

V. DIE NEUENTDECKUNG VON MARX

Seit etwa 1980 macht sich bei Dussel immer deutlicher eine Hinwendung zu *Karl Marx* bemerkbar. Es wäre allerdings verfehlt, von einer „Wende von Levinas zu Marx“ zu sprechen. Es geht eher um eine *Ergänzung* von Levinas durch Marx. Denn die zentralen Ideen und Kategorien von Levinas (Exteriorität, Andersheit, Nähe von Angesicht zu Angesicht, Primat der Ethik, Verantwortung) bestimmen weiterhin Dussels Denken.

Bemerkenswert ist, daß Dussels positive Marxrezeption bis heute den Zusammenbruch der meisten der real existierenden sozialistischen Gesellschaftssysteme überdauert hat. Bei uns mag dies in weiten -wohl nicht zuletzt in akademischen- Kreisen vielleicht eher peinlich berühren und da und dort bestenfalls noch ein überlegenes Kopfschütteln auslösen, verbunden mit der süffisanten Feststellung, daß da wieder einmal ein Lateinamerikaner mit der Entwicklung der Zeit nicht ganz Schritt zu halten vermag. Was immer man von Dussels ungebrochenem Bekenntnis zu Marx letztlich halten mag -das mindeste, was man hier erwarten darf, ist, daß man selbst einen geschichtsdarwinistisch offenbar erledigten Marx nicht einfach mit eingeschliffenen Schlagwörtern abtut, sondern die Auseinandersetzung argumentativ führt.

Dussels Einstellung zu Marx hat sich im Laufe seines Lebens und Denkens markant gewandelt. In den siebziger Jahren hatte er in Marx noch einen typischen Vertreter des ontologischen Diskurses gesehen. Er habe die Grenzen der europäischen Moderne nicht zu überschreiten vermocht. Er habe das alles begründende „*Ich denke*“ bloß auf das ökonomische „*Ich arbeite*“ hin übersetzt. Er privilegiere die gegenständliche Subjekt-Objekt-Beziehung (Mensch-Natur-Beziehung) gegenüber der personalen Beziehung „von Angesicht zu Angesicht“. Damit sei er letztlich derselben Logik der Totalität gefolgt wie die gesamte neuzeitliche Subjektontologie von Descartes bis Hegel. Der dialektische Materialismus sei dasselbe wie das System des Hegelschen Idealismus, nur mit anderen

Vorzeichen. Beide Denksysteme seien derselben dialektischen Totalitätslogik verhaftet. Beiden fehle die Kategorie der Exteriorität. Marxens Totalitätsdenken zeige sich nicht zuletzt in seiner eurozentrisch verengten Wahrnehmung des Kapitalismus, die ihn daran gehindert habe, die Nord-Süd-Problematik umfassend zu thematisieren. Er begreife das Wesen des Kapitalismus nur von der europäischen Totalität aus. Die Andersheit des Nicht-europäischen komme bei ihm nicht vor.

Dieses Urteil über Marx wird nun in den achtziger Jahren grundlegend revidiert, und zwar nach einem gründlichen Studium der Marxschen Werke, dem sich Dussel mit großem Fleiß und enormer Akribie hingegeben hat. Wie ist dieses plötzlich erwachte Interesse für Marx zu erklären? Dussel selbst verweist auf seine persönlichen Erfahrungen. Nachdem er *de facto* aus Argentinien vertrieben worden war, mußte er im mexikanischen Exil seine Erfahrungen erst einmal durch Reflexion verarbeiten und seine Gedanken neu ordnen. Aus der Distanz erschien ihm das argentinische peronistisch-populistische Projekt zutiefst fragwürdig und ambivalent. Irgendwie bedurfte es da einer tiefgreifenden philosophischen Abrechnung mit diesem Irrweg, der in eine gefährliche Sackgasse zu führen drohte. In gewissem Sinn war es auch eine Abrechnung mit bestimmten zweideutigen Positionen von Dussel selbst. Zwar bestreitet Dussel nachdrücklich, jemals eine populistische Position vertreten zu haben. Aber ihm wurde doch bewußt, daß er die Kategorie des Volkes deutlicher klären müsse, da es nicht angehe, die nationale Bourgeoisie undifferenziert mit dem verarmten Volk zusammen als Subjekt der Befreiung zu fassen. Außerdem sah er sich gerade von *orthodox-marxistischer* Seite doch immer wieder in eine populistische Ecke geworfen. Die orthodoxen Marxisten störten sich *grundsätzlich* an Dussels Schlüsselbegriff des *Volkes*; sie hielten nur die Kategorie der *Klasse* für angemessen. *Sie* wollte er nun widerlegen, indem er *mit* Marx gegen die (dogmatischen) Marxisten antreten würde.

