

Hendrik Wallat (Hg.)

Gewalt und Moral

Eine Diskussion der Dialektik der Befreiung

ISBN 978-3-89771-543-1, ©UNRAST Verlag September 2014

Hendrik Wallat

Einleitung

Geschichte, die nicht vergehen will – Zukunft, die nicht kommen mag

»Ja, das entscheidende Ereignis des 20. Jahrhunderts bestand darin, daß die revolutionäre Bewegung die Werte der Freiheit aufgab, daß der Sozialismus der Freiheit immer weiter vor dem Sozialismus des Cäsarentums und des Militärs zurückwich. Im gleichen Augenblick verschwand eine gewisse Hoffnung aus der Welt, und für jeden freien Menschen begann Einsamkeit.«

Albert Camus (1997, 85)

Wir leben in Zeiten der Ratlosigkeit. Sicherlich ist dies eine Zeitdiagnose, die geschichtlich so wiederkehrend ist wie die notorisch-nostalgische Klage über den angeblichen Verfall der Sitten. Die Hoffnungen, die einst die Arbeiterbewegung beflügelten, sind allerdings in einem solchem Maße verfliegen, dass die Diagnose der Ratlosigkeit sich mit einer Substanz füllt, die nicht bloß einem wiederkehrenden Katzenjammer gleicht. Es ist kein Zufall, dass angesichts der globalen ökonomischen Krise des kapitalistischen Regimes, von der nicht ausgemacht ist, ob sie eine wirkliche strukturelle Zäsur darstellt (vgl. Lohoff/Trenkle 2012) oder bloß einen neuen Zyklus der Verwertung einläutet (vgl. Heinrich 2008), keine ernsthaften Stimmen zu vernehmen sind, die hiermit Hoffnung auf eine radikale emanzipatorische Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse verbinden. Der Zusammenhang von Krise und Revolution, der Marx noch evident erschien, ist längst verfliegen. Dies ist nicht allein das Resultat der historischen Erfahrung mit den faschistischen Lösungsversuchen der Krise kapitalistischer Vergesellschaftung. Die Sprachlosigkeit (der Linken) reicht tiefer: Ihr ist jeglicher Bezugspunkt zu einem Projekt sozialer Befreiung abhanden gekommen, wie er in der Arbeiterbewegung, zumindest in ihren besten Teilen, verkörpert war und geschichtsmächtig wirkte. Sicherlich, man wird sie begrüßen, die Umbrüche und Aufstände in der arabischen Welt. In ihnen mehr zu sehen als eine überfällige soziale und politische Modernisierung von despotisch regierten Ländern, dürfte indes schwer fallen. Die Bedeutung dieser Ereignisse und der Hauch der Freiheit, der sich im islamistischen Gegenwind schon wie-

der zu verflüchtigen droht, sind keineswegs gering zu schätzen. Dennoch deuten diese hier nur aufgrund ihrer Signifikanz angeführten Geschehnisse von ökonomischer Krise und arabischer Revolte auf nichts, was die >Hoffnung auf mögliche Veränderung< der Welt in Richtung Herrschaftslosigkeit beflügelt. Auch sie scheinen auf >einen global gleichzeitigen Weltzustand< zuzurasen, dessen Eindimensionalität erschlagend wirkt: no exit!

Detlev Claussen, von dem ich mir gerade bereits Formulierungen geborgt habe, hat im Augenblick des Zusammenbruchs des Sowjetimperiums eine luzide Einschätzung der weltgeschichtlichen und geschichtsphilosophischen Bedeutung des Endes des Zeitalters der Extreme gegeben:

»Alle modernen Revolutionen [...] blieben in der Dialektik von Gewalt und Arbeit verstrickt, die in der Selbstzerstörung einer aus den Naturschranken befreiten Menschheit zu enden droht. Die Epoche der Revolutionen hat auch die Revolutionen selbst entzaubert, die zwar die alte Herrschaft beseitigten, aber an ihre Stelle eine neue Form der Herrschaft setzten. Das Ende der Epoche läßt auch eine entzauberte Theorie zurück, die der Gegenwart fremd geworden ist. Von der Entzauberung der revolutionären Welt werden auch der Gedanke und die Vorstellung vom Anderssein berührt. Ein ganz anderes Ende der Geschichte droht, als es sich noch am Anfang der Epoche vorstellen ließ. Freiheit sollte wirklich werden können, Herrschaft überflüssig. Nichts aber scheint heute ferner als eine herrschaftsfreie Wirklichkeit. Alles scheint sich auf einen global gleichzeitigen Weltzustand zuzubewegen. [...]. Dieses Bild löscht auch die Spuren der Vergangenheit aus. Geschichte erscheint wieder als ein Gewirr sinnloser Gewalttaten, die man glücklicherweise überlebt hat. Mit dem Verlust erlischt auch die Hoffnung auf mögliche Veränderung.« (Claussen 1990, 7f.)

Auch und gerade vor dem Hintergrund, dass es sich mittlerweile herausgestellt hat, dass das durch die Sieger verkündete Ende der Geschichte eine ideologische Chimäre war, wird man diese Einschätzung auch heute noch als überaus treffend bezeichnen können. Die Ursache der angedeuteten Ratlosigkeit in Hinblick auf Gegenwart und Zukunft der Emanzipation liegt nicht zuletzt genau in der von Claussen beschriebenen Erfahrung, die bis heute nicht angemessen verarbeitet ist.

Dabei standen die Chancen hierfür an sich nicht schlecht, bedeutete das Ende des >Staatskommunismus< (R. Rucker) doch auch die Befreiung von einer schweren Last. Und das von Claussen diagnostizierte Fremdwerden einer entzauberten Theorie, allen voran der ökonomistische Fortschrittsglaube des Marxismus, hatte, was nicht in Vergessenheit geraten sollte, durchaus schon früh eingesetzt; auf das Ende des Marxismus-Leninismus musste nicht gewartet werden. Große Teile der in Deutschland wenig ernst

genommenen anarchistischen Bewegung teilten ihn nie. Und die klassische Kritische Theorie des um Horkheimer gruppierten Instituts für Sozialforschung ist bis in die Namensgebung hinein nicht zuletzt der Versuch, die emanzipatorischen Intentionen und das kritische Potential der Marx'schen Theorie nicht nur vor ihrer Instrumentalisierung als »Regierungsideologie« (Serge 1967, 423; vgl. Marcuse 1974, Negt 1974), sondern auch vor ihren eigenen Abgründen zu retten; die Kritik am Marxismus sowie am herrschaftsaffirmativen Potential im Denken von Marx und Engels selbst ist ein zentrales *Movens* jenes herausragenden Forschungszusammenhangs gewesen (vgl. Claussen 1989). Die Perspektive der Befreiung wurde als *Telos* von Theorie und Praxis mit dieser Kritik jedoch keinesfalls aufgegeben, auch wenn sie realitätsgerecht als überaus bedrängt durch die Gewalt der Geschichte erfahren wurde. Politisches Programm, was man ihr vorwarf, war die Kritische Theorie aus guten Gründen nie gewesen.

