

# Marxismens Filosofi

Denna artikelsamling sammanställdes och gavs ut 1979 av *Centrum för marxistiska samhällsstudier* på basis av ett seminarium i filosofi i Lund i april 1978. Artiklarna har tidigare publicerats separat på webbplatsen Marxist Internet Archive ([marxists.org](http://marxists.org)).<sup>1</sup> Här har de sammanställts i den ordning de förekom i boken. Dessutom har vi kompletterat med bokens förord och avslutande avsnitt om marxistisk filosofilitteratur.

## Innehåll

|  |    |
|--|----|
| Förord .....   | 1  |
| Svante Nordin: Marxismens filosofi – en historisk orientering .....                    | 2  |
| Lars Herlitz: Historisk materialism och dialektik .....                                | 33 |
| Ingvar Johansson: Kritiska synpunkter på den klassiska dialektiska materialismen ..... | 39 |
| Svante Nordin: Kunskapsproblemet i Marxistisk filosofi .....                           | 47 |
| Sven-Eric Liedman: Marxismen och vetenskapernas hierarki .....                         | 52 |
| Litteratur om marxistisk filosofi. ....  | 59 |

Det finns en uppföljning till denna bok, publicerad 2007 under titeln *Marxismens filosofi: apropo ett jubileum* (med Stefan Arvidsson som redaktör), där bl a författarna (utom Herlitz) samtalar om vad som hänt sedan *Marxismens filosofi* gavs ut. Boken är slut på förlaget, men går nog att införskaffa via något antikvariat.

---

<sup>1</sup> Se avdelningen ”Artiklar och uppsatser” här: <https://www.marxists.org/svenska/filosofi/index.htm>

## Förord

Föreliggande skrift är resultatet av en konferens om marxistisk filosofi som hölls i Lund 31 mars-2 april 1978 i regi av CMS (Centrum för Marxistiska Samhällsstudier), en stiftelse för främjandet av marxistisk forskning. Förmodligen var konferensen den första av sitt slag i Sverige där studiet av marxistisk filosofi är mycket utvecklade, även om ett starkt ökande intresse kan förmärkas. I denna skrift publiceras diskussionsinledningarna vid konferensen tillsammans med en historisk introduktion.

Introduktionen avser att ge en sorts handboksöversikt över den marxistiska filosofins utveckling. Någon sådan översikt finns inte på svenska och saknas i stort sett också på andra språk. Den har med nödvändighet blivit kortfattad men underlättar förhoppningsvis ändå förståelsen av de efterföljande diskussionsinläggen.

**Lars Herlitz** tar i sitt inlägg upp frågan om hur den historiska materialismen förhåller sig till den marxistiska teorin om kapitalismen. Han utgår från en schematisk modell hämtad från Oscar Lange. Utifrån denna försöker Herlitz att utveckla sin syn på den historiska materialismen och konstaterar att Langes allmänna utvecklingsmodell kommer i motsättning till Marx' beskrivning av det kapitalistiska produktionssättet, samtidigt som historien blir obekvämt i en renodlad strukturalistisk tolkning av Marx. Det som är speciellt med Marx, menar Herlitz, är att han inte enbart analyserade olika system utan rangordnade dem och undersökte deras inbyggda motsättningar.

**Ingvar Johansson** tar upp den dialektiska materialismen, särskilt de traditionella dialektiska lagarna till kritisk diskussion. Han hävdar bl a att den klassiska dialektiska materialismen lämnar dialektikproblemet olöst och att de flesta framställningarna av den tenderar att överdriva filosofins betydelse.

**Svante Nordin** diskuterar det kunskapsteoretiska problemet om hur vår kunskap om verkligheten förhåller sig till sitt objekt. I viss anslutning till Louis Althusser betonar han nödvändigheten av att göra en skarp distinktion mellan verkligheten som sådan och vår kunskap om den. Från denna utgångspunkt avvisar han både positivistiska och relativistiska lösningar på kunskapsproblemet.

**Sven-Eric Liedman** vidareutvecklar i sitt inlägg några tankegångar från sin bok *Motsatsernas Spel. Friedrich Engels' filosofi och 1800-talets vetenskap*. Hans problem, liksom Engels', är marxismens förhållande till andra vetenskaper och vetenskapliga teorier. Särskilt uppehåller han sig vid Engels' tanke på en 'irreduktiv materialism' dvs på att hierarkin av vetenskaper skulle motsvaras av en skiktad verklighet där de högre nivåerna har de lägre som förutsättning men inte utan vidare kan reduceras till dem.

På konferensen hölls en femte inledning av Mats Dahkvist. Eftersom innehållet i den nära anslöt sig till första kapitlet i hans snart utkommande bok *Att studera Kapitalet* har vi inte publicerat den här.

En litteraturlista med hänvisningar till lätt tillgänglig litteratur kring marxistisk filosofi avslutar skriften.

*Ingvar Johansson & Svante Nordin*

## Svante Nordin: Marxismens filosofi – en historisk orientering

### ***Marx, Engels och filosofin. 1840-talet och marxismens uppkomst. Marx' mogna åskådning.***

Marxismen föddes ur ett säreget överhettat filosofiskt klimat, mitt bland de intensiva fejder som följde på det Hegelska systemets upplösning och sönderfall i en mängd kämpande riktningar. Den yttre ramen för dessa vittfamnande och till sin innebörd ofta revolutionära filosofiska spekulationer var paradoxal. Det är svårt att tänka sig en trängre miljö än 1840-talets Tyskland med dess småfurstendömen, dess bigotta prästerskap och reaktionära byråkrati som höll ängslig uppsikt över allt som rörde sig vid universiteten, dess presscensur och ekonomiska underutveckling, dess överhuvud feodalt kringskurna, små och futtiga förhållanden. Emellertid var tyskarna, med all sin politiska efterblivenhet, ändå ”das Volk der Dichter und Denker”, ett folk som framfött Goethe och Schiller, Kant och Hegel.

Det är vanligt att tala om ”marxismens tre källor” som skulle bestå i tysk filosofi, franskt politiskt tänkande och engelsk ekonomi. Det ligger något i detta, och med en ännu grövre schematisering skulle man kunna säga att dessa tre källor motsvarade olika perioder i Marx' liv. Det är under studieåren i Tyskland som de filosofiska frågeställningarna ställs i förgrunden. KARL MARX' (1818-83) filosofiska skriftställarskap infaller i själva verket i allt väsentligt under en mycket begränsad tidsperiod (ung. 1842-47). I de arbeten han då skrev växer hans egen åskådning fram i en uppgörelse med Hegel och de mer vänsterinriktade bland dennes lärjungar, de s.k. unghегelianerna, t.ex. Arnold Ruge, Bruno Bauer, Max Stirner eller Ludwig Feuerbach. Liknande gäller Marx' livslånga vän och medarbetare FRIEDRICH ENGELS (1820-95). De båda skrev tillsammans några viktiga filosofiska arbeten under 40-talet.

I den unghегelianska debatten uppträdde tidens sociala och politiska brytningar i filosofisk utstyrsel. Det abstrakta och ibland fantastiska hos de hegelianska filosofiska kategorierna får inte vilseleda. De frågor som diskuterades var jordnära och brännande dagsaktuella. Där fanns furstarnas fortsatta makt, det konstitutionella problemet, den fortbestående nationella splittringen, dessa den borgerliga revolutionens olösta uppgifter. Men där fanns också, om än tills vidare embryonalt, det moderna sociala problemet, frågan om industriproletariatet. Marx har sammanfattat situationen i sitt glansfullt retoriska *Förord till Kritiken av Hegels rättsfilosofi* (1844).

Under senare hälften av 40-talet spränger Marx och Engels ramarna för unghегelianismens filosofi. Några år senare skulle 1848 års revolution spränga ramarna också för mycket av dess objektiva sociala och politiska problematik. Av de filosofiska skrifterna under ungdomsperioden saknar Marx' doktorsavhandling om skillnaden mellan Demokritos' och Epikuros' filosofi större intresse. Intressantare är artiklarna *Om judefrågan* (1843) och manuskriptet *Kritik av den Hegelska statsrätten* (skrivet 1843 men publicerat först 1927). I dessa skrifter behandlar Marx det hegelianska temat om förhållandet mellan stat och samhälle. Marx framhåller redan här samhällets, inklusive de ekonomiska förhållandenas, avgörande betydelse och hur staten bestäms av detta. Samtidigt riktar han en förintande kritik mot Hegels idealistiska metod att s.a.s. härleda verkligheten från begreppen i stället för begreppen från verkligheten. Men den av Marx' ungdomsskrifter som blivit ojämförligt mest diskuterad av eftervärlden är de 1844 i Paris skrivna s.k. *Ekonomisk-filosofiska manuskripten* som gav upphov till en ny Marx-tolkning när de publicerades 1932. (3/4 av Marx' produktion var opublicerad vid hans död varför berättelsen om marxismen bl.a. är berättelsen om publiceringen av Marx' – och i något fall Engels' – efterlämnade skrifter).

De ekonomisk-filosofiska manuskripten centreras kring begreppet alienation. Detta begrepp har sin förebild hos Hegel och spelade en viktig roll i de unghegelianska diskussionerna. Hos Hegel är det fråga om att det absoluta subjektet, världsanden, tar yttre gestalt i objektet, världen. Detta är ett nödvändigt led i ett självförverkligande som emellertid i sin fullbordan övervinner objektiveringen. Hos unghegelianerna, främst Feuerbach, var det i stället det mänskliga subjektet som genomförde en liknande objektivering i form t.ex. av att kristendomens Gud och himmel uppfattades som yttre föremål, trots att de i verkligheten var projektioner av mänskliga önsknings och behov. Hos Marx sammankopplas dessa tankegångar på ett karaktäristiskt sätt med en iakttagelse av kapitalismens ekonomiska verklighet och transformeras därmed till en ny teoretisk helhet. I manuskripten är det människan under kapitalismen och då särskilt arbetaren som är alienerad bl.a. genom att berövas förfogandet över sitt arbete. I det produktiva, fria arbetet ser Marx människans självförverkligande, hennes väsen som artskild från andra arter. Men under kapitalistiska förhållanden blir detta arbete en handelsvara bland andra varor, något som köps och säljs:

Att arbetaren *avyttras* åt produkten innebär inte bara att hans arbete blir ett objekt, en *yttre* existens, utan också att den existerar utanför *honom*, oberoende av honom och främmande för honom som en makt som står hindrande i hans väg, ja att det liv som han vigt åt objektet blir honom fientligt och främmande.

Människans alienation från sig själv innebär också hennes alienation från andra människor och från naturen. Människan behärskas av sina produkter i stället för att vara herre över dem:

Var och en söker lägga sin medmänniska under en *främmande* väsenkraft för att därigenom tillfredsställa sitt eget egoistiska behov. Med mängden av föremål växer därför de främmande väsendenas maktsfär där människan är en slav, och varje ny produkt är en ny potens för det ömsesidiga bedragandet och den ömsesidiga utplundringen.

I själva verket fullföljer Marx här en kritik av det borgerliga samhället som återfinns hos många tidigare författare, t.ex. Rousseau och franska, engelska och tyska romantiker. Men där tidigare kritik varit romantisk eller romantiskt-reaktionär och sett tillbaka på tidigare samhällsformer som ideala såg Marx framåt. Kapitalismen hade i hans uppfattning en progressiv funktion i det den ledde till väldiga tekniska och industriella framsteg. Där romantikerna tenderat att skylla det moderna samhällets onda på industrialismen som sådan, såg Marx orsaken i de kapitalistiska produktionsförhållanden som den socialistiska revolutionen skulle komma att undanröja. Med en sådan praktisk-verklig samhällsomvandling skulle även alienationen försvinna.

Den teori om alienationen som Marx först utvecklade i *Ekonomisk-filosofiska manuskripten* återkommer i en annorlunda och fördjupad form i hans mogna verk, bl.a. *Kapitalet*. Där talas inte längre om alienation av människans väsen, men om "reififikation" (förtingligande) och "varufetischism". Tanken är där, att under kapitalismen framstår de ekonomiska förhållanden som ett slags naturförhållanden. Fenomen som pengar, ränta, varor, ekonomiska kriser etc., som egentligen utgörs av relationer mellan människor, framstår som *ting*, något i förhållande till människorna yttre. Under kapitalismen är det i själva verket så, att de ekonomiska förhållanden, som människorna strängt taget själva skapat, tagit makten över dem och regerar oberoende av människornas viljor och önsknings. Först den socialistiska, planmässiga produktionen kan bringa dessa upp-och-ner-vända samhällsförhållanden att upphöra.

I ett par stora stridsskrifter, skrivna tillsammans med Engels, fullbordar Marx uppgörelsen med unghegelianismen: *Die Heilige Familie* (1845) och *Die Deutsche Ideologie* (skriven 1845-46 men publicerad först 1932). De berömda *Feuerbach-teserna* bildar en sorts slutvinjett. I dessa arbeten kan man följa den materialistiska historieuppfattningens framväxt och hur därmed synen på människans roll förändras. Tanken på en särskild oföränderlig

mänsklig natur, som skymtar fram i *Ekonomisk-filosofiska manuskripten*, överges. I dess ställe träder uppfattningen att människans natur bestäms av hennes relationer till andra människor i ett historiskt givet samhälle. I den sjätte av Feuerbach-teserna (1845) heter det:

Feuerbach upplöser det religiösa väsendet i det *mänskliga* väsendet. Men det mänskliga väsendet är inte något abstrakt som den enskilde individen hyser inom sig. I verkligheten är det summan av de samhälleliga förhållandena.

En sådan uppfattning av samhället skiljer sig naturligtvis avgörande från liberalismens. Hos Bentham och Mill framstod samhället tvärt om som summan av individerna där dessa tänktes utrustade med givna naturliga egenskaper: strävan efter egetintresse etc. Ännu i *Kapitalet* skulle Marx håna Benthams naiva uppfattning att den naturliga människan alltid var en exakt kopia av den engelske småföretagaren.

Med de senast nämnda arbetena överger Marx och Engels filosofin, den förre för alltid, den senare för årtionden framåt. Orsakerna till detta har tolkats olika, men några faktorer faller omedelbart i ögonen. De lämnar det filosofiska klimatet i Tyskland. Samtidigt kastar de sig in i en intensiv politisk verksamhet. Deras kritik av unghегelianismen har lett dem bort från uppfattningen att filosofin kan förändra världen. Den politiska verksamheten och studiet av den avgörande samhällsnivån, ekonomin, framstår som det viktigaste.

Sitt intresse för dialektiken och metodfrågorna förlorar dock varken Marx eller Engels. Även om Marx aldrig lyckades samla sig till det stora verk om dialektiken som han ibland talade om har både han och Engels i förord och kommentarer till sina verk givit viktiga metodiska uppslag, t.ex. idén om forskningsprocessens gång från konkret till abstrakt och tillbaka till konkret, en sorts motsvarighet till dialektikens uppåtriktade och nedåtriktade rörelser hos Hegel.

Senare tids forskning har i själva verket visat att de s.a.s. ”filosofiska” inslagen i Marx' senare verk är större än vad man tidigare trott. Inte minst gäller detta de ekonomiska skrifterna där Hegels fortsatta inflytande kan spåras bl.a. i läran om varufetischismen och i de på Hegel kalkerade begreppsutvecklingarna av varuformen i *Grundrisse* och *Kapitalet*. Överhuvud kan sägas att Marx' och Engels' teoribyggnad har en rad filosofiska implikationer som skiljer den såväl från en liberal/positivistisk som från en konservativ/romantisk konception. Gentemot positivismen avvisas t.ex. den sociala atomismen (eller ”metodologiska individualismen”) liksom tron på den omedelbara empirins tillförlitlighet. Men även den romantiska subjektivismen blir utmönstrad. Även om samhällslivet aldrig reduceras till det biologiska uppfattas människan som en del av naturen. Möjligheten av en objektiv vetenskap om människan, likaväl som om naturen, framstod för Marx och Engels närmast som en självklarhet.

### ***Engels' sena filosofi. Den dialektiska materialismens födelse.***

Under de två sista årtiondena av sitt liv kom Friedrich Engels att återuppta sitt arbete med filosofin. Det yttre incitamentet var det angrepp som en akademisk kritiker, Eugen Dühring, riktat mot Marx' läror och som fick ett visst inflytande inom den tyska socialdemokratin. Detta föranledde Engels att med Marx' uppmuntran skriva ett motangrepp: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (vanligen kallad *Anti-Dühring*) som kom ut 1878. Samtidigt sysselsatte sig Engels med naturfilosofiska undersökningar som avsatte ett aldrig fullbordat manuskript. Detta utarbetades under perioden 1873-86 men publicerades först 1925 under titeln *Naturens dialektik*. Ytterligare en filosofisk skrift utgavs under Engels' livstid: *Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska filosofins slut* (1888).

Det filosofiska arbete som Engels därmed påtog sig var utomordentligt vittsyftande. Den framväxande, allt starkare marxistiska arbetarrörelsen hade behov av en filosofi, en ”världs-åskådning”. Vad det gällde var att ge en totalbild av verkligheten där vetenskaperna kunde

placeras i sitt rätta sammanhang och förhållandet mellan dem klargörs. Därvid anknöt Engels till sin och Marx' gamle läromästare Hegel vars naturfilosofi han i långa stycken övertog. Men hans företag kan också sättas i samband med den högkonjunktur för filosofiska "systembyggare" som utmärkte 1800-talets sista decennier och avsatte tänkare som Ernst Haeckel, Herbert Spencer och Eugen Dühring.

Vilket är då innehållet av denna Engels' sena filosofi? En sammanfattning av några huvudpunkter måste här räcka.

Engels företräder en materialistisk men på samma gång dialektisk syn på världen. Materialismen är delvis kunskapsteoretisk. Engels hävdar att det finns en av medvetandet oberoende verklighet och anser, i motsats till exempelvis Kant, att denna verklighet i princip är tillgänglig för vårt vetande. Men materialismen innebär också en ontologisk doktrin enligt vilken världen består av materia, närmare bestämt materia i rörelse. Den dialektiska sidan av saken ligger bl.a. i detta. Materien är inte något oföränderligt utan en process, en ständig förändring. Och denna förändring är inte av enbart kvantitativt slag. Engels' materialism är icke-reduktiv, d.v.s. han tänker sig under utvecklingens gång uppkomsten av nya kvaliteter, t.ex. det organiska ur det oorganiska, det biologiska ur det fysiska, det psykiska ur det biologiska etc. Till dessa uppfattningar knyter sig ett särskilt berömt inslag i Engels' naturfilosofi – hans lära om dialektikens lagar. Tre lagar har här blivit kanoniska. Den första säger att kvantitativa förändringar vid vissa givna betingelser slår över i kvalitativa. Kokande vatten övergår till vattenånga, sparpengar till kapital etc. Den andra lagen talar om att motsatserna förutsätter varandra, är "identiska", d.v.s. bildar en enhet. Proletariatet förutsätter t.ex. kapitalistklassen och vice versa. Slutligen finns lagen om negationens negation: kapitalismen är t.ex. negationen av den föregående epoken, men ger upphov till sin egen negation i den socialistiska revolutionen.

Dessa "lagar" torde i själva verket ha ett mycket begränsat värde för vetenskaperna. Så länge man t.ex. inte vet under vilka betingelser något slår över i sin motsats eller vari denna "motsats" konkret består blir lagen till ringa vägledning.

Av Engels' sena skrifter är *Anti-Dühring* den som skulle få störst betydelse. Den gav en klassisk framställning av Marx' samhällsteori och satte in den i ett allmänt sammanhang. Därmed åstadkom den en kodifiering som skulle bli bestämmande för andra internationalens och senare också i mycket tredje internationalens marxism. Inte minst kom detta att gälla marxismens filosofi, ofta, med en av Plechanov präglad term, kallad "den dialektiska materialismen".

### **Den andra internationalens marxism.**

Den första internationalen (1864-76) blev kortvarig och föga framgångsrik. Den andra internationalen (grundad 1889 och i praktiken upplöst 1914) tedde sig, åtminstone till det yttre, desto mer imponerande. Under 1800-talets slut växte sig de socialdemokratiska partierna allt starkare i flertalet europeiska länder. Anarkismen som varit stark inom den första internationalen hade fått ge vika för marxistiskt inspirerade uppfattningar. Särskilt det tyska partiet blev efter Erfurtprogrammets antagande 1891 strikt marxistiskt.

Det tongivande tyska partiets ledande teoretiker på 90-talet var Karl Kautsky och Eduard Bernstein. De tillhörde en annan generation än Marx och Engels. Till filosofiskt betydelsefulla marxister kan också räknas italienaren Antonio Labriola och ryssen Georgii Plechanov. Alla dessa hade fått sin bild av marxismen präglad av *Anti-Dühring* och av den åldrande Engels med vilken samtliga stått i korrespondens. Bernstein och Kautsky stod Engels särskilt nära och utsågs av honom till hans litterära testamentsexekutorer. En marxistisk ortodoxi hade redan grundats, Bernstein och Kautsky framstod med tidens jargong som

”tempelväktarna” framför andra. Kautsky skulle bli kallet trogen, åtminstone fram till 1914. Bernstein blev den store ”avfällingen”.

Den ”ortodoxa” marxismen, som Kautsky förvaltade och i någon mån utvecklade, präglades av stark ekonomisk determinism. Den socialistiska revolutionen sågs närmast som en sorts naturnödvändighet – Kautsky var i hög grad påverkad av darwinismen – och antogs bli den mer eller mindre automatiska följderna av kapitalismens ekonomiska sammanbrott. Läran framstod som skäligen mekanisk även om Kautsky lojalt försvarade dialektiken. (Det var inte utan skäl som Lenin några årtionden senare skrev att ingen marxist på 50 år läst Hegel.)

När Eduard Bernstein mot 90-talets slut inledde sitt generalangrepp mot marxismen innehöll hans revision av Marx också ett filosofiskt moment. Bernstein tog skarpt avstånd från den hegelska dialektiken och ville i dess ställe sätta ny-kantianismen, som vid sekelskiftet blivit något av en modefilosofi i Tyskland. Häri fick han instämmanden också från andra mer filosofiskt sofistikerade marxister såsom Kurt Eisner och Karl Vorländer. Till dem skulle senare sluta sig de s.k. austro-marxisterna, t.ex. Max Adler och Otto Bauer, vilka dock insisterade på att Marx var fullt förenlig med Kant.

Den ny-kantianska tolkningen av marxismen gjorde sig främst gällande på två områden. Dels framhävde man starkt skillnaden mellan fakta och värderingar. Det vore i princip möjligt att omfatta marxismen som en riktig teori om samhället utan att för den skull vara socialist. Det personliga engagemanget och ställningstagandet för socialismen som bättre än kapitalismen måste å andra sidan vara avgörande för det politiska valet. Socialismen borde vara värderingsmässig, inte ”vetenskaplig”. Därmed vände ny-kantianerna i viss mån tillbaka till det som Marx och Engels kallat ”utopisk socialism”, d.v.s. ett socialistiskt engagemang baserat på abstrakta rättsprinciper snarare än på en analys av faktiska rörelser och faktiska förutsättningar. Dels delade åtskilliga ny-kantianska marxister den för många ny-kantianer – t.ex. Simmel, Windelband och Dilthey – utmärkande uppfattningen om en radikal skillnad mellan samhällsvetenskap och naturvetenskap, en skillnad som för Marx och Engels aldrig framstått som fundamental. Enligt denna uppfattning fick samhällsvetenskaperna och de historiska vetenskaperna sin karaktär genom undersökningen av det unika, icke upprepbara, inte genom försök att uppställa lagar. Vetenskapen om människorna, som styrs av sina ideal och målsättningar, måste nödvändigt bli annorlunda än vetenskapen om den döda naturen. – Här leder en linje till Lukács och Frankfurterskolan, men det är inte fråga om direkt påverkan utan om gemensamma källor: Simmel, Dilthey och andra ny-kantianer hade betydelse även för Lukács och hans efterföljare. Striden kring revisionismen inskränktes inte till Tyskland utan fördes i de flesta länder där internationalen fanns representerad. Två icke-tyska filosofer bör nämnas i sammanhanget: Labriola och Plechanov.

ANTONIO LABRIOLA (1843-1904) var den förste teoretiske marxisten av någon betydelse i Italien. Labriola var professor i filosofi i Rom och gav genom sin övergång till marxismen på 1890-talet omedelbart åt denna en accepterad ställning inom italienskt universitetsliv. Han fick snart i Benedetto Croce och George Sorel två framstående lärjungar och för en tid hoppades han att dessa tillsammans med honom skulle bilda en den italienska marxismens ”heliga treenighet”. Croce och Sorel slog dock snart in på andra vägar och deras inflytande på den italienska marxismen kom att inskränka sig till den betydelse de skulle få som inspirationskällor för Gramsci.

