

phainomena

**PHILOSOPHY  
&  
VALUES**

# PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

27 | 106-107 | November 2018

# PHILOSOPHY & VALUES

*Institute Nova Revija for the Humanities*

\*

*Phenomenological Society of Ljubljana*

Ljubljana 2018

**PHAINOMENA****Revija za fenomenologijo in hermenevtiko  
Journal of Phenomenology and Hermeneutics**

**Glavna urednica: | Editor-in-Chief:** Andrina Tonkli Komel  
**Uredniški odbor: | Editorial Board:** Jan Bednarik, Andrej Božič, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič+, Franci Zore.  
**Tajnik uredništva: | Secretary:** Andrej Božič

**Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:**

Pedro M. S. Alves (Lisbon), Babette Babich (New York), Damir Barbarić (Zagreb), Renaud Barbaras (Paris), Miguel de Beistegui (Warwick), Azelarabe Lahkim Bennani (Fès), Rudolf Bernet (Leuven), Petar Bojanić (Belgrade), Philip Buckley (Montreal), Massimo De Carolis (Salerno), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Gabriel Cercel (Bucharest), Cristian Ciocan (Bucharest), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Alfred Denker (Vallendar), Mădălina Diaconu (Wien), Lester Embree (Boca Raton)+, Adriano Fabris (Pisa), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Günter Figal (Freiburg), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal)+, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Ilya Inishev (Moscow), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Tomas Kačerauskas (Vilnius), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Richard Kearney (Boston), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Ankara), Thomas Luckmann (Konstanz)+, Jeff Malpas (Tasmania), Michael Marder (Bilbao), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), Žarko Paić (Zagreb), Željko Pavić (Zagreb), Dragan Prole (Novi Sad), Hans Ruin (Huddinge), Antonio Ziri6n Quijano (Ciudad de M6xico), Rosemary Rizo-Patr6n Boylan de Lerner (Lima), Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), 6nay S6zer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Alfredo Rocha de la Torre (Bogot6), Peter Trawny (Wuppertal), Toru Tani (Kyoto), Lubica U6nik (Perth), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Holger Zaborowski (Vallendar), Dan Zahavi (Copenhagen), Wei Zhang (Guangzhou), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierci6nski (Warszawa), Ichiro Yamaguchi (Yokohama), Chung-Chi Yu (Kaohsiung).

Revija objavlja 6lanke s podro6ja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig po6iljajte na naslov uredni6tva. Revija izhaja 6tirikrat letno.

\*

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly.

## Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

*Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*  
*Institute Nova Revija for the Humanities*

Gospodinjska ulica 8  
1000 Ljubljana  
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Email:  
institut@nova-revija.si  
andrej.bozic@institut-nr.si

*Fenomenološko društvo v Ljubljani*  
*Phenomenological Society of Ljubljana*

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo  
(kab. 432b)  
Aškerčeva 2  
1000 Ljubljana  
Slovenija

Tel.: (386 1) 2411106

Email:  
dean.komel@ff.uni-lj.si

Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

\*

For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

## Finančna podpora: | Financially Supported by:

*Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research Agency*

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni project J7-8283 | Research project J7-8283;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

**Lektoriranje: | Proof Reading:**

**Oblikovna zasnova: | Design Outline:**

**Prelom: | Layout:**

**Tisk: | Printed by:**

Eva Horvat

Gašper Demšar

Žiga Stopar

Primitus, d. o. o.

## Revija Phainomena je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal Phainomena is indexed in:

The Philosopher's Index; Scopus; Sociological Abstracts; Social Services Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Linguistics and Language Behavior Abstracts; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Social Science Information Gateway; Humanities International Index; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ProQuest; Digitalna knjižnica Slovenije; Revije.si (JAK).

Enojna številka: | Single Issue: 10 €

Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

**Spletna stran: | Website:**

phainomena.com

## PHILOSOPHY &amp; VALUES

## TABLE OF CONTENTS | KAZALO

|   |     |
|---|-----|
| Peter Trawny<br><b>Das Unerträgliche und die Ethik der Revolution</b><br><i>Neznosno in etika revolucije</i>  | 5   |
| Adriano Fabris<br><b>Arendt in Jerusalem. A Report on the Relevance of Responsibility</b><br><i>Arendtova v Jeruzalemu. Poročilo o pomembnosti odgovornosti</i>   | 23  |
| Jožef Muhovič<br><b>Diesseits und jenseits. Slowenische Kunst nach den politischen Umbrüchen 1945 und 1991. Eine Reflexion</b><br><i>Tostran in onstran. Slovenska umetnost po političnih prelomih v letih 1945 in 1991. Refleksija</i> | 35  |
| Jeff Malpas<br><b>The Spatialization of the World. Technology, Modernity, and the Effacement of the Human</b><br><i>Spacializacija sveta. Tehnologija, modernost in izbris človeškega</i>   | 91  |
| Kentaro Otagiri<br><b>„Herd“ bei Heidegger und Schelling. Eine Erläuterung aus mythologischer Perspektive</b><br><i>»Ognjišče« pri Heideggru in Schellingu. Razjasnitev iz mitološke perspektive</i>                                    | 109 |
| Ugo Vlaisavljevič<br><b>Man's Un-Natural Life. Towards an Ontology of Ressentiment</b><br><i>Človekovo ne-naravno življenje. Na poti k ontologiji resentmenta</i>   | 127 |
| Wei Zhang<br><b>Max Scheler's Phenomenology of Solidarism. "The Third Path" of Normative Political Philosophy</b><br><i>Fenomenologija solidarizma pri Maxu Schelerju. »Tretja pot« normativne politične filozofije</i>                 | 147 |
| Eleni Leontsini<br><b>The Moral Power of the Narrative. Art, Literature, and Moral Knowledge</b><br><i>Moralna moč pripovedi. Umetnost, literatura in moralna vednost</i>   | 171 |