In einem gewissen Sinne sind auch die späteren Revisionen der Kritischen Theorie eine Erscheinung der Ernüchterung der historischen Erfahrung des Scheiterns der Emanzipation. Die Lossagung von einer radikalen Kritik des Bestehenden, die etwa Habermas spätestens mit seiner Abschiebung von Staat und Kapital in das System des Unverfügbaren vollzog, hat fraglos einen hohen Preis (vgl. Breuer 1985). Die Restriktion der Emanzipation auf ein idealisiertes Idyll von rechtsstaatlich-parlamentarischer Demokratie und sog. sozialer Marktwirtschaft geht mit einer fatalen doppelten Negation einher: Die normativistisch angeheizte Himmelfahrt sozialstaatlicher Demokratie bringt nicht nur kapitalistische Herrschaftsverhältnisse (begrifflich) zum Verschwinden, sondern verbindet sich auch mit einer Konzeption von Fortschritt, die dessen Dialektik einkassiert. An die Stelle von Auschwitz als zentralem negativem Bezugspunkt und historischem Erfahrungskern kritischer Theorie – »ohne Erinnerung an Auschwitz« kann es in der Tat »keine authentische kritische Theorie geben« (Claussen 2000, 17) – ist die vermeintliche Erfolgsgeschichte der BRD als primäre Referenz getreten. Die Revisionen der Kritischen Theorie in Richtung Affirmation des Bestehenden und akademischer Negation materialistischer Herrschaftskritik haben gleichwohl ihren rationalen Kern: Sie weisen auf eine Erbschaft, die kaum anzutreten ist und konstitutive Probleme jener Tradition benennt, die sich der kritisch-materialistischen Dialektik verbunden fühlt.¹ Dies scheint

¹ Sie sind daher auch nicht einfach als Verrat, Reformismus, Revisionismus abzutun, wie man es einst in der kommunistischen Arbeiterbewegung meinte tun zu müssen, wenn sich

ein zentraler Punkt dafür zu sein, wieso mit dem Ende des Staatskommunismus nicht die Eröffnung neuer Perspektiven der Befreiung – war doch ein unsägliches Herrschaftssystem zugrunde gegangen – sich auftaten, sondern Resignation und Ratlosigkeit um sich griffen, die bis heute anhalten: Das Versprechen der Befreiung scheint in seiner Substanz fragwürdig geworden zu sein.

Sofern man nicht gleich die Seite der Barrikade wechselt und die Idee der bedingungslosen Abschaffung von Herrschaft, Ausbeutung und Gewalt auf dem stets wachsenden Müllhaufen der Geschichte entsorgt, ließe sich eine typische Position einnehmen: Man könnte sich nach alter (Un-)Sitte für die Geschichte der gescheiterten Emanzipation als nicht zuständig erklären (und es sich zu leicht machen): Mit den staatssozialistischen Regimen hätte man nie etwas am Hut gehabt, Marx sei doch nicht mit der späteren Geschichte der marxistischen Theorie und Praxis gleichzusetzen, oder, ebenfalls beliebt, der Verweis auf die politischen Verbrechen im Namen der Befreiung diene nur der bestehenden Herrschaft und komme somit dem Tatbestand des konterrevolutionären Verrats gleich. Sicherlich, auch diese Aussagen haben ihr Wahrheitsmoment. Der nicht gerade dümmste Teil der Linken dürfte auch vor dem Untergang des Staatskommunismus wenig Sympathien mit diesem gehabt haben, und es gibt auch keinen Grund, sich persönlich für den stalinistischen Terror verantwortlich zu fühlen. Ferner ist Marx zweifelsohne nicht Lenin, so wie dieser nicht Stalin war. Und selbstredend wird mit der Geschichte, die immer eine der Sieger ist, Politik betrieben. Diese virulente Schuldabwehr, die Problemen aus dem Weg geht, die nicht allein mit der Geschichte der Sowjetunion zusammenhängen, hat aber, wie der falsche Frieden mit dem Status quo, ebenfalls ihren Preis: Die ungelösten Fragen radikaler Emanzipation werden nach wie vor zumeist

Theorie und Empirie mal wieder in den Haaren lagen; das Resultat war die tödliche dogmatische Erstarrung. Auch wenn es keinen Grund zu der Annahme gibt, dass die jüngeren Varianten »Kritischer Theorie« – man fragt sich bisweilen, wieso sie sich überhaupt in diese Tradition stellen – dem philosophischen Reflexionsniveau und der materialistischen Durchdringung der Wirklichkeit von Marx bis Adorno überlegen sind, so sollte nicht weniger klar sein, dass man hiermit nicht bereits im Besitz einer zeitlosen Wahrheit ist, von der aus mit strafendem Blick über Abweichungen gerichtet werden kann; Kritische Theorie lässt sich angemessen nur als »historische Formation« (Schiller 2012) verstehen und tradieren.

verdrängt², indem die Schuld abgewälzt wird – die berechtigte Kritik am bestehenden Unwesen dient als Alibi, sich nicht mit der eigenen Geschichte auseinandersetzen zu müssen.

Einige wenige symptomatische Beispiele hierfür – auch sie sind ein Grund für diese Publikation – mögen dies erläutern; sie verdeutlichen, wie wenig die von Claussen auf den Begriff gebrachte Erfahrung des Scheiterns der Revolution auch in derjenigen Linken, die mit dem Ende der Sowjetunion nicht das Ende der Befreiung identifizierten, verarbeitet wurde. Als Ende der 1990er das *Schwarzbuch des Kommunismus* erschien, fühlte sich die Linke allein berufen, auf dessen in der Tat unverfroren politisch-instrumentellen Charakter zu verweisen; eine Auseinandersetzung etwa mit dem hervorragenden und keineswegs politisch motivierten Beitrag zum Schwarzbuch von Nikolas Werth über den Roten Terror der Bolschewiki blieb aus – es herrschte Abwehrhaltung (vgl. exemplarisch Mecklenburg/Wippermann 1998; Klotz 1999). Joachim Perels, dem keinerlei geschichtsapologetisches Interesse unterstellt werden kann, sprach damals von der bewussten »Zerstörung des emanzipatorischen Gedächtnisses« (1999). So berechtigt dieser Hinweis auf die Vielfalt der emanzipatorisch-sozialistischen, überaus selbstkritischen Arbeiterbewegung auch ist – ich selbst bin dieser Geschichte der linken Heterodoxie nachgegangen (vgl. Wallat 2012) – so wenig sollte er dazu dienen, sich nicht den Fragen zu stellen, die die Selbstzerstörung der Emanzipation im Staatskommunismus aufwerfen. An anderer Stelle hatte ich daher dafür plädiert, dass im linken Geschichtsbewusstsein Ko-