Vor diesem Hintergrund begann Dussel, sich in die Marxschen Schriften zu vertiefen. Im Laufe der Jahre resultierte daraus eine umfangreiche Analyse und Exegese von Marx.¹ Sie stellt zugleich

eine *Relecture* von Marx im Lichte des befreiungsphilosophischen Denkens dar. Dussel versucht „gegen die gesamte Tradition der Interpretation von Marx“² nachzuweisen, daß Marxens Werk, auch und gerade sein Hauptwerk, „*Das Kapital*“, eine Ethik, und zwar eine *Befreiungsethik* sei. Es gebe bei Marx -zumindest implizit- einen Primat des Ethischen. Denn seiner Beschreibung des Lohnarbeitsverhältnisses lägen weitreichende ethisch-anthropologische Voraussetzungen zugrunde, deren er sich selbst zwar nicht immer hinreichend bewußt sei, die Dussel aber um so mehr freizulegen und aufzuweisen bemüht ist. Insbesondere glaubt Dussel, bei Marx die Kategorie der Exteriorität entdeckt zu haben. Anders als er früher angenommen hatte, bewege sich Marx nicht innerhalb der Logik der Totalität. Vielmehr kritisiere er diese Logik vom Standpunkt der Exteriorität aus, aus der Perspektive derer, die von den herrschenden Verhältnissen unterdrückt und ausgebeutet werden.

Die grundlegende ethische Voraussetzung des Marxschen Denkens ist nach Dussel der Rückbezug aller ökonomischen Mechanismen auf das lebendige Subjekt der Arbeit. Marx legt seiner Kapitalismuskritik der Sache nach das ethische Prinzip der Achtung der Würde der Person zugrunde. Sein fundamentales Inter-

¹Neben zahlreichen Artikeln in Fachzeitschriften vor allem: *Filosofía de la producción*, Bogotá 1984; *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos de 61-63*, México 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de „El Capital“*, México 1990; *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella 1993. -Als deutschsprachige Einführung in Dussels Marxverständnis empfehlenswert: E. Dussel, *Theologie der Befreiung und Marxismus*, in: I. Ellacura/J. Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern 1995, 99-130; ders., *Ethik der Gemeinschaft*, Düsseldorf 1988, bes. 118ff. Vgl. auch folgende Sekundärliteratur: H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Wien 1992, 135ff; ders., *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Diss.phil., Wien 1994, 241-252; R. Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994, 272-295; B. Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1992, 132-138, 337-344.

²E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, aaO. 365.

esse ist das Subjektwerden des Menschen. Entscheidend ist hier der Begriff der „lebendigen Arbeit“. Diese steht bei Marx für die Würde der menschlichen Person, für die Exteriorität und schöpferische Freiheit des arbeitenden Subjekts. Damit verbirgt sich hinter dem Begriff der „lebendigen Arbeit“ implizit die Kategorie der Exteriorität.

Vollends deutlich wird Marxens Position der Exteriorität, wenn er als letzten Horizont und Bezugspunkt seiner Ökonomiekritik das „Reich der Freiheit“ bestimmt. Von diesem Ziel her kritisiert Marx die Verneinung des Anderen als Anderen, des Arbeiters als Person, wie sie in der kapitalistischen Warenproduktion begründet ist. Dussel deutet dieses „Reich der Freiheit“ als ökonomische Entfaltung bzw. als leibhaftig-materielle Dimension der personalen Nähe von Angesicht zu Angesicht.

