

Een kritische ethiek van de inhoud: Karl Marx De Manuscripten van 1844 versus het Hegeliaans formalisme en de burgerlijke economische politiek

Enrique Dussel

De Manuscripten van 1844 kunnen vanuit vele oogpunten herlezen worden¹. Hier wil ik ze voorstellen in het licht van de actuele controverse tussen de formele moraal (van John Rawls, Karl-Otto Apel of Jürgen Habermas) en de materialistische ethiek (van de utilitaristen of de communitaristen zoals Charles Taylor, Alasdair MacIntyre e.a.) bekeken vanuit een Latijns-Amerikaans filosofisch perspectief².

In de perifere wereld (in Afrika, Azië, Latijns-Amerika in het afhankelijke kapitalisme) willen we - net als in het Parijs van 1844 (tijdstip waarop de marginaliteit in het vrije kapitalisme in crisis hoogtij vierde) - ethisch-filosofisch kunnen nadenken over het massieve feit van de armoede van de grote meerderheid: "De armoede van de mens krijgt, vanuit socialistische invalshoek, ook een menselijke en dus sociale betekenis. Armoede is de passieve³ band die de mens de grote rijkdom van de andere mens als noodzaak (*Bedürfnis*) doet aanvoelen."⁴ "De arbeider is armer naarmate hij meer rijkdom

voortbrengt"⁵. "De mens moet tot deze absolute armoede⁶ gereduceerd worden om zijn interne rijkdom te kunnen verlichten"⁷.

Armoede komt door de gebrekkige bevrediging van de behoeften, maar is ook een bron van het intersubjectieve kritische bewustzijn. De eerste (van inhoud) "materiële" behoefte is de noodzaak van de Ander: de levensgemeenschap als mogelijkheidsvoorwaarde van al de rest. De jonge Marx van 1844 heeft "intuïties", die nog niet de toekomstige "categorieën" van de rijpe Marx van de *Grundrisse* van 1857⁸ zijn, maar niettemin sterke, heldere en definitieve "intuïties" van een ethiek van de inhoud zijn, die enorm actueel is. Inimmers, Marx stelt het materiële⁹ tegenover het louter formele¹⁰ van Hegel. Voor Hegel is de enige beweging die telt deze van het zelfbewustzijn als Bewustzijn van het subject, dat telkens een of andere vorm in de "ervaring" aanneemt tot ze de Absolute Geest bereikt:

"Daarom is het *Dasein* dat Hegel in zijn filosofie opheft niet de religie, de Staat of de

werkelijke natuur, maar wel de religie zelf als object van de rede, d.i. als dogma, en dus ook het recht als de rede van de Staat, als de natuurlijke rede"¹¹.

De "werkelijkheid" is voor Hegel "het subject dat zich denkt als absoluut zelfbewustzijn"¹². Deze prachtige passages hebben hun actualiteitswaarde niet verloren en tonen Marx' kennis van het werk van Hegel aan. Tegenover deze absolute geest van het denken dat zichzelf denkt, als absolute leegte, als "de verveling (en) de nostalgie van een inhoud (*Inhalt*)"¹³, stelt Marx: "De werkelijke mens, lichamenlijk, met vaste voet op de grond (...) De mens is geen onmiddellijk natuurlijk wezen. Enerzijds als natuurlijk wezen en als levendig wezen, met levenskrachten (...) als driften; anderzijds als natuurlijk wezen met een lichaam, gevoelig, objectief, is hij, net als het dier en de plant, een kwetsbaar (*leidendes*) wezen, geconditioneerd en beperkt. M.a.w. de oorzaken van zijn driften liggen buiten hem (...) De honger is een natuurlijke behoefte (*Bedürfnis*); een behoefte en dus een natuur buiten hem om, een object buiten hem om, ter bevrediging, ter kalmering (...) De grond is het object van de plant, een onontbeerlijk object voor de plant, geveer van leven."¹⁵