2 Zwei von ihnen scheinen mir besonders dringend zu sein: Die Frage nach den Gründen der terroristischen Selbstzerstörung der Befreiung einerseits und die nach den Möglichkeiten einer postkapitalistischen Ökonomie und Politik andererseits. Auch wenn beide durchaus etwas miteinander zu tun haben, kann dieser Sammelband nur einen Beitrag zur ersteren leisten. Bezüglich letzterer Frage sind jüngst ebenfalls wichtige Überlegungen angestellt worden (vgl. Gießler 2011, Schmidt 2012, Mats 2012, Lueer 2013, 222ff.). Auch diese Ausführungen stammen aus dem Umkreis einer kritischen Linken, die das Scheitern des Staatskommunismus ernst nimmt und sich gewissermaßen einer Verantwortung stellt, die sie, nie Apologeten der staatssozialistischen Modernisierung und Kommando-Ökonomie gewesen, nicht direkt übernehmen müsst(en). Diese löblichen Beiträge sind ein Hoffnungszeichen in der Linken, die es sich nicht einfacher macht – »Wir sind die Guten« – als es der Gegenstand erlaubt. Im Übrigen soll keinesfalls der falsche Eindruck erweckt werden, dass hier völliges Neuland betreten wird. Erinnerung sei an die herausragenden Reflexionen von Isaak Steinberg (1974; vgl. Wallat 2013) und die Erinnerungen von Victor Serge (1967). An jüngeren Publikationen seien nur Schäfer (1994), der eindringliche Essay von Adamczak (2007) sowie die Sammelbände von Gruppe INEX (2012), Kellermann (2011 u. 2012) und der Selbsthilfegruppe Ei des Kommunismus (2013) genannt.

lyma neben Auschwitz seinen unheilvollen Platz bekommen sollte. Es geht dabei weder um eine Relativierung der NS-Vernichtungspolitik, noch um eine platte totalitarismustheoretische Gleichsetzung von entkonkretisierter politischer Gewalt: »In Bezug auf den Stalinismus meint dies, dass das kommunistische Geschichtsbewusstsein mit einer unfassbaren Gewalt konfrontiert wird, die sich noch einmal dadurch – gleichsam geschichtsphilosophisch – potenziert, dass diese von denjenigen ausging und zu verantworten ist, die das Ende von Gewalt und Herrschaft zum Programm hatten. Die Nazis bekannten sich zur Vernichtung und machten kein Hehl daraus, welches Reich sie zu errichten gedachten. Kolyma ist daher nicht der Inbegriff der totalitaristisch-gedoppelten Vernichtung als Selbstzweck, sondern der Name für die, ebenfalls an das Unbegreifliche rührende, Selbstvernichtung der Emanzipation« (Wallat 2009, 45).

Was ich damals schrieb, halte ich nach wie vor für richtig. Die Nichtaufarbeitung der Geschichte (der Revolution) ist mittlerweile wieder so weit gediehen, dass eine offene Stalinapologie durch einen renommierten Philosophen vorgelegt werden kann: *Stalin: Kritik und Geschichte einer schwarzen Legende* von Domenico Losurdo.³ Auch dieser arbeitet, wie alle Propagandisten, mit wissenschaftlichen Taschenspielertricks. Aus der völlig legitimen Kontextualisierung der Politik der Sowjetunion im Allgemeinen und der Stalins im Besonderen wird ein erschreckender historischer Revisionismus abgeleitet; Kontextualisierung und Komparatistik mutieren zur apologetischen Relativierung.⁴ Einmal davon abgesehen, ob die histori-

3 Der bedeutendste marxistisch-leninistische Philosoph im deutschsprachigen Raum – Hans Heinz Holz – hatte ein vergleichbares Anliegen verfolgt (vgl. z.B. Holz 2011, 147ff.).

4 Der Politik der Bolschewiki wird nur gerecht, wer die unglaublich widrigen Rahmenbedingungen ihrer Politik nicht unterschlägt: »Ohne die imperialistische Eroberungskonkurrenz der Großen Mächte, ohne das Gemetzel des Ersten Weltkriegs kein Russischer Oktober (der das Schlachten beenden sollte). Ohne die Isolierung Sowjet-Rußlands und die Intervention in den Bürgerkrieg schwerlich der »Kriegs-Kommunismus«. Ohne die Bedrohung und Verzweiflung des rückständigen Rußlands schwerlich der stalinistische »Sozialismus in einem Land«, die Zwangsindustrialisierung und -kollektivierung, der wahnwitzige Terror. Ohne den »Weißen Terror« in aller Welt, ohne die konterrevolutionären Diktaturen und sodann die faschistische Gewalt, schließlich ohne den Zweiten Weltkrieg, die deutsche Ausrottungs- und Versklavungspolitik, ohne diese Legionen von Untaten schwerlich jene UdSSR, wie wir sie kannten. Auch die Epoche des Kalten Kriegs war nicht nur das Produkt des Sowjetimperiums.« (Schäfer 1994, 9). Kurzum: Der Terror war, wie das Urteil des Doyen der (west-)deutschen Kommunismusforschung lautet, »kein einseitiges »Monopol« der Bolschewiki« (Weber 2007, 19). Dennoch muss gefragt werden, welcher Eigenanteil am blutigen Scheitern der Revolution Lenin und seinen Genossen zukommt.

schen Ausführungen und die Vergleiche zu den Verbrechen des Imperialismus stimmig ausfallen, fragt man sich doch, welcher Maßstab hier angelegt wird. Misst man die Revolution, welche die Abschaffung aller Gewalt und Herrschaft versprach, nach dem Maß der Realpolitik der Herrschaft, hat man sie auf jenes Niveau vereidigt, welches sie doch aufheben müsste. Ihre sozialrevolutionäre Dignität, ihr Impetus mit der Vorgeschichte zu brechen, verwandelt sich auf diesem Wege zu einer Ressource der Legitimität der wiederauferstandenen Herrschaft, so wie es in der Sowjetunion tatsächlich der Fall war. Nur wer den inneren Sinn der Oktoberrevolution streicht und ihr ›Geschichtszeichen‹ (I. Kant) bis ins Absurde verkehrt, kann über die Verbrechen des staatsterroristischen Sozialismus auf der Basis des Vergleichs mit Imperialismus und Faschismus abwägend urteilen: Ja, in der Tat, die Kräfte der Emanzipation müssen sich eine Beurteilung nach anderen Kriterien gefallen lassen als diejenigen der Herrschaft, die sich im Element der Gewalt und Vernichtung ihrem Wesen nach zuhause fühlen.