Labriolas främsta betydelse låg i att han företrädde en ”strikt marxism” och red spärr mot alla tendenser till revisionism. I sina uppsatser om den historiska materialismen – först publicerade på franska 1897 med titeln *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* – betonar han överbyggnadens återverkan på basen i enlighet med den tolkning av teorin som bl.a. företrätts av Engels i några brev i ämnet på 90-talet.

GEORGIJ PLECHANOV (1856-1918) brukar kallas den ryska marxismens fader. Den marxistiska socialdemokratien hade först sent fått fotfäste i Ryssland där populistiska och anarkistiska riktningar länge dominerat (Plechanov själv hade till en början anslutit sig till dem). Förtjänsten av att ha gjort marxismen känd i Ryssland tillkom i hög grad Plechanov, liksom han länge skulle bli dess främste försvarare mot revisionism av olika slag.

Plechanovs marxism var, i likhet med hans samtidas, i hög grad påverkad av Engels. Plechanov kom att fullfölja den utveckling av marxismen till en ”världsåskådning” som Engels påbörjat. Han myntade uttrycket ”dialektisk materialism” för att skilja den marxistiska materialismen från mekaniska och reduktionistiska former. Ett annat bidrag till kodifieringen av den marxistiska filosofin lämnade han genom att fastslå förhållandet mellan den dialektiska och den historiska materialismen – enligt hans uppfattning kunde den historiska materialismen ses närmast som ett specialfall av den dialektiska, varigenom den erhöll en sorts ontologisk sanktion.

Plechanovs viktigaste insats inom marxismen låg emellertid i hans tolkning av den materialistiska historieteorin. I överensstämmelse med den sene Engels betonade han här en icke-mekanisk tolkning. Särskilt intressant är hans uppfattning att basen inte påverkar överbyggnaden direkt utan först genom förmedlingar, t.ex. av psykologiska faktorer. Plechanov var, vid sidan av Franz Mehring, sin generations främste på den marxistiska estetikens område och han utvecklade, under viss påverkan från den franske konstfilosofen Hippolyte Taine, en teori enligt vilken varje epok kännetecknas av ett speciellt psykologiskt klimat, en särskild anda, som avspeglar sig i dess typiska kulturella produkter. Denna anda ser Plechanov som i sin tur bestämd av skedets dominerande produktionsförhållanden.

Plechanov blev lärofadern för hela den yngre generation av ryska marxister som bl.a. Lenin tillhörde och kom, inte minst via Lenin, att utöva ett betydelsefullt inflytande på marxismens fortsatta utveckling i Ryssland.

## Lenin

Efter sekelskiftet träder en andra generation in i internationalens historia. Till den kan vi räkna polska och ryska marxister som Rosa Luxemburg, Leo Trotskij eller V. I. Lenin liksom österrikarna Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding m.fl. Om den föregående generationen tagit starka intryck av socialdemokratins snabba och ostörda tillväxt i flertalet europeiska länder – t.o.m. Engels hade imponerats av den parlamentariska kampens möjligheter – formades den nya generationen i ett oroligare skede.

De hårdnande imperialistiska motsättningarna, krigsfaran och 1905 års revolution i Ryssland och Polen innebar för dem avgörande problem. De stora insatser som gjordes inom ekonomisk och politisk teori motsvarades emellertid inte av någon synnerlig filosofisk skaparkraft. När det gäller det rent filosofiska området kan vi inskränka oss till att behandla Lenin.

VLADIMIR ILJITJ LENIN (eg. Uljanov, 1870-1924) bör som marxist egentligen placeras in i ett ryskt sammanhang. Det skulle emellertid föra för långt att redogöra för diskussionerna inom det ryska partiet. Vi får nöja oss med att erinra om Lenins kamp mot den s.k. ekonomismen och hans, särskilt i *Vad bör göras?* (1902), utvecklade tanke att arbetarna aldrig genom den rent ekonomiska kampen spontant kan nå mer än ett reformistiskt, ”trade-unionistiskt” medvetande. Den marxistiska teorin måste tillföras arbetarklassen ”utifrån”, d.v.s. från ett *teoretiskt* tänkande (som dessutom under klassamhällets betingelser i många fall kommer att utföras av representanter för borgerliga skikt). Lenin poängterar i enlighet med detta vikten av en allsidig *politisk* kamp som överskrider gränserna för arbetarklassens omedelbara intressekamp. Den leninistiska partiteorin bör ses i ljuset av denna betoning av den politiska



nivån. Revolutionen tänkes här inte uppkomma rent spontant som följd av kapitalismens ekonomiska sammanbrott.

Lenin har gjort viktiga insatser för den marxistiska teorin på en rad områden. Hans rent filosofiska författarskap inskränker sig emellertid vad gäller utgivna skrifter till *Materialism och empiriokriticism* från 1908. Denna bok skrevs som en polemik mot en del ryska marxister, bland dem några bolsjeviker, som tagit starka intryck av den s.k. empiriokriticismen sådan den utformats under slutet av 1800-talet av främst Richard Avenarius och Ernst Mach. Empiriokriticismen är en sorts positivism och fenomenalism. De materiella föremålen antas egentligen vara sammansatta av sinnesförmimmelser eller sinnesdata. Sådana data anses vara det enda som är tillgängligt för vår kunskap.

Lenin ser i denna filosofi en variant av idealismen och poängterar starkt likheterna med äldre idealister, särskilt Berkeley. Mot detta ställer han marxismens kunskapsteoretiska materialism sådan främst Engels utformat den. En viktig tes i *Materialism och empiriokriticism* är att alla stora filosofiska läror varit antingen en variant av idealism eller en variant av materialism. Dessa begrepp definieras då efter hur man ser relationen mellan människans medvetande och yttervärlden. Den som antar en av vårt medvetande oberoende yttervärld är materialist, den som förnekar att yttervärlden kan existera oberoende av medvetandet är idealist. Den förra filosofin ses som progressiv, d.v.s. den ställer sig positiv till och främjar vetenskapen och den rationella kunskapen. (Lenin utgår från att all vetenskap förutsätter existensen av en yttervärld.) Den senare filosofin blir reaktionär och spelar en apologetisk roll i förhållande till religionen och allsköns mystifierande ideologier. I denna bemärkelse blir all filosofi ”partitagande” och man förstår varför Lenin betraktade det som en politiskt viktig uppgift att bekämpa irrläror inom filosofin.

Lenins kunskapsteoretiska materialism innebär först och främst ett försvar för den vetenskapliga kunskapens möjlighet. Ur den synpunkten bör hans s.k. ”avspeglings teori” ses. Det finns en yttre verklighet. Men det är också möjligt att nå objektiv kunskap om den. Våra sinnesförmimmelser och våra teorier kan på så vis uppfattas som avspeglingar av verkligheten, d.v.s. de ger en riktig bild av den. Några principiella, kunskapsteoretiska hinder för en fullständig kunskap om verkligheten finns inte. Men uppenbarligen har vi inte nu nått en sådan kunskap. Lenin företräder en sorts approximationsteori om sanningen – våra kunskaper innehåller ingen fullständig sanning, men approximerar den. När vår kunskap växer blir approximationen allt bättre.

Kriteriet på att vår kunskap är riktig ser Lenin – i likhet med Engels – i praktiken. Våra kunskapers tillämpbarhet och praktiska användbarhet i experiment eller industriell verksamhet innehåller en garanti för deras (åtminstone approximativa) sanning. Att ett sådant kriterium som Lenin erkänner, ”aldrig fullständigt kan bekräfta eller vederlägga någon mänsklig föreställning” är strängt taget en fördel:

”Detta kriterium är alltså tillräckligt 'obestämt' för att förhindra det mänskliga vetandet att förvandlas till något 'absolut', men det är samtidigt tillräckligt bestämt för en skoningslös kamp mot alla schatteringar av idealism och agnosticism.”

Den sida av den dialektiska materialismen som Lenin betonar i *Materialism och empiriokriticism* är som vi sett materialismen, inte dialektiken. Hans inställning till dialektiken och det Hegelska inflytandet på marxismen genomgick i själva verket betydande förändringar.

I den tidiga skriften *Vad är "folkvännerna"?* från 1984 intar Lenin en bestämt avvisande hållning till Hegel och betecknar det som ”absurt” att ”anklaga Marx för hegeliansk dialektik”. Först tjugo år senare tar Lenin på allvar upp studiet av Hegel som han nu läser med pennan i hand. Hans anteckningar, gjorda under åren 1914-16, utgavs efter hans död som

*Filosofiska anteckningsböcker.* Här har Lenin omvänt till en annan och långt mer positiv värdering av Hegel. I en berömd anteckning framhåller han:

”... det är omöjligt att förstå Marx' *Kapitalet* fullständigt, och särskilt inte det första kapitlet, utan att ha studerat och grundligt begripit hela Hegels *Logik*. Följaktligen förstod under ett halvsekel ingen av marxisterna Marx.”

Denna uppskattande inställning till Hegel skulle Lenin allt framgent behålla och hans syn på dialektiken kom därför att klart skilja sig från den som utmärkte exempelvis Bucharin. Hans direkta ingripande i den filosofiska diskussionen hör dock till tiden före första världskriget och därmed till andra internationalens tid.

### **”Praktikens filosofi” – mellankrigstidens marxism.**

#### ***Den första efterkrigsgenerationen***

Genom den ryska oktoberrevolutionen hade en ny situation uppstått för marxismen. Det fanns nu ett land där kapitalismen fått stryka på foten och där marxismen i stället för att bekämpas av statsmakterna erhållit en privilegierad ställning. Därmed uppstod en skillnad mellan den marxism som utvecklades i det socialistiska Sovjetunionen och den som hörde hemma i det kapitalistiska Västeuropa. Ibland har man med utgångspunkt från denna skillnad kontrasterat Sovjetmarxismen mot ”den västliga marxismen”, där den senare skulle innefatta så olikartade tänkare som Lukács, Gramsci, Sartre och Althusser. Konstruktionen västmarxism innehåller i själva verket knappast någon kärna utom den som ligger i de skilda yttre förhållandena. Detta har under de senaste tjugo åren blivit allt mer uppenbart i och med att Sovjet-ortodoxin i Östeuropa till en del fått ge vika för en mångfald av filosofiska riktningar av vilka somliga inspirerats av västliga marxister.

Vi skall inte använda begreppet ”västmarxism” utan fortsätta med en periodisering byggd på de historiska erfarenheter varifrån varje ny generation av marxistiska filosofer hade att utgå. Vi kan då urskilja en grupp av filosofer med Lukács, Bloch, Korsch och Gramsci som främsta namn, som utgår från den ryska oktoberrevolutionen och den kommunistiska världsrörelsens grundande, men också från revolutionernas misslyckande i alla europeiska länder utom Ryssland. Tillsammans grundar de en tradition som, utan att sammanfalla med det som kallas ”västmarxism”, utgjort den viktigaste strömningen inom den marxism som utvecklats på västeuropeisk botten och som kommit att framträda som en sorts motpol till den marxistiska ”ortodoxi” som formats främst i Sovjetunionen.

Gemensamma drag hos Lukács, Bloch, Korsch och Gramsci är en reaktion mot ”scientism” (vetenskapstro) och ekonomism av Kautskys typ, en anknytning till Hegel och andra idealistiska filosofer samt en strävan att upphäva skrankorna mellan teori och praktik, objekt och subjekt. Mot denna filosofiska orientering svarar i flera fall en viss politisk ”ultravänster”-tendens. Andra internationalens sociala determinism hade ju bl.a. inspirerats av socialdemokraternas till synes ohejdbara och nästan automatiska frammarsch. I revolutionernas kölvatten fick aktivismen en ny aktualitet.

#### ***Hegelenässansen i tysk marxism: Lukács, Bloch och Korsch.***

GEORGE LUKÁCS (1885-1971) har haft större inflytande på 1900-talets marxistiska filosofi än någon annan (frånsett Marx och Engels). Detta inflytande hänför sig väsentligen till en bok: *Historia och klassmedvetande*.

Lukács föddes i Budapest i en högborgerlig familj. Den ungerska miljö där han växte upp och snart vantrivdes var med sina halvt feodala förhållanden inte så olik Tyskland i Marx' och Engels' ungdom. Lukács blev tidigt politiskt radikal men den idealistiska eller ny-kantianska tyska filosofi han samtidigt påverkats av tillhörde snarast en konservativ idétradition. Under

sina studier vid olika tyska universitet rönt han inflytande från Wilhelm Dilthey, Georg Simmel och inte minst Max Weber, vars lärjunge och nära vän han under en tid förblev. Traditionen av tysk metafysik och historiefilosofi präglade också de arbeten, främst inom estetikens område, som han publicerade före kriget.

Upplevelsen av kriget och framförallt av den ryska revolutionen utlöste hos Lukács en hastig radikaliseringsprocess. Han inträdde i det ungerska kommunistpartiet och blev undervisningskommissarie i Bela Kuns kortlivade ungerska rådsregering 1919. När denna störtats av ententestödda rumänska trupper tvingades Lukács fly till Wien där han en tid levde under ständig utlämningsrisk och där han skrev sitt filosofiska huvudverk *Historia och klassmedvetande* som utkom 1923.

Lukács senare livsöden är fortsatt dramatiska. Han deltar i de hetsiga inre fejderna i det ungerska partiet, vars ordförande han för en kort tid blir. Efter en inledande ”vänster”-period företräder han inom partiet en konsekvent ”högerlinje”. Detta leder honom gång på gång i svårigheter under Kominterns ”vänster”-perioder, medan han särskilt under folkfrontsperioderna (1934-39, 1941-45) blir en högt uppsatt symbol för samarbetet mellan kommunister och radikal borgerlighet.

Lukács tvingas av Hitlers maktövertagande lämna Tyskland och fly till Moskva där han uppehåller sig under kriget. Efter kriget kan han återvända till ett socialistiskt Ungern där han erhåller en professur. Hans oortodoxa marxism utsätter honom för mycket kritik, särskilt under de hårda s.k. Zhdanov-åren i slutet på 40-talet. 1956 deltar Lukács som kulturminister i Imre Nagys reformregering. Denna regering är inte mer lyckosam än Bela Kuns utan störtas också den genom främmande trupper, denna gång ryska. Lukács kan emellertid efter en kortare exil återvända till Ungern där han under sina sista år ånyo är den firade kulturpersonligheten.

Av Lukács skrifter står *Historia och klassmedvetande* i särklass genom sitt inflytande, men också genom djärvheten och tankekraften i detta försök att tolka Marx i Hegels och den tyska sekelskiftesfilosofins anda. Lukács utgår från Marx' teori om varufetischismen i första delen av *Kapitalet*. (De *Ekonomisk-filosofiska manuskripten* var då ännu inte publicerade, men Lukács ”föregriper” dem på ett märkligt sätt.) Han ser reifikation som utmärkande för det borgerliga samhället på alla plan och kan bl.a. anknyta till Max Webers beskrivning av den moderna byråkratin som genom sitt mekaniska, av fastställda regler styrda handlande når den förutsägbarhet som är nödvändig för den rationella planeringen inom de kapitalistiska företagen.

Det borgerliga tänkandet betingas enligt Lukács av detta samhälle. Mot det reifierade, av-humaniserade och atomiserade samhället svarar en samhällsvetenskap som bygger på reifierade begrepp och på lagbundenheter av samma slag som dem naturvetenskaperna försöker uppställa. En rationalitet uppstår som behandlar människor som kalkylerbara ting – en filosofisk motsvarighet till Taylorismen på fabriksgolvet. Lukács tolkning av Marx har rönt en stark påverkan från Hegel. Detta visar sig bl.a. i att han som det mest utmärkande för den marxistiska metoden anger, inte materialismen, utan totalitetsbegreppet, som Marx övertagit från Hegel. Det borgerliga tänkandet skulle då karaktäriseras av atomism (med sin sociala grund i den kapitalistiska arbetsdelningen), det marxistiska av holism. Detta blir rimligt endast om man identifierar det borgerliga tänkandet med dess mest typiska gestalt – det liberalt-positivistiska. Detta tenderar Lukács emellertid att göra samtidigt som han bortser från t.ex. den romantiska tradition under vars inflytande han själv stod och som dominerat den borgerliga epoken i hans eget intellektuella hemland – Tyskland.

Framförallt visar sig Hegel-influensen emellertid i det kunskapsteoretiska problem som utgör huvudtemat i *Historia och klassmedvetande*. Detta ställs som frågan hur människan, subjektet,

kan nå kunskap om verkligheten, objektet. Lukács förkastar i tur och ordning de lösningar som den stora borgerliga filosofin presterat. Slutligen finner han en lösning som placerar proletariatet i den roll som Hegel tilldelade världsanden. Reifieringen upphävs när proletariatet i det revolutionära ögonblicket uppnår sitt självmedvetande, som också är det kapitalistiska samhällets självmedvetande, genomskådar fetischismen och i revolutionär praktik upphäver dess förutsättning, det borgerliga systemet: ”proletariatets medvetande blir processens eget medvetande, proletariatet uppträder som historiens identiska subjekt-objekt och dess praktik blir en förändring av verkligheten”. Med detta grepp får Lukács ekvationen att gå ut: kunskapsproblemet löses på Hegels manér genom att subjekt och objekt blir identiska samtidigt som teori och praxis förmås att sammanfalla.

*Historia och klassmedvetande* utsattes omedelbart för kritik från mer ortodoxt håll inom Komintern. – Ernst Bloch hade f.ö. redan i sin recension av boken anteciperat en kritik där det skulle heta, att ”Marx ställde inte Hegel på fötterna för att Lukács skulle komma och ställa Marx på huvudet”. Lukács gjorde också en viss självkritik mot boken och skulle senare, i *Die Zerstörung der Vernunft* (1955) rikta ett angrepp mot hela den romantisk-reaktionära tradition till vilken några av de viktigaste tankarna i *Historia och klassmedvetande* anslutit sig.

Tyngdpunkten i Lukács fortsatta, utomordentligt omfattande, produktion ligger på estetikens och särskilt på litteraturkritikens område. Han ägnade sig här med förkärlek åt den klassiska borgerliga realismen under det han ställde sig avvisande mot expressionism och modernism. Detta hänger samman med en benägenhet att betona det kognitiva momentet – dikten som en kritisk avspegling av en samhällelig verklighet.

Genom sin lärdom, sitt skarpsinne och bredden av sina intressen blev Georg Lukács den idealiska kulturpersonligheten, en sorts kommunistisk pendang till den av honom högt beundrade Thomas Mann.

ERNST BLOCH (1885-1977) uppvisar i utgångspunkter och inspirationskällor många likheter med Lukács, vars vän han tidigt blev. Under ungdomsåren hade Bloch trängt djupt in i den tyska idealistiska traditionen. Han radikaliserades under intrycket av första världskriget och den tyska revolutionen, blev marxist och kommunist utan att för den skull nånsin ansluta sig till ett parti. Till det socialistiska Sovjetunionen behöll han årtionden igenom en metafysiskt färgad lojalitet som motstod både Stalintidens påfrestningar och de avståndstaganden som hans skrifter utsattes för från officiellt kommunistiskt håll.

Efter andra världskrigets slut återvände Bloch till Tyskland efter att sedan 1933 ha levat i landsflykt. Han erhöll en professur i Leipzig. Brytningen med de östtyska myndigheterna och den officiella kommunismen kom efter Ungernhändelsen 1956. Avstaliniseringen blev paradoxalt nog en svårare stötesten än stalinismen. 1961 begärde och fick Bloch asyl i Västtyskland.

Blochs filosofi – huvudverket *Das Prinzip Hoffnung* kom 1954-59 – uppvisar en egendomlig blandning av marxism, hegelianism, kristen och judisk mystik, medeltida utopism och kiliasm. Hans kanske mest centrala filosofiska projekt är att återupprätta utopismen, men inom marxismen.

”Det närvarande som kallas *verkligheten*” är enligt Bloch, ”omgivet av en ojämförligt vidare ocean av objektivt verkliga möjligheter”. I *Das Prinzip Hoffnung* kan han därför definiera den marxistiska filosofin som en vilken ”ytterst relaterar sig själv till tillblivandet”: ”den marxistiska filosofin är framtidens filosofi”.

Ett viktigt begrepp hos Bloch är ”Ännu-Inte” (”Noch-Nicht”). Detta Ännu-Inte måste tas med i den fullständiga beskrivningen av verkligheten. Att t.ex. definiera människans väsen *enbart* som summan av hennes (nuvarande) sociala relationer är otillräckligt. Människan måste också

förstås genom vad hon är på väg att bli, hennes framtida väsen. Men det finns också en förfluten framtid – det förflutna är ett sorts arkiv av ännu icke realiserade planer och önsknings. (Den tanken spelar i *Erbschaft dieser Zeit* – 1935 – en viktig roll för Blochs analys av nazismen med dess mobilisering av de sociala skikt som den kapitalistiska utvecklingen överflyglat.)

Framtiden i nuet representeras av vad Bloch kallade ”novae”. Ett novum (nyhet) är en framtidens ännu outvecklade närvaro i nuet. Proletariatet är ett sådant novum, ett i historien uppdykande radikalt nytt som inom sig bär en transcendens, fröet till upphävandet av den bestående ordningen. Det är till sådana novae som den marxistiske filosofen ställer sina förhoppningar i det han ”inte bara söker kunskap om de kommande tingen, men önskar dem och genomför dem på trots av alla kortsynta och fega tvivel”. I denna eskatologiska aktivism gömmer sig ett filosofiskt försvar för Blochs lojalitet gentemot Sovjetunionen, ett novum i imperialismens värld.

Mot den traditionella marxismen, särskilt i andra internationalens tappning riktade Bloch förebråelsen att dess ekonomiska determinism inte förmådde ge något utrymme för människans handlande. Återvinnandet av det ”utopiska” inslaget i marxismen var på så vis ett försvar för aktivismen, för bolsjevikernas marxism.

KARL KORSCH (1886-1961) blev också han kommunist genom världskrigets erfarenheter. Han deltog som medlem av ett vänstersocialistiskt parti i de tyska arbetarupproren 1918-1919 och blev medlem i det kommunistiska partiet 1920. 1923 var han justitieminister i den kommunistisk-socialdemokratiska delstatsregeringen i Thüringen, vilken undanröjdes samma år genom Stresemanns ”riksexekution”. Senare kom Korsch att bryta med kommunismen (men inte med marxismen). Från 1933 delade han tyska marxisters gemensamma öde – landsflykten.

Korschs viktigaste arbete, *Marxism och filosofi*, publicerades 1923, samma år som Lukács *Historia och klassmedvetande* med vilket det också sammankopplades av ortodoxa kritiker. Boken behandlar – liksom Lukács – ett kunskapsteoretiskt tema. Den andra internationalens scientism och ekonomiska determinism överges till förmån för ett försök att förena subjekt och objekt, praxis och teori. I en sådan förening ser Korsch den marxistiska teorins hjärtpunkt:

Teoretisk kritik och praktisk omvälvning, och närmare bestämt dessa båda i betydelsen av oskiljaktigt sammanhängande handlingar och aktioner, inte i någon slags abstrakt betydelse, utan som konkret, verklig förändring av det borgerliga samhällets konkreta verkliga värld – detta är det mest precisa uttrycket för den marx-engelska vetenskapliga socialismens nya, materialistiska och dialektiska metod.

Korschs senare produktion innehåller mycket av värde, främst ett stort arbete, *Karl Marx* (1938), där marxismen filosofiskt omprövats och nu framstår som en strängt empirisk samhällsteori. Denna produktion är emellertid för den följande debatten av avgjort mindre betydelse än *Marxism och filosofi*.

### **Antonio Gramscis marxism.**

ANTONIO GRAMSCIS (1891-1937) levnadsöde är rikt på dramatik. I motsats till de flesta av marxismens främsta företrädare kom han från ett fattigt hem. Han blev tidigt socialist. Efter kriget deltog han i och ledde strejker och fabriksockupationer av det slag som 1919-20 sveper över Italien. 1921 blir han en av grundarna av det italienska kommunistpartiet. Han deltar under tjugotalets första år i de hetsiga striderna inom det italienska kommunistpartiet och mellan detta och Komintern. 1924 har, med Kominterns bistånd, hans främste motståndare inom partiet, Bordiga, besegrats och Gramsci väljs till PCI:s generalsekreterare. 1926 när

fascisternas diktatur blivit total häktas Gramsci och döms till fängelse för att, som hans åklagare uttryckte det, ”denna mäktiga hjärna skall tvingas upphöra verka för tjugo år framåt”. Gramsci skulle bli kvar i fängelset till kort före sin död 1937, men hans mäktiga hjärna upphörde inte att verka. Gramscis viktigaste arbete är de anteckningar som han lyckades göra i fängelset och som, när de utgavs 1948-51, omfattade tusentals sidor. (En ny, textkritisk utgåva har nyligen fullbordats.)