|   |     |
|---|-----|
| Gašper Pirc   |     |
| <b>Kant and Critical Hermeneutics. Historicity and Teleology in Kant's Later Philosophy, and Its Ethical and Political Potential</b>    | 183 |
| <i>Kant in kritična hermenevtika. Zgodovinskost in teleologija v Kantovi poznejši filozofiji ter njen etični in politični potencial</i> |     |
| Fernando Manuel Ferreira da Silva   |     |
| <b>Returning to Itself, in Itself. On the Meta-Hermeneutic Dimension of Fichte's Principle of Identity</b>                              | 207 |
| <i>Vračanje k sebi, v sebi. O meta-hermenevtični dimenziji Fichtejevega načela identitete</i>   |     |
| Yichun Hao  |     |
| <b>From Transcendent Existence, Intentional Existence to Real Existence. The Problem of F. Brentano's "Intentionality"</b>              | 229 |
| <i>Od transcendentne eksistence, intencionalne eksistence do realne eksistence. Problem »intencionalnosti« pri F. Brentanu</i>          |     |
| <i>Navodila za pripravo rokopisa</i>  | 249 |
| <i>Manuscript Submission Guidelines</i>   | 253 |

# DAS UNERTRÄGLICHE UND DIE ETHIK DER REVOLUTION

Peter TRAWNY

University of Wuppertal, Martin-Heidegger-Institut, Gaußstraße  
20, 42119 Wuppertal, Germany

*petertrawny@aol.com*

---

## **The Unbearable and the Ethics of Revolution**

### *Abstract*

Marx tries to argue that revolution, or even Revolution, is a necessary phenomenon of capitalistic societies. He claims that there is something like a critical mass of suffering, the “unbearable’ power,” emerging from an overload of “alienation.” The article criticizes this idea with thoughts by Primo Levi, who experienced that extremely starving people tend not to rebel. If a revolution cannot begin from social necessity, the decision of Lenin that a revolution must be organized by activists, is a consequent correction of Marx. But if the revolution is a result of free praxis, revolution becomes a moral phenomenon. Therefore, the article tries to meditate upon

**peter trawny**

Walter Benjamin's claim: "Ethics, applied to history, is the doctrine of the Revolution." (In this sense, Hannah Arendt's idea: "That the aim of revolution was, and always has been, freedom," is definitively influenced by Benjamin.)

*Keywords:* revolution, Marx, Žižek, Arendt, Benjamin.

---

## **Neznosno in etika revolucije**

### *Povzetek*

6 Marx skuša pokazati, da je revolucija – ali celo Revolucija – nujni fenomen kapitalističnih družb. Trdi, da obstaja nekakšna kritična masa trpljenja, »'neznosna' moč«, ki izhaja iz preobremenitve »alienacije«. Prispevek to idejo kritično osvetli s pomočjo misli Prima Levija, ki je izkusil, da se skrajno sestradani ljudje ne upirajo. Če se revolucija ne more pričeti zaradi družbene nujnosti, predstavlja Leninova odločitev, da jo morajo organizirati aktivisti, dosleden popravek Marxa. A revolucija, če je rezultat svobodne prakse, postane moralni fenomen. Zato prispevek skuša premisliti trditev Walterja Benjamina: »Etika, aplicirana na zgodovino, je doktrina Revolucije.« (V tem smislu je Benjamin zagotovo vplival na idejo Hanne Arendt: »Cilj revolucije je, in je vedno bil, svoboda.«)

*Ključne besede:* revolucija, Marx, Žižek, Arendt, Benjamin.

---



---

„That the aim of revolution was, and always has been, freedom“ (Arendt 1963, 2), schreibt Hannah Arendt in ihrem Vorwort zu *On Revolution* von 1963. Seitdem hat sich die Welt – was die Revolution betrifft – dramatisch verändert. Gerade hatte Castro Kuba von Batista befreit. 1949 war die Volksrepublik China von Mao Zedong ausgerufen worden. Er galt als ein großer Revolutionär, der seine fragwürdigen Fähigkeiten in der „Kulturrevolution“ noch einmal unter Beweis stellen sollte. Die Sowjetunion bildete den großen Widerpart zur USA. 1958 hatte Arendt selbst noch über *Die ungarische Revolution und den totalitären Imperialismus* (Arendt 1958) der Sowjetunion geschrieben. Der Kalte Krieg bestimmte die Weltpolitik. Salvador Allende sollte Chile noch in einen demokratischen Sozialismus zu führen versuchen. Wie in Ungarn und in der CSSR die Sowjetunion, so setzten dem die USA ein Ende. Für Arendt war die Revolution nicht nur ein theoretisches Problem. Sie, die Revolution, war auf die eine und andere Weise eine politische Realität.

Gewiss – Arendts Verbindung der Revolution und der Freiheit war bereits durch die Ereignisse der Geschichte nicht wenig erodiert. Die Sowjetunion hatte die Warschauer Pakt-Staaten – und damit u.a. die CSSR und die DDR – kompromisslos im Griff. Die Doktrin hatte den emanzipatorischen Gestus des Ahnherrn der Revolution – Marx – verdrängt. Ideologen der Partei wachten über die Revolution und lähmten das Denken. Das sollte sich ein paar Jahrzehnte später rächen. 1989 konstatierte Francis Fukuyama das Ende der Geschichte, nachdem die Berliner Mauer in der Übermacht der konsumatorischen Vorfreude der Ostdeutschen gefallen war. Der Kapitalismus oder der Liberalismus schien endgültig gesiegt zu haben.