Wahrheit ist, emphatisch formuliert, die einzige Versicherung der Emanzipation vor ihrem Umschlag in Lüge, die ihr Ende einläutet. Die Geschichte der gescheiterten Revolution ist daher keineswegs von rein antiquarischem Interesse. Ob sich ihrer angenommen wird, entscheidet vielmehr mit über die Zukunft der Emanzipation. Diese Vergangenheit der Gegenwart reicht indessen nicht nur geschichtlich weiter zurück als bis zur Arbeiterbewegung. In ihr sind geschichtsphilosophische und politische Probleme verpuppt, die die historischen Fragen proletarischer Revolution transzendieren. Soll sich nicht der bereits angedeutete *affirmative turn* kritischer Theorie als alternativlos zementieren, müssen diese Fragen angegangen werden. Sollte sich herausstellen, dass die radikale Kritik an Herrschaft auf Prämissen beruht, die sie in der Praxis *notwendig* in ihr Gegenteil verkehren, wäre die Geschichte mit der sozial- und rechtsstaatlichen Domestikation kapitalistischer Herrschaft in einem gewissen Sinne tatsächlich an ihr Ende gekommen: Wer mehr will, wird weniger bekommen, oder wie der eschatologische Vorbehalt gegenüber dem Politischen seit jeher lautet: Wer

Und dieser ist trotz aller widrigen Umstände beträchtlich, so das Urteil gerade auch linker Bolschewismuskritik (und auch von Schäfer 1994, bes. 78 u. 240ff.), die keineswegs abstrakt die Umstände der Revolution unterschlägt (vgl. zu diesen die minutiöse Studie von Rabinowitch (2010) über das Revolutionsjahr 1917/18; siehe auch die eindringliche Darstellung der Ursprünge und der Verselbstständigung des revolutionären Terrors in der wichtigen Arbeit von Plaggenborg 2006, bes. 121ff.).

den Himmel auf Erden errichten will, wird die Hölle entfachen. Man fühlt sich, die Freunde der *open society* wird es freuen, an Platons Revision seiner Ideal-Polis erinnert. Platon hat bekanntlich die Idee der durch Philosophen ausgeübten Herrschaft der Vernunft aufgegeben zugunsten der zweitbesten Herrschaft, der des Rechts. In Anbetracht des ersten historisch gescheiterten Versuchs einer Verwirklichung der Philosophie wurde der Anspruch der Vernunft angesichts der Übermacht des Faktischen halbiert: »Und sollte wirklich einmal ein Mensch durch göttliche Fügung zur Welt kommen, der die natürliche Fähigkeit hätte, die angegebenen Forderungen [der Gerechtigkeit; HW.] zu erfüllen, so würde er keine Gesetze nötig haben [...]. [...] es geht nicht an, daß die Vernunft in Untertänigkeit und Abhängigkeit von irgend etwas stehe, vielmehr muß sie die Herrschaft führen über alles, wenn sie wirklich ihrem Wesen nach wahrhaftig und frei ist. Doch fort mit diesem Traum! Es gibt keine solchen oder so gut wie keine. Daher müssen wir uns für das Zweite entscheiden, für Ordnung und Gesetz« (Platon 1998, 875d).

Wie dem auch sei, Adorno wählte wohl nicht grundlos den, dem Theologischen entstammenden Begriff der Versöhnung, um Licht auf jenen Zustand zu werfen, in dem nichtidentische Individuen sich angstfrei und selbstbestimmt bewegen können. Ob damit eine überaus prekäre Flucht in das Messianische als dem Substitut verbauter politischer Praxis einhergeht, mag dahingestellt sein (vgl. Schiller 2013); bekannt ist der nicht nur von Habermas erhobene Vorwurf, die radikale Kritik könne ihren normativen Maßstab nicht ausweisen (vgl. hierzu Ritsert 2009, 37ff.; ob dieser letztlich aufs Theologische verwiesen ist (vgl. Mensching 2012), wäre zu diskutieren). Sicher ist, dass Adornos Begriffswahl einen Hinweis darauf gibt, dass die Probleme und Widersprüche der Emanzipation sehr tief reichen und sich, das steht mittlerweile fest, durch keine Dialektik von selbst lösen.

Ziel dieses Bandes ist es daher, zum einen jene Probleme der Emanzipation, die in der Arbeiterbewegung in Erscheinung getreten sind, in einen breiteren philosophischen und geschichtlichen Kontext zu stellen; es handelt sich um prinzipielle Fragen, deren Brisanz ungemindert fortlebt. Zum anderen soll jene Vielfalt emanzipatorischen Denkens zum Erscheinen gebracht werden, die unter dem Schutt der marxistisch-leninistischen Orthodoxie mitbegraben und unverdientermaßen vergessen wurde. Auch »der Sozialismus«, so Oskar Negt gleichfalls im Augenblick der Epochen-schwelle 1989/91, »blickt, wie sich immer deutlicher abzeichnet, auf *seine* Trümmer, auf die Schädelstätte *seines* absoluten Geistes. Das Buch seiner

wirklichen Tragödien, in seinen deutlich von einander unterschiedenen Kapiteln von *Verabschiedungen*, *Erneuerungen* und *ungelösten Fragen*, ist noch nicht geschrieben. Das ist nicht in erster Linie eine Frage bloßer Erkenntnis und des Wissens, sondern zentral eine der politischen Moral. « (Negt 1991, 16) Die Erneuerung kritisch-emanzipatorischer Theorie und Praxis in der Gegenwart bedarf dazu der lebendigen Erinnerung an jene Alternativen, die vom Prozess der Geschichte praktisch zermalmt wurden, keinesfalls aber erledigt sind. Die Probleme der Emanzipation sind ungleich größer und komplexer als es die einst siegesgewisse wie fortschrittsgläubige Arbeiterbewegung annahm. Zugleich sind aber auch ihr Erfahrungsschatz, die Vielfalt ihrer Perspektiven und Wege sehr viel reicher als es sich ein geschichtsloser, eindimensionaler Zeitgeist erträumt.

Ausgehend hiervon werden sich einige der folgenden Beiträge primär dem abgründigen Verhältnis von Gewalt und Moral in der Emanzipation annehmen, welches in der marxistischen Tradition überaus defizitär behandelt wurde. Letztlich geht es um die Frage der politischen und individuellen Freiheit, die im Marxismus, insbesondere in Gestalt des Bolschewismus, wie hellsichtige Revolutionäre wie I. Steinberg, V. Serge oder R. Rocker (vgl. 1968) früh erkannten, fatalerweise als bürgerliches Relikt denunziert wurde. Es handelt sich hierbei insbesondere um das »Grundproblem der politischen Ethik« (Schweppenhäuser 2006, 50); die Zweck-Mittel-Dialektik und ihre Geschichte (vgl. Kohlmann 2001).⁵ Diese ist nicht zu scheiden vom vertrackten Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, von den Glücks- und Freiheitsansprüchen der Individuen in der Revolution (vgl. *Negt und Trenkle in diesem Band*), deren Rolle es bisher weitgehend war, Opfer eines Fortschritts zu sein, der das Resultat der Praxis der »Knechte der Menschheit« (Schiller 2000, 28) ist: der »älteren Generationen«, deren »mühseliges Geschäft« scheinbar »um der späteren willen« (Kant 1965, 12) betrieben wird.