Filosofiskt har Gramsci många beröringspunkter med sina tyska generationskamrater även om hans tänkande är rotat i en italiensk tradition och Croce har betytt mera för honom än Hegel. Också Gramsci deltar i ”upproret mot *Kapitalet*”, mot Marx' ekonomiska determinism sådan den vanligen tolkades. Symptomatiskt är hans val av kodnamn för marxismen i fängelseanteckningarna – ”praktikens filosofi”. Mot den ortodoxa marxismens anspråk på objektivitet och vetenskaplighet reagerar Gramsci:

För praktikens filosofi kan varat inte skiljas från tänkandet, inte heller människan från naturen, verksamheten från materien eller subjektet från objektet.

Samhället kan inte förstås genom en uppsättning objektiva lagbundenheter utan endast ur det handlande subjektets synvinkel. Först målsättningen och aktionsberedskapen definierar den strategiska situationen, anger det överordnade och underordnade, avslöjar knutpunkter och objektiva möjligheter.

En sådan strategisk-taktisk beskrivning av det moderna samhället ur det revolutionära partiets synvinkel utgör tyngdpunkten i fängelseanteckningarnas innehåll.

En framställning av Gramscis politiska teori kan lämpligen ta sin utgångspunkt i begreppet ”hegemoni”, ett begrepp som diskuterades mycket av de ryska marxisterna före kriget men som av Gramsci ges en originell tolkning. I sitt utforskande av grunderna för en klass' herravälde över samhället griper Gramsci tillbaka på Macchiavelli och dennes teoretiserande kring furstemakten. Liksom Macchiavelli finner han att makten inte bara vilar på fysiska maktmedel utan på moralisk auktoritet. Inte minst gäller detta i de avancerade, västerländska samhällena. Den härskande klassen regerar till stor del genom *samtycke* och genom sin förmåga att alliera sig med andra klasser och skikt som ledare för ett tillsammans med dem formerat ”historiskt block”.

Det historiska blockets politik förutsätter att den ledande klassen gör eftergifter till de ledda. Dess politik måste kunna framstå som uttryck för hela nationens intressen, inte enbart för dess egna. Härvid spelar den härskande klassens kulturella hegemoni en viktig roll. Gramsci lägger stor vikt vid de mekanismer med vars hjälp en sådan hegemoni upprätthålls. Här har de intellektuella en väsentlig funktion. Gramsci gör en uppdelning i ”stora” och ”små” intellektuella. De förra är den borgerliga kulturens ideologiskapande andar, de senare dess förmedlare i form av lärare, präster, tidningsmän o.s.v.

Det är marxismens uppgift att hos människomassorna utgöra en ”filosofi”, en sammanhängande åskådning som kan ersätta de motsägelsefulla spillror av olika borgerliga och förborgerliga idéer som utgör ”sunda förnuftet”. Varje människa är en ”filosof” d.v.s. gestaltar sitt tänkande och handlande med hjälp av vissa kategorier. Kampen om filosofin får därmed en strategisk betydelse.

Förhållandet mellan stat och samhälle blir enligt Gramsci annorlunda i det utvecklade industrisamhället än i de mer perifera delarna av det kapitalistiska systemet. I de senare länderna är det i stor utsträckning staten som håller samman samhället, i de förra är det tvärtom samhället som håller samman staten. Detta får konsekvenser för den revolutionära strategin:

I östern var staten allt, det civila samhället var primitivt och geléartat; i västern rådde ett väl avvägt förhållande mellan stat och civilt samhälle, och så snart staten råkade i skälvnings skönjde man genast det civila samhällets kraftiga struktur. Staten var endast en framskjuten skyttegrav, bakom vilken det fanns en kraftig kedja av fort och kasematter.

På grund av denna skillnad måste i de västerländska samhällena det kommunistiska partiet inrikta sig på att föra ett ”ställningskrig”, inte ett ”manöverkrig” av det slag som kunnat tillämpas t.ex. i Ryssland (termerna knyter an till första världskrigets olika militärdoktriner men också till andra internationalens strategidiskussioner). Redan innan maktövertagandet måste arbetarklassens parti smida sitt historiska block, utveckla ett hegemoniskt medvetande, erövra styrkepositioner, kort sagt, etablera sig som tronarvinge med sitt hov redan samlat kring sig.

Gramscis tänkande kom efter andra världskriget att få rollen som en sorts officiell parti-ideologi för det italienska kommunistpartiet, inte minst genom Gramscis vän från ungdomen, Palmiro Togliatti. Strax efter kriget uppfattades Gramsci främst som en stor italiensk kulturgestalt i den nationella traditionen för att senare, särskilt efter en viktig uppsats av Togliatti från 1958, betraktas i första hand som strateg, ideologen för ”den italienska vägen till socialismen”. Under 60- och 70-talen har hans rykte spritts utanför Italien. Gramsci har blivit en av de mest omdiskuterade marxistiska filosoferna, tolkad – och ibland vantolkad – som ”eurokommunismens” teoretiske inspiratör.

### **Frankfurterskolan: 30-talsgenerationen.**

Under 1930-talet kom den marxistiska filosofin utanför Sovjetunionen att i stor utsträckning bli detsamma som Frankfurterskolan. Ursprunget till denna den mest stabila av skolbildningar inom marxismens filosofi i Västeuropa är lärorikt. ”Frankfurterskolan” utgörs av en grupp forskare knutna till Institut für Sozialforschung i Frankfurt. Institutet grundades 1923 och byggde på en donation av den tyske miljonären Felix Weil som var far till en av institutets ursprungliga medlemmar. Dessa donationsmedel utgjorde förutsättningen för institutets självförvaltning och därmed för dess fortbestånd och intellektuella oberoende. Under dess förste rektor, Carl Grünberg, var institutets verksamhet ganska traditionellt marxistiskt inriktad med tyngdpunkt på ekonomi. En intressant del av verksamheten var det samarbete man bedrev med Marx-Engelsinstitutet i Moskva och dess chef David Rjasanov i fråga om utgivningen av den första samlade utgåvan av Marx' och Engels' skrifter.

Den egentliga ”Frankfurterskolan” kan emellertid sägas ta sin början först när MAX HORKHEIMER (1895-1973) blir institutets rektor 1930 och därmed dess organisatoriska, ekonomiska och intellektuella dirigent. Nära Horkheimer står THEODOR ADORNO (1903-69) och dessa, tillsammans med HERBERT MARCUSE (f. 1898) bildar institutets kärna. Till denna kärna knyts en rad andra personer, antingen i längre eller kortare anställningar i institutets tjänst, genom att institutet understöder vissa av deras forskningsobjekt, eller genom att de publicerar sig i institutets tidskrift, den berömda *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Många av de perifera medlemmarna har en annan inriktning i än kärnan Horkheimer-Adorno-Marcuse. Nämnas kan Karl Wittfogel, det ”asiatiska produktionssättets” teoretiker i stora arbeten om Kina, Franz Neumann, vars *Behemot* (1944) är en grundläggande studie av nazismens materiella bas eller Henryk Grossman från vars *Die Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* en linje går till ”kapitallogiken”. Den filosofiskt mest intressanta är Walter Benjamin som vi senare något skall beröra.

Horkheimer, Adorno och Marcuse å andra sidan har en anmärkningsvärt likartad inriktning. De är alla djupt rotade i tysk filosofisk tradition med Hegel, Dilthey och för Marcuses del Heidegger som viktiga källor. De har alla influerats av Lukács *Historia och klassmedvetande*. De inspireras av ”Freudo-marxismen” och för in Freud i marxistisk filosofi. Deras gemen-

samma målsättning, som blivit riktpunkten för mycket av institutets verksamhet, är att kombinera filosofi och empirisk forskning i sökandet efter en samhällsvetenskap som varken är snävt positivistiskt inriktad eller enbart spekulativ. Max Horkheimers uppsats *Traditionell och kritisk teori*, publicerad 1937, blir en sorts programskrift.

Med ”kritisk teori” avser Horkheimer helt enkelt marxismen så att uppsatsen blir en tolkning av denna på samma gång som den är en självständig programförklaring. Med ”traditionell teori” avser han borgerlig vetenskap (även naturvetenskap). Denna traditionella teori präglas enligt Horkheimer av det samhälle i vilket den uppstått, inte minst av den där rådande arbetsspecialiseringen. Teori och praktik, ”fakta” och ”värderingar” framstår som åtskilda, områden för vart och ett sina specialister. Vetenskapsmannen uppfattar sig som den objektive iakttagaren, tillämpningen av hans resultat är en sak för politikern, industrimannen o.s.v. Därför framstår fakta också för honom som ”brute facts”, något blott och bart givet, utan relation till iakttagaren. Den cartesianska filosofin med sin strikta uppdelning mellan subjekt och objekt är prototypen för den borgerliga filosofin.

För den traditionella teorin har även samhällsfenomen karaktären av något naturgivet. Positivismens lära om en ”enhetsvetenskap” är bara det filosofiska uttrycket för denna reifierade uppfattning av samhället vars lagbundenheter framstår som naturlagar. För det borgerliga ”instrumentella förnuftet” blir målsättningen att finna begränsade, repeterbara lagbundenheter som gäller inom ramarna för det bestående och som kan användas i en social teknologi.

Den kritiska teorin syftar i motsats till den traditionella till en filosofisk helhetsbild av samhället. De ekonomiska lagar som är giltiga för den kapitalistiska samhällsformationen relativiseras t.ex. genom att ses som historiskt betingade och övergående, ja som bärande i sig fröet till sin undergång. Därmed mister de sin karaktär av naturnödvändighet och framstår som vad de är, som skapade av människorna själva. Den upptäckten förändrar omedelbart förhållandet mellan teori och praxis. Den nödvändighet som samhällseliga fenomen kan äga avslöjas nu som av en annan art än dem som tillkommer naturförhållanden. Solens gång kan vi inte påverka. Ekonomins lagar kan vi påverka om vi kollektivt beslutar oss för att göra det – de upprätthålls ju bara så länge vi själva fortsätter att handla i enlighet med dem.

Den kritiska teorin tilldelar sina bärare en annan samhällsroll än den traditionella:

Dess opposition mot det traditionella teoribegreppet härstammar inte så mycket från någon skillnad i fråga om objekt som i fråga om subjekt. De som delar detta förhållningssätt är inte lika främmande för det faktum att de framgår ur ett samhälleligt arbete, som akademikerna eller som medlemmar av andra yrken, som tänker som små akademiker, är.

Målsättningen för den kritiska teorin är att förändra samhället, att förändra det, inte reformistiskt utan totalt. Deras ”enda sysselsättning består i påskyndandet av en utveckling som skall föra till ett samhälle utan utsugning.” Detta kräver att de kritiska intellektuella går i förbund med arbetarklassen, dock utan att för den skull uppge sin självständighet.

Dessa radikala positioner skulle Horkheimer, som vi skall se, så småningom uppge. Men redan i sina tidiga formuleringar befinner sig den ”kritiska teorin” långt från den klassiska marxismen. Skiljelinjen mot borgerlig teori anses, som citatet ovan visar, bestå mindre i en annorlunda verklighetsuppfattning, än i att man utgår från andra, revolutionära, värderingar. Innan vi går vidare i skildringen av Frankfurterskolans öden skall vi ägna en blick åt en av dess mer perifert associerade, Walter Benjamin (hans direkta anknytning till skolan består mest av att han får ekonomiska bidrag och publiceringsmöjligheter för vissa av sina verk).

WALTER BENJAMIN (1892-1940) kom, i likhet med de flesta inom Frankfurterskolan, ur borgerlig judisk miljö. Det fanns i hans marxism, liksom i Ernst Blochs, ett inslag av judisk



teologi. Benjamin försökte med klen framgång försörja sig som skriftställare. Hans förbindelser med Institut für Sozialforschung, främst upprätthållna genom Adorno, var i mycket ekonomiskt betingade. Efter 1933 tog Benjamin sin tillflykt till Paris undan hitlerismen, som dock hann upp honom. Han begick självmord i ett uppsamlingsläger nära fransk-spanska gränsen som han misslyckats med att ta sig över.

Sin största betydelse hade Walter Benjamin genom sin kultur- och litteraturkritik präglad av en säreget suggestiv, förtätad stilkonst. Estetiskt framstår han som modernismens försvarare i motsats till Lukács klassicism. Mindre än Lukács studerar han samhällets avspiegling i konsten i realismens mening. I stället undersöker han, till en del under påverkan från vännen Bertholt Brecht, det konstnärliga skapandets ”produktionsmedel”, de nya tekniker, fotografi, film o.s.v., som förändrat kulturlivets villkor bl.a. genom att beröva konstverket dess karaktär av kultföremål.

Benjamin försöker också belysa yttringarna av de skilda epokenas medvetandeformer. I essayn *Paris, 1800-talets huvudstad* ser han t.ex. passagera, gångstråken i Paris, som framkallade av flanörens behov medan flanerandet får stå som uttryck för andan i den begynnande massvaruproduktionens samhälle. Benjamins metod är här som ofta att i det skenbart detaljartade se nedslaget av ett epokbestämmande sammanhang: studiet av ”monaden” (med Leibniz' term) skall ge bilden av hela verkligheten.

Allteftersom 30-talet framskrider gör nazismens landvinningar det allt svårare för Institut für Sozialforschung att stanna kvar i Tyskland eller ens Mellaneuropa. Efter en del tvekan flyttar det över till USA, dit Horkheimer framsynt i god tid fört över institutets tillgångar.

Den nya miljön undgår inte att lämna sina spår i institutets verksamhet. Troheten mot marxismen – aldrig särskilt sträng – slappnar, den amerikanska sociologins statistiska metoder möts med ökad förståelse och utnyttjas fullfjädrat i *The Authoritarian Personality* (1950) där Adorno var en av de främsta medarbetarna.

Under åren i USA inriktade sig institutets medlemmar i stor utsträckning på en kritik av det amerikanska samhället med dess masskultur och ohämmade kommersialism. Särskilt Horkheimer och Adorno gav därvid uttryck för en alltmer djupnande kulturpessimism. Deras *Dialektik der Aufklärung* (1947) är en uppgörelse med hela den europeiska kulturtraditionen från upplysningen och framåt. Kritiken av det ”instrumentella förnuftet” fördjupas till en kritik av hela det samhälle som bygger på teknik och tekniskt-industriellt utnyttjande av naturen. Schellings teori om ”den fallna naturen” gör åter entré och den moderna människans hela förhållande till naturen ter sig tragiskt motsättningsfyllt på ett sätt som kan erinra om vissa idéinslag i 1970-talets miljörelse. I denna skrift är det inte längre kapitalismen, utan industrialismen som sådan som bär ansvaret för det moderna samhällets onda. Cirkeln har slutits. Vi är i långa stycken tillbaka i den romantisk-reaktionära uppfattningen sådan man under Marx' samtid möter den t.ex. hos Thomas Carlyle.

Herbert Marcuse framför bitvis en liknande kulturkritik i sina arbeten *Reason and revolution* (1941), en Hegelstudie, *Eros and civilization* (1955) som utgår från Freud, och framför allt *One-dimensional man* (1964). Men i motsats till de båda andra frångick Marcuse aldrig sin revolutionära inställning. Hans pessimism blir på så vis mindre obetingad.

Efter krigsslutet erhåller Institut für Sozialforschung en inbjudan från staden Frankfurt att återvända till Tyskland. Marcuse föredrar att stanna kvar i USA där han mot slutet av 60-talet kom att bli den ”nya vänsterns” och studentrevoltens store profet. Horkheimer och Adorno återvände (1950). De fick ett varmt mottagande och förvandlas snart till akademiska galjonsfigurer inom det västtyska etablissemanget. Särskilt Horkheimer övergav helt marxismen och

utmärkte sig genom alltmer reaktionära uttalanden. Om Marcuse blev studentrevoltens idol blev Horkheimer och Adorno den tyska studentrevoltens hatobjekt.

Återetableringen av Frankfurterskolan på tysk botten var likväl inte utan sina positiva konsekvenser. Institutet lyckades slå rot och en ny generation medlemmar växte fram som skulle göra fruktbara insatser inom marxistisk teori.

### **Den marxistiska filosofins utveckling i Sovjetunionen.**

Den marxistiska filosofins historia i Sovjetunionen kan indelas i ett antal ganska väl avgränsade perioder. Tiden 1917-21 utgör en övergångsperiod. Borgerliga filosofer tilläts då ännu att verka i Sovjetunionen. 1921-22 berövades alla betydande icke-marxistiska filosofer sina tjänster och förvisades i stor utsträckning ur landet. Den följande perioden 1922-31 präglades av en fortfarande ganska fri inommarxistisk debatt. 1931 vidtar den stalinska ortodoxins tid som varar till 1947, -53 eller -56 med olika sätt att räkna. Tiden därefter kan vi enklast kalla efter-stalinsk. Som synes följer den filosofiska utvecklingen nära de allmänna politiska och kulturpolitiska vändningarna.

Den filosofiska diskussionen under 20-talet får sin prägel främst av den stora debatten mellan ”mekanister” och ”deborinianer”. Deborinianerna, med sin främste företrädare i A. M. Deborin (1881-1963), följde tätt i Plechanovs fotspår i sin tolkning av den materialistiska dialektiken. De höll fast vid den hegelska dialektikens verkliga motsägelser och såg i dessa motsägelser drivkraften i historiens likväl som naturens förändringar. De vidhöll också Engels' icke-reduktiva materialism med dess emergensteori enligt vilken språng i utvecklingen leder till uppkomsten av radikalt nya kvaliteter (psykiskt ur biologiskt etc.).

Mekanisternas mest kände företrädare var Nikolaj Bucharin (1888-1938), som under årtiondet politiskt blev alltmer betydelsefull. Deras marxism var av närmast positivistisk sort. I motsats till Plechanov, Lenin och Deborin, ehuru i viss anknytning till en del uttalanden av Engels, menade de att filosofin överhuvud borde kunna avskaffas och ersättas av den positiva vetenskapen. De såg dialektiken enbart som en metod utan motsvarighet i den faktiska verkligheten. ”Motsägelserna” reducerades därvid till faktiska motsättningar (motverkande krafter, intresse motsättningar o.s.v.). Kvalitativa förändringar ansågs kunna restlöst återföras på kvantitativa.

Samhällsfilosofiskt såg mekanisterna marxismen som en uppsättning objektiva lagar med vars hjälp man skulle kunna generera pålitliga förutsägelser. En sträng ekonomisk determinism ansågs styra samhällets utveckling.

Både mekanister och deborinianer råkade ut för officiella fördömanden. Mekanisterna missgynnades av två posthuma publikationer under tjugotalet som båda gav stöd åt en mer hegelerande tolkning av marxismen – Engels' *Dialektik der Natur* (1925) och Lenins *Filosofiska anteckningsböcker* (1929). Lenins inställning hade f.ö. också under tjugotalet skilt sig markant från Bucharins. 1922 föreslog han de marxistiska filosoferna att betrakta sig som ett ”materialistiskt sällskap för den Hegelska filosofins vänner” och i sitt berömda ”testamente” anmärker han att Bucharin aldrig förstått dialektiken.

1929 när Bucharins politiska stjärna var i dalande kom det till ett officiellt fördömande av mekanisterna. Deborin konsoliderade sin ställning som utgivare av ”*Under marxismens banér*”, den viktigaste filosofiska tidskriften. Hans triumf blev emellertid kortvarig. 1931 fördömdes han och hans riktning på Stalins initiativ av kommunistpartiets centralkommitté.

Den nya ”stalinistiska” filosofi som därmed stadfästes utgjorde en sorts kompromiss mellan mekanister och deborinianer. Sitt mest auktoritativa uttryck fann denna kompromiss i STALINS (1879-1953) *Den dialektiska och historiska materialismen* (1938, ursprungligen

publicerad som en del av SUKP:s partihistoria). Detta korta arbete utgör en sorts slutgiltig kodifiering av marxismens filosofi inom den ”ortodoxa” traditionen. Vad som utmärker det är inte minst den betydelsefulla roll som tillskrivs filosofin. Dialektiken uppfattas som en serie generella lagbundenheter som är giltiga för naturen och ur vilka man även kan härleda väsentliga lärdomar om samhället. T.ex.:

Om övergången från långsamma kvantitativa förändringar till snabba och plötsliga kvalitativa förändringar är en utvecklingslag, så är det klart att de revolutionära omstörtningar, som utföres av de förtryckta klasserna, är en fullständigt naturlig och oundviklig företeelse. /.../ Således, för att ej begå fel i politiken bör man vara revolutionär och ej reformist.

Kommunismen ter sig på detta sätt som rotad i själva universums yttersta grundvalar och dess sanningar tillerkänns en visshet som inte står naturvetenskapens efter. Förhållandet mellan teori och praktik kan därigenom uppfattas som identiskt inom samhällsvetenskap och naturvetenskap:

Således kan vetenskapen om samhällets historia, oavsett allt det komplicerade i samhällslivets företeelser, bli en lika exakt vetenskap som exempelvis biologin och bli istånd att utnyttja samhällsutvecklingens lagar för praktisk tillämpning.

Mao Tse-tungs berömda uppsatser *Om praktiken* och *Om motsättningarna*, som tillkommer ungefär samtidigt med Stalins skrift, hör hemma inom samma filosofiska doktrin, men skiljer sig genom att betona nödvändigheten av konkret och odogmatisk undersökning snarare än politikens härledbarhet från allmänna lagar.

Från 1947 och särskilt efter Stalins död 1953 och den därpå följande avstaliniseringen skedde en upptining av det filosofiska klimatet i Sovjetunionen. En friare debatt tolererades och t.o.m. uppmuntrades. Den mest genomgripande filosofiska nyorienteringen i ”avstaliniseringen” tecken skedde emellertid inte i Sovjetunionen utan i länder som Polen, Tjeckoslovakien och Jugoslavien. Den nya marxismen som där uppstod skall senare behandlas.

## **Marxismens filosofi efter andra världskriget**

### ***Frankrike***

I Frankrike hade marxismen länge svårt att göra sig gällande. Den franska socialismen före 1914 med Jean Jaurés som förgrundsgestalt hade föga med den teoretiska marxismen att skaffa. Det franska kommunistpartiet, som bildades efter kriget, fick något inflytande på fransk politik först med den kortlivade folkfrontsregeringen vid mitten av 30-talet. Fransk marxistisk filosofi representerades länge av en ensam gestalt – Henri Lefebvre (f. 1901) vars *Le matérialisme dialectique* skrevs i slutet av 30-talet.

Andra världskriget, den tyska ockupationen och motståndskampen, som leddes av kommunisterna, ändrade på denna situation. Efter kriget sköljde en vänstervåg över Frankrike. Kommunistpartiet hade erövrat en enorm prestige och dessutom blivit det dominerande partiet inom den franska arbetarklassen. Många franska intellektuella närmade sig nu marxismen. Ett tecken bland andra var tidskriften *Les Temps Modernes* som grundades 1945 av de båda filosoferna MAURICE MERLEAU-PONTY (1908-1961) och JEAN-PAUL SARTRE (f. 1905). Båda var egentligen existentialister, men deras hållning i *Les Temps Modernes* präglas av öppenhet för marxismen och en till en början välvillig inställning till det franska kommunistpartiet.

Merleau-Ponty skrev 1947 boken *Humanisme et terreur*, ett svar på Arthur Koestlers anti-kommunistiska roman *Darkness at Noon*. *Humanisme et terreur* innehåller ett sorts filosofiskt försvar för Moskvarättegångarna på 30-talet. Merleau-Ponty intar där en ”tredje ståndpunkt” som ligger betydligt närmare kommunisternas än deras motståndares. Han skulle emellertid snart ändra åsikt. Sartres artikelserie *Les communistes et la paix* i *Les Temps Modernes* ledde

till en häftig reaktion. Sartre hade uppmanat de franska arbetarna att ansluta sig till kommunistpartiet på ett sätt som Merleau-Ponty tog häftigt avstånd från. I boken *Les aventures de la dialectique* (1955) gör han upp med marxismen, särskilt sådan den utformats av Sartre.

Jean-Paul Sartre var under 1940- och 50-talen den mest namnkunnige bland franska existentialister. Huvudverket *L'Être et le néant* från 1943 hade inneburit ett försök till en fenomenologisk och ontologisk analys av människans situation. Sartres utvecklingsgång efter kriget gick emellertid bort från existentialismen och mot marxismen. I *Les Temps Modernes* publicerade han en rad uppsatser där han sökte sig fram mot den åskådning som fick sitt uttryck i hans andra filosofiska huvudarbete *Critique de la raison dialectique* (1960).

*Critique de la raison dialectique* är avsett att vara en kritik i Kants mening och samtidigt en social ontologi. Sartre ställer problemet: ”Under vilka förutsättningar är en kunskap om historien möjlig?” Samma problem m.a.o. som Kants men för kunskapen om samhället, inte kunskapen om naturen. Hans svar blir en undersökning av det ”dialektiska förnuftets” förutsättningar. Sartre hör till dem som avvisar naturdialektiken – för honom är dialektiken tillämplig endast på samhället, den människoskapade världen. Liksom Hegel urskiljer Sartre även ett analytiskt förnuft med en viss, ehuru begränsad tillämplighet. Enligt Sartre är det analytiska förnuftet tillämpligt på naturföreteelserna, men också på samhällliga fenomen som är reifierade, kvasi-naturföreteelser. Dessa kan ur en aspekt undersökas just i sin ”ogenomskinlighet”, som något helt enkelt givet, så som en positivistiskt inriktad samhällsvetenskap gör. Men eftersom de reifierade samhällsfenomenen egentligen är skapade av människor kan de även studeras som sådana, dialektiskt, som förståeliga, ”genomskinliga”.