Seitdem ist die Revolution Anathema. In den neunziger Jahren und nach der Jahrtausendwende spielte sie im philosophischen Diskurs kaum eine Rolle. Nun, nachdem der technisch-wissenschaftlich-ökonomische Apparat die Alternativlosigkeit eines überaus dynamischen Wirtschaftsliberalismus in globaler Dimension zu einem Dogma gemacht hat, melden sich hier und da Stimmen, die ein Bedürfnis nach einem anderen Leben verlauten lassen. Weil dieses andere Leben nur durch einen tiefen Eingriff in die Dynamik des technisch-wissenschaftlich-ökonomischen Apparats denkbar ist, wird die Revolution repolitisiert.

Ich möchte nur drei Beispiele nennen, die beinahe ikonisch auch das Problematische dieser Repolitisierung deutlich machen. 2007 erschien

---

der Essay *L'Insurrection qui vient* (Comité) der in Europa, vor allem in den avancierten Feuilletons der großen Zeitungen, diskutiert wurde – und eine hohe Auflage erhielt (die Revolution als Fetisch, als Ware). Man fordert da alle möglichen Formen des Widerstandes, ein gewaltsamer Aufstand wird nicht ausgeschlossen. 2010 erschien ein von Costas Douzinas und Slavoj Žižek herausgegebener Vortragsband als Frucht einer Tagung, die 2009 mit großem öffentlichem Erfolg in London veranstaltet wurde, *The Idea of Communism* (Douzinas und Žižek). Der Band versammelt alle Namen der neo-linken Vordenker: Alain Badiou, Terry Eagleton, Michael Hardt, Antonio Negri und Žižek selbst. (Eigentlich fehlte aus der Althusser-Linie nur Etienne Balibar.) Ganz neu ist die Neuausgabe des „Manifests der Kommunistischen Partei“ (Engels, Marx und Žižek 2018) zum 200. Geburtstag von Karl Marx sowie eine Neuausgabe von Texten Lenins zum 100. Geburtstag der russischen Revolution, beide Texte mit einem langen Vorwort von Slavoj Žižek (2017).

## 8

\*

Ich werde mich im Folgenden einigen Marx'schen Aussagen zur Revolution, zu ihren „Bedingungen der Möglichkeit“, hätte ich beinahe gesagt, zuwenden. Danach werde ich meine Skepsis dieser Begründung der Revolution gegenüber formulieren. Zuletzt werde ich mich mit den Essays von Žižek beschäftigen, die er zur Neuausgabe des „Manifests der Kommunistischen Partei“ sowie der Lenin-Texte (unter dem Titel *Lenin 2017*) verfasst hat.

### 1.

Ich beginne meine Ausführungen zu den „Bedingungen der Möglichkeit“ der Revolution mit einem Rekurs auf Hegel und Feuerbach oder, besser, auf eine Denkbewegung, die Feuerbach und Marx von Hegel ausgehend beschäftigt hat. Hegel hatte in der *Phänomenologie des Geistes* nämlich gesagt, man müsse lernen, „auch einmal auf dem Kopfe zu gehen“ (Hegel 1970, 30). Diese scheinbar harmlose Bemerkung haben die Hegelianer, vor allem die Linkshegelianer, genau wahrgenommen.

---

Hegel will mit dieser Bemerkung das übliche Verhältnis zwischen „natürlichem Bewußtsein“ und „Wissenschaft“ umdrehen oder umkehren. „Der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen“, nämlich auf dem Kopf zu gehen, sei „eine so unvorbereitete als unnötig scheinende Gewalt, die ihm angemutet“ werde, „sich anzutun“. Die „Wissenschaft“ sei, was sie will, „zum unmittelbaren Selbstbewußtsein“ stelle sie sich „als ein Verkehrtes gegen dieses dar“. Hegel spricht über das Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit. Normalerweise geht der Mensch davon aus, dass er in der Wirklichkeit lebt und die Philosophie („Wissenschaft“) von dieser ausgeht, um zu ihren Erkenntnissen über sie zu kommen. Doch Hegel kehrt dieses Verhältnis um, weil er von einem Primat der Vernunft über die Wirklichkeit ausgeht.

Feuerbach hat diese Umkehrung sehr genau beobachtet. In seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* heißt es daher:

Die Methode der reformatorischen Kritik der spekulativen Philosophie überhaupt unterscheidet sich nicht von der bereits in der Religionsphilosophie angewandten. Wir dürfen immer nur das *Prädikat* zum *Subjekt* ... machen – also die spekulative Philosophie nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, die blanke Wahrheit. (Feuerbach 1983, 17)

Das ist nicht schwer zu verstehen. Ich nehme Hegels Primat: Die Vernunft ist wirklich. Das ist der Grundsatz der „spekulativen Philosophie“, wie wir sie aus der Vorrede zur „Rechtsphilosophie“ kennen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Feuerbach kehrt das Verhältnis um: Die Wirklichkeit ist vernünftig, ohne dass eine Vernunft als organisatorisches Element vorausgesetzt werden muss.

Auch bei Marx gibt es eine solche Denkbewegung, die Hegels Denkbewegung, die bereits eine Umkehrung des Verhältnisses zwischen „natürlichem Bewußtsein“ und „Wissenschaft“ war, umkehrt. Im *Kapital* heißt es einmal:

Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, dass er ihre allgemeineren Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm

auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken. (Marx 1974, 27)

Wie vielleicht bemerkt, spreche ich bereits von der „Revolution“, allerdings von einer „theoretischen“. Marx selbst hat sowohl das Denken Hegels als auch das von Feuerbach als eine „theoretische Revolution“ bezeichnet.<sup>1</sup> Zunächst ist die Revolution als eine Bewegung des Denkens bekannt, eine Denk-Bewegung. Jahrtausende lang hatte die Philosophie tautologisch im Denken angefangen zu Denken. Im berühmten fünften Fragment des Parmenides wird zuerst das νοεῖν (Denken) genannt, dann das εἶναι (Sein), wobei εἶναι nicht einfach Wirklichkeit bedeutet. Dennoch ist das kein Zufall. Und – wie gesagt – Hegel macht darauf aufmerksam, dass diese Form des Gedankens bereits eine Revolution ist, nämlich eine des „natürlichen Bewußtseins“.