Die politische, moral- wie geschichtsphilosophische Zweck-Mittel-Frage bezüglich der Anwendung von Gewalt ist neben den Debatten um die revolutionäre Organisation historisch stets eine der zentralen Fragen der Linken gewesen. Ihr heutzutage nachzugehen, setzt, zumindest in Deutschland, eine bloß virtuelle Realität voraus. Die Gewaltfrage ist hierzulande

⁵ Eine andere entscheidende Frage wäre die nach den politischen Formen und Institutionen einer freien Gesellschaft, die ebenfalls im Marxismus-Leninismus als bürgerlich abgebügelt und schon bei Marx und Engels mangelhaft beantwortet wurde (vgl. Euchner 1991).

bis auf weiteres fraglos nur imaginär zu stellen.⁶ Dies zwingt einerseits zur historischen Betrachtung, zur Rekapitulation vergangener Kämpfe und Debatten. Andererseits ermöglicht die Tristesse der Gegenwart, die Erfahrungen der Geschichte systematisch zu reflektieren und die Fragen unabhängig von tagespolitischen Ereignissen zu stellen. *Das Historische dient dabei einem systematischen Erkenntnisinteresse, das selbst geschichtlich vermittelt ist:* »Kritische Theorie könnte ein altes Thema wieder entdecken, an dem sie sich erneuern lässt: *Missglückte Befreiung.*« (Claussen 2000, 25) Dieses Unternehmen intendiert keine bloße, dem Mangel an Praxis entspringende Gedankenspielerlei, die von keinerlei praktischer Relevanz wäre. Die theoretische Aufarbeitung der Probleme der Emanzipation ist vielmehr eine Bedingung dafür, Irrwege der Vergangenheit nicht (immer) wieder zu beschreiten. Es gilt den Wiederholungszwang des Verdrängten, zumindest in theoretischer Antizipation, aufzubrechen: Die »erste Voraussetzung für einen wahrhaftigen Umgang mit der eigenen Geschichte ist der Wille, auf heroisierende oder jammernde Selbstbeweihräucherungen, das Verniedlichen der eigenen Anteile an der Katastrophe und auf die bewußte oder unbewußte Verschiebung dieser eigenen Anteile auf Gegner und Feinde definitiv zu verzichten. Nur so kann jedenfalls der ehrenvolle Name des Kommunismus von der blutbesudelten Lüge, dem Betrug und Selbstbetrug befreit werden, die sich in den vergangenen Jahrzehnten an ihn geheftet haben.« (Schäfer 1994, 190)

Im akademischen Diskurs – er sei nicht völlig unterschlagen – wird die Gewalt, idealtypisch betrachtet, entweder zum ganz Anderen der zivilisierten liberalen Gesellschaft, oder, in nietzscheanischer Tradition, zu einem »Schicksal der Gattung« (Sofsky 2005, 224; vgl. kritisch zu solchen Positionen Wimmer u.a. 1996) ontologisiert oder biologisiert. Man hat es mit zwei Seiten derselben Medaille zu tun: Gewalt erscheint als letztes Spektakel einer kulturindustriell zugerichteten Gesellschaft. Dass jenseits verdienstvoller geschichtswissenschaftlicher Akribie, die uns über Details des Vergangenen unterrichtet (vgl. z.B. Gerlach 2011), die akademischen Debatten bezüglich grundlegender Fragen häufig unbefriedigend ausfallen, mögen ein paar Schlaglichter auf naheliegende Beispiele verdeutlichen.

⁶ Man vergleiche nur ein auf Spektakel setzendes Pamphlet unserer Tage, *Der kommende Aufstand des Unsichtbaren Komitees*, mit einem authentischen Zeugnis des bewaffneten (bolschewistischen) Kampfes, *Der bewaffnete Aufstand* (1928), und es erhellt sich blitzartig, wie weit die Gegenwart von den konkreten Erfahrungen der Vergangenheit entfernt ist.

Der liberale Diskurs will nichts von der Gewaltförmigkeit kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse wissen, deren vermittelte Formen mit ihrer Nicht-Existenz in eins gesetzt werden. Ein Beispiel kann dies veranschaulichen. Andreas Wildt hat 2002 einen Aufsatz über revolutionären *Terror und Moral bei Marx und Engels* veröffentlicht, dessen Vorgehensweise symptomatisch für den liberalen akademischen Gewaltdiskurs ist. Die Problematik von Wildts an sich gelungener Darstellung ist in einer Fußnote verborgen: »Im Folgenden mache ich keinen Versuch, meine Werturteile zum revolutionären Terror philosophisch zu rechtfertigen, da ich davon ausgehe, dass sie im Rahmen einer modern-aufgeklärten, also zugleich universalistischen, egalitären und liberalen Moralkonzeption unstrittig sind.« (2002, 427) Einmal von der Stichhaltigkeit der Aussage abgesehen, unterschlägt diese die Geschichte in mehrfacher Hinsicht: Erstens waren diese Werte zu Marx' Zeiten alles andere als Allgemeingut, auch nicht im politischen Liberalismus. Von einer politischen Verankerung dieser kann erst recht keine Rede sein. Die Vernichtungswut der Herrschenden sowie ihre geistige Apologie durch die gegenaufklärerische Intelligenz (vgl. *exemplarisch am Beispiel Carl Schmitts in diesem Band Elbe*) ist ja keine Erfindung der Revolutionäre: »Die Bourgeoisie erklärte die Arbeiter nicht für gewöhnliche Feinde, die man besiegt, sondern für *Feinde der Gesellschaft*, die man vernichtet.« (MEW 5, 128) Zweitens unterschlägt Wildt die heutige Realität der herrschenden Gewalt, deren Beziehung zu seinen moralischen Prämissen ungeklärt ist und deren historische Genesis wie ihr Fortwirken in der bloß unterstellten Universalität der Moral verschwinden. Drittens, was sich hieraus ergibt, ist das zur Diskussion stehende Problem. Die vorausgesetzte Moral steht im Widerspruch zu einer Wirklichkeit, die den kategorischen Imperativ sittlichen Handelns systematisch konterkariert (vgl. *Schweppenhäuser in diesem Band*). Würde man es mit der Moral ernst meinen, müsste man zugeben, dass diese sich im Konflikt mit einer Realität befindet, die eben nicht durch moralische Prinzipien konstituiert wird. Es ist dieser Widerspruch, welcher die Frage der sozialrevolutionären Gewalt überhaupt erst auf den Plan ruft. Die Befreiung von der Vorgeschichte findet nicht unter selbstgewählten Umständen statt, sondern zwingt zum Kampf, dessen Gewaltdimension durch ein Bekenntnis zur Moral nicht beseitigt ist; erfolgreiche Revolutionen standen historisch zumeist im unmittelbaren Kontext von Kriegen, was häufig nicht unwesentlich zu ihrer anti-emanzipatorischen »Militarisierung« (Engelschall/Müller 2009, 169) beitrug. An die Stelle

von konkreten Fragen sozialrevolutionärer Politik tritt eine unhistorische Abstraktion, mit der nichts als ein gutes Gewissen sich gewinnen lässt. Dass sich aus dieser Kritik keine Apologie des Terrors herleiten lässt, ist unbestritten. Will man diesen aber in seiner Theorie und Praxis verstehen und treffend kritisieren, so ist Wildts Ausgangspunkt der falsche, da er die Geschichte und Gegenwart der unmoralischen Gewalt unterschlägt. Der italienische Anarchist Errico Malatesta hat dies 1922 schnörkellos, aber treffend festgehalten: »Wir sind keine »Pazifisten«, weil Frieden nur dann möglich ist, wenn ihn beide wollen. Wir betrachten die Gewalt als notwendig und geboten zur Verteidigung und nur zur Verteidigung. Und selbstverständlich nicht nur zur Verteidigung gegen den physischen, direkten, unmittelbaren Angriff, sondern gegen alle Institutionen, die die Menschen mittels Gewalt versklaven« (Malatesta 1980, 166; vgl. Kellermann sowie Wallat in diesem Band).