Marx probeert de "werkelijkheid" van Hegel te recupereren, maar de menselijke werkelijkheid die Marx interesseert is de "materialistische" werkelijkheid, de werkelijkheid van de "inhoud". Daarvoor moet hij een sterk antropologisch gevoel weer opnemen dat verloren was gegaan met het moderne dualisme (van Descartes tot Kant¹⁶): de mens in de eerste plaats gedefinieerd vanuit zijn lichamenlijkheid als een "levend", kwetsbaar wezen, en daarom vervuld van "behoeften" (*needs*). Marx beschrijft dit thema op twee kostbare pagina's: "Fysiek gezien leeft de mens enkel van natuurlijke producten, die verschijnen in de vorm van voeding, verwarming, kleding, onderdak, etc. De universaliteit van de mens verschijnt in de praktijk net in de universaliteit van wat de natuur van haar anorganisch lichaam maakt, zowel als (1) onmiddellijk middel voor overleving als als (2) materie, object en instrument van de levensactiviteit (...) Dat de mens in de natuur leeft, wil zeggen dat de natuur zijn lichaam is, waarmee hij in een voortdurend proces treedt om niet te sterven"¹⁷

(...) De levensactiviteit, het productieve leven zelf, verschijnt aan de individuele mens als middel van behoeftenbevrediging (...) Het productieve leven is zonder twijfel generisch leven. Het is leven dat leven voortbrengt."¹⁸

In tegenstelling tot Hegel, voor wie de hoogste menselijke daad het denken is - dat het denken dat zichzelf (formeel) denkt, voortbrengt - brengt het werkelijke menselijke leven nu, vanuit haar lichamenlijkheid en behoefteigheid, hetzelfde menselijke leven met zelfbewustzijn voort in tegenstelling tot de dieren: "Het dier is onmiddellijk één met zijn levensactiviteit"¹⁹. Het onderscheidt er zich niet van. Het is het. De mens maakt van zijn levensactiviteit zelf het voorwerp van zijn wil en zijn bewustzijn. Hij heeft een bewuste levensactiviteit. Het is geen gedetermineerdheid waarmee de mens zich onmiddellijk versmelt. De bewuste levensactiviteit onderscheidt de mens onmiddellijk van de dierlijke levensactiviteit^{20,21}

Marx houdt zich ver van een simplistisch materialisme (fysica) waarin de "materie" (het materiële), via de dialectiek van de natuur, de mens zou voortbrengen. Integendeel, het is de mens die zijn fysiek, geestelijk²² en cultureel leven en zijn "inhoud" (het materialistische) reproduceert: "Het dier schept enkel volgens de behoefte en de soort waartoe het behoort, terwijl de mens produceren kan volgens om het even welke soort en het object de maat kan opleggen die er inherent aan is; daarom produceert de mens ook volgens de wetten der schoonheid"²³.

Dit materialistisch criterium waarop de ethiek is gebaseerd - de permanentie en groei van het menselijk leven - is universeel en bovendien niet solipsistisch dan wel communitaristisch. Het gaat om een "levensgemeenschap": "Het sociale"²⁴ karakter is het algemene karakter van elke beweging (...) De activiteit en het genot zijn evenzeer sociaal, zowel als bestaanswijze (*Existenzweise*) als als inhoud : sociale activiteit en sociaal genot (...) Enkel zo bestaat voor de mens de band met de ander, als zijn existentie voor de ander en van de ander voor hem, als levenselement van de menselijke werkelijkheid; enkel zo bestaat hij als fundament (*Grundlage*) van zijn eigen menselijk bestaan (...) Niet enkel het materiële²⁵ van mijn activiteit (zoals de taal, gift

van de denker)²⁶ is mij gegeven als sociaal product, maar ook mijn eigen existentie is sociale activiteit, omdat hetgeen ik doe voor de gemeenschap doe en in het besef een sociaal wezen te zijn. Mijn algemeen bewustzijn is enkel de theoretische vorm²⁷ van de levende vorm die de werkelijke gemeenschap is, het sociaal wezen, in zoverre dat het algemeen bewustzijn nu een abstractie is van het werkelijke leven en zodoende tegenover mekaar staan”²⁸.

Of zoals Moses Hess in zijn vergeten werk *Over het wezen van het geld* uitdrukt: “Het leven is het ruilmiddel van het productieve leven”²⁹. “Elke individuele persoon gedraagt zich hier als bewust en als praktisch individu, bewust in de ruilsfeer van zijn sociaal leven (*gesellschaftlichen Lebens*) (...) Hij gedraagt zich als sociaal lichaam (*Gesellschaftskörper*), als een singulier lid (...) Zij sterven wanneer ze zich van mekaar afzonderen. Zijn werkelijke leven bestaat enkel in de gemeenschappelijke ruil van zijn productieve leven, enkel in gemeenschappelijke interactie, enkel in de verbondenheid met het sociale lichaam”³⁰.

