkennen und ihnen darob den Gehorsam verweigerten. Den Menschen der Revolte, die trotz aller gegen ihr Abenteuer sprechenden Widerstände dieses dennoch angingen und dafür allzu oft mit ihrem Leben bezahlten, gilt vielmehr die Solidarität über ihre Niederlagen und ihren Tod hinaus. Das in den Essays fokussierte Scheitern der Befreiung dient nicht ihrer Verabschiedung, sondern geschieht aus Treue zu ihrer Idee, deren Lebendigkeit sich allein aus ihrer gesteigerten Reflexivität generiert – keinesfalls aber aus der Verdrängung der traurigen Geschichte ihrer

Wahrheit auszusprechen. Thersites' Rede, die von Homer in uralter aristokratischer Tradition mit allen Mitteln delegitimiert wird (vgl. Homer 1975 II, 212 ff.) – er sei nicht nur dreist und unvernünftig, sondern obendrein auch noch der »häßlichste Mann« von allen –, beinhaltet die einzig vernünftigen Worte in dieser ganzen Geschichte: »Atreus-Sohn! worüber beklagst du dich wieder und wonach gierst du?/ Voll von Erz sind dir die Hütten, und viele Frauen/ Sind in den Hütten,/ ausgewählt, die wir Achaier/ immer als erstem dir geben, wenn wir eine Stadt erobern./ Oder fehlt es dir noch an Gold, das einer dir bringen soll [...]/ O ihr Weichlinge, übles Schandvolk! Achaierinnen, nicht mehr Achaier!/
/ Kehren wir doch heim mit den Schiffen, und lassen wir den da/ Hier in Troja Ehrgeschenke verdauen, daß er sieht/ Ob nicht auch wir ihm ein Beistand sind, oder auch nicht.« (225 ff.) Es ist nicht weiter erstaunlich, dass er für diese wahren Worte von der herrschenden, sich intern allerdings spinnefeind seienden aristokratischen Clique eine Tracht Prügel bezieht, die von Odysseus ausgeteilt wird. Lehrreicher sind hingegen zwei andere Aspekte der (Wirkungs-)Geschichte. Zum einen kommt es unter dem Fußvolk zu einer spontanen Entsolidarisierung mit Thersites. Sie feixen über sein Schicksal und erfreuen sich daran, dass jemand anderes die Schläge der Herrschaft einstecken muss: »freiwillige Knechtschaft« (Étienne de La Boétie) und willfähriger, sado-masochistischer Untertanengeist als zentrale Stützen der Herrschaft, die das Aufbegehren einzelner ins Leere, wenn nicht gleich in eine Kugel laufen lassen. Zum anderen lässt Hegels Verarbeitung der rhetorischen Revolte tief in das herrschaftsaffirmative Wesen seiner Geschichtsphilosophie blicken. In einem (Anti-)Kriegsepos, wo sonst nur Egomane, Hybris und dumpfe Brutalität walten, bringt ihn ausgerechnet die einzige kleine Spur von Vernunft in Rage. Der Meister der immanenten Kritik, des Ausfechtens des Rechts der Gegensätze, meint nachtreten zu müssen: Weil knechtischer »Neid« das alleinige Motiv des Thersites gewesen sei, sei »Schadenfreude« an seinem »Schicksal« (Hegel 2015, 48) durchaus angebracht. Hegel hatte allen Grund, derart zu reagieren, demonstriert doch jede Revolte, und noch mehr ihr Scheitern, die Unwahrheit einer Vernunft, die nicht universell ist, sondern sich als Perspektive der Herrschenden zu erkennen gibt: »Für einen Kammerdiener gibt es keinen Helden, ist ein bekanntes Sprichwort; ich habe hinzugesetzt [...], nicht aber darum, weil dieser kein Held, sondern weil jener der Kammerdiener ist.« (48) – In der *Ilias* offenbart sich kein Weltgeist, der sich zur Selbstentwicklung der Leidenschaften der Menschen bedient, die schlicht Spielbälle launischer Götter sind. Es ist dies vielmehr eine Welt ohne Geist, in der, ohne jede Vernunft, Gewalt und blinde Begierde herrschen. Thersites und die Seinen, die unzähligen Namen- und Gesichtslosen, die partout nicht gewillt waren, das höhere Recht der Geschichte anzuerkennen, sind keine »faule Existenzen«, sondern der praktische Beweis dafür, dass der Weltgeist eine philosophische Chimäre ersten Ranges ist.