Den dialektiska förståeligheten får hos Sartre en ”cartesiansk” och individualistisk tolkning: De sociala grupperna och skeendena blir begripliga genom att återföras på cogitot, den omedelbara kunskap som medvetandet har om sig själv. Det blir på det viset *individ* som Sartre tar som utgångspunkt för sin konstruktion av den sociala verkligheten (han talar själv om sin ”dialektiska nominalism”):

Om vi inte vill att dialektiken återigen skall förvandlas till en gudomlig lag, ett metafysiskt öde, så måste dialektiken komma från individerna och inte från gud-vet-vilka-överindividuella-grupper.

Centrala begrepp i Sartres sociala ontologi är ”serie” och ”grupp”. Med en serie avser Sartre en grupp som utgör en rent mekanisk samling. Hans exempel är bl.a. människor som väntar på en buss. Var och en i en sådan grupp är där i sina egna, syftemål, de agerar inte tillsammans utan individuellt, de träder inte i kontakt med varandra, men vars och ens uppträdande bestäms av de övrigas närvaro. Under vissa förutsättningar kan emellertid en sådan serie förvandlas till en grupp. Sartre använder det historiska exemplet med den folkmassa som stormade Bastiljen under franska revolutionen. Tidigare hade den bara varit ett antal människor som råkat leva i samma kvarter i Paris. Nu, i en historisk situation som framtvingar handling, blir de en grupp, d.v.s. en enhet med en gemensam vilja, en i gemensam målsättning och där alla medlemmar är medvetna om sig själva som deltagare i en kollektiv aktion.

En sådan grupp kan emellertid enligt Sartres pessimistiska individualism bara bestå en kort tid; det problem som sedan uppstår är:

... det faktum att gruppen inte har och inte kan ha den ontologiska status som dess praxis gör anspråk på; och det är tvärt om ett faktum att envar framställer och definierar sig själv i termer av en icke-existerande totalitet. Det finns ett inre tomrum, ett oöverstigligt och oavgränsat avstånd, ett illabefinnande hos varje samhällelig gemenskap, liten eller stor.

Om det syftemål som ledde till gruppens ursprungliga uppkomst inte finns kvar måste gruppens sammanhållning garanteras med andra medel. *Terrorn* är ett sådant medel – gruppen stärker sin gemenskap genom sin villighet att bruka våld, fysiskt eller psykiskt, mot

”avfallingar” och ”strejkbrytare”. Ett annat medel är *byråkratiseringen*. Gruppen tvingas genomföra en arbetsfördelning för att effektivt kunna fullgöra sina uppgifter. Detta leder till behovet av samordning och ledning. Snart blir de ”ledande” medlemmarna av gruppen de enda som har överblick. Genom att reducera de övriga medlemmarna till ”serier” kan de manipulera och behärska dem. En reifierad, ogenomskinlig social bildning har återuppstått.

Sartres ekvivalent till marxismens materiella förhållanden är begreppet ”knapphet”.

Människans situation präglas av knapphet – på materiella tillgångar bl.a. Denna knapphet framstår som grunden för klassmotsättningarna. Genom knappheten tvingas människan bli människans fiende, att söka makt över andra människor, att försöka manipulera och reifiera dem. Ett slutgiltigt upphävande av alienationen kan därför inte tänkas så länge knappheten inte är upphävd.

En andra del av *Critique de la raison dialectique* med en historisk tillämpning av första delens ontologi föreligger i ett omfattande manuskript men har aldrig utgivits mer än i fragment.

Sartre har också använt sin marxism på litteraturforskningens område där första delen (*L'idiot de la famille*) av ett väldigt biografiskt arbete över Flaubert hunnit utkomma. Under senare år har Sartre emellertid åter orienterat sig bort från marxismen.

LUCIEN GOLDMANN (1913-1970) tillhör de mest uppmärksammade franskspråkiga filosoferna under efterkrigstiden. Hans bakgrund är emellertid internationell, såväl filosofiskt som personligt och han saknar direkt anknytning till någon av de övriga riktningarna inom fransk marxistisk filosofi. Goldmann föddes i Bukarest, studerade i Wien, Zürich och Genève. Senare har han innehaft professurer i Paris och Bryssel. Sina viktigaste verk har han skrivit på franska. Här kan nämnas *Sciences humaines et philosophie* (1952), *Le Dieu caché* (1955), en studie av Pascal och Racine, och *Pour une sociologie du roman* (1964).

Goldmanns viktigaste intellektuella influenser har varit Jean Piagets strukturalism och framförallt Lukács *Historia och Klassmedvetande* som han kallat ”det viktigaste arbetet inte bara i marxistisk filosofi, utan i 1900-talets filosofi överhuvud”.

I sin forskning har Goldmann varit inriktad på kulturen och särskilt litteraturen. Därvid har han försökt integrera verkinterpretation med förklaring utifrån den sociala bakgrunden. Interpretation och förklaring bildar för Goldmann en enhet där det ena momentet inte kan skiljas från det andra. Ett exempel är hans tolkning av den ”tragiska visionen” hos Pascal och Racine. Goldmann vill till att börja med visa att denna särskilda vision av världen går igenom Racines tragedier och Pascals *Pensées* och i dem utgör en bärande struktur. Sedan försöker han klarlägga hur den har sitt ursprung i den extrema jansesmen. Denna i sin tur förklaras som uppbyggen av Ludvig XIV:s ”noblesse de robe” med dess speciella ställning inom Frankrikes sociala struktur.

Goldmanns litteraturforskning bygger på sökandet efter ”meningsfulla strukturer” (en term som han funnit hos Piaget). Däri skiljer sig hans strukturalism från den som t.ex. Lévi-Strauss eller Althusser representerar och där det i stället är fråga om ”meningslösa”, kontingenta och hermeneutiskt otillgängliga strukturer. Goldmann finner sådana meningsfulla strukturer i ett litterärt verk, eller snarare i en författares *oeuvre*. Han antar sedan en formell likhet mellan dessa strukturer och de mentala strukturerna i en viss social grupps tankevärld. Litteraturens förankring i samhället består hos Goldmann främst däri att den är uttryck för ett kollektivt medvetande. Men inte en viss klass' eller grupps aktuella, faktiska medvetande, utan fastmera dess potentiella, ideala, eller med Lukács term ”tillskrivna” medvetande. Detta potentiella medvetande, som bara sporadiskt och i fragment föresvävar de flesta av kollektivets medlemmar, gestaltas i de stora litterära verken. Goldmann söker sig inte till genomsnittet utan till höjderna för att finna en epoks djupaste sett karaktäristiska manifestationer.

I sina politiska ståndpunkter bestämdes Goldmann av uppfattningen, som han delade med den äldre Marcuse, att studenterna och de bildade mellanskikten i de västerländska samhällena ersatt arbetarklassen som revolutionär potential och att kulturella snarare än ekonomiska faktorer skulle bli utslagsgivande. Sin åskådning kallade han revolutionär-reformism. Maj 1968 i Paris var hans revolution.

LOUIS ALTHUSSERS (f. 1918) filosofiska bakgrund skiljer sig väsentligt från den man finner hos Sartre eller Goldmann.

Bland de klassiska filosoferna åberopar han bara Spinoza – mot Hegel och Descartes är han bestämt avvisande. I den samtida filosofin tar han avstånd från hela den hermeneutiska traditionen. Sin inspiration hämtar han i stället från sin lärare Gaston Bachelard och dennes tradition där andra namn är Georges Canguilhem och Alexandre Koyré. Bland sina samtida är det strukturalisterna han finner idégemenskap med, författare som Michel Foucault och Jaques Lacan. Från dessa källor har han hämtat viktiga inslag i sin filosofi: idén om kunskapsutvecklingens diskontinuitet, om kunskapsteoretiska ”brott”, om en skarp skillnad mellan vetenskapligt tänkande och ideologins eller vardagslivets antropomorfa föreställningar, anti-humanismen, läran om de sociala strukturernas styrande makt och ogenomsådlighet o.s.v.

Althusser anslöt sig 1948 till det franska kommunistpartiet under intryck av erfarenheter under kriget liknande dem som påverkade Sartre. Inom partiet har han företrätt en sorts ”vänster”-opposition, under 60-talet präglad av en viss dragning åt maoismen. Hans kritik mot humanismen har helt naturligt påverkats av att denna fungerat som ett slags högerideologi inom marxismen.

Althusser är professor i Paris och tillhör således de under efterkrigstiden allt vanligare akademiska marxistiska filosoferna. 1960 började han publicera en rad artiklar som samlades 1965 i hans ena huvudarbete *Pour Marx*. Hans andra, *Lire le Capital* utkom samma år. Från slutet av 60-talet har Althussers positioner i viss mån förskjutits. Bland hans senare arbeten kan nämnas *Lénine et la philosophie* (1968) och *Eléments d'une autocritique* (1974).

Althussers marxism innebär en reaktion mot den marxistiska humanismen, den marxtolkning som under åberopande av särskilt de *Ekonomisk-filosofiska manuskripten* i marxismen sett en filosofi som satte människan i centrum. Althusser hävdar i polemik med denna uppfattning att den mogna Marx inte kan förstås med hjälp av ungdomsskrifterna, ja att den mogna teorin t.o.m. uppstått genom ett ”kunskapsteoretiskt brott” mot dessa. Termen ”kunskapsteoretiskt brott” skall sammankopplas med en annan althussersk term: ”problematik”. En vetenskaplig nydaning, ett ”kunskapsteoretiskt brott” innebär övergången till en ny problematik.

En ny problematik är något mer än en ny teori. Vetenskapen gör inte framsteg endast genom att ge nya svar på gamla frågor utan genom att förvandla själva frågeställningen, själva sättet att uppfatta verkligheten och de kategorier vari frågorna såväl ställs som besvaras. Mot problematiken svarar ett ”kunskapsobjekt”. En vetenskap uppkommer först då den förmår konstituera sitt kunskapsobjekt.

Verkligheten uppträder aldrig som empiristerna tror som något givet som det bara är fråga om att ”se”. Den måste konstrueras, eller rättare, vi måste konstruera de begrepp med vars hjälp vi uppfattar den. Den kan framträda för oss först när den förvandlats till ett kunskapsobjekt. ”Före” och ”efter” denna omvälvning blir därför ojämförbara storheter – inte olika men jämförbara svar på samma frågor utan en omstöpning av hela problematiken.

När Marx lämnar ungdomsskrifternas problematik lämnar han enligt Althusser en ideologisk och filosofisk problematik för en vetenskaplig. Marx upprättar i sina mogna skrifter en ny vetenskap i det han konstituerar ett nytt kunskapsobjekt, historiens. (De stora vetenskapliga revolutionerna öppnar på detta vis nya kunskapskontinenter: grekerna matematikens, Galilei

fysikens, Marx historiens.) – Tidigare har Marx liksom Feuerbach betraktat människan som historiens subjekt. Denna uppfattning ersätts hos den mogna Marx av en icke-humanistisk. Marx överger humanismens ideologiska uppfattning att ”människorna skapar historien”. I stället blir historien en process utan subjekt, det är strukturerna, produktionsförhållandena som styr, inte människan. Människorna figurerar bara som strukturernas *bärare*, de fyller den roll som deras position i strukturen ålägger dem men som de inte själva kan påverka.

I människornas vardagsmedvetande återspeglas dessa reella, styrande strukturer bara i en förvriden, ideologisk form. Det verkliga samhället är m.a.o. ”ogenomskinligt”, omöjligt att förstå i vardagens kategorier och tillgängligt endast för vetenskapen, som alltså uppstår ur en brytning med dessa kategorier. Denna ogenomskinlighet framstår för Althusser som ett grundläggande kunskapsteoretiskt förhållande, inte som frukten av något speciellt samhälle. Detta medför att ett upphävande av kapitalismen inte kommer att medföra något upphävande av ideologin. Vardagsmedvetandet kommer alltid att vara ideologiskt och därmed en förvrängning. Här har Althusser ersatt den ursprungliga marxismens uppfattning med en strukturalistiskt färgad kunskapsteoretisk pessimism.

Det ”kunskapsteoretiska brottet” mellan den unge och den mogna Marx innebär samtidigt ett brott med Hegel. Althusserns marxism är anti-hegeliansk och detta visar sig inte minst i hans tolkning av den marxistiska dialektiken.

Den hegelska totaliteten är en ”expressiv” totalitet – det finns en grundläggande ontologisk enhet mellan de delar som ingår i den. Historiens händelser blir t.ex. till ett yttre sken, bara ett uttryck för världsandens rörelser, utan egen självständighet. På det sättet kan man enligt Althusser inte tolka den marxistiska dialektiken. Det är här inte fråga om att vända upp och ner på Hegel utan om att ersätta hans problematik med en radikalt ny. I den marxistiska dialektiken kan t.ex. den politiska eller ideologiska samhällsnivån inte betraktas som blotta manifestationer av den ekonomiska. I stället är totaliteten en struktur med flera olika nivåer som alla äger relativ självständighet och som har sina egna lagbundenheter. Althusser talar om en ”överdeterminerad” struktur, vari man på sätt och vis kan se en medelväg mellan hegelianismens holism där delarna förlorar all verklig självständighet och positivismens atomism där delarna förblir exakt desamma oberoende av helheten.

Ekonomins ”i sista hand” bestämmande roll består enligt denna tolkning i att den bestämmer på vilket sätt de olika nivåerna samordnas till en struktur, bestämmer karaktären hos strukturen själv.

Med denna icke-ekonomistiska teori kan Althusser behandla problem som uppställer sig vid analysen av konkreta politiska situationer. Han anknyter till Lenins analys av den revolutionära situationen i Ryssland 1917, en situation som inte betingades enbart av rent ekonomiska faktorer. – Det pågående kriget, de olika politiska organisationerna och andra icke-ekonomiska faktorer spelade en avgörande roll. Althusser vill visa hur den revolutionära situationen uppkom genom en sammansmältning av motsättningar som var för sig existerade självständigt på olika nivåer av den samhälleliga totaliteten. En sådan analys av motsättningarnas sammansmältning, av historiska ”knutpunkter”, skiljer sig avsevärt från en ekonomistisk ”sammanbrottsteori”.

Althusserns arbete har kommit att få ett stort inflytande, inte minst genom att det i tiden sammanföll med början till ett nytt intresse för marxismen bland studenter och andra yngre intellektuella. Det talas t.o.m. ofta om en särskild ”Althusser-skola”. Bland Althusserns filosofiska lärjungar kan nämnas Etienne Balibar som var hans medförfattare till *Lire le Capital*. Företrädare för andra områden som influerats av hans filosofi är bl.a. ekonomen Charles Bettelheim och statsvetaren Nicos Poulantzas som i synnerhet tagit fasta på idén om den politiska nivåns relativa självständighet.

På det ideologiska planet har Althussers filosofi fått sin främsta betydelse genom att tillhandahålla ett sofistikerat försvar för många av den klassiska marxismens traditionella ståndpunkter, organisatoriskt och politiskt lika väl som teoretiskt.

***Tyskland. Frankfurterskolans 60-talsgeneration.***

I Tyskland hade Hitler utrotat allt vad marxism hette. Han gick grundligt tillväga särskilt mot kommunisterna och vid krigsslutet var kommunismen – marxismens främsta institutionella bärare – svagare i Tyskland än förmodligen någon annan stans i Europa. Den fortsatta utvecklingen bestämde naturligtvis av de olikartade politiska regimerna i Tysklands båda hälfter. I Östtyskland/DDR liknade utvecklingen den i övriga Östeuropa, även i uppkomsten efter 1956 av en oppositionellt inställd marxistisk humanism, vars mest kände förespråkare måhända är Robert Havemann.

I Västtyskland/BRD präglades kulturklimatet av det kalla krigets dogmatiska stämningar. Först med 60-talet uppstod en ny västtysk marxism. I filosofiskt hänseende kom denna att till en början främst företrädas av en ny generation inom den repatrierade Frankfurterskolan.

Efter sitt återvändande till Tyskland 1950 hann Horkheimer och Adorno bli lärare för en ny generation inom den kritiska teorin. Mest känd inom denna är Jürgen Habermas.

JÜRGEN HABERMAS (f. 1929) efterträdde Horkheimer som professor i filosofi och sociologi. Han var något av ett filosofiskt underbarn som redan i tjugooårsåldern publicerade lärda arbeten. Till en början uppbyren av den nya studentvänstern i Tyskland stötte han snart bort den genom sin kyliga inställning till politisk aktivism. Habermas är en mycket produktiv författare och har givit ut ett flertal tunga arbeten på skilda fält. Hans *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) är en bred kultursociologisk studie. Viktiga kunskapskritiska verk är *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) och särskilt *Erkenntnis und Interesse* (1968).

I *Erkenntnis und Interesse* knyter Habermas an till två till synes disparata idétraditioner: pragmatismen, representerad av Peirce, och hermeneutiken, representerad av Dilthey. Uppslaget till denna sammanställning, liksom mycket i tankegången, är hämtat från vetenskapsfilosofen K. O. Apel.

Vad Habermas tar från Peirce är främst pragmatismens idé att kunskapen med nödvändighet måste grunda sig på ett praktiskt intresse. Habermas framhåller att erfarenheten i sig aldrig tvingar oss att konstruera exakt de begrepp och teorier som vi faktiskt konstruerar. Avgörande är i lika hög grad vad vi vill ha våra teorier till och vilket ”kunskapskonstitutivt intresse” de är avsedda att tjäna:

Empirismen försöker grunda den objektivistiska illusionen genom observationer formulerade som baspåståenden. Dessa observationer förmodas vara pålitliga genom att förse oss med omedelbar evidens utan inblandning av subjektiva tillskott. I verkligheten är baspåståendena inte i sig framställningar av fakta, utan uttrycker framgång eller misslyckande hos våra operationer. Vi kan säga att fakta och relationer mellan dem tillägnas deskriptivt. Men detta talesätt får inte dölja att de fakta som har relevans för våra empiriska vetenskaper ursprungligen konstituerades genom a priori organisering av vår erfarenhet inom ramen för ett beteendesystem av instrumentellt handlande.

Denna tankegång kombinerar Habermas med en åtskillnad mellan olika grundtyper av vetenskap: naturvetenskap, samhällsvetenskap och humanvetenskap. De olika vetenskapstyperna tänkes bestämda av var sitt kunskapsintresse. Naturvetenskaperna har ett tekniskt-manipulativt intresse. Deras målsättning är att behärska naturen, att ställa den i människans tjänst. De syftar till förutsägbarhet, kvantifierbarhet och manipulerbarhet. Humanvetenskaperna har ett hermeneutiskt intresse. Deras generalmetod är tolkningen, de syftar till förståelse mellan människor. Samhällsvetenskaperna har ett intresse av emancipation, frigörelse.



Innebörden av denna frigörelse kan man förstå genom att betänka psykoanalysens betydelse som modellvetenskap för Habermas. I psykoanalysen blir patienten fri från sin neuros när han med psykoanalytikerns hjälp kunnat genomskåda dess orsaker. I analogi härmed tänker sig Habermas att marxismen och den kritiska teorin skall kunna fungera på det samhälleliga planet. Genom att blotta orsakerna till att samhället ser ut som det gör kan den kritiska samhällsvetenskapen verka frigörande och hjälpa fram ett demokratiskt samhälle som inte bygger på förtryck.

Det finns, som synes, en viss unghegeliansk ådra i Habermas filosofi. Man bibringas intrycket att kritiken i sig skall verka samhälleligt frigörande. En annan anknytning bakåt är till Dilthey. I Habermas kritik av positivismen riktas spetsen mot enhetsvetenskapsidealet och över huvud mot vad han uppfattar som ett överförande av naturvetenskapernas tekniskt-manipulativa metoder till human- och samhällsvetenskaperna. Resultatet blir en vetenskap som enbart är humanteknologins tjänarinna. Positivismen utmärks även av sin bristande självinsikt. Teorier framstår som ”objektiva” när de i själva verket är dikterade av ett tekniskt kunskapsintresse. Just genom denna omedvetenhet blir positivismen också omedveten om det tekniska kunskapsidealets gränser.

Samhällsvetenskapen intar i Habermas konception en sorts mellanställning mellan humaniora och naturvetenskap. Dilthey hade kontrasterat naturvetenskapens Erklärung (orsaksförklaring) mot humanvetenskapernas Verstehen (förståelse, tolkning) baserad på inlevelse i andra människors värld. Habermas söker, liksom t.ex. K. O. Apel, en förmedlande position, en ”djuphermeneutik” där orsaksförklaringen står i ett dialektiskt förhållande till förståelsen och befrämjar denna. Härmed sammanhängande är Habermas under sjuttioalets utarbetade idéer om ”störd kommunikation”. Enligt psykoanalysen kan t.ex. inte drömmen, eller ens det vardagliga beteendet tas ”efter bokstaven” för det det ser ut att vara. Det kan nämligen vara stört och förvrängt av på djupplanet arbetande blockeringar. För att verkligen *förstå* måste man här kunna *förklara*. Människans medvetande kan inte tas för kontant.

Den för psykoanalysen och marxismen gemensamma idén om möjligheten av ett falskt medvetande omintetgör den klassiska hermeneutikens uppfattning om ”Verstehen” som universalmetod. Habermas framhåller att alla samhälleligt givna andliga yttringar utsatts för systematisk förvrängning. De har inte baserats på en fri dialog mellan jämbördiga parter, vilket varit förutsättningen för en oproblematiserad ”förståelse”, utan har förvrängts av ”våldsinslagen” i samhället (ekonomiskt och socialt våld lika väl som fysiskt, strukturellt lika väl som öppet). Därför kan heller inte den nedärvda traditionen av referensramar och interpretationsformer tas som problemfri utgångspunkt för våra försök att förstå samhällets och kulturens fenomen. I polemik mot bl.a. hermeneutikern Hans-Georg Gadamer har Habermas poängterat att kritiken av dessa våldsinslag och det korrigerande medvetandet om deras existens och inflytande är en förutsättning för hermeneutiken.

Habermas har otvivelaktigt varit den mest omdiskuterade av Frankfurterskolans företrädare efter kriget. Men två andra namn bör också nämnas.

ALFRED SCHMIDT (f. 1931) studerade i Frankfurt under Horkheimer och Adorno och var en tid den senares främste medhjälpare. Schmidts första viktiga verk är doktorsavhandlingen *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962). Den är skriven i den ortodoxa kritiska teorins anda och behandlar förhållandet människa-natur ur i synnerhet kunskapsteoretisk synvinkel. Ett senare verk av Schmidt, *Geschichte und Struktur* (1971) innehåller en noggrann och väl avvägd genomgång av Marx' metod i *Kapitalet*, särskilt av förhållandet mellan ”framställning” och ”forskningsätt” och där Schmidt starkt poängterar parallellerna med Hegel. Boken, som haft betydelse för ”kapitallogiken”, mynnar ut i en uppgörelse med strukturalismen, främst i Althussers tappning. Huvudargumentet är att strukturalistiska

analyser med nödvändighet är ohistoriska i det de beskriver en struktur i ett momentant tillstånd utan att kunna förklara dess uppkomst.

ALBRECHT WELLMER (f. 1933) har främst ägnat sig åt vetenskapsteori. I sina arbeten *Methodologie als Erkenntnistheorie Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers* (1967) och *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (1969) ger han en översikt över Frankfurterskolans vetenskapsteoretiska positioner. Det förra arbetet är som titeln säger en polemisk uppgörelse med Karl Popper, Frankfurterskolans gemensamme fiende.

### **Tyskland. Kapitallogiken**

”Kapitallogiken” har blivit det i Sverige accepterade namnet på en vitt förgrenad skola inom marxistisk ekonomi och filosofi som blivit betydelsefull särskilt i Västtyskland och Danmark. Man kan inom kapitallogiken i själva verket urskilja flera olika riktningar och traditioner. En sådan har grupperats kring den tysk-amerikanske ekonomen Paul Mattick som i ett omfattande författarskap fört vidare traditionen från Grossmann och ”sammanbrottsteorin”. En annan grupp, vars mest kända namn är Elmar Altvater, har samlats kring tidskriften *Probleme des Klassenkampfes (Prokla)*.

Som filosofisk skola har kapitallogiken framträtt först under 70-talet. Det ursprungliga incitamentet är publiceringen av Marx' *Grundrisse* (1939). När forskningen kring detta ”förarbete” till *Kapitalet* kom igång på allvar gav den en delvis ny bild av den Marxska teorins utveckling. Några arbeten blev av direkt betydelse för kapitallogiken: W. S. Wygodskis *Historien om en stor upptäckt* (1965 på ryska) och Roman Rosdolskys *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital"* (1968).