En overstappend van het materialistische criterium naar het universele ethische principe, schrijft Hess: “De persoon offert bewust zijn individuele leven op voor het communaristische leven, indien zich tussen beiden een contradictie voordoet”³¹ (...) De liefde is machtiger dan het egoïsme”³².

Wij kunnen, dank zij deze en vele andere passages die ons de moeite waard leken om geciteerd te worden, besluiten dat het universele materialistische criterium waaruit zich een ethiek heeft ontwikkeld, bij Marx als volgt geformuleerd kan worden: Hij die handelt, veronderstelt a priori altijd in-der-daad een project van reproductie en zelfbewuste groei van het menselijke leven in levensgemeenschap, van de bevrediging van de behoeften en zijn inhouden³³, van zijn lichamelijkeheid (eerst en vooral van “de Andere” mens), die hij op solidaire manier en als ultieme referentie voor de hele mensheid voorbehoudt, en daarom met een universele geldigheidskracht.

Het is in het licht van een materialistisch criterium dat gelijk op het zonet geformuleerde

dat de impliciete ethiek zich articuleert en waarop Marx de hand legt wanneer hij het heeft over de concrete manier waarop het kapitalisme het menselijk leven op institutionele wijze determineert. In het zesde hoofdstuk (van het geciteerde boek, nvdv) komen we terug op de definitieve Marx. Laat ons eerst toe al voortschrijdend (om de betekenis te begrijpen van de noodzaak om het materialistische aspect van het materialistische criterium positief te begrijpen) het volgende moment van de denkevolutie bij Marx te duiden. Immers, het kritisch criterium bij Marx is niet meer dan de concrete herkenning van de niet-ervulling (de negatie) van het positief materialistisch criterium. M.a.w. het kritisch criterium als ethisch-negatieve beoordeling van de negatie, de contradictie van het positieve criterium. In de terminologie van Wellmer³⁴ veroordeelt Marx op ethische wijze het kapitalistisch systeem als negatie van het leven.

De Marx van 1844 wist toen nog niet wat het kapitaal was en bekritiseert daarom enkel en alleen het private eigendom als de oorzaak van de vervreemding of de institutionele negatie van het menselijk leven. En zoals het kritisch moment niet eerst dan wel tweede kan zijn, is het pas vanaf de positiviteit van het criterium – de permanentie en de groei van het leven – dat de materialistische ethiek zich ontwikkeld die, in het tweede moment, haar negatie kan ontdekken.

Lezen we in de Manuscripten van 1844: “Op dit punt verschijnt de realisatie (*Verwirklichung*)³⁵ van de arbeid³⁶ als derealisatie (*Entwirklichung*) van de arbeider, die gederealiseerd is tot op het punt van de hongerdood”³⁷.

Inderdaad, het tegendeel van het menselijk leven is de dood. Indien het criterium waarop de materialistische ethiek zich baseert de reproductie van het menselijk leven is, dan is de dood zijn negatie. Het gaat om een dialectiek tussen de realisatie van het leven en de derealisatie van het leven als dood: “De objectivering verschijnt op dit punt als verlies van het object dat de arbeider zich beroofd ziet van de meest noodzakelijke objecten, niet alleen voor het leven, maar ook voor de arbeid (...) De arbeider legt zijn leven in het object (... maar) het leven dat hij aan het object heeft geleend, verschijnt voor hem als vreemd en vijandig”³⁸.

De arbeider "legt" zijn leven in het product en recupereert haar niet. Integendeel, het object transformeert zich in een monster dat hem aanvalt en domineert: "Het dode kapitaal³⁹ gaat steeds met gelijke tred en is onverschillig voor de werkelijke individuele activiteit (...). De arbeider lijdt in zijn existentie⁴⁰ en het kapitalisme in de winst van zijn dode Min"⁴¹. "Voor de arbeider die, door zijn arbeid, de natuur toe-eigent, verschijnt de toe-eigening als vervreemding, de activiteit zelf als activiteit voor en van een ander, de levendigheid als offer van het leven"^{42,43}.