**10**

Wenn Feuerbach und vor allem Marx diese Denk-Bewegung umdreht, dann wird damit gewiss nicht die Ausgangslage, nämlich, dass das „natürliche Bewußtsein“ bei sich selbst beginnt, wiederhergestellt. Marx nimmt die Hegel'sche Revolution in seine eigene auf. Auch für Marx ist klar, dass die Wirklichkeit vernünftig ist und dass diese Vernunft wissenschaftlich verstanden werden kann, doch die idealistische Vernunft ist nicht der Herr dieser Wirklichkeit. Sie ist vielmehr das Epiphänomen eines Moments der Vernunft, zu der die idealistische stets ein schwieriges Verhältnis hatte: es handelt sich um die Vernunft der ökonomisch-sozialen Verhältnisse, die Vernunft der von Engels sogenannten „realities of life“ (Engels 1973, 11). Die Denk-Bewegung muss in *dieser* Wirklichkeit beginnen. Denn diese Wirklichkeit ist mächtiger als das Denken, geht ihr voraus und nimmt sie für immer vorweg. Das ist eine erste Form der Revolution.

Damit ist schon die Richtung angezeigt. Marx verlegt die Macht, die Hegel der Idee zugesprochen hat, in die Wirklichkeit. Eine mögliche oder notwendige Veränderung der Wirklichkeit muss daher auch in dieser selbst beginnen. Sie kann nicht von einem außerhalb der Wirklichkeit sich befindenden philosophischen Bewusstsein ohne Berührung mit ihr initiiert werden. Und damit beginnen die Probleme der Marx'schen Auffassung der Revolution.

---

1 „Von Feuerbach datiert erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sicherer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der *Feuerbachischen* Schriften, die einzigen Schriften – seit Hegels Phänomenologie und Logik – worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist.“ (Marx 1982, 326)

---

---

Das erste Problem: Die Bewegung der Geschichte stammt aus einer Reihe von Klassenkämpfen. Das ist einer der entscheidenden Gedanken des „Manifests“. In diesen Klassen-Konstellationen war das philosophierende Bewusstsein stets ein reagierendes, antwortendes Bewusstsein, ein Echo der Basis. Nun aber, im Moment, in dem Marx und Engels auf den Gedanken kommen, eine Revolution nicht nur zu fordern, sondern auch aktiv (in der „revolutionären Praxis“) selber durchzuführen, kann das revolutionäre Bewusstsein kein bloßes Echo mehr sein. Im Augenblick der Verfassung eines „Manifests der Kommunistischen Partei“ verlässt das Bewusstsein seinen rezeptiven Zustand und proklamiert die Zukunft einer „kommunistischen Gesellschaft“. Wie kann es das tun, wenn es nach Marx stets als ein Moment des Überbaus ein Echo der Basis ist?

Man hat z.B. darauf hingewiesen, dass Marx in den „Pariser Manuskripten“ von einem „durchgeführten Naturalismus oder Humanismus“ (Marx 1982, 295) spricht. In der Tat: es gibt bei Marx eine Art von naturalistischem Humanismus. Ein naturalistischer Humanismus wäre ein Humanismus, der die naturalistische Bedingtheit des Menschen nicht leugnet, der anerkennt, dass die Schnittstelle zur Natur der Anfang eines Verständnisses des Menschen sein muss, eben weil an dieser Schnittstelle das beginnt, was Marx „Arbeit“ nennt. Dann würde die intrinsische Motivation zur Revolution nicht lediglich aus der Dynamik der Wirklichkeit stammen. Das allerdings behauptet Marx zuweilen.

So komme ich zum zweiten Problem: Marx meint, dass die Revolution, die letzte aller Revolutionen, die Revolution des Proletariats, die Zerstörung der Herrschaft der Bourgeoisie, gleichsam von selbst aus der Wirklichkeit hervorgeht. Zum Kontext dieses Gedankens gehört die „Geburtshelfer“-These: „Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht.“ (Marx 1974, 779) Man könnte das auch so sagen: Die Revolution ist der Geburtshelfer ... Dann müsste das revolutionäre Subjekt, der „Proletarier“, gleichsam natürlich, irgendwie von selbst, in die „revolutionäre Praxis“ hineingetrieben werden. Das „Manifest der Kommunistischen Partei“ wäre lediglich ein Streichholz, der die schon gelegte Lunte nur in Brand stecken

müsste, eine Art von Anstoß, um die gespannte Bewegung freizusetzen.

In der *Deutschen Ideologie* schreibt Marx daher:

Diese „*Entfremdung*“, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei *praktischen* Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine „unerträgliche“ Macht werde, d.h. eine Macht, gegen die man revolutionirt, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus „Eigentumslos“ erzeugt hat u. zugleich im Widerspruch zu einer vorhandnen Welt des Reichthums und der Bildung, was beides eine grosse Steigerung der Produktivkraft – einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt. (Marx und Engels 2017, 37 f.)