Medan Wygodskis och Rosdolskys undersökningar väsentligen är historiska drogs på 70-talet filosofiska konsekvenser, främst i några västtyska arbeten: Helmut Reichelts *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (1970), Hans-Jürgen Krahl's *Konstitution und Klassenkampf* (1971) och Alfred Schmidts *Geschichte und Struktur* (1971). Viktig är också Hans-Georg Backhaus' uppsats *Zur Dialektik der Wertform*. Politiskt är skolan förknippad med en icke-kommunistisk marxism och fick i Västtyskland snart rollen av ideologi för den icke-kommunistiska studentvänstern. En liknande funktion har den kommit att fylla i Danmark. Bland danska företrädare kan nämnas Hans-Jörgen Schanz och Anders Lundkvist.

*Grundrisses* betydelse för kapitallogikerna hänger samman med deras uppfattning att Marx' kritik av den politiska ekonomin fick sin färdiga form först under 1850-talet (som de ovan nämnda historiska undersökningarna också tycks visa). Först då utvecklades t.ex. den enligt kapitallogiken avgörande teorin om arbetets dubbelkaraktär som dels konkret tillverkning, dels mervärdeskapande process där det avgörande är det abstrakta arbete som kan mätas i tid. De tidigare skrifternas historiska materialism kritiseras också för att använda ”produktionskrafter”, ”produktionsförhållanden” etc. som tidlösa, konstanta kategorier.

Avgörande för kapitallogiken (och vi kan här bara tala om typiska former utan att gå in på skillnaderna mellan de olika författarna) är det sätt varpå man tar fasta på parallellen mellan framställningssättet i *Grundrisse* eller *Kapitalet* när värdebegreppet utvecklas och det i Hegels *Logik*. Reichelt säger rent av att ”det existerar en strukturell identitet mellan det Marxska kapitalbegreppet och det Hegelska andebegreppet”.

Man kan t.ex. börja med den enkla värdeformen. Denna befinns vara otillräcklig och ensidig. Den innebär nämligen att en varas värde uttrycks genom en annan varas värde (t.ex. en cykel = 3 par stövlar). Häri ligger emellertid en motsägelse. Värdet är något allmänt, men uttrycks genom något enskilt, relationen till en annan speciell vara. Denna motsägelse kan nu hävas om varans värde uttrycks i förhållande till *alla* andra varor (en cykel = 3 par stövlar = 5 par skor o.s.v.). Därmed uppkommer emellertid en ny motsägelse. Trots att värdet är något

allmänt, så har varorna fortfarande *olika* ekvivalentformer, en cykels värde uttrycks ju bl.a. i termer av skor, skornas bl.a. i termer av cyklar. Vi har fortfarande inte uppnått den allmänna ekvivalentform som kunde motsvara värdet. En sådan värdeform är däremot *pengarna*. Alla varors värde kan anges på ett allmänt sätt i pengar.

På ett liknande sätt är varuformen motsägelsefull genom sin dubbelkaraktär som dels bruksvärde, dels bytesvärde. Också härur föds en dialektisk begreppsutveckling.

Denna typ av begreppsutveckling där den förekommer hos Marx är naturligtvis kalkulerad på motsvarande härledningar hos Hegel. Hegel börjar t.ex. med begreppet ”vara” (sein). Han finner att det rena varat, som inte är något bestämt, särskilt vara, saknar bestämning varför det slår över till intet. Ur intet utvecklas övergången från vara till intet nämligen blivandet, o.s.v. Det problematiska är att Hegel identifierade tänkandet med den verkliga processen. Men det gör inte marxismen. Hur kan då en begreppshärledning visa att det måste finnas t.ex. pengar?

Vissa kapitallogiker svarar med hjälp av begreppet ”realabstraktion”. Enligt kapitallogiken är metoden alltid mycket nära knuten till sitt objekt. Marx' metod är därför omedelbart knuten till hans undersökningsobjekt, kapitalismen. Det är kapitalismen som ger upphov till abstraktioner som ”arbete” och ”värde”. Dessa abstraktioner åstadkoms inte genom vårt tänkande utan genom en reell process i den kapitalistiska verkligheten. I ett samhälle utan varuproduktion finns det inget arbete i abstrakt mening. Vad som finns är kvalitativt skilda konkreta aktiviteter, att fiska, att jaga, att hugga ved o.s.v. På liknande sätt är olika nyttigheter kvalitativt skilda – köttets nytta är ojämförbar med vedens t.ex. då de tillfredsställer kvalitativt helt skilda behov. I det kapitalistiska samhället däremot är olika sorters arbete utbytbara mot varandra. Arbetskraften blir rörlig och kan köpas och säljas på en marknad varigenom de olika konkreta arbetena utjämnas och blir ekonomiska ekvivalenter ur kapitalets synvinkel. På liknande sätt får varorna en gemensam egenskap. De kan jämföras med avseende på sitt värde och ur kapitalets synpunkt är det denna bytesvärdesegenskap som är det avgörande. En direkt jämförbarhet uppstår: så och så mycket kött motsvarar så och så mycket ved. Varan betraktas då i sin abstraktion, bortsett från alla konkreta egenskaper. Men det är först genom marknaden som denna abstraktion uppstår. Den är m.a.o. en abstraktion i verkligheten, en realabstraktion.

Det är det förhållandet att begreppen svarar mot realabstraktioner som i kapitallogiken gör det möjligt att begreppsutvecklingar säger något om verkligheten: ”Verklighetens egen ordningsform förlöper enligt den logik, som satts till världen, frambragts av realabstraktionen, med de potenser, som ligger inbäddade i det ursprungligen enkla värdeförhållandet.”

Kapitalets logik utgör den politiska ekonomins fundament. *Kapitalet* bär underrubriken *Kritik av den politiska ekonomin* och ordet ”kritik” ingår i titlarna på alla Marx' viktiga ekonomiska arbeten. Begreppet ”kritik” uppfattar kapitallogikerna närmast i analogi med dess Kantska betydelse, d.v.s. som ett påvisande av den politiska ekonomins principiella gränser. Den politiska ekonomins kategorier – arbete, vara, värde o.s.v. – är *historiskt* uppkomna, inte ”naturliga” som de liberala ekonomerna ville tro. Förutsättningen för den ekonomiska vetenskapens opersonligt gällande logik är att de ekonomiska kategorierna s.a.s. övertagit människornas roll som subjekt. Den överindividuellt verkande logiken är bestämmande, inte människorna. När kapitalismen bryter samman och ersätts av ett samhälle utan marknadsbestämd produktion kommer däremot kapitalets logik att förpassas ur verkligheten, den politiska ekonomin kommer att försvinna som vetenskap och människorna kommer att återta sin roll som subjekt.

Grundläggande för kapitallogiken är alltså kravet att alla samhällsliga företeelser skall kunna härledas ur de grundläggande ekonomi-kritiska kategorierna. Detta medför att varken staten, organisationer eller ideologier kan tilldelas någon självständigt verkande roll i förhållande till dessa kategorier. Därför har författare som Paul Mattick eller Elmar Altvater också kunnat räknas till den kapitallogiska familjen.

Mattick fullföljer i sitt ekonomiska författarskap linjen från Henryk Grossman (och Rosa Luxemburg). I polemik med neo-keynesiansk eller neo-ricardiansk marxistisk ekonomi poängteras oundvikligheten av ett ekonomiskt sammanbrott för kapitalismen. Staten kan inte motverka detta utan är själv underkastad kapitalets logik. Både Mattick och Altvater betonar statsinterventionismens gränser. Med dessa uppfattningar går en tendens att se revolutionära rörelser som det mer eller mindre spontana resultatet av kapitalismens ekonomiska kriser. Partibygge enligt leninistisk modell avvisas till förmån för arbetarnas spontana organisering. En linje går här från Matticks tidiga anknytning till den rådkommunistiska oppositionen mot leninismen till spontanistiska inslag i 60- och 70-talens studentrevolt.

På analogt sätt leds ideologin, eller ”medvetandeformerna”, under kapitalismen tillbaka till de ekonomiska kategorierna. En författare som här influerat kapitallogiken utan att dock kunna räknas till den, är Alfred Sohn-Rethel.

ALFRED SOHN-RETHEL (f. 1899) står någonstans mitt emellan Frankfurterskolan och kapitallogiken. Åldersmässigt hör han till samma generation som Frankfurterskolans första men hans viktigaste bok, *Geistige und körperliche Arbeit*, publicerades inte förrän 1970.

Sohn-Rethel föddes i Paris och tillhörde en storborgerlig familj. Han studerade i Tyskland och kom i kontakt med flera av Frankfurterskolans medlemmar. 1937 flyttade han till England och blev för ett antal år medlem av brittiska kommunistpartiet. En vänskap med den klassiske filologen och marxisten George Thomson blev av betydelse för hans undersökningar kring den västerländska rationalitetens uppkomst. Sedan 1973 är Sohn-Rethel professor i marxistisk vetenskapsteori i Bremen.

Temat i *Geistige und körperliche Arbeit* ansluter sig till Lukács och Frankfurterskolans försök att se den moderna vetenskapen mot bakgrund av bestämda samhällsförhållanden. Sohn-Rethel går dock längre i radikalism genom att ta sig an de rationalitetsformer som till synes ligger längst bort från den samhälleliga basen, logikens, matematikens och den mest abstrakta naturvetenskapens. Han för samtidigt sin undersökning längre tillbaka i tiden, bakom den borgerliga eran och till den västerländska rationalitetens uppkomst i det grekiska tänkandet o. 500 f. Kr.

Uppkomsten av det abstrakta rationella tänkandet är enligt Sohn-Rethel sekundärt i förhållande till uppkomsten av abstraktioner i verkligheten. Genom att handeln, varuutbytet, uppstår, uppstår också varan och värdet som reella abstraktioner. Vad som ger dessa abstraktioner en påtaglig form är myntet som enligt Sohn-Rethel uppkommer först o. 600 f. Kr. Myntet representerar värdet på ett sätt som är abstrakt, kvalitetslöst och konstant. Myntets yttre egenskaper – om det är stort eller litet, runt eller fyrkantigt – spelar ingen roll för vilket värde det representerar, inte heller minskar det i värde genom att slitas, rispas etc. Sohn-Rethel kan därför i myntet och det mot detta svarande bytesvärdet se ursprunget till kategorier som de egenskapslösa och konstanta ”rum” och ”tid”, substansbegreppet (= det oföränderliga bakom egenskaperna), de oföränderliga, abstrakta talen o.s.v. M.a.o. ”det filosofiska medvetandets kategoriska *former* stammar från samhällets materiella bas” – en sorts historisk kantianism. Den som har abstrakta mynt i børsen har också abstrakta tankar i huvudet. – Hos kapitallogiken knyts liknande resonemang mera specifikt till medvetandets former under kapitalismen.

### **Italien**

Den italienska marxismens karaktär under efterkrigstiden har i hög grad bestämts – positivt eller negativt – av kommunistpartiets dominerande ställning. Som tidigare nämnts adopterade PCI Gramscis filosofi och gjorde denna till en sorts officiell partiideologi. Den intellektuellt måhända mest betydande traditionen inom italiensk efterkrigs marxism, den som utgår från

GALVANO DELLA VOLPE (1895-1968), har emellertid vuxit fram i bestämd motsättning till Gramscis idealistiskt färgade filosofi. Denna filosofiska motsättning har, särskilt hos en del yngre anhängare till Della Volpe, kombinerats med en kritik även av PCI:s politik.

Galvano Della Volpe kom från en aristokratisk familj och slog tidigt in på en akademisk karriär. Han blev lärjunge till den idealistiske filosofen Gentile men bröt med idealismen i en studie över Hume 1933-35. Han blev professor i filosofi 1938. 1944 övergav han den fascistiska åskådning som han in i det sista hållit fast vid och anslöt sig till kommunistpartiet i en politisk volt utförd i en situation där kommunisterna ledde motståndskampen mot tyskarna. Della Volpe fick snart en ansedd ehuru politiskt aldrig särskilt betydelsefull ställning som en av partiets framträdande intellektuella. Han var under en tid utgivare av *Società*, PCI:s viktigaste kulturtidskrift. Genom sina yngre anhängare invecklades han emellertid i en strid med partiledningen och *Società* lades ner 1964.

Della Volpes filosofi spänner över områdena vetenskapsteori, politisk teori och estetik, vardera ägnat ett av hans stora huvudarbeten: *Logica* (1950), *Rousseau e Marx* (1957) och *Critica del Gusto* (1960), som alla utgivits i flera och omarbetade upplagor.

I sin politiska filosofi knyter Della Volpe an till Rousseau, särskilt i sin diskussion av skillnaden mellan marxismens och liberalismens frihets- och demokratibegrepp. Liberalismen har enligt Della Volpe ett rent formellt demokratibegrepp medan Rousseau och i hans efterföljd Marx sökte en reell demokrati där lika juridiska och medborgerliga rättigheter inte var tillräckliga så länge på det socio-ekonomiska planet förtryck och ojämlikhet rådde.

Det särpräglade hos Della Volpe och hans skola ligger emellertid på kunskaps- och vetenskapsteorins område. Här framträder Della Volpe som bestämd motståndare till Hegel vars filosofi han betraktar som alltigenom idealistisk. I stället bygger han på Hume och Kant, båda uppfattade som empirister och materialister. Bland moderna filosofer har han intresserat sig för Carnap och Popper, dock utan att kunna betecknas som positivist.

Della Volpe förnekar alla metafysiska inslag i marxismen. Marx framstår för honom främst som vetenskapsmannen; han talar rent av om en ”moralisk galileism” d.v.s. Marx är för samhällsvetenskapen vad Galilei var för naturvetenskapen. I detta ligger naturligtvis ett avvisande av varje tanke på en fundamental skillnad mellan samhälls- och naturvetenskap. Forskningsprocessens gång konkret-abstrakt-konkret som Marx beskriver, tolkar Della Volpe som ett uppställande och testande av empiriska hypoteser, nyformulering av falsifierade hypoteser etc. Della Volpes vetenskapsteori ledde honom till att inta en skarpt negativ hållning till dialektiken i Hegels (och Engels') mening. Verkligheten är enligt hans uppfattning motsägelsefri, annars skulle all vetenskap vara omöjlig. Motsägelser kan bara förekomma mellan påståenden, varvid åtminstone ettdera då nödvändigt är falskt. De ”motsättningar” som det talas om hos Marx vill han tolka med Kants begrepp ”Realrepugnantz” d.v.s. som helt enkelt motverkande krafter, stridande parter etc. Det var en oortodox tolkning som ledde Della Volpe till en konflikt med partiets filosofi. Hans främste vapendragare i den striden och den mest betydande bland hans lärjungar överhuvud var Lucio Colletti.

Lucio Colletti (f. 1924) är också han filosof av facket. Till en början influerades Colletti av idealismen – doktorsavhandlingen 1949 handlade om Croce. Den perioden blev emellertid inte långvarig. 1950, under Koreakrigets tid, anslöt sig Colletti till kommunistpartiet. Tillsammans med Della Volpe utgav han *Società* och drogs in i de inre stridigheterna i partiet. Han opponerade sig mot partiets betoning av de kvarlevande förkapitalistiska inslagen i det italienska samhället och den därmed sammanhängande tvåstegsstrategin enligt vilken först full demokrati skulle uppnås innan den direkta kampen för socialismen kunde ta sin början. 1964 lämnade Colletti PCI och har sedan dess opponerat mot partiets politik från ”vänster”.

Collettis filosofiska orientering bestämdes i hög grad av Della Volpe. I sin politiska filosofi griper han tillbaka på Rousseau, i sin vetenskapsfilosofi på Hume och Kant. Kant uppfattas då främst som materialisten, den som försvarat vetenskapens möjlighet. – Colletti har även tagit starkt intryck av Lenins *Materialism och empiriokriticism*. Vetenskapens metod uppfattar Colletti som empirisk och experimentell. I likhet med Della Volpe anser han att verkligheten är motsägelsefri och förnekar således dialektiken i dess traditionella, hegeliska innebörd.

En av Collettis viktigaste böcker *Il marxismo e Hegel* (1969) ägnas åt ett angrepp på Hegels inflytande inom marxismen och åt att visa hur ”dialektisk materialism” strängt taget innebär en motsägelse. Colletti menar att den ”materiens dialektik” som Engels förde fram i sina senare filosofiska arbeten inte alls är materialistisk utan direkt hämtad från Hegel. Hos Hegel är materien själv motsägande, d.v.s. innehåller sitt eget upphävande, just därför att den egentligen bara är andens manifestation. Eftersom materien inte är den yttersta verkligheten, strängt taget inte existerar, kan den inte vila motsägelsefri i sig själv. Colletti citerar Hegels ord att ”just därför att det ändliga är den motsättning som motsäger sig själv i sig själv, därför att det *inte* är, därför *är* det absoluta” och konkluderar:

”Här har vi den 'dialektiska materialismens' totala och obotliga teoretiska motsägelse. Den tar den absoluta idealismens 'materiens dialektik' för materialism. Å andra sidan anser den att materialismens princip om motsägelsefrihet, eller 'förståndet', vilket är samma sak, är metafysikens princip. Engels tar metafysik, d.v.s. den romantiska naturfilosofin, för vetenskap. Verklig vetenskap, d.v.s. modern experimentell vetenskap, tar han för metafysik. Resultatet är ett teoretiskt débâcle.”

Collettis utveckling efter *Il marxismo e Hegel* har emellertid bl.a. inneburit en utveckling bort från vissa av Della Volpes karaktäristiska positioner. Colletti har uppgivit synen på Marx som ”den moraliska världens Galilei” liksom sin totala anti-hegelianism och förkastande av dialektiken. I vissa av uppsatserna i den viktiga samlingen *Ideologia e società* (1969) intar han ståndpunkter som i flera avseenden – paradoxalt nog – påminner om kapitallogikens.

Colletti framhåller ”att i motsats till alla de ekonomer som före honom hade diskuterat samhället 'i allmänhet' är Marx upptagen bara av *ett* samhälle, det moderna *kapitalistiska* samhället”. Som kärnan i Marx' verk uppfattar Colletti *Kapitalet*, *Grundrisse* och *Theorien der Mehrwert* med deras specifika objekt, kapitalismen. Men för att förstå vad som bestämmer detta objekt måste man förstå Marx' speciella lära om arbete och värde. Under kapitalistiska förhållanden är produktionen en produktion av *varor* avsedda att säljas på en marknad. Men på marknaden bytes varorna till sitt värde:

Marx' viktiga tes är att för att kunna *byta* sina produkter måste människorna göra dem *lika*, d.v.s. abstrahera från den fysiskt-naturliga eller bruksvärde-synpunkten ur vilken en produkt skiljer sig från en annan (säd från järn, järn från glas o.s.v.) När de abstraherar från föremålet eller det konkreta materialet för sitt arbete abstraherar de också ipso facto från det som tjänar till att särskilja deras arbete.

Det bestämmande värdet blir det abstrakta arbetet där man bortser från allt utom det gemensamma momentet, *arbetstidens längd*. Denna abstraktion är en *realabstraktion*, d.v.s. en abstraktion som ”långt från att vara en ren tankeabstraktion hos forskaren, äger rum dagligen i *varuutbytets själva verklighet*.”

Abstraktionen innebär också alienering. Värdelagen, som människorna skapat, tar makten över människorna och blir en överindividuellt verkande kraft. De ”verkliga subjekten blir behärskade av sina egna skapelser, d.v.s. bihang till sin gemensamma reifierade arbetskraft.”

Det är läran om reifikation och dess subjektiva motsvarighet, fetischismen, som skiljer Marx från de klassiska ekonomerna som Ricardo. För Ricardo var värdelagen en naturlag. För

Marx är den människornas egen skapelse *samtidigt* som den verkar objektivt, opersonligt. Förutsättningen för denna reifiering är ett visst bestämt samhälle, kapitalismen, som är villkoret för varuproduktion och marknadsstyrning. Därför har Marx' teori en dubbel aspekt. Den är en ekonomisk teori (liksom Ricardos) men också en *kritik* av ekonomin, d.v.s. ett påvisande av förutsättningarna för *ekonomin som vetenskap*, vilka samtidigt är förutsättningarna för reifikationen.

Det finns i kapitalismen ”två verkligheter”. Den reifierade, där ekonomin fungerar enligt nödvändiga, opersonligt verkande lagar. Och den som ligger under reifieringen och där ekonomin är skapad av människor. Borgerlig ekonomi beskriver den förra verkligheten den s.a.s. inomkapitalistiska verkligheten. Dess beskrivningar är upp-och-nervända genom att de får människorna att framstå som bestämda av ekonomins lagar i stället för tvärt om. Men detta beror på att den kapitalistiska verkligheten själv är upp-och-nervänd. Vad som krävs är inte att ändra på teorin, utan att ändra på verkligheten, att revolutionärt sätta den på fötter, upphäva reifikationen och dess reflex, fetischismen. D.v.s. när proletariatet konstituerar sig som klass antar det den avfetischiserade ståndpunkt som den Marxska *kritiken* av ekonomin innehåller. Ett antagande av kritikens ståndpunkt går samman med revolutionär praxis, ett upphävande i verkligheten av kapitalismens upp-och-nervända värld.

I denna framställning har Colletti kommit närmare Lukács än Althusser eller för den delen Della Volpe, vilka båda förnekat alienationen. Marxismen förklaras vara inte bara vetenskap utan revolutionär ideologi. Dialektiken återintroduceras genom begreppet ”upp-och-nervänd” verklighet och reifikationen förs in i synfältets fokus. Det blir en sorts Hegels hämnd på den mest konsekvente bland marxistiska anti-hegelianer.

### **Östeuropa**

I de östeuropeiska länder som efter kriget knöts till Sovjetunionen blev även inom filosofins område den stalinska ortodoxin förhärskande fram till 1956. Den då inledda ”avstaliniseringen” (som för Jugoslaviens del kan sägas ha påbörjats redan 1948) fick konsekvenser också för filosofin. Avstaliniseringens filosofiska form blev den ”marxistiska humanismen” sådan den företrädde t.ex. av polackerna Adam Schaff och Leszek Kolakowski, tjecken Karel Kosik eller jugoslaverna Veljko Korac och Mihailo Marković. Många av dessa gick längre än partiledningarna i sina krav på liberaliseringar och var verksamma under den polska revolutionen 1956 eller under ”Pragvåren” 1968. I Jugoslavien samlades en grupp filosofer kring tidskriften *Praxis* som ådrog sig regeringens aktiva misshag. Den senare s.k. Budapestskolan i Ungern med Agnes Heller som kanske främsta namn vidareutvecklar under anknytning till Lukács en del av de tankegångar som är typiska för den marxistiska humanismen. Väst-europeiska förebilder spelade en stor roll för denna oortodoxa marxism. Sartre var väsentlig, men även Frankfurterskolan. Däremot saknas i stort sett den i västmarxismen så vanliga teknologifientligheten.

Det är omöjligt att här gå in på en mer detaljerad redogörelse för alla de enskilda filosofernas positioner. Det kan enbart bli fråga om att ge en ”idealtypisk”, allmän bild av den marxistiska humanismens åskådning.

När Marx' lära tolkas som en humanism innebär det inte minst att de skulle se människan som samhällets yttersta förklaringsgrund. Marxuttalanden som brukar återopas är sådana som att ”Människorna skapar historien” eller att den som säger att människorna formas av samhället glömmer bort att samhället också formas av människorna. I det kapitalistiska samhället är människan emellertid alienerad, berövad sin mänsklighet. Hon har en plats som arbetare, som soldat, som ämbetsman, men inte som människa. Genom alienationen har hennes väsen som människa gjorts till något främmande för henne. Talet om ”människans väsen” innebär att man tenderar att hålla fast vid uppfattningen från *Ekonomisk-filosofiska manuskripten* att det

finns ett konstant mänskligt väsen som är oberoende av t.ex. klasstillhörighet, och som är rotat i människans produktiva arbete. Människans arbete är till sin natur fritt och kreativt; det skiljer sig från djurens genom sin medvetna, målinriktade karaktär. Under kapitalismen reduceras emellertid arbetet till enbart ett medel att förtjäna livsuppehållet. Därmed blir det alienerat, främmande för människan, något yttre.

Den egentliga meningen med den socialistiska revolutionen är enligt den humanistiska Marx-tolkningen att frigöra människan som människa. Genom att alienationen bringas att upphöra kan ett mänskligt samhälle uppstå där grunden för kollektivets frihet och lycka är varje enskild individs frihet och lycka.

Dessa idéer förenas med en kritik av den ”ortodoxa”, särskilt den stalinistiska, tolkningen av marxismen. Det utmärkande för denna antas vara en mekanisk ekonomism i teorin och ett åsidosättande av de mänskliga och individuella värdena i praktiken. Klassen och staten sätts över den enskilda människan. En viss kritik av den ensidiga betoningen av produktionsökningen skymtar ibland.