En nog helderder in een andere tekst van dezelfde tijd: "Mijn arbeid (buiten het kapitalistisch systeem) zal de uitdrukking van het leven (*Lebens-ussierung*) zijn, en dus levensgenot. Onder de vooronderstellingen van de private eigendom ligt de vervreemding van het leven (*Lebensent-ussierung*), omdat ik arbeid om te leven⁴⁴, om voor mezelf een levensmiddel te creëren. Mijn arbeid is geen leven"^{45,46}.

Marx veroordeelt hier m.a.w. op ethische manier het kapitalistisch systeem, als vervreemdend, onrechtvaardig, opofferend, als de historische structuur die het leven van de arbeider negiert, die hem onderdrukt, derealiseert, verarmt, doodt. En omdat het het menselijk leven doodt, is het een ethisch pervers en onrechtvaardig systeem: "Deze materialistische⁴⁷, onmiddellijk zintuiglijke private eigendom is de materialistische en zintuiglijke uitdrukking van het vervreemde menselijke leven"⁴⁸.

Hoe kan men uit het materialistische criterium (de antropologische noodzaak van reproductie en groei van het menselijk leven) de ethische plicht of het wezenlijke ethisch moeten-zijn op voldoende wijze afleiden? Het gaat om de "passage" over het louter criterium van het

zogenoemde materialistische ethisch principe. Marx, anderhalve eeuw vroeger (als we verwijzen naar de "originele positie" van een Rawls of de "gemeenschap van de ideale communicatie" van de ethiek van het *Discours*), overdenkt: "De Economische Politiek (lees: de formele moraal) gaat uit van het feit van de private eigendom, maar verklaart het niet (...) verschaft ons geen enkele verklaring (...) gaat uit van wat moet worden verklaard (...) Spreekt ons niet aan, zoals de econoom die iets wil verklaren via een imaginaire primitieve situatie (*Urzustand*). Zo'n primitieve toestand verklaart niets, vertaalt het probleem enkel in een mistige en grijzige verte. Veronderstelt als feit, als gebeurtenis, wat afgeleid moet worden"⁴⁹.

Marx is actueler dan velen denken. Inderdaad, wat moet worden afgeleid is de ethische noodzaak, de plicht en het moeten van het menselijk levend subject dat zijn eigen menselijk, ecologisch en economisch, cultureel en historisch, sociaal en politiek, esthetisch en geestelijk, privaat en publiek, ... leven moet reproduceren en doen groeien. De zogenoemde naturalistische drogreden (en haar universele geldigheidspretentie) ontkoppelt precies het materialistisch criterium (het "zijn") van het universele ethische principe (het "moeten-zijn"). We moeten deze knoop ontrafelen om een hele theoretische ontwikkeling los te wrikken die de kritische ethiek kan reconstrueren (hoewel de kantiaanse moraal, de ethiek van het *Discours*, het filosofische liberalisme, etc. bij hun aanvang de mogelijkheid van een formele transcendentie of universaliteit zonder materialistische onderbouw ontkenden). Dat is een taak voor de nabije toekomst.

Oorspronkelijke titel: Una etica material critica: Karl Marx: Dit papier werd voorgesteld op het eerste internationaal Marx-congres te Parijs, september 1995. (vert. Olivier de Cock)

Noten

- 1 In mijn basiswerken over Marx heb ik me beperkt tot de Marx van na 1857, terwijl ik hier wens terug te komen op de jonge Marx (zie: Dussel 1985; 1988 en 1990).
- 2 Over deze controversie zie mijn "Ética de la Liberación", werk in wording.

- 3 "Passive" in de Duitse tekst. Marx zal in twee gevallen het woord "Leiden" gebruiken (Marx, 1956, t.I EB, p. 578; pp. 194-195), die men kan vertalen als "lijden", en waaruit Marx "gepassioneerd wezen" (*leidenschaftliches Wesen*) afleidt, maar ook "passie" (*Leidenschaft*) als de "essentiële kracht van de mens die energiek naar zijn object streeft (*strebende*)" (*Ibid.*). Met andere woorden