gescheiterten Realisierungsversuche oder der pragmatischen Reduktion ihrer (angesichts der Übermacht des Bestehenden) schier übermenschlich erscheinenden (An-)Forderungen an freiheitsfähige und vernunftbegabte, aber auch endliche und fehlbare Wesen, wie es der Mensch ist:

»Kein Mensch muß müssen«, sagt der Jude Nathan zum Derwisch, und dieses Wort ist in einem weitem Umfang wahr, als man demselben vielleicht einräumen möchte. Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Prärogativ ist bloß, daß er mit Bewußtsein und Willen vernünftig handelt. Alle ändern Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will. Eben deßwegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns anthut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; wer sie feiger Weise erleidet, wirft seine Menschheit hinweg. Aber dieser Anspruch auf absolute Befreiung von allem, was Gewalt ist, scheint ein Wesen vorauszusetzen, welches Macht genug besitzt, jede andere Macht von sich abzutreiben. Findet er sich in einem Wesen, welches im Reich der Kräfte nicht den obersten Rang behauptet, so entsteht daraus ein unglücklicher Widerspruch zwischen dem Trieb und dem Vermögen. In diesem Falle befindet sich der Mensch.« (Schiller 1993, 792 f.)³

- 3 Im Weiteren ist Schillers äußerst konzentrierter Essay nicht nur ein fulminantes Paradebeispiel idealistischer Subjekthybris, in der, durch das Stahlgewitter des Erhabenen hindurch, Freiheit und Unterwerfung ineinander umschlagen: »der höchste Schwung der Menschennatur! – das wirkliche Leiden in eine erhabene Rührung aufzulösen. [...] Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsrer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des Charakters einbüßen und, an diese zufällige Form des Daseins unauflosbar gefesselt, unsere unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren.« (Schiller 1993, 807) Darüber hinaus sind Schillers Einübungen in die »Resignation in die Nothwendigkeit« (794) als höchste moralische Freiheit ein klassisches Dokument des postrevolutionären Gesichtspessimismus, der ideologisch, keineswegs aber bloß reaktionärer Unfug ist: naheliegende, empirisch gesättigte Verarbeitung real-historischer Erfahrung, die materialistisches Denken, forciert im Rückblick auf das 20. Jh., nicht wird leichtfüßig übergehen können: »Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, und *nur* aus diesem, ist mir die Weltgeschichte ein erhabenes Objekt. Die Welt, als historischer Gegenstand, ist im Grunde nichts anders als der Conflict der Naturkräfte unter einander selbst und mit der Freiheit des Menschen, und den Erfolg dieses Kampfes berichtet uns die Geschichte. So weit die Geschichte bis jetzt gekommen ist, hat sie von der Natur (zu der alle Affekte im Menschen gezählt werden müssen) weit größere Thaten zu erzählen, als von der selbständigen Vernunft, und diese hat bloß durch einzelne Ausnahmen vom Naturgesetz in einem Cato, Aristides, Phocion und ähnlichen Männern ihre Macht behaupten können. Nähert man sich nur der Geschichte mit großen Erwartungen von Licht und Erkenntniß – wie sehr findet man sich da ge-

Deutlich wird in den Essays, dass ich auf drei verschiedenen Fundamenten der Vorarbeit aufbaue: *Erstens* fühle ich mich der philosophischen Tradition von Platon bis Nietzsche sowie ihrer materialistischen Aufhebung bei Marx und in der klassischen Kritischen Theorie verpflichtet. Ihr Reflexionspotenzial und Gedankenreichtum sind unabgegolten und schier unermesslich; man kommt fast immer schon zu spät. Aber die Philosophie hat Grenzen. Die Kritische Theorie war stets mehr und anderes als bloß kritische Philosophie. Ohne Sozialwissenschaften ist es nicht mehr möglich, die Wirklichkeit angemessen zu verstehen. *Zweitens* waren für mich von besonderer Wichtigkeit daher immer die materialistische Gesellschaftstheorie, Sozialgeschichtsschreibung und Kulturanthropologie; dies wird in den Essays weniger deutlich als in Wallat (2015). Und *drittens* fühle ich mich der libertären, anarcho-kommunistischen Tradition politischen Denkens verbunden. Von wenigen habe ich politisch so viel gelernt wie von E. Malatesta, R. Rucker, I. Steinberg, V. Serge und A. Camus. Diese sind, obgleich wirkliche Vorbilder gelebter Ideen, für mich nicht von Bedeutung ob ihrer hehren Ideale, sondern gerade, dem Klischee über den Anarchismus zuwider, wegen ihres politischen Realismus und ihrer unbestechlichen Urteilskraft. Nur von ihnen ausgehend, meine ich, wie einige Essays andeuten, lässt sich die Sache radikaler Befreiung tiefergehend, mit historischem Weitblick und voll praktischer Erfahrung, angemessen denken.