Den marxistiska humanismen i dess östeuropeiska tappning kan i vissa formuleringar förefalla vara en torftig och något söndagsskolaktig filosofi. För att förstå hur den med sådan kraft kunnat gripa många i de östeuropeiska länderna måste man betrakta dess ideologiska snarare än dess teoretiska funktion. Den marxistiska humanismen som avstaliniseringens filosofi har en betydande sprängkraft och dess implikationer sträcker sig betydligt längre än till chruštjevismen. ”Pragvåren” 1968 och dess ”socialism med ett mänskligt ansikte” är på många sätt den marxistiska humanismens mest autentiska politiska manifestation. I Pragvåren framträdde dess strävan efter frihet och rättssäkerhet, i vissa fall också de implicit anti-egalitära dragen.

Som filosofi saknar den marxistiska humanismen all originalitet. Dess ur teoretisk synpunkt mest intressanta insats är den genomförda tolkningen av Marx utifrån *Ekonomisk-filosofiska manuskripten*. Särskilt i ett sammanhang där en ”ortodox” Marxtolkning tidigare varit allenarådande har man därigenom bidragit till att belysa bortglömda sidor av Marx' tänkande.

Avslutningsvis skall nämnas två insatser inom östeuropeisk filosofi som faller utanför ramen av den ”humanistiska marxismen”. Det gäller Kosiks *Det konkretas dialektik* och Zelenýs *Metod och teori i Kapitalet*.

KAREL KOSIK (f. 1926) är en tjeckisk filosof vars viktigaste arbete, *Det konkretas dialektik*, utkom 1964. Kosiks bok har rönt inflytande från Husserl och försöker ge en fenomenologisk analys av förhållandet mellan teori och praktik, frihet och nödvändighet o.s.v. Tidsbegreppet är centralt för denna analys och Kosik försöker visa hur mänskligt arbete och praxis innehåller ett moment av *varaktighet*, som ofta utan att upphovsmannen avser det, ger dem en historisk dimension. Arbetaren omformar naturen och omformas själv av denna omformade natur. I detta historiska moment ser Kosik något för människans natur karaktäristiskt.

JINDŘICH ZELENÝ är en annan tjeckisk filosof. Hans mest kända verk *Metod och teori i Kapitalet* publicerades ursprungligen 1962. Det representerar en helt annan riktning inom östeuropeisk filosofi, nämligen studiet av den marxiska metoden, rotat i ingående historiska och textkritiska undersökningar av marxtexterna. (Tidigare har nämnts namn som Rjasanov och Wygodski.) Zelený undersöker vad som är säreget för Marx' metod i jämförelse med bl.a. Ricardo. Han betonar dialektiken, men dialektiken som inslag i vetenskaplig framställning, inte som filosofi. I centrum för intresset står Marx' dialektiska begreppsutveckling av i synnerhet varuformen i början av *Kapitalet*. Här finns en likhet med kapitallogiken, vilken också tagit intryck av Zelený. Överhuvud kan man säga att Zelenýs arbete utgör en av de fåtaliga förbindelselänkarna mellan ”östmarxism” och ”västmarxism”.



### **Avslutning**

Finns det en marxistisk filosofi? – Man kunde svara negativt och peka på att Marx och Engels aldrig utarbetat någon systematisk filosofi och att mycket av det som gällt för marxistisk filosofi inneburit att man tolkat Marx i anslutning till en eller annan bättre utvecklad icke-marxistisk filosofi, vare sig det nu gällt Kant, Hegel eller Bachelard.

Ett sådant svar skulle emellertid vara för lättvindigt. Filosofiska skolbildningar är sällan samlade kring någon enhetlig doktrin och det är väl tveksamt om begreppet ”marxistisk filosofi” är mera substanslöst än beteckningar som ”analytisk filosofi” eller ”existentialism”. Faktum är att den marxistiska filosofin, eller den filosofiska diskussionen inom marxismen, hålls samman av en rad problem som gång på gång återkommer fastän behandlade på olika sätt. Det gäller sådana frågor som dialektikens natur, förhållandet mellan marxistisk och borgerlig teori, förhållandet mellan ideologi och vetenskap, mellan teori och praxis o.s.v.

Dessa problem och sätten att besvara dem har två genomgående källor. Dels den marxistiska teorin, fattad inte enbart som Marx' och Engels' tankar utan som en fortlöpande tradition. Dels den historiska erfarenheten sedd ur marxismens och de revolutionära rörelsernas synvinkel. Den marxistiska filosofin borde, åtminstone preliminärt, kunna bestämmas som den filosofiska reflexionen över denna tradition och dessa erfarenheter.

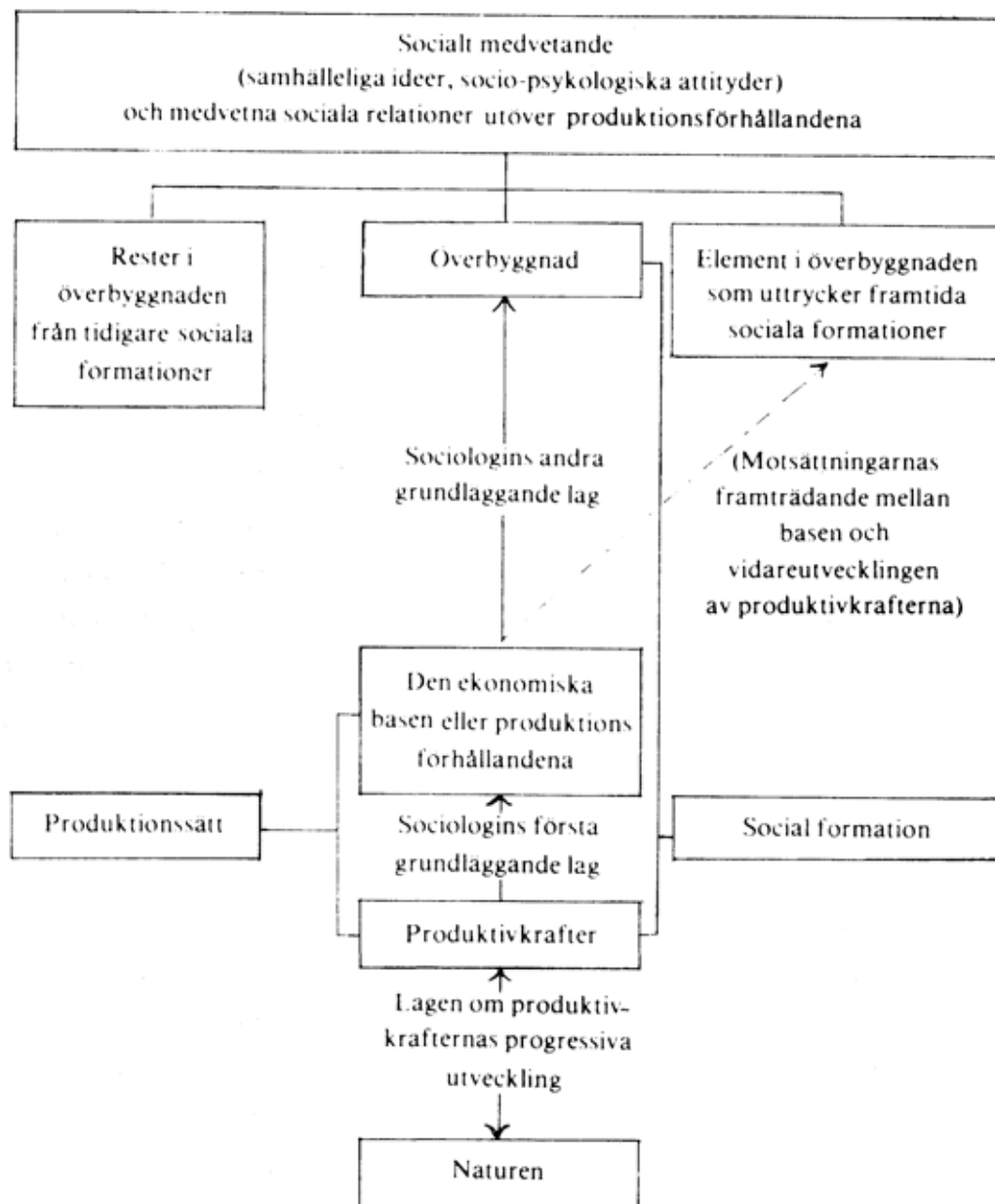
## Lars Herlitz: Historisk materialism och dialektik

### 1

OSKAR LANGES framställning av den historiska materialismen är en bra utgångspunkt för diskussion, därför att den renodlar *en* linje i de olika uppfattningarna av vad denna teori innebär.<sup>2</sup> Lange illustrerar sin framställning med bifogade diagram. Begreppen bestäms och relateras till varandra på följande sätt.

#### Produktionssätt och sociala formationer

Schema över den sociala strukturen och dess utveckling



<sup>2</sup> Oskar Lange, *Political economy. I. General problems* (Warszawa 1963). Langes framställning är givetvis bunden till en bestämd tradition med rötter hos både Kautsky och Stalin; jag väljer den därför att den utformats med särskild logik och pregnans.

En *social formation* eller ett socialt system består av å ena sidan *produktionssättet*, å andra sidan *överbyggnaden* eller superstrukturen. I produktionssättet ingår *produktivkrafter* och *produktionsförhållanden*. Produktivkrafterna utgörs av produktionsmedlen, framför allt arbetsredskapen, samt den erfarenhet och förmåga varmed människorna hanterar dem. Produktionsförhållandena är relationerna mellan människorna inbördes i anknytning till produktionen, däribland arbetsfördelningen men framför allt egendomsförhållandena, ägandet av produktionsmedlen.

Mellan produktivkrafterna och produktionsförhållandena opererar vad Lange kallar *sociologins första grundläggande lag: lagen om den nödvändiga överensstämmelsen mellan produktionsförhållandena och produktivkrafternas karaktär*. I diagrammet opererar lagen i en riktning: produktivkrafternas karaktär eller nivå bestämmer produktionsförhållandena, i överensstämmelse med Marx' berömda formulering i *Filosofins elände*, att handkvarnen ger ett samhälle med feodalherrar, ångmaskinen ett samhälle med industrikapitalister. Om karaktären av denna bestämning säger Lange följande:

Ett givet förhållande av produktivkrafter kräver som vi ser därtill svarande produktionsförhållanden. Likaså inverkar produktionsförhållandena på produktivkrafternas utveckling. Produktionsförhållandena, som är anpassade till produktivkrafternas krav, stimulerar dessa krafter vidare utveckling. Å andra sidan hindras denna utveckling av produktionsförhållandena, som inte är anpassade till produktivkrafterna. /.../ På så sätt antingen hjälps eller hindras produktivkrafternas utveckling av stimuli från produktionsförhållandena, beroende på graden av anpassning av produktionsförhållandena till produktivkrafternas behov.

Det är denna förbindelse mellan å ena sidan produktionsförhållandena, å andra sidan produktivkrafternas stadium och utveckling, som förklarar det faktum att produktionssättet på ett givet stadium i samhällsutvecklingen utgör en internt balanserad helhet.

Produktionsförhållandena utgör den ekonomiska *basen* eller strukturen i samhället. Till ett givet produktionssätts *överbyggnad* hör enligt Lange *den del av andra sociala relationer* – bl.a. politiska och legala – samt *det sociala medvetande*, som är oundgängligt för det speciella produktionssättets existens. Han understryker att detta innebär en begränsning eller rensning av begreppet överbyggnad, som har sina föregångare i Kautsky och Stalin. Kautsky ville begränsa begreppet överbyggnad till att omfatta endast det som måste ändras när den ekonomiska basen ändras. Stalin – i artiklarna om språkvetenskapen – formulerade sig mera rakt på sak:

Överbyggnaden skapas av basen just för att betjäna den, för att aktivt hjälpa den att ta form och konsolideras. Så snart överbyggnaden avstår från denna sin roll som hjälpmedel åt basen, så förlorar den sin uppgift och upphör att vara överbyggnad.

Med detta argument avfördes språket från överbyggnaden, och med samma argument har en del sovjetiska framställningar också velat avföra familjerelationer, nationell kultur, delar av vetenskapen etc. Problemet med denna avgränsning är givetvis att förhållandet bas-överbyggnad i motsvarande grad tenderar att bli definitionsmässigt och tautologiskt. Lange formulerar emellertid *sociologins andra grundläggande lag: lagen om den nödvändiga överensstämmelsen mellan överbyggnad och ekonomisk bas*. Också här pekar diagrammets pil uppåt: basen bestämmer överbyggnaden.

Vilken karaktär har nu dessa båda lagar? Enligt Lange formulerar de de villkor som är nödvändiga för den inre harmonin och balansen hos en social formation, villkoren för den ömsesidiga anpassningen av en given social formations olika komponenter. Vi kan, säger han, betrakta dessa lagar som lagar för bevarandet av sociala formationer. Man kan säga att han tolkar dem ungefär som jämviktsglagar i den ekonomiska teorins mening. Om, tillfogar han, dessa villkor inte uppfylls, utvecklas en inre motsägelse inom formationen, och de olika

komponenterna upphör att vara anpassade till varandra. I detta fall disintegreras systemet, och ett nytt träder i dess ställe.

Den sociala formationen är alltså ett system i jämvikt, där produktionsförhållandena anpassas till produktivkrafternas nivå och överbyggnaden till produktionsförhållandena. Det förefaller då som om systemförändringar måste initieras utifrån. Det blir också Langes lösning. Det är en faktor, som rubbar samhällsformationens inre balans, som underminerar den ömsesidiga anpassningen av dess komponenter och som bryter formationen i stycken. Denna faktor är produktivkrafternas egenutveckling.

Människans växande förmåga att omvandla naturen och anpassa den till sina behov leder till förändringar i det sätt, varpå hon agerar på naturen i produktionsprocessen, alltså förändringar i produktivkrafterna. Dynamiken beskrivs på följande sätt:

I den samhälleliga arbetsprocessen omvandlar människan sin naturliga omgivning och skapar en ny, som består av hennes arbetes produkter (hus, städer, byar, kanaler, verkstäder och fabriker, transportmedel, utrustning m.m.). Denna nya omgivning kallas ibland 'den artificiella omgivningen' (Labriola) eller 'samhällets historiskt-materiella resultat' (Krzywicki). Den är en stimulus som orsakar ändringar i den sociala produktionsprocessen. Nya och bättre arbetsredskap görs, möjligheter att utnyttja nya arbetsföremål uppstår och förmågan att använda arbetsredskap ökar. Detta i sin tur medför vidare förändringar i den nya artificiella omgivningen och skapar så en ny stimulus för ändringar i beteendet o.s.v. Människan omger sig med en artificiell omgivning, vars komplexitet oupphörligt växer: denna artificiella omgivning supplerar människans naturliga krafter och stärker så hennes herravälde över naturen. Varje ny mänsklig handling ger upphov till mer och mer nya externa stimuli som medför förändringar i den mänskliga aktiviteten. På så sätt utvecklas oupphörligt de samhälleliga produktivkrafterna.

Den tredje lagen, *lagen om produktivkrafternas progressiva utveckling*, gäller alltså den dynamiska principen, den kumulativa process, som sätter systemet i rörelse. Lange framhäver starkt motsättningen mellan produktivkrafternas egendynamik och den konservatism eller tröghet, som präglar både de sociala relationerna och det sociala medvetandet, och som bara kan övervinnas av externa stimuli.

Karakteristisk är Langes uppfattning av *de dialektiska processerna* i samhällsutvecklingen. Med en dialektisk process förstår han en utvecklingsprocess som äger rum genom framträdandet och lösningen (upphävandet) av motsägelser. Han urskiljer tre slag av sådana processer. Den första är det kontinuerliga uppdykandet av motsägelser i interaktionen mellan människa och natur i den sociala arbetsprocessen. Genom själva skapandet av sin artificiella omgivning skapar människan också motsägelser mellan sin egen tidigare aktivitet och de nya stimuli, som den nya omgivningen ger upphov till. Dessa motsägelser elimineras av ändringar i aktiviteten, d.v.s. i produktivkrafterna, som i sin tur skapar nya motsägelser.

Ett annat slags dialektisk process startar med framträdandet av motsägelser mellan nya produktivkrafter och gamla produktionsförhållanden. Dessa motsägelser hindrar först produktivkrafternas utveckling men elimineras när produktionsförhållandena anpassats till de nya produktivkrafterna. Ett tredje slags dialektisk process startar med framträdandet av motsägelser mellan nya produktionsförhållanden, alltså en ny ekonomisk bas, och den gamla överbyggnaden. Dessa motsägelser hindrar först etableringen av en ny ekonomisk bas men elimineras när överbyggnaden anpassats till den nya basen. Dessa tre slag av dialektiska processer utgör sammantagna den sociala utvecklingen.

Langes tre dialektiska processer är uppenbarligen inte likformiga. Endast den första är autonom; den är dessutom kumulativ, eftersom själva lösningen av motsägelser alstrar nya motsägelser. De två andra måste härledas ur den första och ter sig som rörelser från ett jämviktsläge till ett annat.

Vad är så klassmotsättningarnas och klasskampens roll i detta schema? Enligt Lange gäller det anförda mönstret alla samhällsformationers utveckling. I samhällen byggda på antagonistiska produktionsförhållanden tillkommer en faktor, som förstärker produktionsförhållandenas och överbyggnadens konservativa karaktär: den härskande klassens intresse av och strävan efter att vidmakthålla och befästa det bestående. Detta framkallar klasskamp och splittring också i det sociala medvetandet. Den härskande klassen söker förlänga livet hos en gammal samhällsformation. Övergången från en samhällsformation till en annan fördröjs. Den tenderar därför att bli explosiv, antar formen av klasskamp och social revolution.

Lange tillfogade att det också kan finnas sociala strata, utgörande ett "establishment", som kan utöva konserverande inverkan även i socialistiska samhällen utan antagonistiska produktionsförhållanden. Sådana hinder för socialt framsteg kan emellertid övervinnas om också inte utan motstånd och kamp så dock utan social revolution. Deras eliminering kräver anpassning av överbyggnaden till den ekonomiska basens behov men inte ändrade produktionsförhållanden.

## 2

Så långt Oskar Lange. Enligt denna uppfattning är alltså den historiska materialismen till sin kärna en teori om samhälle fortgående anpassning till den egenutveckling som äger rum i själva arbetsprocessen, i människans ämnesomsättning med naturen. Själva samhällsutvecklingen framstår väsentligen som övervinnandet av trögheter i denna anpassning.

Det är instruktivt att jämföra denna historiesyn med vad som kan förefalla som dess motsats: den ekologiska historieuppfattning, som kanske klarast utformats av R Wilkinson.<sup>3</sup> Också här är historien en anpassningsprocess: samhällsförändringar – eller med Wilkinsons terminologi: cultural change – har ersatt den biologiska utvecklingen som människans huvudsakliga anpassningsmekanism. Också här framtingas denna anpassning av ekonomisk-tekniska förändringar, nya sätt att exploatera omgivningen inklusive ny "artificiell omgivning", och dessa förändringar är i stånd att framtinga förändringar i resten av det kulturella systemet.

Skillnaden är att i den ekologiska historieuppfattningen dessa förändringar inte springer spontant ur själva arbetsprocessen utan är desperata försök att få ut mer av omgivningen, framtingade av rubbningar i den ekologiska jämvikten, av överbefolkning och fattigdom. De kulturella tröghetsfaktorererna i utvecklingen tycks alltså här åtminstone ha den förtjänsten att de mer eller mindre varaktigt kan hålla befolkningsutvecklingen i schack och därmed vidmakthålla en ekologisk jämvikt. I båda dessa uppfattningar är det antropologiska inslaget framträdande. Skillnaden ligger i synen på människan: i det ena fallet ett redskapsproducerande och därmed självutvecklande djur, i det andra fallet en malthusiansk kanin.

## 3

Det är utan vidare klart att viktiga led i Langes modell tar fasta på väsentliga och stabila uppfattningar hos Marx. Arbetets centrala roll för människans utveckling och arbetsprocessens kumulativa karaktär framhävdes inte bara – med viss anknytning till Hegel – i de tidigare skrifterna utan också i *Kapitalet*. Att härav härleda ett slags egendynamik hos produktivkrafterna kan ligga nära till hands, så mycket mer kanske som det är uppenbart att Marx såg den historiska utvecklingen som en om också långt ifrån rätlinjig eller ens ensriktad så dock riktighetsbestämd process: mot högre grad av herravälde över naturen. Den nödvändiga korrespondensen mellan produktionsförhållandena och produktivkrafternas nivå är en nästan självklar förutsättning inte bara i *Den tyska ideologin* och i *Filosofins elände* (och

<sup>3</sup> Richard G Wilkinson, *Poverty and progress. An ecological model of economic development* (London 1973).

särskilt i det därtill hörande brevet till Annenkov från år 1846) utan också i förordet till *Till kritiken av den politiska ekonomin*.

Men det är också tydligt att flera centrala moment i Marx' historieuppfattning inte – eller åtminstone bara med stor motvilja – låter sig inpassas i det Langeska schemat för samhällsutvecklingen.

(a) Väsentliga moment i kapitalismens uppkomst och utveckling framstår i Marx' analys inte alls som någon anpassning av produktionsförhållandena till en produktivkrafternas autonoma utveckling. Pengarnas förvandling till kapital är en både logisk och historisk egenrörelse i varuproduktionen, som utvecklas oberoende av produktivkrafterna. Den s.k. ursprungliga ackumuleringen kunde möjligen på ett mycket abstrakt plan betecknas som en anpassning till produktivkrafternas behov. Men Marx' poäng är givetvis att den process, i vilken de arbetande skiljs från produktionsmedlen och proletariseras, dels utnyttjar deras "Knechtschaft" i tidigare produktionsförhållanden, dels föregår och är en förutsättning för den kapitalistiska produktionsomvandlingen. Också i *Kapitalets* berömda beskrivning av utvecklingen från enkel Kooperation över manufaktur till maskinindustri är huvudsynpunkten den, att kapitalet bemäktigar sig produktionsprocessen och piskar fram en till kapitalet anpassad utveckling av produktivkrafterna, ett synsätt som ju i någon mån föregrips redan i *Kommunistiska manifestet*.

(b) Klassmotsättningar och klasskamp präglar i Marx' uppfattning antagonistiska produktions sätt redan i begynnelsen, från deras första uppkomst, och inte bara i en eventuell slut- eller nedgångsfas då nya produktivkrafter pockar på förändringar. Klassmotsättningarna låter sig inte reduceras till friktionselement i samhällets fortgående anpassning till produktivkrafternas krav. Langes uppfattning av överbyggnad och produktionsförhållanden som enbart konservativa, återhållande element, förstärkta av de härskande klassernas kamp för att bevara sin ordning, leder nästan osökt fram till föreställningen om en evig och ständigt progressiv allians mellan "folket" och produktivkrafterna genom historien. Men hos Marx är historien listigare än så. Exploatering och förtryck är inte bara bromsklossar i historien utan också drivkrafter i samhällets – och produktivkrafternas – utveckling.

(c) På ett mera allmänt plan kan man erinra om diskussionen i *Grundrisse* av förhållandet mellan produktion, distribution, byte och konsumtion. I detta förhållande är produktionen visserligen "övergripande". Men huvudsynpunkten är att produktionen och dess lagar måste förstås som led i historiskt specifika totaliteter av inbördes avhängiga produktions-, distributions-, bytes- och konsumtionsförhållanden, och udden är riktad mot den borgerliga politiska ekonomins antropologiska tendenser att uppfatta lagarna för produktion – till skillnad från fördelningen – som naturgivna och tidlösa.

#### 4

Vad som framträder i dessa svårigheter är såvitt jag kan se ett spänningsförhållande mellan två olika teoretiska ambitioner hos den historiska materialismen, vars förening också tycks vara ett reellt vetenskapsteoretiskt problem. Där är å ena sidan ambitionen att förstå de i samhällsutvecklingen ingående systemen eller samhällsformationerna som historiskt specifika, sammanhängande helheter; frågorna är då: hur reproducerar sig dessa system? vad håller dem samman? hur fungerar de? vilken är deras inre logik eller struktur? Där är å andra sidan ambitionen att förstå utvecklingen genom de olika systemen; frågorna är då: hur upphör ett system att fungera och avlöses av ett annat? hur kan man jämföra eller kanske rangordna dessa system? finns det generella mekanismer i systemförändringarna?

Det är belysande för spänningen mellan dessa båda ambitioner att Langes allmänna utvecklingsmodell särskilt tycks göra våld på Marx' analys av kapitalismen som system. Och omvänt: när uppmärksamheten i stället riktas mot de strukturfunktionalistiska dragen i Marx'

teori, så blir den historiska utvecklingsteorin obekvä. Det ligger i sakens natur att historien försvinner i en strikt strukturalistisk tolkning av Marx (i riktning mot Lévi-Strauss). På samma sätt hos kapitallogiken med dess framhävande av den logiska framställningsmetoden hos Marx: den historiska materialismen uppfattas som en ”förmarxistisk” teori, som upphävts i och genom ”kritiken av den politiska ekonomin.”