- zal Marx in zijn Manuscripten het belang van de "kwetsbaarheid" als geleden passiviteit en gekwetste noodzaak van de werkelijke, fysische lichamelijke aantonen, als een materialistisch moment of een moment van inhoud van de ethiek, tegenover het louter abstract of formeel aspect van de ethiek.
- 4 Karl Marx, Manuscripten van 1844, III, X (Marx, 1956, t.I EB, p. 545; p. 153).
- 5 Ibid., p. 511; p. 105. Voegt Marx toe: "Het is evident dat hoe meer de arbeider zich in zijn arbeid uitslooft, hoe machtiger de vreemde, objectieve wereld die tegenover hem schept en des te armer is hij zelf" (p. 512; p. 106).
- 6 Over deze "absolute armoede" zal Marx spreken in de Grundrisse, jaren later (zie: Dussel, 185, pp. 139 e.v.).
- 7 Ibid., p. 540; p. 148
- 8 Kwestie die we behandeld hebben in de trilogie aangeduid in noot 1.
- 9 In het Duits en bij Marx betekent "material" (met "a") "inhoud (Inhalt)", terwijl "materiell" (met "e") de fysische materie betekent (zie: Thesis 11 in Appendix 1). Bij voorbeeld schrijft hij in de Manuscripten van 1844: "(...) uit zijn rijkdom en geestelijke en materiële ellende, alle inhoud voor deze vorming (...)" (Ibid., p. 542; pp. 150-151). En het eerste geval betekent het "fysische materie", in het tweede geval "inhoud". Ons interesseert bij voorkeur de "materie" als "inhoud" in de ethiek (het gaat om een ethiek van de inhoud).
- 10 "Als louter formele (formeller) want abstracte daad, omdat het menselijk wezen zelf enkel waarde heeft als abstract denkend wezen (...) In zijn abstracte vorm, als dialectisch, gaat de beweging zo via het werkelijke menselijke leven, maar omdat dit werkelijk menselijke (bij Hegel) een abstractie is, een vervreemding van het menselijk leven, wordt dit leven beschouwd als een goddelijk proces" (Ibid., p. 584; p. 202). Marx bekritiseert hier Hegel die van zijn anti-kantiaanse "zedelijkheid" (Sittlichkeit) een opgeheven (aufgehoben) moment gemaakt heeft van het formele proces van de Geest die zichzelf als absoluut denkt: de materialiteit (inhoud) is opgeheven in de pure absolute formaliteit van de Absolute Geest.
- 11 Ibid., p. 583; p. 200.
- 12 Ibid., p. 584; p. 202.
- 13 Ibid., p. 586; p. 204. Deze "verveling" (Langweile) en "nostalgie van de inhoud" (Sehn sucht nach einbem Inhalt) zou de exacte definitie kunnen zijn van de ethiek van het hedendaagse Discours. Niet de ethiek van de Bevrijding, die het risico loopt (in het bijzonder in deze paragraaf 3.5) te pogen te argumenteren om solidair bij te dragen tot het "vullen" van de handen van de arme en uitgebuitene van enige "inhoud" (enig "brood" voor het eten van zijn lege maag; maar niet het "lege" van de verveling, dan wel het "lege" voortgebracht door de onrechtvaardigheid van het trage en centrale wereldkapitalisme). De hongerige heeft een andere "nostalgie van de inhoud", een inclinatie, een appetijt: hij wil eten, en we moeten aantonen (tegen de pretentie van de naturalistische drogreden n) dat "hij het recht heeft", d.i. uit "het hongerig zijn" (het menselijk wezen) volgt een "moet kunnen eten" (moeten-zijn), hoewel hij in feite (door het kapitalisme) "niet kan eten".
- 14 Verwijzend naar de "natuur" bij Hegel schrijft hij: "De natuur als natuur (...) is niets (bij Hegel), een niets dat zich confirmeert als niets, zonder betekenis of enkel met betekenis van een exterioriteit die is opgeheven" (Ibid., p. 587; p. 206). Hegel heeft de betekenis verloren van het "werkelijke", en heeft het verward met de "werkelijkheid van het concept" van de natuur, van de Staat...; met de werkelijkheid van het zelfbewustzijn van de Absolute Geest (waarvan al het "werkelijke" zijn volle "werkelijkheid" krijgt als weten).
- 15 Ibid., p. 577-578; pp. 193-195.
- 16 Voor beiden is het menselijk wezen een "Ik": een "ego cogito" ik voor wie het onverschil lig is een lichaam te hebben (Descartes), of een "Ich denke" waarvoor, voor het aantonen van de universele geldigheid en het a priori van de daad (als moreel) geen "inclinaties" nodig zijn, nog lichamelijke vereisten.
- 17 Dit "continuu proces om niet te sterven (um nicht zu sterben)" is fundamenteel. Zoals J.P. Sartre schrijft in "la Critique de la Raison Dialectique, II" verschijnen door de "onmogelijkheid om voor het sterven te kiezen" aan de horizon verschillende alternatieven van "het kunnen sterven". Het leven, de reproductie en de groei, is het fundamentele criterium van elke materialistische ethiek. Marx liet het met helderheid zien in heel de Manuscripten van 1844. Het zou veel ruimte nemen om alle teksten over deze kwestie te kopiëren.
- 18 Ibid., p. 515-516. pp. 110-111.
- 19 Het dier antwoordt onmiddellijk op een prikkel zonder de mogelijkheid om afstand te nemen van de prikkel van de reactie.
- 20 Het menselijk wezen vangt de prikkel op maar zendt terug via de gevoels-intelligentie (om te spreken als Xavier Zubiri) wat zijn "werkelijkheid" van hemzelf prikkelt, als voorafgaand en buiten de geest. De werkelijkheid vatten van wat prikkelt, en zijn werkelijkheid "te kunnen beseffen", het antwoord uitstellen, het werkelijke is geconceptualiseerd, geëvalueerd, beslist, en dit alles is voluntaristisch en zelfbewust. Marx wijst perfect het onderscheid aan tussen de "dierlijke prikkel" en het menselijke op intelligente wijze "de werkelijkheid vatten" van wat ons het hoofd biedt.
- 21 Ibid., p. 516; pp. 111.