**12**

Es geht darum, dass die „Entfremdung“ – ich kann hier nicht ihre Bedeutung in all ihren Formen entfalten – eine „unerträgliche“ Macht“ werde, „gegen die man revolutionirt“. Dazu muss die Wirklichkeit oder die Gesellschaft in einen extremen Zustand geraten, nämlich in den, dass sie, die „unerträgliche“ Macht“, „die Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘ erzeugt“, will sagen, dass es einen Gesellschafts-Zustand gibt, in dem wenige über ungeheuerlichen Reichtum und die allermeisten über nichts verfügen. Dieser Zustand wäre dann so „unerträglich“, dass eine Revolution mit Notwendigkeit geschehen müsste.

Das hat auf den ersten Blick etwas für sich: Erst das Unerträgliche sprengt die kritische Masse zur Aktion. Wird mir etwas unerträglich, ändere ich es. Stört mich der Nachbar mit seiner Musik zu sehr, klingele ich an, um ihn zu bitten, die Musik leiser zu machen. Werden meine Zahnschmerzen unerträglich, gehe ich zum Zahnarzt *etc.* Eine Wirklichkeit ändert sich autopoietisch, aus sich selbst heraus, notwendig.

Die Frage ist jedoch, ob es auf dem Terrain der politisch-sozialen Zustände eine Unerträglichkeit gibt, das Phänomen des Unerträglichen, das einen Wandel dieser Zustände autopoietisch nach sich ziehen würde. Ich denke nicht: Es gibt hier jedenfalls keine kausale Notwendigkeit, das Unerträgliche ist nicht notwendig die Ursache von Veränderung, erst recht nicht von Aufstand oder Revolution.

---

Das zeigt uns Primo Levi vorlesen, indem er sich mit der Frage auseinandersetzt, warum die Insassen der Konzentrationslager nicht revoltiert haben. Zunächst macht er zurecht darauf aufmerksam, dass es sehr wohl Aufstände gegeben habe, nämlich in Treblinka, Sobibor und Birkenau. Dann aber in einem zweiten Schritt schreibt er Folgendes:

So wie die Verknüpfung von Gefangenschaft und Flucht entspricht auch die Verknüpfung von Unterdrückung und Rebellion einem Gemeinplatz. Ich will damit nicht sagen, daß sie niemals gültig ist, ich sage nur, sie ist nicht immer gültig. Die Geschichte der Revolten, genauer gesagt: der Aufstände von unten, der „zahlreichen Unterdrückten“ gegen die „wenigen Mächtigen“, ist so alt wie die Geschichte der Menschheit und ebenso verschiedenartig und tragisch. Es gab einige wenige siegreiche Rebellionen, viele sind niedergeschlagen worden, unzählige andere wurden, kaum daß sie ausgebrochen waren, im Keim erstickt, und zwar so frühzeitig, daß sie in den Chroniken keine Spuren hinterlassen haben. Die Variablen, die das Spiel bestimmen, sind vielgestaltig: die zahlenmäßige, militärische und ideelle Stärke der Rebellen einerseits, die jeweilige Zusammenschlüsse oder Risse im Inneren, die Hilfestellungen von außen für die einen und anderen, die Fähigkeit, das Charisma oder die Dämonie der Anführer, das Glück. Dennoch beobachtet man in jedem Fall, daß an der Spitze der Bewegung niemals die am meisten Unterdrückten stehen. Gewöhnlich werden Revolutionen ganz im Gegenteil von kühnen und bedenkenlosen Männern angeführt, die sich aus Großmut (oder auch aus Ehrgeiz) ins Schlachtengetümmel werfen, obwohl sie die Möglichkeit hätten, selber ein sicheres und ruhiges, vielleicht sogar privilegiertes Leben zu führen. Das in den Monumenten so oft wiedergegebene Bild vom Sklaven, der seine schweren Ketten zerreißt, ist Rhetorik: seine Ketten werden von den Gefährten zerrissen, deren Fesseln leichter und lockerer sind. (Levi 1990, 163)

Wenn die „Erschöpfung“ zu groß wird, wenn sie unerträglich wird, ist sie bereits jenseits der Möglichkeit eines Aufstandes. Das Unerträgliche kann nicht die Ursache einer Revolution sein; im Gegenteil: das Unerträgliche würde eher dazu beitragen, den unerträglichen Zustand zu stabilisieren. Und was gerade noch unerträglich war, ist, im Vergleich zur Möglichkeit des Todes

in der revolutionären Auseinandersetzung, schon erträglich geworden. (Zu diesem Thema gehört auch die Identifikation des Gefolterten mit dem Folterer [Stockholm-Syndrom]; man könnte darüber nachdenken, inwiefern es im Kapitalismus eine Identifikation dessen, der nichts hat, mit dem Reichen gibt.)

Jene „unerträgliche‘ Macht“ (ich konzidiere übrigens, dass Marx das Wort „unerträglich“ in Anführung schreibt), gegen die man notwendig eine Revolution ausruft, gibt es nicht; jedenfalls bildet sie keine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Revolution. Dann aber muss man sich umso mehr fragen, wie eine Revolution zu begründen ist. Wenn die Revolution kein Ereignis natürlicher Kausalität ist, dann muss es eine andere Art von Kausalität geben, in der sie sich ereignet. Das ist die „Kausalität“ der Freiheit: die Revolution ist kein natürliches, sondern ein *moralisches* Ereignis.

**14**

Marx hatte mit dem Materialismus der Revolution ein spezifisches Problem lösen wollen. Wenn das menschliche Bewusstsein und das, was ihm bewusst ist, Epiphänomen der „realities of life“ ist, dann kann es nicht *gegen* diese Wirklichkeit agieren. Sollte es das Vermögen haben, gegen seine Wirklichkeit zu handeln, dann musste es in einer gewissen Hinsicht schon über sie hinausgegangen sein. Diese Möglichkeit widerspricht jedoch der Voraussetzung, dass das Bewusstsein Echo der basalen ökonomischen Verhältnisse ist.