Marx' teori är naturligtvis en strukturfunktionalistisk teori. Men som sådan har den – som Eric Hobsbawm framhållit – åtminstone två särdrag, som man inte kommer ifrån. Det ena är att Marx inte bara analyserade olika system i deras sätt att fungera utan också jämförde dem sinsemellan och t.o.m. rangordnade dem – liksom han arbetade med hierarkier av olika sociala företeelser. Och även om den berömda successionen av produktionssätt (urkommunism, slaveri, feodalism, kapitalism, socialism) har pådyvlats honom med orätt, så har för honom ändå utvecklingen en bestämd riktning: det ena systemets avlösande av det andra är inte ett tillfälligt genomlöpande av alla teoretiskt tänkbara möjligheter att sätta ihop givna bitar till sammanhängande system. Det andra särdraget är inriktningen på att spåra systemens inbyggda motsättningar – inbyggda i den meningen att det i själva systemens funktion ligger att de måste upphöra att fungera – och därmed givetvis inriktning på att förklara systemförändringar.<sup>4</sup>

S-E Liedman har framhållit Marx' förnyade intresse för dialektikens ”rationella kärna” just vid den kritiska tidpunkt då han konkretiserar historiematerialismens allmänna utgångspunkter i analysen av ett system, det kapitalistiska produktionssättet. Han har också visat, att Marx' intresse därvid gällde inte konstruktionen av ”dialektiska processer” av den typ som Lange talar om utan istället strukturen hos dialektiska helheter, där det på ett plan råder växelverkan mellan de olika momenten medan på ett annat plan ett moment kan urskiljas som övergripande.<sup>5</sup> Iakttagelsen förefaller både logisk och central, eftersom den historiska materialismen liksom varje teori om system i förändring och rörelse måste operera på olika plan.

---

<sup>4</sup> E Hobsbawm, *Karl Marx's contribution to historiography*. Diogenes 64.

<sup>5</sup> S-E Liedman, *Motsatsernas spel* (Lund 1977). 1, s. 58 ff., jfr 2, s. 83 ff.

## Ingvar Johansson: Kritiska synpunkter på den klassiska dialektiska materialismen

Efter att ha framlevt ett ansevärt antal år på diverse filosofiinstitutioner vid universiteten här i landet, och hållit inledningar om filosofi på studiecirkel i marxism utanför universiteten, är jag numera säker på att mycket få människor rätt kan bedöma nyttan av filosofi. En del underskattar och en del överskattar nyttan. Underskattningen yttrar sig i ointresse, för att inte säga likgiltighet inför abstrakta resonemang. Man tror inte att ens tänkande är bundet av några abstrakta mönster eller principer. Överskattningen yttrar sig på flera sätt.

Vid universitetsinstitutionerna dyker det upp forskare som i filosofin tror sig kunna finna principer som direkt och oförmedlat löser deras specialvetenskapliga problem; och många av de studerande börjar läsa filosofi i tron att i filosofin finna principer som löser deras livs- eller världsåskådningsproblem. Bland kamraterna i de marxistiska studiecirkelna visar sig övertron på filosofin i en tro att de måste förstå avsnittet om den dialektiska materialismen för att överhuvudtaget förstå de andra avsnitten; ofta också på så sätt att de tror att nyckeln till konkreta politiska ställningstaganden ligger förborgad i filosofin. Det är alltså också ur politisk synvinkel viktigt att filosofin ger en riktig bild av sin egen betydelse. Och den viktigaste av de kritiska anmärkningar som jag här skall rikta mot den klassiska dialektiska materialismen är den följande:

*Den klassiska dialektiska materialismen överdriver filosofins betydelse*

Innan jag utvecklar denna tes skall jag kort säga vad jag avser med begreppen ”filosofi” och ”den klassiska dialektiska materialismen”. Med filosofi avser jag här det som kanske oftare kallas metafysik eller filosofiskt system, d.v.s. dels en teori om vad som på det allmännaste och abstraktaste planet kan sägas existera (en ontologi), och dels en teori om huruvida kunskap är möjlig och hur den allmänt sett uppstår (en kunskapsteori). Den klassiska dialektiska materialismen är ett speciellt filosofiskt system. Dess ontologi är en speciell slags materialism, en irreduktiv materialism, även om klassikerna själva aldrig använde just den termen för att beteckna sin ståndpunkt. En irreduktiv materialism hävdar att världen är skiktad i nivåer, och att varje nivå kan följa egna och säregna lagbundenheter. Men trots att nivåerna inte kan reduceras till varandra, så är de inte helt oberoende av varandra. Undre nivåer kan visserligen existera utan att de övre existerar, men de övre kan omöjligen existera utan de lägre. Så t.ex. kan den samhällsliga nivån inte existera utan den biologiska, och den biologiska inte utan den fysikaliska. Den understa nivån måste vara materiell om man skall tala om irreduktiv *materialism*, men inte nödvändigtvis de övriga. Den dialektiska materialismens kunskapsteori säger att kunskap är möjlig, men att den faktiska kunskapen vid varje tidpunkt endast är mer eller mindre approximativ. En vetenskaplig teori ger inte en helt sann bild av verkligheten, men en teori kan ligga närmare den absoluta sanningen än en annan. Under utvecklingens gång blir kunskapen normalt dock mindre och mindre approximativ. Man närmar sig s.a.s. sanningen mer och mer.

De åsikter jag nu presenterat uttömmar inte innehållet i den klassiska dialektiska materialismen, utan utgör endast delar av densamma. Med hela den klassiska dialektiska materialismen avser jag den filosofi som kommer till uttryck i böcker som Engels' *Anti-Dühring*, *Den klassiska tyska filosofins slut* och *Naturens dialektik*, Lenins *Materialism och empiriokriticism* och uppsatsen *Till frågan om dialektiken*, Stalins *Om den dialektiska och den historiska materialismen* samt böcker som *Marxismen-leninismens grunder*. Samma filosofi finns också i Arnold Ljungdals *Marxismens världsbild* och Maurice Cornforths tre böcker under titeln *Marxismens filosofi – den dialektiska materialismen*, liksom i VPK:s marxistiska grundkurs *Studier för socialism* (Stockholm 1974).



När jag hävdar att den klassiska dialektiska materialismen överdriver filosofins betydelse, alltså överdriver sin egen betydelse, så menar jag att denna överdrift härstammar från vissa bestämda delar i detta filosofiska system. Jag vill varken kritisera den irreduktiva materialismen eller de kunskapsteoretiska åsikter jag nämnde, men däremot framföra en hel del kritiska synpunkter på synen på dialektiken i den klassiska dialektiska materialismen. Stalin sammanfattar i sin uppsats det dialektiska betraktelsesättet i fyra punkter, och dessa punkter får i VPK:s nämnda grundkurs en än koncigare framställning. De ser där ut som följer (s. 16-17):

- (1) Ingenting kan betraktas isolerat från sitt sammanhang.
- (2) Verkligheten förändras ständigt.
- (3) Förändringarna orsakas av att varje ting eller företeelse innehåller inre motsättningar och motstridiga krafter.
- (4) Utvecklingen sker inte i en jämn tillväxtprocess utan i en växling mellan långsamma och språngartade förändringar.

Punkt tre och fyra är omformuleringar av två av Engels' tre s.k. dialektiska lagar. Punkt tre är lagen om motsatsernas enhet och kamp, och punkt fyra lagen om kvantitativa förändringars omslag i kvalitativa. Försvunnen är lagen om negationens negation. Punkt ett och två finns också klart uttalade hos Engels, även om han inte upphöjer dem till rangen av lagar.

Dessa punkter ses som en *metod* att applicera på verkligheten. Appliceras den på historien får man den historiska materialismen, och appliceras den på naturen får man naturdialektiken. Punkterna kan antingen tolkas så att det *alltid*, utan några som helst undantag, förhåller sig så som utsägs, eller att det endast *normalt* förhåller sig så. Punkt två skulle enligt den förra tolkningen säga att verkligheten på varje plats och i precis varje ögonblick förändras, medan den enligt den senare tolkningen skulle säga att det normala är att verkligheten förändras. Framställningarna av den klassiska dialektiska materialismen pendlar för det mesta mellan dessa båda tolkningar, men i båda fallen överdrivs filosofins betydelse. Jag skall för att klargöra vad jag menar, utgå från ett citat av Stalin där lagen om kvantitativa förändringars omslag i kvalitativa, d.v.s. punkt fyra ovan, är på tapeten:

Om övergången från långsamma kvantitativa förändringar till snabba och plötsliga kvalitativa förändringar är en utvecklingslag, så är det klart att de revolutionära omstörtningar, som utföres av de förtryckta klasserna, är en fullständigt naturlig och oundviklig företeelse.

*Således* kan övergången från kapitalismen till socialismen och arbetarklassens befrielse från det kapitalistiska förtrycket ej förverkligas medelst långsamma förändringar, ej medelst reformer, utan endast medelst en kvalitativ förändring av det kapitalistiska systemet, medelst revolution.

*Således*, för att ej begå fel i politiken bör man vara revolutionär och ej reformist.

(*Leninismens problem*, Moskva 1951; s. 826-27, min emfas.)

Enligt Stalin leder kvantitativa förändringar alltid till kvalitativa omslag. Tack vare detta så kan "lagen" direkt appliceras på det kapitalistiska produktionssättet, och ger då som resultat förutsägelsen att detta någon gång måste gå under i en revolution. ("*Således* kan övergången ...") Den socialistiska revolutionen kan förutsägas med den dialektiska materialismen utan hjälp av någon specifik teori för det kapitalistiska produktionssättet.

Orimligheten i det här synsättet kan tas fram på flera sätt. Med Stalins förfaringssätt skulle man t.ex. bli tvungen att hävda att också kommunismen kommer att gå under i en revolution eller att det inte finns några förändringar i en samhällsformation dominerad av det kommunistiska produktionssättet. Åsikter som knappast någon marxist gjort sig till tolk för.

För att fortsätta skolastiken en stund till, så blir orimligheten i den nu diskuterade tolkningen än mer uppenbar om dialektiken som avsett också skall appliceras på naturen. En kär illustra-

tion till lagen om kvantitativa förändringars omslag i kvalitativa är förhållandet att temperaturökningen hos is till slut leder till ett kvalitativt omslag, is blir vatten, och att temperaturökningar hos vatten till slut leder till ett nytt kvalitativt omslag, vattnet blir vattenånga.

Vad som däremot *inte* brukar sägas är att temperaturminskningar (det är ju också kvantitativa förändringar) hos is aldrig leder till ett nytt kvalitativt omslag, ett nytt aggregationstillstånd, utan slutar i den absoluta nollpunkten. Man kan i det här sammanhanget också ställa frågan om det ur dialektiken följer att om vattenånga upphettas tillräckligt mycket, så uppstår till slut ett nytt aggregationstillstånd. Upphettas gaser tillräckligt långt övergår de i s.k. plasma, och det har ibland förvånat mig att ingen har tagit plasmafysiken som bevis för den dialektiska materialismen. Problemet kvarstår förstås ändå. Vågar någon säga att enligt den dialektiska materialismen så måste det finnas ytterligare ett aggregationstillstånd utöver fast, flytande och gasformigt tillstånd samt plasma?

Låt mig nu övergå till den andra tolkningen av den diskuterade ”lagen”. Anser man att denna säger att kvantitativa förändringar *normalt* leder till kvalitativa omslag (eller producerar emergenta kvaliteter för att använda analytisk-filosofisk terminologi) är man inte mycket bättre ute. Man får då problem med hur man skall kunna applicera ”lagen”. För att kunna göra detta måste man redan ha kunskap om vad som är normalt i olika sammanhang, men i så fall kan inte denna kunskap härröra från ”lagen” själv, och då kan inte ”lagen” ses som en metod som utan vidare producerar t.ex. den kunskap som finns nedlagd i den historiska materialismen.

Vad som är normalt i olika sammanhang utsägs heller aldrig i framställningarna av den klassiska dialektiska materialismen. Det är också här på sin plats att ställa de retoriska frågorna om verkligen en filosof *som filosof* någonsin kan säga vad som är normalt vid temperaturökningar eller att det är normalt att produktionssätt går under?

Den typ av anmärkningar som jag nu gjort i anslutning till punkt fyra kan lika lätt göras till punkt två, d.v.s. påståendet att verkligheten ständigt förändras. Uppfattas detta bokstavligt står det i direkt strid med fysikens princip om energins konstans, ty enligt denna varken skapas eller förintas energi i universum. Den totala energin är evig och är given en gång för alla. Den kan visserligen anta olika former och är i så måtto föränderlig, men på ett djupare plan är den likväl oföränderlig. Detta var redan Engels medveten om. Han skrev i förordet till andra upplagan av *Anti-Dühring* bl.a. följande:

Att rörelsens summa (den s.k. energin) inte förändras om den förvandlas och slår om från kinetisk energi (s.k. mekanisk kraft) till elektricitet, värme, potentiell lägesenergi etc. behöver numera inte predikas såsom något nytt; det tjänar som en redan erövrad grundval för den nu mycket mer innehållsrika förvandlingsprocessen själv, den stora grundprocess i vars formel hela kunskapen om naturen sammanfattas.

Fysikens s.a.s. odialektiska princip om energins konstans trollar Engels bort genom att säga att den inte är lika viktig som teorierna om energins förvandlingar. I och för sig kan detta diskuteras, men hur som helst finns principen och är en viktig princip, även om man kan säga att det finns ännu viktigare principer. Och då är det oreserverade påståendet att verkligheten ständigt förändrar sig ohållbart. Inte heller förbättras situationen om man tillgriper tolkningen att verkligheten *normalt* förändrar sig, ty det är normalt för energin att vara konstant. Jag hävdar alltså följande:

*Den klassiska dialektiska materialismen har alltid varit i konflikt med någon del av fysiken.*

En sådan här kritik av tesen att verkligheten ständigt förändras behöver inte begränsas till naturvetenskapen. Applicerad på samhällsliga förhållanden säger tesen att det inte finns några överhistoriska sanningar om samhällen. En åsikt som mycket ofta framförs även av marxister

som i motsats till mig vill göra sig av med rubb som stubb i den klassiska dialektiska materialismen. Men jag menar att detta är en ohållbar ståndpunkt. Jag skall argumentera för att:

*Det finns överhistoriska sanningar om samhällsformationer och produktionssätt.*

Argumenten för denna åsikt kan man hitta hos Marx själv. I inledningen till *Grundrisse* under punkt 1 "Produktion" kritiserar Marx bl.a. John Stuart Mills ekonomiska teori. Kritiken går helt riktigt varken ut på att teorin är falsk rätt och slätt eller att den är falsk därför att den är överhistorisk. Tvärtom menar Marx att vissa av Mills utsagor är *både* sanna och överhistoriska; t.ex. att vissa naturförhållanden är mer produktiva än andra och att oberoende av produktionssätt producenterna måste ha en minsta mängd näring för att kunna producera. De överhistoriska sanningarna uttalar sig om något *oföränderligt*. Kritiken Marx framför går ut på att det är ointressanta sanningar, truismer som gränsar till det tautologa. Marx avslutar avsnittet på följande sätt:

För att sammanfatta: Det finns vissa bestämningar som är gemensamma för alla produktionsförhållanden och som i tänkandet fixeras som allmänna; men de s.k. *allmänna betingelserna* för all produktion är ingenting annat än abstrakta moment, med vilkas hjälp inget verkligt historiskt produktionsstadium kan förstås. (Liedman utg.: *Grunddragen i kritiken av den politiska ekonomin*, Halmstad 1971; s. 18).

Den poäng jag ovan velat göra i anslutning till punkterna (2) och (4) (och som lika lätt kan göras i anslutning till punkt (3) av de fyra punkter i vilka jag återgivit synen på dialektiken i den klassiska dialektiska materialismen) kan sammanfattas på följande sätt. Antingen är påståendena ifråga helt enkelt orimliga, eller så förutsätter de tyst en kunskap om normalfall som omöjligen härrör från den dialektiska materialismen själv. Genom att sudda över de här sakerna framstår den klassiska dialektiska materialismen som betydligt mer innehållsrik än vad som faktiskt är fallet, och överdriver på så sätt sin egen betydelse.

Att den klassiska dialektiska materialismen överdriver sin egen betydelse är naturligtvis inte detsamma som att den är helt innehållslös. För det första utgör, som jag tidigare påpekat, dialektiken inte hela den dialektiska materialismen. Och för det andra så blir det trots allt *någonting* kvar även om de diskuterade punkterna (punkt (1) utelämnas här, den särbehandlas senare) omformuleras till följande påståenden:

(2) Det finns förändringar.

(3) *Vissa* förändringar orsakas av inre motsättningar och motstridiga krafter.

(4) *Ibland* sker kvalitativa omslag. (Alternativt: Det existerar emergenta kvaliteter.)

Att dessa punkter inte är helt innehållslösa visar sig därigenom att de kommer i konflikt med vissa filosofiska positioner. De utesluter någonting trots sin relativa tomhet. Punkt (2) är oförenlig med åsikten att all förändring är skenbar, en åsikt som milt uttryckt inte varit särskilt aktuell de senaste seklen, men som dock har förfäktats. De mest kända företrädarna är de gamla grekerna Parmenides och Zenon. Punkt (3) kommer inte heller i konflikt med någon särdeles aktuell filosofisk position, men kan sägas vara oförenlig med Descartes filosofi enligt vilken den enda källan till förändring är mekanisk stöt.

Däremot kommer punkt (4) i konflikt med filosofier som varit mycket aktuella under både arton- och nittonhundratalet. Den är nämligen oförenlig med alla reduktionistiska system, och den logiska positivismen som under lång tid dominerade filosofin i de anglosaxiska länderna var reduktionistisk. Den hävdade i en version att allting egentligen består av sinnesförnimmelser eller sinnesdata, och i en annan version att allting egentligen endast är elementarpartiklar.

Punkt (4) fungerar alltså i den sist givna formuleringen avgränsande inte bara historiskt, utan också idag, men å andra sidan säger den inte något utöver vad jag tidigare lade in i begreppet

irreduktiv materialism. Och den irreduktiva materialismen kan man argumentera för utan att dra in någon ”lag” om kvantitativa förändringars omslag i kvalitativa. Den slutsats som följer av detta är att dialektikmomentet i den klassiska dialektiska materialismen bör omformuleras så att dess relativa trivialitet klart framträder.

En tänkbar kontrakritik mot den kritik jag framfört är att jag projicerar in en positivistisk syn på dialektiken som är denna främmande. I sin bok *Motsatsernas spel. Friedrich Engels' filosofi och 1800-talets vetenskap* (Lund 1977), ser Sven-Eric Liedman Engels' filosofi som sammansatt av tre tendenser, en positivistisk, en hegelsk och en dialektisk-materialistisk. Denna karakteristik menar jag kan utsträckas till att gälla hela den klassiska dialektiska materialismen. Men vad som är nödvändigt att hålla i minnet är att karakteristiken är förbunden med åsikten att den positivistiska och den hegelska tendensen representerar det falska, medan den dialektisk-materialistiska tendensen definitionsmässigt representerar det sanna; men en sanning som vi är på jakt efter. Vad positivism och hegelsk dialektik är har vi kunskap om, men vad ett dialektisk-materialistiskt synsätt som helhet innebär har vi ännu inte kunskap om. Det är det som är marxismens filosofiska problem.

Frågan ”Vad är dialektik?” har av marxister fått flera olika svar (jfr t.ex. Frankfurtskolan, Althusser, Colletti och Zelený). Den klassiska dialektiska materialismen anser jag innehåller ett bestämt svar, och ett svar där de positivistiska och hegelska inslagen inte är tillfälliga felskrivningar som lätt kan tas bort, varefter det sanna dialektisk-materialistiska synsättet framträder i sin renhet. Tvärtom är de positivistiska och hegelska inslagen organiska beståndsdelar i den klassiska dialektiska materialismen, och fyller där funktionen att dölja det faktum att marxismens dialektikproblem från filosofisk synpunkt sett ännu inte har blivit löst.

Den positivistiska tendensen kommer klarast till uttryck i just den typ av påståenden som jag ovan har kritiserat. De s.k. dialektiska lagarna framställs alltid som någon form av empiriska generaliseringar utan några hegelianska krumbukter, och de måste då behandlas på det sätt jag gjort, d.v.s. tolkas som om de, för att exemplifiera igen, säger antingen ”Det gäller *alltid* ...”, ”Det gäller *normalt* ...” eller ”Det gäller *ibland* att kvantitativa förändringar leder till kvalitativa omslag”. Och, för att upprepa min tidigare framförda slutsats, det är endast den sista tolkningen som kan rädda dialektikmomentet i den klassiska dialektiska materialismen från rena orimligheter. Dialektikmomentet måste tolkas så att det antingen blir orimligt eller relativt trivialt.

Jag vill påpeka att min kritik av dialektikmomentet i den klassiska dialektiska materialismen och Marx' ovan återgivna kritik av Mill har samma struktur. Dialektikmomentet i fråga liksom vissa av Mills utsagor säger någonting, och någonting som i och för sig är sant, men de ger sken av att säga mycket mer. Att känna till den dialektiska materialismen eller ”de allmänna betingelserna för all produktion” är viktigt; man avgränsar sig härigenom från vissa felaktiga synsätt, men denna avgränsning ger en mycket abstrakt kunskap. Och ur denna kunskap kan kunskap om konkreta förhållanden *inte* härledas.

Skenet av att denna kunskap trots allt på något sätt ligger förborgad i den abstrakta kunskapen, uppkommer i framställningarna av den dialektiska materialismen genom att antaganden om normalfall i tysthet smugglas in. Mill lyckas med motsvarande manöver genom att, som Marx säger, ”insmuggla/s/ borgerliga förhållanden som oomkullrunkeliga naturlagar för samhället in abstracto.” (*Grunddragen ...*; s. 17).

Jag har hittills lämnat punkt ett (”Ingenting kan betraktas isolerat från sitt sammanhang”) utanför diskussionen. Detta beroende på att i denna dominerar den hegelska tendensen. Hegel hävdar att ”Sanningen utgörs av helheten”, och att empiriska generaliseringar på sin höjd utgör ofullständiga delsanningar. Det råder också helt följdriktigt en viss motsättning mellan punkt (1) och de andra tre punkterna i den presenterade sammanfattningen av dialektiken. De

fyra postulaten framställs som sidoordnade trots att det första postulatet egentligen underordnar de andra under sig. Om ingenting kan betraktas isolerat från sitt sammanhang, så kan de övriga postulaten inte hävdas så kategoriskt som görs. Dessa säger att något alltid eller normalt, oberoende av sammanhang, förhåller sig på ett visst sätt. Men tar man punkt (1) på allvar borde de andra punkterna omformuleras på följande sätt:

(2) Beroende på sammanhang kan det ske förändringar av verkligheten.

(3) I vissa sammanhang orsakas förändringar av inre motsättningar och motstridiga krafter.

(4) Allt efter sammanhang kan kvalitativa språng uppträda.

Dessa formuleringar är i grund och botten identiska med de förra, och vilka jag hävdar är de enda hållbara formuleringarna av punkterna empiriskt sett. Detta är inget att förvåna sig över. Punkt (1) implicerar att empiriska generaliseringar endast kan vara partiella sanningar.

När Hegel säger att ingenting kan betraktas isolerat från sitt sammanhang är detta påstående insatt i ett filosofiskt system som också ger anvisningar om hur man upptäcker dessa sammanhang. Det är ett idealistiskt system, och sammanhangen kan upptäckas genom en speciell typ av begreppsutveckling; om än endast i efterhand ("Minervas ugglor lyfter först i skymningen", säger Hegel). På grund av sin idealism kan Hegel anse att man genom en rent begreppslig dialektisk härledning kan gå från allmän abstrakt kunskap till konkret och situationsbestämd kunskap. Men när den klassiska dialektiska materialismen säger att ingenting kan betraktas isolerat från sitt sammanhang ges inga motsvarande anvisningar om hur man får kunskap om de konkreta situationerna eller hur denna kunskap förhåller sig till en mera allmän och abstrakt kunskap. Jag vill därför här upprepa en av mina tidigare anmärkningar:

*Den klassiska dialektiska materialismen har inte löst marxismens filosofiska dialektikproblem.*

Det är väsentligt att det i påståendet ovan står "marxismens filosofiska dialektikproblem". Med detta menar jag att det inte givits en filosofiskt rimlig lösning på problemet. Jag förnekar inte att Marx i *Kapitalet* i praktiken utnyttjat ett speciellt dialektikbegrepp. Inte heller förnekar jag att Lenin i sina *icke-filosofiska* skrifter letts av en speciell uppfattning av dialektik. Jag förnekar endast att det i den klassiska dialektiska materialismen givits en hållbar filosofisk rekonstruktion. Med detta vill jag emellertid inte ha sagt att ingenting alls av värde har sagts i dialektikavsnitten. Det brukar finnas en del påpekanden, eller snarare exempel, som visar att det finns en intressant problematik kring relationen del-helhet.