Das Kapital existiert als Totalität, welche die Person des Anderen -des Arbeiters- zu einer bloßen Ware verdinglicht und entfremdet. Der Arbeiter ist das Andere des Kapitals. Er gilt nichts gegenüber der Totalität des Kapitals. Dieses betrachtet ihn als Moment seiner selbst. Es beraubt ihn seiner Exteriorität und Personalität. Im kapitalistischen Kauf der Arbeitskraft wird die humane Dimension der Arbeit als Akt menschlicher Freiheit verneint. Die Person des Menschen wird als bloßes Mittel für den Produktionsprozeß gebraucht. Die Logik des Kapitals ist der Profit, d.h. die eigene Ausdehnung und Vermehrung auf Kosten des „Anderen“, nämlich der menschlichen Arbeitskraft und damit der Person des Arbeiters. In seinem Totalisierungsdrang eignet sich das Kapital dieses Andere und den von ihm produzierten Mehrwert an. Denn nach der Marxschen Arbeitswerttheorie ist allein die „lebendige Arbeit“ -die Person des Arbeiters, seine Freiheit, Subjektivität und Leiblichkeit- und nicht etwa irgendeine produktive Selbsttätigkeit des Kapitals die wertschöpfende Quelle. Der Wert eines Produktes ist nichts anderes als das im Produkt vergegenständlichte Leben des Arbeiters.

Die Verdinglichung der wertschaffenden Arbeit durch Lohnarbeit und Warentausch ist die allem Übel zugrundeliegende Logik ausbeuterischer Gesellschaftsverhältnisse, die eigentliche strukturel-

le Grundsünde. Unter den Bedingungen der kapitalistischen Totalität verschärfen sich diese Barrieren ethischer Gemeinschaftsbildung. Die private Aneignung des Mehrwerts im Verwertungsprozeß des Kapitals beutet das Leben der Arbeitenden aus, und das Kapital macht sich zum Götzen, zum Moloch, dem das Leben der Arbeitenden geopfert wird. Aus der Logik dieser strukturellen Ursünde erklären sich nach Dussel letztlich auch die strukturelle Abhängigkeit der Peripherien, die hoffnungslose Verschuldung der Entwicklungsländer oder die Ausdehnung der transnationalen Konzerne.

Aus der radikalen Kritik an der Verdinglichung und Ausbeutung der Person läßt sich nach Dussel jedenfalls deutlich schließen, daß der Marxschen Ökonomiekritik zumindest implizit die folgende ethische Forderung zugrunde liegt: „Gebrauche die Person nie als Mittel, sondern immer nur als Zweck.“³ Dieser kategorische Imperativ ist das eigentliche Grundprinzip der Ethik bei Marx.

Damit befindet sich Marx nach dem Urteil Dussels in vollkommener Übereinstimmung mit seiner eigenen Befreiungsethik. Er hat die meta-physische Nähe von Angesicht zu Angesicht in ökonomischer Hinsicht konkretisiert und erweitert. Da der Mensch leiblich verfaßt ist und materielle Grundbedürfnisse zu befriedigen hat (Essen, Trinken, Wohnung, Kleidung usw.), ist die personale Nähe erst als *ökonomische* Beziehung geschichtlich konkret. Unter *Ökonomie* versteht Dussel jene Form der Beziehung zwischen Personen, die durch ein Produkt vermittelt ist. Eine ökonomische Tätigkeit ist z.B. dann gegeben, wenn ich jemandem etwas überreiche, schenke, verkaufe oder kaufe, wenn ich ihm zu essen oder zu trinken gebe, wenn ich ihn beraube oder entlohne. Je nachdem, welcherart diese Beziehung ist, sprechen wir von einer erotischen, pädagogischen, politischen oder religiösen Ökonomie.

Zweifellos hat Marx wesentlich zur ökonomischen *Konkretisierung* der Dusselschen Meta-physik beigetragen. Trotzdem halte ich es - wie eingangs dieses Kapitels schon gesagt- für übertrieben, deswegen von einer „fundamentalen Wende in Dussels philosophi-

³E. Dussel, *El último Marx*, aaO, 360.