Die andere Seite des (akademischen) Diskurses über Gewalt grenzt diese nicht aus, sondern universalisiert sie.⁷ Statt das Andere des Eigenen zu sein, wird sie, wenn nicht zum Schicksal der Gattung, dann doch wenigstens zum Paradigma der Moderne. Solch steile, man könnte auch sagen unverantwortliche Thesen treffen sich mit einem universalisierten sozialwissenschaftlichen Gewaltbegriff. In beiden Fällen bleibt die Gewalt unverstanden, da sie entspezifiziert und nicht begrifflich entfaltet wird (vgl. die grundlegenden Ausführungen von Claussen in diesem Band). Man bekommt es dann mit einer schier endlosen Liste von politischen Mega-Verbrechen zu tun, deren Sinn und Gehalt sich darauf reduzieren, Ausdruck von brutaler Gewalt zu sein, die die Geschichte der Menschheit bestimmt; ein thematisch naheliegendes Beispiel ist etwa die durchaus beeindruckende

⁷ Hierzu gibt es auch ein typisch linkes Pendant: die strukturelle Gewalt. Gewalt intendiert immer die Verletzung der physischen und psychischen Integrität von Menschen (und Tieren). Ihr ultimatives (Droh-)Potential, was sie auch zum zentralen Mittel von Herrschaft macht, ist die Auslöschung von Leben: »Definitivum aller Gewalt« (Popitz 1992, 52). Gewalt wird stets direkt und intentional ausgeübt, was im Begriff struktureller Gewalt verloren geht (vgl. auch Lindenberger/Lüdtke 1995, 20f.). Macht und Herrschaft können sich zu Strukturen verdichten und verselbstständigen, hinter denen fraglos am Ende auch Gewalt steht. Strukturen können aber nicht unmittelbar selbst, sondern nur vermittelt Gewalt ausüben: Der überaus reale und mächtige »stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse« (K. Marx) ist etwas anderes als der Peitschenhieb des Sklavenhalters. Wie es (bereits umfangslogisch) mit allen Begriffen steht, so auch hier: ihre Universalisierung führt zur (am Ende) nichtssagenden Entspezifizierung.

Stalin(ismus)-Deutung von Jörg Baberowski⁸ (2012), oder, der Tendenz nach, auch die imposante Studie von Peter Imbusch (2005). Die Omnipräsenz politischer Gewalt, deren potenziertes Ausmaß der Krieg und die Lager sind, ist aus kritisch-materialistischer Perspektive, die um die elementare Bedeutung von Gewalt für die Herrschaft weiß, keinesfalls zu leugnen; die Gewalterfahrung hat sich nicht grundlos im kollektiven Gedächtnis der Menschheit niedergeschlagen. Das Problem ist nicht die Fokussierung von Gewalt, sondern die Trübheit des Blickes. Ihm verschwimmen im Nebel der Gewalt jene Differenzierungen, die der Gewalt den Charakter eines blinden Ereignisses nehmen, das wie eine Strafe der Götter über die Menschen herfällt. Wer etwa Auschwitz bloß in die Liste der unzähligen Genozide und Kriege aufnimmt, läßt es genauso unbegriffen⁹, wie derjenige Scharlatanerie betreibt, der überaus interessiert sozialrevolutionäre Gewalt mit der Gewalt der Herrschaft gleichsetzt (vgl. Marcuse 1965, 143; ders. 1973, 114 u. 124).

Eine fundamentale Differenz, die legitim und notwendig, aber auch problematisch(er) ist (als von vielen Linken häufig angenommen): Die »Waffe der Kritik« mag die »Kritik der Waffen« (MEW 1, 385) nur selten ersetzen können. Die »Gewalt« jedoch als »Geburtshelfer« einer »jeden« (MEW 23, 779) neuen Gesellschaft zu bezeichnen, bereitet potentiell einem geschichtsteleologisch angereicherterem »Gewaltrecht des Guten« (E. Bloch), einer vermeintlich »entsühnende[n] Kraft« reiner »revolutionäre[r] Gewalt« (Benjamin 1965, 64) den Boden, der seine historische Unschuld verloren hat (vgl. Schiller in diesem Band). Sicherlich gibt es kein Gewaltprimat im Marxismus – Friedrich Engels hat hiergegen in seinem sog. *Anti-Dühring* (vgl. MEW 20, 147ff.; MEW 21, 407ff.) mit mehr oder weniger guten Argumenten angeschrieben (vgl. Claussen 1982, 87ff.) –, macht doch die Gewalt genauso wenig »Geschichte oder Revolution [...], wie die Hebamme das Kind erzeugt oder gebiert.« (Arendt 1998, 15) Dennoch ist es nicht völlig abwegig, sich auf Marx berufend, der ab-

8 Wobei Baberowski die stalinistische Gewalt gerade als archaisch-traditionell und vormodern bestimmt. Zugespitzt: die Sowjetunion als totaler Unstaat einer mafiosen Cliquen- und Bandenwirtschaft.

9 Man darf dies nicht missverstehen: Die Besonderheit von Auschwitz zu erkennen, heißt nicht, eine überaus perverse Hierarchie der Opfer aufzumachen. Jedes einzelne vernichtete Leben ist eins zu viel – und ihm kommt dieselbe unteilbare Dignität zu, unabhängig der Kontexte, in denen es getötet wurde. Es geht aber sehr wohl darum, zu begreifen, für welchen spezifischen historischen und gesellschaftlichen (deutschen und europäischen) Kontext Auschwitz steht.

gründigen Idee zu verfallen, den Geburtsprozess der neuen Gesellschaft mit Gewalt zu beschleunigen und zu verkürzen.