- 22 "Er ontwikkelt zich geen vrije fysische en geestelijke (geistige) energie" (*Ibid.*, p. 514; p. 109). "En de vorm van de levensactiviteit blijft het gegeven karakter van een soort, zijn generisch karakter, en de vrije, bewuste activiteit is het generisch karakter van het menselijk wezen" (p. 516; p. 111).
- 23 *Ibid.*, p. 517; p. 112. Zou hij aan de "schoonheid" (Schönheit) van Schiller denken? Zeker en vast, maar op een niet vervangende manier (zoals Charles Taylor: de esthetica in de plaats van de ethiek), dan wel injunctief (de esthetiek in de ethiek van de inhoud).
- 24 De definitieve Marx zal een onderscheid maken tussen het "sociale" (gesellschaftliche) en het "communairistische" (gemeinschaftliche), maar nog niet hier (zie: Dussel, 1985, pp. 87 e.v.).
- 25 Hier "Material" met "a", d.i. als "inhoud".
- 26 Hier wordt verwezen naar het niveau van de pragmatiek van een Apel of Habermas, of naar het niveau van de linguïstiek in het algemeen, die ook telkens een "gemeenschap" veronderstelt. De ethiek van de inhoud veronderstelt een gemeenschap "van het leven"; de pragmatiek een gemeenschap "van de communicatie" (deze laatste is een relevante dimensie die zich ontvouwt vanuit haar absolute conditie: het leven van het sprekend subject; een dood subject spreekt niet).
- 27 Hier toont Marx op een zeer precieze manier de betekenis van de theoretische rationaliteit in het algemeen en hoe ze zich moet verhouden tot de praktische rationaliteit. De "theorie" is een "abstractie" (wat niet wil zeggen dat het "irreëel" zou zijn), en daarin zit de precisie en "efficiëntie" (daad van de instrumentele rede); het hele concreet reële "van waaruit" men abstraheert is de gemeenschap van het leven. Hetzelfde geldt voor de gemeenschap van de communicatie.
- 28 *Ibid.*, p. 537-538; pp. 145-146.
- 29 Hess, 1845, p. 2.
- 30 *Ibid.*, p. 3.
- 31 Dit is de hele kwestie van de contradictie van twee ethische principes.
- 32 *Ibid.*, p. 9. Voor Hess fundeert het christendom het egoïsme omdat het een verrijzenis van het individuele leven belooft: "Wat God is voor het theoretisch leven, is het Geld voor het praktische leven van de ruilwereld" (p. 10). Men begrijpt dat deze theoretische horizon deze van Marx is: theologisch-economisch (zie Dussel, 1993b, pp. 46 e.v.).
- 33 "Materiales" met "a", d.i. van "inhoud", waarvan het eerste niveau deze van de geestelijke behoeften is (esthetisch, wetenschappelijke, creatieve, ...): "ze zijn van de buik of van de fantasie (Phantasie)" (*Das Kapital*, I, I, begin; Marx; 1975, II, 6, p. 69; II, I, p. 43).
- 34 Zie Wellmer, 1986, p. 17 e.v.; pp. 47, over het verbod op niet veralgemeenbare normen. De negatie van het menselijk leven is het minst veralgemeenbaar van wat men kan inbeelden. Het is het veralgemeenbare bij uitstek.
- 35 Hier nemen we stelling over het concept van de "werkelijkheid", moment waarop het type van rationaliteit op de proppen komt die we zouden aanduiden als "ethisch-originele rede" (in dit geval de stelling van Emmanuel Levinas volgend).
- 36 De Marx van na 1857 zal zeggen: van het kapitaal.
- 37 Marx, 1956, t.I EB, p. 512; p. 106.
- 38 *Ibid.*, p. 512; p. 106.
- 39 Merk de metafoor op: het kapitaal is "dood", de dood zelf is de objectivering van het menselijk leven: de "waarde", gestold bloed. Het "bloed" was het menselijk leven voor de Egyptenaren en Semieten in het Midden-Oosten. De "circulatie van de waarde" in het kapitaal is voor Marx: "circulatie van bloed" (Blutzirkulation) (zie Dussel, 1993)
- 40 Dit "lijden" (leiden) is het punt waaraan we groot belang moeten hechten in het hoofdstuk 6, en het is "pijn" (pain) die de utilitaristen wensen, zonder te weten hoe, uit te drukken als het "slechte" (wring).
- 41 *Ibid.*, pp. 472-473; p. 53.
- 42 Zie Dussel, 1993, pp. 213 e.v.: "De offerlogica van het kapitaal".
- 43 *Ibid.*, p. 522; p. 119.
- 44 Merk op dat het leven geen "doel" is van de instrumentele weberiaanse rede. Het is de absolute voorwaarde, een mogelijkheidshorizon die de doelen "stelt".
- 45 De arbeid zou leven zijn, als actualiteit van hetzelfde leven, in het geval het leven niet als "doel" functioneert dan wel als absolute voorwaarde: de arbeid, de menselijke daad als actualiteit van het menselijke ethische leven.
- 46 "Uittreksels uit Mills 'éléments d'économie politique'" (1843 of 1844, in: Marx, 1956, t.I EB, p. 463).
- 47 Met "e": de fysische materie.
- 48 Manuscripten van 1844, p. 537; p. 144.
- 49 *Ibid.*, p. 510-511; pp. 104-105.