Diese Aporie konnte Marx nicht auflösen. Die Prämisse der Kausalität von Unter- und Überbau war zu elementar. Dabei ist es keineswegs unmöglich, an einem solchen Verhältnis festzuhalten, ohne es als eine quasi-natürliche Kausalität zu begreifen. Dass der Mensch in seinen politischen Ansichten und Aktionen dazu tendiert, seine soziale Herkunft zu bestätigen, wenn diese ihm Vorteile verspricht, ist auch dann wahr, wenn diese Bestätigung keiner quasi-natürlichen Determination entspringt. Gegen sich selbst zu denken fällt auch einem prinzipiell freien Lebewesen schwer. Gegen sich selbst denken zu können, dürfte vermutlich auch ein Merkmal des Revolutionärs sein...

Der Schritt zur Revolution ist keiner, der einer quasi-natürlichen Determination entspricht, der sich eines unerträglichen Zustands entledigt, er ist vielmehr ein moralischer und demnach freier: „Die Ethik, auf die Geschichte angewendet, ist die Lehre von der Revolution“ (Benjamin 1985, 91), schreibt Walter Benjamin. Ich nehme mein Arendt-Zitat vom Beginn hinzu: Die Ethik

---



der Geschichte ist die „Lehre von der Revolution“, weil ihr „Ziel“ die „Freiheit“ ist. – Es wäre eine *Ethik der Revolution* auszuarbeiten.

## 2.

Jetzt bin ich von der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Revolution zu ihrer moralischen Rechtfertigung gelangt. Dieser Zusammenhang ist kein Zufall. Es hat den Anschein, dass die Behauptung, es gebe „unerträgliche“ Zustände des Menschen, die auf ökonomischen Entscheidungen basieren, weniger die Funktion hat, einer Natur der Revolution auf die Spur zu kommen, als eine moralische Legitimation zur Gewalt zu konstatieren. Diesen Verdacht möchte ich abschließend in einer partiellen Lektüre zweier Essays von Slavoj Žižek etwas verdeutlichen.

Wenn es undenkbar ist, dass die Unerträglichkeit einer politisch-sozialen Situation von selbst zu ihrer Auflösung neigt, dann wächst die Rolle des handelnden Subjekts, dann wächst die Bedeutung seiner subjektiven Freiheit. Mit anderen Worten: Die Frage nach der Revolution ist die nach dem „revolutionären Subjekt“. In jenem Vorwort zur Neuausgabe des „Manifests der Kommunistischen Partei“ schreibt Žižek: „Das Problem des westlichen Marxismus (und sogar des Marxismus überhaupt) war die Abwesenheit des revolutionären Subjekts: Warum vollzieht die Arbeiterklasse nicht den Übergang vom an-sich zum für-sich und konstituiert sich als revolutionärer Akteur?“ (Engels, Marx und Žižek 2018, 48) Die Frage ist im Grunde dieselbe wie jene, die ich im vorangegangenen Teil gestellt habe. Warum bleibt eine Revolution aus, wenn die Lebensbedingungen bestimmter Teile der Gesellschaft zu einer „unerträglichen‘ Macht“ werden?

Žižek scheint keinen Zweifel daran zu haben, dass heute Kandidaten für ein „revolutionäres Subjekt“ existieren. Nicht wenig seiner Rhetorik dient ihrem Aufweis. So heißt es einmal:

Man kann daher die Hypothese riskieren, dass heute mit der Epoche des globalen Kapitalismus, ebenfalls eine neue Ära der Sklaverei aufkommen wird. Auch wenn es keinen direkten legalen Status einer versklavten Person gibt, nimmt die Sklaverei eine Vielzahl von neuen

Formen an: Millionen von Immigranten auf der arabischen Halbinsel ohne grundlegende Bürgerrechte und Freiheiten; totale Überwachung von Millionen von Arbeitern in asiatischen Sweatshops (Ausbeutungsbetrieben), die oft wie Konzentrationslager organisiert sind; der massive Einsatz von Zwangsarbeit bei der Ausbeutung natürlicher Ressourcen in vielen afrikanischen Staaten (z.B. dem Kongo usw.). (Engels, Marx und Žižek 2018, 37)

Žižek räumt ein, dass es Sklaverei im eigentlichen Sinne, d.h. als öffentliche Institution, nicht mehr gibt. Es gibt keine Sklaven insofern, als ihre Arbeitskraft einem Eigentümer – der nicht der Sklave selbst ist – gehört. Dennoch – und damit hat er Recht – gibt es sklaverei-ähnliche Zustände. Haben wir es hier nicht mit einer Form des Unerträglichkeits-Diskurses zu tun? Sklaverei oder selbst sklaverei-ähnliche Arbeitsbedingungen sind „unerträglich“.

**16**

Man hätte demnach einen Kandidaten fürs „revolutionäre Subjekt“. All jene Menschen, die in diesen unerträglichen Situationen leben, könnten das Heer der Revoltierenden ausmachen. Žižek fügt im Verlauf des Essays noch andere hinzu: „(Immigranten, Arbeitslose, prekär Beschäftigte, Opfer sexueller, rassistisch und religiös motivierter Unterdrückung, unzufriedene Studenten ...)“ (Engels, Marx und Žižek 2018, 53) Damit treten zu den gleichsam Versklavten noch Gruppen von potentiellen „revolutionären Subjekten“ hinzu. Würde man all diese Gruppen irgendwie zusammenfassen können, hätte man wahrlich eine revolutionäre Armee.