Mit dieser Mischung, die dem Ungenügen an den je einzelnen, für sich liegenden Fundamenten entsprungen ist, stehe ich wohl recht allein da. Wenn man überhaupt voneinander Notiz nimmt, dann meistens nach wie vor durch die Brille plumper Vorurteile, die bloße Unwissenheit offenbaren. Mich persönlich tangiert intellektuelle Heimatlosigkeit wenig; der Platz zwischen allen Stühlen muss nicht immer der unbequemste sein. Zu bedauern ist allerdings, wie wenig (von allen Seiten) wahrgenommen wird, dass der

täuscht! Alle wohlgemeinten Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt *fordert*, mit dem, was die wirkliche *leistet*, in Uebereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrungen widerlegt, und so gefällig die Natur in ihrem *organischen Reich* sich nach den regulativen Grundsätzen der Beurtheilung richtet oder zu richten scheint, so unbändig reißt sie im Reich der Freiheit den Zügel ab, woran der Spekulationsgeist sie gern gefangen führen möchte.« (803) Das ist zwar seit Jahrtausenden das ewig wiederkehrende Palaver des gleichermaßen zu achtenden wie zu verachtenden gesunden Menschenverstandes als dem unvermeidlichen Schatten des idealistischen Pathos' »des absoluten moralischen Vermögens, welches an keine Naturbedingung geknüpft ist« (799) – allein deswegen ist die Feststellung jedoch (leider) nicht falsch.

produktive Austausch dieser disparaten Traditionen, wie ich mir einbilde, in den Essays wenigstens andeuten zu können, ein gewinnbringendes Unternehmen sein kann. Am besten charakterisiert ist dieses in meinem Büchern und Aufsätzen weiterverfolgte Vorhaben vielleicht als »Ausdruck eines Verständnisses von politischer Philosophie als *philosophia practica universalis* (Chr. Wolff), als einer allgemeinen praktischen Philosophie, die trotz aller unverzichtbaren Arbeitsteilung des Denkens darum bemüht ist, über die Grenzen von Fächern wie Politikwissenschaft, Ökonomie, Soziologie und Sozialpsychologie hinweg zu denken«.(Ritsert 2012, 8)

Die hier versammelten Essays wurden nicht chronologisch, sondern, zumindest versuchsweise, thematisch geordnet: I. *Geschichte der (Konter-) Revolution*, II. *Fragmente einer kritischen Theorie der (gescheiterten) Befreiung* und III. *Grenzen der Befreiung*. Es wurde weitestgehend der Versuchung widerstanden, sie nach dem heutigen Kenntnisstand des Autors komplett zu überarbeiten. Bis auf wenige, kenntlich gemachte größere Kürzungen oder Ergänzungen wurden nur kleinere stilistische Überarbeitungen getätigt, die genauso wenig vermerkt wurden wie stillschweigend vorgenommene orthografische, grammatikalische oder inhaltliche Korrekturen.

Die Essaysammlung ist zum größten Teil im Frühjahr/Sommer 2016 entstanden, konnte damals aber nicht fertiggestellt werden. Am 5. August 2016 wurde meine zweite Tochter Mila geboren. Es folgte der erwartete wie gefürchtete Ausnahmezustand in Permanenz. Zwischen Kinderwagen, Kinderladen und Universität war an geistige Arbeit nicht mehr zu denken. Komplette K.O. schlagen konnten mich meine lieben Töchterchen bisher allerdings trotzdem nicht. Nicht dafür, aber für tausend andere Dinge danke ich euch. Ich widme euch daher dieses Buch in der Hoffnung, dass ihr mir dereinst nicht gram sein werdet, euch in eine Welt gesetzt zu haben, in der man leider dazu gezwungen ist, über das Scheitern, nicht aber das Glücken der Befreiung nachdenken zu müssen. »Stay clean.« (L. Kilmister)