Bibliografía

Dussel, Enrique, 1985, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, Siglo XXI, México*.

Dussel, Enrique, 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI, México*.

Dussel, Enrique, 1990, *El último Marx. (1863-1882) y la liberación latinoamericana, Siglo XXI, México*.

Dussel, Enrique, 1993, *Las metáforas teológicas de Marx. Verbo Divino, Estella (España)*.

Hess, Moses, 1845, "Ueber das 'Geldwesen'", in: *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, C.B. Leste, Darmstadt, pp. 1-15.

Marx, Karl, 1956, *Marx-Engels Werke (MEW)*, Dietz, Berlin, t.I (1956 e.v.) (spanish vertaling in *Obras fundamentales*, FCE; México; t.I (1982 e.v.); *Manuscritos del 44*, Alianza; Madrid; 1968; *La Ideologica alemana*, Grijalbo; Barcelona; 1970).

Marx, Karl, 1974, *Grundrisse der Kritik der politische Ökonomie*, Dietz, Berlin (Siglos XXI, México, t.I-III, 1971-1976).

Marx, Karl, 1975, *MEGA, Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Dietz, Berlin, t.I (1975 e.v.) (FCE, México, t.I (1982 e.v.), *Das Kapital*, I, in: MEGA, II, 6 (1987); (Siglo XXI, México, t.I-III, 1975-1981).

Sartre, Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris.

Wellmer, Albrecht, 1986, *Dialog und Diskurs, Suhrkamp, Frankfurt (Etica y Dialogo, Anthropos/UNAM, Barcelona/México, 1994; The persistence of Modernity, MIT Press, Cambridge)*.