scher Position"⁴ zu sprechen, wie *Raúl Fonet-Betancourt* dies tut. Es gibt eine Wende in Dussels Marxverständnis, aber keine Wende in Dussels Meta-physik der Andersheit oder der Exteriorität. Letztere bildet nach wie vor die Grundlage seines Denkens. Daß er auch bei Marx die Kategorie der Exteriorität entdeckt, bedeutet gerade keine Wende seines Denkens, sondern dessen Fortsetzung mit Marxschen Kategorien. Von daher erscheint mir auch die Rede von einem Weg Dussels „von Levinas zu Marx“⁵ problematisch, da sie suggeriert, Dussel habe mit seiner Hinwendung zu Marx Levinas hinter sich gelassen. Dagegen kann -diesmal mit Fonet-Betancourt- festgehalten werden, daß Dussel seine ursprüngliche Ablehnung von Marx zugunsten einer sachlichen Konvergenz von Levinas und Marx aufgegeben hat. Von daher konnte Dussel auch unterstellt werden, seine Marxinterpretation sei letztlich nur ein Spiegelbild seines eigenen Denkens⁶, oder gar, er versuche, „aus Marx einen Dusselianer zu machen“⁷. Jedenfalls stellt Dussels ethische Marxdeutung „zweifelloso ein kühnes Experiment dar“⁸, und sie ist -wie zu erwarten war- auch nicht unwidersprochen geblieben.

Aufgrund seines neuen Marxverständnisses hat Dussel die oben schon angesprochene Revision bzw. Präzision des Verhältnisses zwischen Dialektik und Analektik vorgenommen. Bekanntlich hatte er früher Dialektik als die Methode der Ontologie der Totalität und Analektik als die Methode der Meta-physik der Andersheit oder Exteriorität definiert. Analektik und Dialektik waren also zwei

⁴R. Fonet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*. Mainz 1994, 275.

⁵So ebenfalls R. Fonet-Betancourt. *Ein anderer Marxismus?*, aaO. 273, 276; ders., Einleitung. in: E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, 5-9.9.

⁶Vgl. E. R. Moros-Ruano, *The Philosophy of Liberation of Enrique D. Dussel: An Alternative to Marxism in Latin America?*, Ann Arbor (Michigan) 1984, 209; H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Wien 1992, 143; ders., *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*. Diss.phil., Wien 1994, 241, 243.

⁷O. Schutte, *Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethics*, in: *The Philosophical Forum* 22 (1991) 270-295.278.

⁸H. Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung*, aaO. 251 Anm 336.

ganz gegensätzliche, einander ausschließende Methoden. Vor diesem Hintergrund verstand er auch die Marxsche Dialektik als eine typische Bewegung im Horizont einer geschlossenen Totalität. Durch sein Neulesen der Marxschen Schriften machte nun Dussel aber die Entdeckung, daß die Grundstruktur der Marxschen Dialektik identisch sei mit seiner eigenen Konzeption der Analektik. Indem Marx methodisch von der positiven Wirklichkeit des Arbeiters als Person ausgehe, denke er in Tat und Wahrheit vom meta-physischen Standpunkt der Exteriorität aus. Seine Dialektik sprengt gerade den ontologischen Zusammenhang der Totalität. Sie folge der radikal systemkritischen Logik der Andersheit.

Seit dieser Entdeckung hat Dussel die Unterscheidung zwischen Dialektik und Analektik in die Dialektik selbst verlegt. Er unterscheidet nunmehr zwischen einer positiven und einer negativen Dialektik. Was er früher generell als Dialektik beschrieb, schränkt er nun auf die *negative* Dialektik ein, während Analektik zu einem *Moment* der *positiven* dialektischen Methode wird. Er spricht also nicht mehr von einer eigenständigen analektischen Methode im Gegensatz zur Dialektik, sondern von einem analektischen Moment der positiven Dialektik. Unter einer *positiven* Dialektik versteht er jene Methode, die ursprünglich von der Exteriorität ausgeht. Dahinter steht Dussels Erkenntnis, daß die Marxsche Dialektik nicht einfach bloß die auf den Kopf gestellte Hegelsche Dialektik ist. Vielmehr setzt Marx methodisch ganz anders an als Hegel. Er sprengt die Totalität der Hegelschen Ontologie, und zwar von der Exteriorität her. *Hegel* beginnt seine Logik mit dem Sein und schreitet von da aus fort in immanenter Selbstentfaltung. *Marx* dagegen setzt beim Nichtsein jenseits des Seins, bei der schöpferischen Freiheit an. Nach Dussel folgt hier Marx methodisch nicht Hegel, sondern *Schelling*, indem er Schellings Transzendenz der Exteriorität bzw. der schöpferischen Freiheit ökonomisch auf die schöpferische Arbeit beziehe.