Doch zurück in die Gegenwart. Ich will diese kurzen Anmerkungen über die Diskurse der Gewalt mit einem Blick auf jüngere Entwicklungen innerhalb der (postmodernen) Linken schließen. Die Blässe der hegemonialen liberalen Gewaltdiskurse schlachten mittlerweile linksautoritäre Meisterdenker wie A. Badiou und S. Žižeks aus, die von ihrem Philosophenthron aus erneut das revolutionäre Opfer und die Gewalt des Mobs beschwören. Diese sich international Gehör verschaffenden postmodernen Leninisten-Maoisten arbeiten schon jetzt fleißig mit an der Barbarisierung der Befreiung, an der Demontage der Idee der Versöhnung durch einen heroisierten politischen Kampf: Jenseits von »Gut und Böse« (Badiou 2006, 80) gleite im »Ereignis« der Revolution das nichtige Individuum in die »Wahrheit« eines »unsterblichen Wir« (145). Dieses kollektive Wir überwinde die kleinbürgerliche »Furcht« und »Angst« (154). Wie der Gnadentakt Gottes ist auch diese grässliche Form der Unsterblichkeit heteronom: »*Das Umgekehrte der Feigheit ist nicht der Wille, sondern die Hingabe an das, was geschieht.*« (155; zu Badiou vgl. Gruber 2012, Machunsky 2007, 2012) Auch Badious Freund Žižek gefällt sich in der Rolle des Bürgerschrecks.¹⁰ Seine Ehrenrettung der Diktatur des Proletariats (vgl. 2009, 239ff.) ist allerdings abermals das, was sie vorgibt, gerade nicht zu sein: ein belangloser postmodern-philosophischer Flirt mit einem zumindest bei den Bolschewiki sehr konkreten Begriff, der letztlich verwässert wird.

Wieso sind diese anti-emanzipatorischen Positionen, von denen nicht immer ausgemacht ist, wie ernst man sie überhaupt nehmen kann, erwähnenswert? Meines Erachtens stellen sie beispielhaft für die postmodern-hippe Linke jenen skandalösen Umgang mit der Geschichte und Gegenwart radikaler Emanzipation dar, der von stalinistischen Traditionalisten wie Holz und Losurdo nur ein wenig biederer betrieben wird. Solchen Positionen beliebiger wie verstockter Provokationen nicht das Feld emanzipatorischer Reflexionen zu überlassen, ist ein weiteres Motiv des vorliegenden Bandes. Die Fragen, die sich stellen, sind zu wichtig, um sie den Antworten

10 Fairerweise muss angemerkt werden, dass sich Žižeks Studien und Beiträge nicht auf zweifelhafte Provokationen reduzieren lassen; diese verbauen häufig eher seine Einsichten. Seine Reflexionen zur Gewalt (vgl. 2011) sind produktiv und zerpfücken die hegemonialen liberalen »Antinomien der toleranten Vernunft« (Žižek) insbesondere in Hinblick auf deren abstrakten Gewaltbegriff und herrschaftskonformen Pluralismus.

einer autoritären Linken zu überlassen. Und sie sind auch zu bedeutend, um sie rein akademischer Forschung zu übergeben, die sich von Berufs wegen bisweilen auch für Revolutionen, Gewalt und dergleichen mehr interessiert.

Kurzum: Es handelt sich um grundsätzliche, keineswegs veraltete Probleme, deren historische Spezifikation in Form der proletarischen Revolution mittlerweile fraglos >Geschichte< ist. Unsere Gegenwart ist aber mit dieser Vergangenheit als ihrem Grund vermittelt. Wir beziehen nicht nur unser Wissen aus dieser, sondern wir sind das Resultat ihres Scheiterns. Und die Gründe dieses Scheiterns sind genauso unaufgehoben wie das unerfüllte Versprechen der Befreiung unabgegolten ist.

Mein Dank gilt den Autoren für ihre Beiträge und dem Unrast Verlag für die Betreuung des Bandes und seine Aufnahme in das Verlagsprogramm.

Literatur

- Adamczak, Bini (2007): *Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft*, Münster.
- Arendt, Hannah (1998) [1970]: *Macht und Gewalt*, 13. Aufl. München.
- Baberowski, Jörg (2012): *Verbrannte Erde. Stalins Herrschaft der Gewalt*, München.
- Badiou, Alain (2006): *Das Jahrhundert*, Zürich/Berlin.
- Benjamin, Walter (1965) [1921]: *Zur Kritik der Gewalt*. In: Ders.: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt/M., S. 29-65.
- Breuer, Stefan (1985): *Die Depotenzierung der Kritischen Theorie: Über Jürgen Habermas' >Theorie des kommunikativen Handelns<*. In: Ders.: *Aspekte totaler Vergesellschaftung*, Freiburg, S. 52-66.
- Camus, Albert (1997) [1953]: *Brot und Freiheit*. In: Ders.: *Fragen der Zeit*, Neuausgabe Hamburg, S. 83-91.
- Claussen, Detlev (1982): *List der Gewalt. Soziale Revolutionen und ihre Theorien*, Frankfurt/New York.
- Ders. (1989): *Nach dem versäumten Augenblick*. In: Ders.: *Mit steinernem Herzen. Politische Essays 1969-1989*, Bremen, S. 101-114.
- Ders. (Hg.) (1990): *Blick zurück auf Lenin: Georg Lukács, die Oktoberrevolution und Perestrojka*, Frankfurt/M.
- Ders. (2000): *Reflexion und Erinnerung. Zur Regeneration der authentischen Kritischen Theorie*. In: Ders.: *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Frankfurt/M., S. 12-29.
- Engelschall, Titus/Müller, Elfriede (2009): *Über das Dilemma sozialrevolutionärer Gewalt*. In: *jour fixe initiative berlin* (Hrsg.): *Krieg*, Münster, S. 155-176.

- Euchner, Walter (1990): Die Degradierung der politischen Institutionen im Marxismus. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 4/1990, S. 487-505.
- Gießler, Hannes (2011): »Raubt der Sache ihre gesellschaftliche Macht ...«. Zur Aufhebung des Geldes. In: Oliver Decker u.a. (Hg.): Geld. Kritische Theorie und psychoanalytische Praxis, Gießen, S. 135-155.
- Gerlach, Christian (2011): Extrem gewalttätige Gesellschaften: Massengewalt im 20. Jahrhundert, München.
- Gruber, Alex (2012): Mit Paulus gegen Griechen und Juden. Alain Badiou postmoderner Platonismus als Verewigung von Herrschaft. In: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik 2012/1, S. 107-128.
- Gruppe INEX (Hg.) (2012): Nie wieder Kommunismus?: zur linken Kritik am Stalinismus und Realsozialismus, Münster.
- Heinrich, Michael (2008): Die gegenwärtige Finanzkrise und die Zukunft des globalen Kapitalismus. In: Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität 28/2008, S. 56-59.
- Holz, Hans Heinz (2011): Theorie als materielle Gewalt: die Klassiker der III. Internationale. Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie Bd. 2., Berlin.
- Imbusch, Peter (2005): Moderne und Gewalt: zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert, Wiesbaden.
- Kant, Immanuel (1965) [1784]: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Immanuel Kant. Politische Schriften, Köln/Opladen.
- Kellermann, Kellermann (Hg.) (2011): Begegnungen feindlicher Brüder: zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung, Münster.
- Ders. (Hg.) (2012): Begegnungen feindlicher Brüder: zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung Band II, Münster.
- Klotz, Johannes (Hg.) (1999): Schlimmer als die Nazis? Das Schwarzbuch des Kommunismus, die neue Totalitarismusdebatte und der Geschichtsrevisionismus, Köln.
- Kohlmann, Ulrich (Hg.) (2001): Dewey. Kautsky. Trotzki. Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik, Lüneburg.
- Lindenberger, Thomas/Lüdtke, Alf (1995): Einleitung. Physische Gewalt – eine Kontinuität der Moderne. In: Dies. (Hg.): Physische Gewalt. Studien zur Geschichte der Neuzeit, Frankfurt/M, S. 7-38.
- Lohoff, Ernst/Trenkle, Norbert (2012): Die große Entwertung: Vom finanzkapitalistischen Krisenaufschub zur globalen Notstandsverwaltung, Münster.
- Losurdo, Domenico (2012): Stalin: Geschichte und Kritik einer schwarzen Legende, Köln.
- Lueer, Hermann (2013): Kapitalismuskritik und die Frage nach der Alternative, Münster.
- Machunsky, Niklaas (2007): Alain Badiou – Meisterdenker des Ausnahmezustands. Krisenbewältigung als Lebensgefühl. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache 7/2007, S. 36-46.
- Ders.: Maos Denker. Von Carl Schmitt zu Alain Badiou. In: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik 2012/1, S. 129-146.