Doch es liegt auf der Hand, an diesem Punkt skeptisch zu bleiben. Auf der Suche nach dem „revolutionären Subjekt“ war schon Marx gescheitert. So ist es durchaus eine berechtigte Frage, ob es das „Proletariat“ überhaupt jemals gegeben hat (auch bei Marx selbst lassen sich Äußerungen finden, die zeigen, dass es stets mehr erst um die Bildung des „Proletariats“ gegangen ist als um sein bloßes Finden). Lukács hat an dieser Stelle die Wichtigkeit der „Partei“ betont. Sie musste die Aufgabe übernehmen, das „Klassenbewußtsein“ zu schaffen und zu erhalten. Doch dieser Weg hat sich als Irrweg herausgestellt; er führte geradewegs in die Abgründe der Indoktrination und mit ihr verbunden der Korruption.

---

Die Situation der Linken heute hat wie schon Marx das Problem, auf ein potentielles „revolutionäres Subjekt“ verweisen zu können. Obwohl es eine große Anzahl von möglichen Kandidaten gibt, obwohl es in der Tat „Unerträgliches“ in den gesellschaftlichen Zuständen gibt, scheint es keine politische Kraft zu geben, die aus diesen Zuständen eine Kraft zur Veränderung entwickeln könnte. Hat demnach Francis Fukuyama recht mit seinem Narrativ vom „Ende der Geschichte“? Gibt es wirklich keine Alternative mehr?

In seinem Vorwort zu den Lenin-Texten schreibt Žižek:

We have here two models, two incompatible logics, of revolution: either to wait for the teleological moment of the final crisis when the revolution will explode “at the proper time” by necessity of historical evolution; or to recognize that the revolution has no “proper time”, and see the revolutionary chance as something that emerges and has to be seized upon in the detours of “normal” historical development. Lenin was not a voluntarist “subjectivist” – what he insisted on was that the exception (an extraordinary set of circumstances, like those in Russia 1917) offered a way to undermine the norm itself. And is not this line of argumentation, thus fundamental stance, more relevant than ever today? Do we not also live in an era when the state and its apparatuses, inclusive of its political agents, are simply less and less able to articulate the key issues? The illusions of 1917 that the pressing problems facing Russia (peace, land distribution, etc.) could be solved through “legal” parliamentary means is the same as the contemporary illusion that, say, the ecological threat can be avoided by expanding the logic of the market to ecology (making the polluters pay the price for the damage they cause, etc.). (Žižek 2017, 60)<sup>3</sup>

17

2 Zu Fukuyama vgl. Derrida 2004, 84 ff.

3 Vgl. auch Žižeks Gedanke: „Die radikalen kommunistischen Bewegungen waren immer auf eine Minderheiten-Avantgarde beschränkt, und um eine Vormachtstellung zu erreichen, mussten sie geduldig auf eine Krise warten (für gewöhnlich einen Krieg), die ihnen einen begrenzten Spielraum ermöglichte. In solchen Momenten kann eine authentische Avantgarde die Gelegenheit ergreifen und die Menschen mobilisieren (wenn auch nicht die aktuelle Mehrheit) und das Ruder übernehmen.“ (Engels, Marx und Žižek 2018, 47 f.)

Das „revolutionäre Subjekt“ ist hier entweder eine „Klasse“ oder ein Individuum. Zudem – und das ist wichtiger – gibt es implizit eine Verschiebung in der Ätiologie der Revolution. Zunächst zu Lenin.

Tatsächlich war sich Lenin bewusst, dass nur eine „Minderheiten-Avantgarde“ zur Revolution schreiten konnte. Wie schon Levi bemerkt, geschieht der ultimative Aufstand nicht ohne die, die ihn, wenn nicht schon organisieren, so doch riskieren. Diese Individuen, diese „Revolutionäre“ (Che, Fidel Castro, Mao Zedong), stammen häufig keineswegs aus jenen Umständen, die sie mit der Revolution verändern wollen (das gilt natürlich auch für Marx und Engels). Wie Lenin bringen sie das theoretische Handwerk mit, das in einer „revolutionären Praxis“ zur Anwendung kommt. Ob sie dann faktisch einen „unerträglichen“ Zustand aufheben, scheint zu einer „scholastischen Frage“ zu werden. *De facto*, könnte man sagen, schafft die Revolution einen „unerträglichen“ Zustand, nämlich den für die vorherigen legalen Machthaber. Auch hier, scheint mir, gilt, dass die Revolution ein moralisches Phänomen ist. Sie nimmt nicht nur das Leid der ehemals Vernachlässigten weg, sie schafft notwendig Leid.

**18**

Zudem, und das ist hier bei Žižek vielleicht noch wichtiger, gibt es eine Verschiebung im Legitimationsdiskurs der Revolution. Denn er spricht in Bezug auf Lenin von „pressing problems facing Russia“. Das ist beinahe eine verobjektivierende politische Bemerkung. Es gibt große politische Probleme in Russland – wer ist in der Lage, sie zu lösen? Das überträgt Žižek auf unsere Situation. Tatsächlich: Wenn wir in Zeiten des *global warming* (samt der von ihm verursachten schon bekannten, dann aber noch kommenden Flüchtlingsströme) die kapitalistische Wirtschaftsform auf die Ökologie übertragen, um von ihr die Lösung des Problems zu erwarten, machen wir dann nicht einen großen Fehler? Ist das Problem, das noch gar nicht richtig eingetreten ist (jedenfalls nicht im Erfahrungshorizont des gewöhnlichen Konsumenten), nicht unlösbar für die bekannten Mittel? Wäre es nicht ein geradezu kluger Akt, die kapitalistische Wirtschaftsform mindestens zu unterbrechen, wenn nicht zu zerbrechen, um *dieses* Problem lösen zu können?