- Malatesta, Errico (1980) [1922]: *Moral und Gewalt*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Bd. 2*, Berlin, S. 161-166.
- Marcuse, Herbert (1965): *Ethik und Revolution*. In: Ders.: *Kultur und Gesellschaft Bd. 2*, Frankfurt/M., S. 130-146.
- Ders. (1973) [1965]: *Repressive Toleranz*. In: Paul Robert Wolff/Barrington Moore/Herbert Marcuse: *Kritik der reinen Toleranz*, S. 93-128.
- Ders. (1974) [1957]: *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Darmstadt/Neuwied.
- Mats, Rüdiger (2012): *Mit >wissenschaftlichem Sozialismus< in den Staatsbankrott. Eine Analyse der realsozialistischen Wirtschaft zeigt, dass eine kommunistische Ökonomie nicht mit Befehl und Gehorsam, Geld und Markt auf einen vernünftigen Weg gebracht werden kann*. In: Gruppe INEX (2012), S. 61-83.
- Mecklenburg, Jens/Wippermann, Wolfgang (Hg.) (1998): *Roter Holocaust? Kritik des Schwarzbuch des Kommunismus*, Hamburg.
- Mensching, Günther (2012): *Welcher Geist beendet die geistlosen Zustände? Von der theologischen Kritik des Diesseits im Mittelalter zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Berger, Maxi u.a. (Hg.): *>Der Geist geistloser Zustände<*. Religionskritik und Gesellschaftstheorie, Münster, S. 71-81.
- Negt, Oskar (1974): *Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie*. In: Ders. (Hg.): *Nikolai Bucharin/Abram Deborin. Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt/M, S. 7-48.
- Ders. (1991): *Karl Marx – Kein Bürgerrecht in der wissenschaftlichen Kultur*. In: *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften 1991/2*.
- Perels, Joachim (1999): *Die Zerstörung des emanzipatorischen Gedächtnisses. Verdrängung sozialistischer Stalinismuskritik – Relativierung des Nationalsozialismus*. In: *Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hg.): Die Illusion der neuen Freiheit. Realitätsverleugnung durch Wissenschaft*, Hannover, S. 74-88.
- Plaggenborg, Stefan (2006): *Experiment Moderne. Der sowjetische Weg*, Frankfurt/M.
- Platon (1998): *Gesetze*. In: *Platon. Sämtliche Dialoge Band VII, unveränderter Nachdruck* Hamburg.
- Popitz, Heinrich (1992): *Phänomene der Macht*, 2. Aufl. Tübingen.
- Rabinowitch, Alexander (2010): *Die Sowjetmacht. Das erste Jahr*, Essen.
- Ritsert, Jürgen (2009): *Colloquia. Vier Vorträge zur älteren Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.
- Rocker, Rudolf (1968) [1921]: *Der Bankrott des russischen Staats-Kommunismus. In: Der Bolschewismus: Verstaatlichung der Revolution*. R. Rocker – E. Goldmann, Berlin.
- Schäfer, Gert (1994): *Gewalt, Ideologie und Bürokratismus. Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments*, Mainz.
- Schiller, Friedrich (2000) [1795]: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart.
- Schiller, Hans-Ernst (2012): *Die kritische Theorie als historische Formation*. In: *Zeitschrift für kritische Theorie 34/35*, S. 163-182.

- Ders. (2013): In der Spanne eines Augenblicks. Messianische Motive bei Benjamin, Adorno und Horkheimer. In: Zeitschrift für kritische Theorie 36/37, S. 33-59.
- Schmidt, Christian (2012): Die Politik des Kommunismus. Oder: Drei wirkliche Probleme bei der Überwindung des Kapitalismus. In: Gruppe INEX (2012), S. 17-29.
- Schweppenhäuser, Gerhard (2006): Grundbegriffe der Ethik, 2. Aufl. Hamburg.
- Selbsthilfegruppe Ei des Kommunismus (SEK) (Hg.) (2013): Was tun mit Kommunismus?!, Münster.
- Serge, Victor (1967) [1953]: Beruf: Revolutionär. Erinnerungen 1901 – 1917 – 1941, Frankfurt/M.
- Sofsky, Wolfgang (2005): Traktat über die Gewalt, Frankfurt/M.
- Steinberg, Isaak (1974) [1931]: Gewalt und Terror in der Revolution. Das Schicksal der Erniedrigten und Beleidigten in der russischen Revolution, Berlin.
- Wallat, Hendrik (2009): Auschwitz und Kolyma. Anmerkungen zum kommunistischen Geschichtsbewusstsein. In: Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität 32/2009, S. 43-45.
- Ders. (2012): Staat oder Revolution. Aspekte und Probleme linker Bolschewismuskritik, Münster.
- Ders. (2013): Oktoberrevolution oder Bolschewismus. Studien zu Leben und Werk von Isaak Steinberg, Münster.
- Weber, Hermann (2007): Zur Rolle des Terrors im Kommunismus. In: Ders./Ulrich Mähler (Hg.): Verbrechen im Namen einer Idee. Terror und Kommunismus 1936-1938, Berlin, S. 11-41.
- Wildt, Andreas (2002): Revolutionärer Terror und Moral bei Marx und Engels. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3/2002, S. 425-443.
- Wimmer, Michael u.a. (1996): Einleitung: Grundlose Gewalt – Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskurs der Gewalt. In: Ders. u.a. (Hg.): Das zivilisierte Tier. Zur historischen Anthropologie der Gewalt, Frankfurt/M, S. 7-65.
- Žižek, Slavoj (2009): Auf verlorenem Posten, Frankfurt/M.
- Ders. (2011): Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen, Hamburg.