In diesem Blickwinkel erscheint die Revolution nicht als eine völlige Umkehrung aller politischen und sozialen Lebensverhältnisse, nicht als eine Umwälzung der ganzen intellektuellen Welt, sondern als eine vernünftig

---

begründete politische Aktion. Damit nähert sie sich der Form eines demokratischen spontanen Machtwechsels.

Ich komme zum Ende: Die Rede von einem „Ende der Geschichte“ ist naiv. Sie geht – wie Marx – von einer intrinsischen Motivation der Geschichte aus, oder von einer Form, die wie ein Gesetz wirkt. Abgesehen davon, dass das immer mit einem gewissen Naturalismus zusammenhängt (auch bei Fukuyama, vgl. den Sieg des konsumatorischen Bedürfnisses), rechnet es auch mit zu kleinen Zeitabständen. Die Aussage: Eine Revolution ist unmöglich – ist daher unsinnig.

Zugleich ist die Aussage: Eine Revolution ist möglich, weil diese oder jene Zustände unserer Welt „unerträglich“ sind, ebenfalls abwegig. Sie will den freien Schritt zur Revolution durch eine historische Notwendigkeit mindestens legitimieren, wenn nicht gleich determinieren. Dagegen muss betont werden, dass es eine solche Not der „Unerträglichkeit“ nicht gibt.

Es bleibt eigentlich nur noch zu sagen, dass die Revolution eine politisch-soziale Möglichkeit oder Un-möglichkeit (im Sinne Derridas) darstellt, die sich verwirklichen wird, wenn sie sich verwirklichen wird. Vermutlich wird es eine moralische Legitimation geben, die das Geschehnis „verständlich“ macht. Doch dass es eine naturgemäße Ursache zu ihm gegeben hätte, wird man nicht sagen können. Damit fällt die Revolution tatsächlich zurück in die Hand eines freien Individuums, das sie riskiert haben wird.

## Bibliography | Bibliografija

Arendt, Hannah. 1958. *Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*. München: Piper Verlag.

---. 1963. *On Revolution*. London: Faber and Faber.

Benjamin, Walter. 1985. *Fragmente. Autobiographische Schriften. Gesammelte Schriften. Bd. VI*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag

Comité invisible. 2007. *L'Insurrection qui vient*. Paris: La Fabrique.

Derrida, Jacques. 2004. *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Douzinas, Costas, und Slavoj Žižek, Hrsg. 2010. *The Idea of Communism*. London and New York: Verso.

20

Engels, Friedrich. 1973. *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*. Hrsg. von Walter Kumpmann. München: DTV.

Engels, Friedrich, Karl Marx und Slavoj Žižek. 2018. *Das Kommunistische Manifest. Die verspätete Aktualität des Kommunistischen Manifests*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Feuerbach, Ludwig. 1983. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Hrsg. von Gerhart Schmidt. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Levi, Primo. 1990. *Die Untergegangenen und die Geretteten*. München und Wien: Hanser Verlag.

Marx, Karl. 1974. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. MEW 23*. Berlin: Dietz Verlag.

---. 1982. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte. MEGA. I. 2*. Berlin: Dietz Verlag.

---

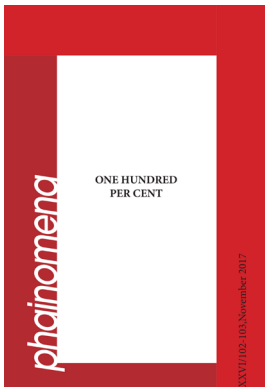
Marx, Karl, und Friedrich Engels. 2017. *Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. MEGA I. 5*. Berlin: De Gruyter Verlag / Akademie Forschung.

Žižek, Slavoj, Hrsg. 2017. *Lenin 2017. Remembering, Repeating, and Working Through*. Hrsg. und eingeleitet von Slavoj Žižek. London and New York: Verso.

# PHAINOMENA

## REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO

### JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



*Phainomena 26 | 102-103 | November 2017*

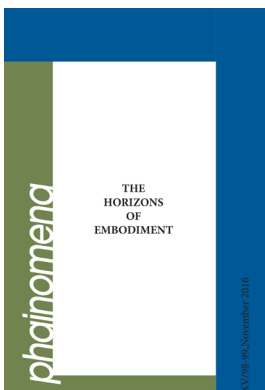
#### “One Hundred per Cent”

Michael Marder | Andrzej Gniazdowski | Babette Babich | Virgilio Cesarone | Jesús Adrián Escudero | Trong Hieu Truong | Victor Molchanov | Cathrin Nielsen | James Mensch | Massimo De Carolis | Lubica Učnik | Urszula Zbrzeźniak | Andrej Božič



*Phainomena 26 | 100-101 | June 2017*

Klaus Held | Liankang Ni | Christophe Perrin | Rasmus Gahrn-Andersen | Xia Hong | Salvatore Italia | Boško Pešić | Martina Ivanko | Harris B. Bechtol | Andrej Božič | Ilya Inishev | Krešimir Purgar | Veronica Neri | Chung-Chi Yu | Michael Barber



*Phainomena 25 | 98-99 | November 2016*

#### Sebastjan Vörös & Peter Gaitsch (eds.): “The Horizons of Embodiment”

Sebastjan Vörös | Peter Gaitsch | Paulo De Jesus | Peter Kaiser | Toma Strle | Ema Demšar | Julia Garstener | Martin Huth | Lucia Zaietta | Michael Marder

ISSN 1318-3362



9 771318 336846 >

INR

INŠTITUT NOVE REVIJE  
ZAVOD ZA HUMANISTIKO