De exempel jag närmast tänker på är de som följer strukturen i Maos uttryck "Krigets syfte är freden". En situation kan vara sådan att man skenbart måste vara för *motsatsen* till det man egentligen är *för*. Sätter man in delen (den taktiska linjen) i sitt sammanhang, i helheten (den strategiska målsättningen), så ser man att den uttrycker motsatsen till vad den isolerat ger uttryck för. Man kan också uttrycka det som en motsättning mellan det abstrakta och det konkreta. Den abstrakta målsättningen (fred) tar sig vid en viss tidpunkt konkret uttryck i sin motsats (krig). Sådana här exempel ger eftertryck åt postulatet att ingenting kan betraktas isolerat från sitt sammanhang.

Har man fattat innebörden i påståendet att ingenting kan betraktas isolerat från sitt sammanhang har man insett att sammanhanget *ibland* kan vara sådant att man skenbart måste arbeta för motsatsen till det som man egentligen arbetar för. Man måste ibland gå bakåt för att komma framåt. Alla sammanhang eller totaliteter har naturligtvis inte den här motsättningen mellan delen och helheten, eller mellan det abstrakta och det konkreta. Men det är viktigt att lära ut att sådana sammanhang finns, inte minst ur politisk synpunkt. Den som inte fattat detta han blir en politisk dogmatiker; han tror det finns en samling okränkbara regler för politiska

ställningstaganden. Här kan man göra en intressant iakttagelse. Den politiska dogmatikern går, som ovan påvisats, att kritisera på en filosofisk nivå, men samma argumentering leder också till att den politiske opportunisten *inte* kan kritiseras på ett filosofiskt plan. Den senare hänvisar alltid till att situationen för tillfället är sådan att man måste ”tumma på principerna”. Och detta kan man endast komma åt genom en diskussion om hur situationen faktiskt är beskaffad, inte genom att hänvisa till filosofiska principer.

Lenin har sagt att den konkreta analysen av den konkreta situationen utgör marxismens själ. De ståndpunkter som jag argumenterat för leder inte bara till slutsatsen att den klassiska dialektiska materialismen inte kan utgöra marxismens själ, utan också till slutsatsen att inte ens en modifierad dialektisk materialism kan utgöra marxismens själ. Detta beroende på att, såvitt jag förstår, man omöjligen kan komma förbi de påpekanden om relationen del-helhet som jag nyss gjort. Och dessa implicerar att:

*Varken politiska strategier eller vetenskapliga teorier kan härledas direkt ur den dialektiska materialismen.*

Den klassiska dialektiska materialismen ger sken av motsatsen och kommer därigenom att, som jag inledde hela uppsatsen med att säga, överdriva filosofins betydelse. Avslutningsvis skall jag säga några ord om den motsatta faran, den att underskatta filosofins betydelse.

När jag nu talar om att underskatta filosofins betydelse tänker jag inte bara på tron att ens tänkande inte alls följer några abstrakta mönster, utan också på åsikten att vetenskapens utveckling kommer att innebära filosofins död. Denna åsikt finns också i den marxistiska traditionen, även om den inte finns i de gängse framställningarna av den klassiska dialektiska materialismen. Marx och Engels framförde t.ex. denna åsikt i *Den tyska ideologin*; senare ändrade de dock uppfattning. Engels tilldelar dock aldrig explicit filosofin en stor roll. I *Anti-Dühring* anser han t.ex. att filosofin till slut endast kommer att bestå av ”läran om tänkandet och dess lagar – den formella logiken och dialektiken.” I en speciell variant förfäktades tesen av Althusser i böckerna *För Marx* och *Att läsa Kapitalet*. Enligt honom skulle filosofin inte ersättas av summan av vetenskaperna, utan av *en* speciell vetenskap. Den dialektiska materialismen skulle förvandlas till en vetenskaplig teori om hur kunskap produceras. Men också Althusser har ändrat åsikt. Hans nuvarande ståndpunkt finns framförd i *Lenin och filosofin* och *Filosofi från proletär klasständpunkt*.

Som jag tidigare sagt innehåller en filosofi eller ett filosofiskt system en ontologi, en lära om vad som på det allmännaste och abstraktaste planet kan sägas existera. En typ av ontologi är den s.k. substans/attribut-ontologin. Enligt denna består världen ytterst sett av egenskaper (attribut) som kan existera tack vare att de bärs upp av i sig själva egenskapslösa egenskapsbärare (substanser). Substanser kan inte existera utan attribut, och attribut inte utan substanser. Attribut kan försvinna och förändras medan substansen är det som har permanens, d.v.s. består i tiden. Till vardags tror jag vi alla betraktar tingen runt omkring oss som om de föll in i en sådan ontologi.

Substans/attribut-ontologin kan kritiseras, och det finns alternativa utarbetade ontologier, t.ex. strukturalistiska. Jag skall emellertid inte diskutera olika ontologier, utan göra vissa påpekanden om ontologier rent allmänt, och då använda mig av den presenterade ontologin som exempel. Poängen jag vill göra är att substans/attribut-ontologin självklart är förenlig med många olika specificeringar av attribut. Vilka attribut som faktiskt existerar följer inte ur ontologin. Ontologin är *avgränsande*, den implicerar t.ex. att strukturer i strukturalistisk mening inte äger verklig existens, men den *implicerar inte något bestämt* om specifika attribut. Den anger, för att ta till en välkänd bild, vissa ramar innanför vilka de mer specifika sanningarna står att söka. Och detta menar jag är en generell egenskap hos ontologier.

Det sagda kan också uttryckas i termer av filosofi och vetenskap. Inom ett och samma filosofiska system ryms flera motstridiga vetenskapliga teorier. Mellan dessa kan inte filosofin fungera som skiljedomare, eftersom en filosofi inte implicerar en bestämd vetenskaplig teori. Däremot dömer naturligtvis filosofin ut de teorier som ryms inom en konkurrerande filosofi och som inte kan transformeras så att de passar in i den förstnämnda filosofin. Det sagda kan sammanfattas i följande påstående:

*En filosofi är avgränsande men inte implicerande.*

Min åsikt kan försvaras med hänvisning till vetenskapshistorien. Hela vetenskapshistorien tyder, tycker jag, på att man ur varje vetenskaplig teori kan abstrahera fram ett mera allmänt och abstrakt system, en ontologi. Ur den newtonska fysiken kan man t.ex. få fram den mekanistiska världsbilden. I denna bemärkelse kan filosofin alltså aldrig dö. Varje vetenskaplig teori tillhör en ontologi. Men detta är i och för sig inte särskilt intressant om det alltid förhåller sig så att filosofin eller ontologin kommer i efterhand, d.v.s. abstraheras fram efter det att motsvarande vetenskapliga teori redan producerats. Men så är inte alltid fallet. Filosofin kan också komma före vetenskapen. När filosofin kommer efter en vetenskap den inrymmer, har de vetenskapsmän som skapar den revolutionära teorin stora och speciella svårigheter. Den specificerade situationen innebär ju definitionsmässigt att de måste spränga vissa filosofiska ramar utan att direkt diskutera filosofi. I praktiken betyder det att vetenskapsmännen ifråga normalt efterlämnar opublicerade filosofiska anteckningar. Att arbeta inom givna filosofiska ramar är i mångt och mycket likt det att följa vissa grammatikaliska ramar när man talar. Det går att spränga ramarna, men de kan göra mycket stort motstånd. Och liksom det faktiska språket aldrig helt uttömmar grammatikens alla möjligheter, så uttömmar inte de vetenskapliga begreppen helt de ontologiska kategoriernas möjligheter. När filosofin kommer före en revolutionär vetenskaplig teori, fungerar det enligt det ovanstående på så sätt att den underlättar utarbetandet av de nya teorierna. Det filosofiska uppöjningsarbetet är till en del redan avklarat när vetenskapsmännen träder in på scenen.

Ser man ur dessa aspekter på Marx och den teori han framlägger i *Kapitalet* kan följande sägas. Filosofin, den mer abstrakta ontologin, kom före den specifika teorin i så måtto att Marx och Engels i *Den tyska ideologin* skisserade ett abstrakt system som utgjorde bakgrund för Marx' ekonomiska studier. Men på ett annat sätt kom filosofin efter, ty den bestämningsrelation (dialektik) som skall råda mellan den ekonomiska, politiska och ideologiska nivån, liksom mellan de olika momenten (produktion, konsumtion, distribution och utbyte) i den ekonomiska nivån, har som de senaste decenniernas marxistiska debatt visat aldrig filosofiskt klarlagts. Det filosofiska dialektikproblemet finns, som jag tidigare påpekat, fortfarande kvar. I en mening kan man säga att problemet inte bara kommer efter teorin i *Kapitalet* utan också är samtidigt med densamma, ty i förarbetet till *Kapitalet*, den s.k. *Grundrisse*, diskuterade Marx kortfattat det här problemet.

Det jag nu avslutningsvis sagt om filosofi är inte sagt i syfte att kritisera den klassiska dialektiska materialismen. Tvärtom passar det mycket bra in i den åtskillnad som Lenin i *Materialism och empiriokriticism* gör mellan filosofiska kategorier och vetenskapliga begrepp. Lenin hävdar i denna bok att fysiken mycket väl kan byta ut ett materiebegrepp mot ett annat, utan att detta på något sätt påverkar den filosofiska materialismen och dess materiebegrepp. I den terminologi jag använt, hävdar han att en ontologi är förenlig med flera olika konkurrerande vetenskapliga teorier.

## Svante Nordin: Kunskapsproblemet i Marxistisk filosofi

Inom marxistisk filosofi har det kunskapsteoretiska problemet hört till de intensivast diskuterade. Olika linjer har brutits mot varandra. Den klassiska materialistiska linjen, som betonar existensen av en av oss oberoende yttvärld, företräds av Engels i *Anti-Dühring och Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska filosofins slut* samt av Lenin i *Materialism och empiriokriticism*. Den förs vidare av Kominterntraditionen och idag av kommunistpartierna. En annan och i grunden idealistisk linje uppstår efter första världskrigets slut med ”västmarxismen”. Två av dess grundläggande arbeten är huvudsakligen ägnade en kunskapsteoretisk frågeställning. Det gäller Lukács *Historia och klassmedvetande* och Korschs *Marxism och filosofi* båda från 1923. En liknande orientering möter man hos Gramsci och den fortsätts av Frankfurterskolan. Inom denna tradition görs kunskapen ”subjektiv”

Först efter andra världskriget uppstår inom västmarxismen riktningar som ifrågasätter den subjektivistiska och idealistiska tolkningen av marxismen. I Italien reagerar Della Volpe och hans skola mot Gramsci-traditionen. I Frankrike uppstår Althusser-skolan i reaktion mot den marxistiska humanismen. Både Della Volpe och Althusser betraktar marxismen som vetenskap, som objektiv kunskap, skild från ideologi och filosofi. Hos Althusser förenas denna materialism med en bestämd anti-empirism. Därigenom innebär hans position något nytt inom den marxistiska filosofin. Althusser förenar anti-positivism med anti-hegelianism och anti-subjektivism på ett sätt som gör att hans kunskapsteori förtjänar särskild uppmärksamhet. I det följande ämnar jag ange några överväganden med vars hjälp man kan komma fram till en ståndpunkt sådan som Althusser: varken empirism eller rationalism, varken holism eller atomism, varken Hegel eller Hume.

Först kan det emellertid vara på sin plats att ställa frågan om det överhuvudtaget finns något *allmänt* kunskapsteoretiskt problem – på det sätt som de nämnda författarna antog – och om det i så fall är av intresse för andra än specialister att diskutera detta problem.

Den första frågan är svår att besvara annat än genom en ingående undersökning av de argument som anförts varför kunskapens karaktär skulle variera fullständigt beroende på kunskapsobjektets art. Att kunskap om naturen skulle vara något helt annat än kunskap om samhället eller kunskap om kapitalismen, något helt annat än t.ex. kunskap om feodalismen ter sig dock av flera skäl oplausibelt. Bl.a. därför att samhället har en bas i naturförhållanden, liksom kapitalistiska förhållanden har vissa icke specifikt kapitalistiska förutsättningar (t.ex. människors biologiska behov eller existensen av en statsmakt).

Frågan om kunskapsteorins intresse kan lättare besvaras. De kunskapsteoretiska problemen har en teknisk karaktär. Men mot de olika tekniska teorierna svarar vanligen en ideologi av mera direkt praktisk betydelse. Acceptorar man t.ex. Lukács hegeliserande uppfattning så blir marxismen främst en sorts filosofi, en syn på samhället som främst betonar totalitetsbegreppet. En marxism av Frankfurterskolans typ gör i sin populära utformning marxismen till en fråga om riktiga värderingar. Den motsatta, empiristiska, ideologin gör teorin till en sorts dubblett av verkligheten själv, vilket leder till tanken på en verifikation där teorin jämförs bit för bit med verkligheten.

Men nu till frågan om atomism och holism och dess kunskapsteoretiska implikationer.

Hos David Hume finner man en redan fullt utarbetad filosofisk atomism. Innebörden av denna är att det mellan olika händelser och sakförhållanden saknas logiskt eller begreppsligt nödvändiga samband. De är oberoende av varandra, kan betraktas var för sig, eller insättas i den ena eller den andra helheten utan att de för den skull förändras. De är vad de är oberoende



av vad som omger dem. Därför kan heller inga logiskt tvingande slutsatser dras från karaktären hos ett sakförhållande till karaktären hos ett annat.

I sin argumentering utgår Hume från att vad som är möjligt att föreställa sig, det kan inte vara logiskt omöjligt. Eftersom vi kan tänka oss en eld som brinner utan värme finns det inget nödvändigt begreppsligt samband mellan elden och värmen. På samma sätt kan vi tänka oss en biljardboll som rullar på ett bord och kolliderar med en annan biljardboll, utan att den senare för den skull rubbas. Vi kan tänka oss en värld som uppstår ur ingenting. Och det är inte logiskt omöjligt att hela universum i nästa ögonblick förintås.

Ludwig Wittgenstein för egentligen bara Humes tankar vidare när han i *Tractatus logico-philosophicus* förklarar att världen i sista instans består av elementära sakförhållanden och att dessa är logiskt oberoende av varandra så att varje konfiguration av tänkbara sakförhållanden är ett logiskt möjligt tillstånd hos världen.

Mot Humes och den moderna positivismens uppfattning står en annan, kanske klarast formulerad hos Hegel och dennes efterföljare. Enligt denna hänger varje del av verkligheten nödvändigt samman med alla andra och detta också i logiskt-begreppsligt avseende. De relationer som består mellan händelser eller sakförhållanden är interna i förhållande till dessa, d.v.s. händelser eller sakförhållanden skulle inte längre vara vad de är om de stod i annorlunda relationer till varandra.

Det är lätt att se att utomordentligt starka skäl talar också för denna senare, holistiska uppfattning. I själva verket lyckades det aldrig för positivisterna att ge något enda exempel på ett sakförhållande som var logiskt och begreppsligt oberoende av alla andra. Man försökte peka på enkla fysiska fakta: ”Bordet väger 20 kg.” Men här blev det snart uppenbart att ett sådant påstående inte är logiskt oavhängigt av sådana sakförhållanden som att det existerar gravitation, eftersom gravitationsfenomenet bestämmer vad som menas med vikt, eller att jorden existerar, eftersom vikt innebär dragning mot jorden.

Man försökte också peka på s.k. ”sinnesdata”: ”Jag uppfattar nu rött ljus”. Men här fann man att själva användandet av ordet ”rött” förutsatte kunskaper om sådant som man inte för ögonblicket direkt observerade eller avsåg att rapportera med sin utsaga. I själva verket förhåller det sig uppenbart så att varje beskrivning som vi kan ge av en bit av verkligheten förutsätter en terminologi, som hämtar sin innebörd från en teori eller ett system av teorier. På så vis tycks teorier vara förutsatta av varje utsaga om ett enskilt fenomen. Idéerna om ett ”privat språk” eller ett ”teorineutralt observationsspråk” måste numera anses diskrediterade också inom den nypositivistiska traditionen.

Innebär detta att fältet helt måste lämnas åt Hegel? Nej, paradoxalt nog bevarar många av Humes argument sin kraft. Hur är det t.ex. med Humes åsikt att en förutsägelse om framtiden aldrig kan vara logiskt nödvändig, eftersom, hur vi än tänker oss framtiden, det aldrig förefaller tankemässigt uteslutet att i stället det motsatta inträffar? Om Hegel hade rätt i att logiskt nödvändiga samband råder mellan verklighetens alla delar borde sådana samband bestå även mellan nutid och framtid, nutid och förflutet. Men detta tycks strida mot vår starka humeanska intuition att framtiden aldrig kan vara logiskt nödvändig.

Låt oss utsätta denna intuition för en närmare granskning. Är det möjligt för oss att känna det närvarande och ändå vara alldeles okunniga om framtiden, eller åtminstone ha denna kunskap enbart på grundval av en induktiv förväntan om att framtiden skall komma att likna det förflutna? Ja, frågan kan tillspetsas ytterligare, för enligt en Humesk analys är förhållandet mellan nutid och förfluten tid helt parallellt till det mellan nutid och framtid. Kan vi m.a.o. ha kunskap om nuögonblicket och ändå sakna kunskap om såväl framtiden som det förflutna.

(Här kan vi låta reservationen gällande induktiv kunskap falla; eftersom väl inga tillförlitliga induktiva slut kan baseras enbart på kunskap om ett momentant nu.)

En smula eftertanke visar att vi inte kan ha någon sådan kunskap. Vad skulle den nämligen gälla? Vi kan t.ex. inte ha kunskap om att det där bordet väger 20 kg. För den kunskapen förutsätter att det är fråga om ett bord, d.v.s. ett i tiden stabilt fysiskt föremål. Det förutsätter att jag kan gå fram till det och försöka lyfta det, att det krävs en viss kraft för att flytta på det o.s.v., allt saker som i sin tur förutsätter kontinuitet i tiden. Likadant med min kunskap om att jag nu ser ett rött ljus.

Kort sagt – all vår kunskap om verkligheten formuleras med hjälp av kategorier – ”fysiskt föremål”, ”egenskap” etc. – som förutsätter stabilitet i tiden. Alla våra beskrivningar och teorier utgår från en verklighet där saker och ting har en viss kontinuitet i tiden. Våra utsagor implicerar med nödvändighet något om både det förflutna och framtiden.

Innebär då detta att vi kan ha logiskt nödvändig kunskap om framtiden (eller det förflutna)? Nej, det gör det inte. Det innebär bara att *om* vi vet något om det närvarande, eller åtminstone något som formuleras i ord och begrepp, så implicerar det med nödvändighet kunskap om framtiden. Men detta betyder ju strängt taget bara, att framtida händelser kan komma att tvinga oss att revidera vad vi trodde var en kunskap om det nuvarande. I ljuset av senare händelser inser vi att vi misstog oss. Bordet vägde inte 20 kg. Det var inte rött ljus vi såg glimta förbi utan violett.

Vi tvingas m.a.o. att göra en skillnad mellan världen sådan vi beskriver den eller antar att den är, och världen sådan den är i sig själv. Om någon är en människa i detta ords vanliga mening så kommer han att dö. Men det innebär inte att vi har logisk visshet på förhand om någons död. Det betyder bara att om någon visade sig vara odödlig skulle vi tvingas ompröva vår förmodan att det var fråga om en människa. Det förefaller då som om man gentemot Hegel i viss mån skulle kunna upprätthålla Humes åsikt att logisk nödvändighet är ett förhållande som kan råda mellan begrepp och beskrivningar, men aldrig mellan tingen som sådana. Samtidigt är det så, att för att överhuvudtaget kunna peka ut någonting i verkligheten måste vi ha begrepp.

Vi måste kunna benämna tingen och våra benämningar förutsätter teorier. Dessa teorier uttalar sig även om annat än det benämnda. På den punkten har Hegel rätt. (Humes *begreppsatomism* är m.a.o. ohållbar.) Varken Hume eller Hegel tycks stämma helt. Mellan tingen i sig saknas nödvändiga relationer. Men våra kategorier, som är nödvändiga för att tingen i sig skall bli ting för oss, upprättar sådana relationer.

Distinktionen mellan verkligheten i sig och verkligheten sådan vi tänker oss den är en av de mest problematiska filosofiska distinktionerna. I själva verket kan det klassiska kunskaps-teoretiska problemet i sin mest generella formulering sägas gälla denna distinktion.

Problemet kommer m.a.o. att gälla förhållandet mellan verkligheten sådan den uppfattas av oss och verkligheten sådan den i sig är. Vi uppfattar verkligheten med hjälp av kategorier, begrepp, teorier som vi själva skapat. (Detta är en synpunkt som i marxistisk filosofi starkt poängteras t.ex. i Marx' ungdomsskrifter, av Lukács, inom Frankfurterskolan och av Althusser.) Men medför inte detta att våra uppfattningar är bestämda inte bara av hurdan verkligheten objektivt är beskaffad utan också av vilka hjälpmedel vi konstruerat för att tolka den? D.v.s. att våra uppfattningar nödvändigt innehåller ett subjektivt, av oss själva tillfört moment? Och hur kan det i så fall vara tal om objektiv kunskap?

Problemet kan lösas på olika sätt. En lösning är den idealistiska. Verklighet och tanke är enligt den identiska. Världen för oss, eller för något annat subjekt, är det enda som existerar. Relationen subjekt-objekt blir en identitetsrelation. Detta är Berkeleys och Hegels lösning.

(Inom marxismen finns det klarast i Lukács *Historia och klassmedvetande*.) Materialismen måste hitta en annan lösning. Lenin talar t.ex. om att våra uppfattningar om tingen "liknar" dessa ting. Det är likväl mycket svårt att begripa vad en sådan likhetsrelation skulle innebära. Den tycks förutsätta möjligheten av en jämförelse mellan världen sådan den ter sig för oss och världen i sig. Den ena liknar den andra.

Men en sådan jämförelse är utesluten. Definitionsmässigt kan vi bara känna dess ena led. Och vi kan bara jämföra led om vi känner båda (d.v.s. i praktiken bara en uppfattning om världen med en annan). Lätt hamnar vi i tautologa dubbleringar. Vi tror oss tala om å ena sidan vår uppfattning av världen och å den andra världen själv medan det i verkligheten bara är fråga om att jämföra vår uppfattning av världen med sig själv. T.ex. när vi säger att sanning är överensstämmelse med fakta, men där fakta sedan måste beskrivas med hjälp av sanna satser (= det som en sann sats uttrycker). Lenins teori är sann som tautologi, men inte på något annat sätt. (Ibland kan det naturligtvis vara poängfyllt att uttala en tautologi, och det var det i Lenins polemiska situation.)

Samma problem kan omformuleras till att gälla enbart perceptionen. Vilket är förhållandet mellan våra sinnesintryck och verkligheten? Identitet, som Berkeley tror? Likhet, som Lenin tror? Talet om likhet medför välkända svårigheter: Kan vi göra någon jämförelse mellan världen sådan vi ser den och världen sådan vi inte ser den, d.v.s. sådan den är i sig själv, oberoende av våra sinnesorgan och hur de är beskaffade? Naturligtvis inte. Vi kan bara uppfatta världen *genom* våra sinnesorgan. Att tala om att världen "ser ut" på något särskilt sätt oberoende av dessa blir orimligt. Därför blir resonemang om en "likhetsrelation" vilseledande om de inte skall uppfattas som rent tautologa.

Vi har sett att försök att *definiera* förhållandet mellan teori och verklighet måste bli fruktlösa, i bästa fall tautologa. Att definiera innebär ju att ersätta ord med ord. Och ord är *våra* redskap, det i ord formulerade är redan *våra teorier*. Denna svårighet, som ofta leder till att definitionsförsöken leder ut i infinita regresser, uppträder när vi försöker definiera "sanning", med hjälp av andra begrepp som står för relationen beskrivning – verklighet, t.ex. "referens", "faktum" m.m.

Som problemet ställts kan det inte lösas. Vi måste gå utanför den ursprungliga frågeställningen, uppge de fåfänga definitionsförsöken och föra in en aspekt av praxis.

Vi kan förstå relationerna mellan vår kunskap och verkligheten bäst genom att betrakta oss som varelser som lever i denna verklighet och där inte bara faller omdömen och uppställer teorier, utan äter, sover, arbetar, förflyttar oss ... Kunskapsaktiviteten är bara en bland många aktiviteter. Den är därtill ingen avskild aktivitet utan en nödvändig beståndsdel av de flesta andra. Vår kunskap är vårt sätt att praktiskt orientera oss i tillvaron och vi delar stora delar av denna kunskap – som inte alls är enbart verbal – med djuren. Det finns ingen kvalitativ likhet, förmodligen, mellan vår kunskap om omgivningen och en flugas t.ex. Men också flugan har kunskap om vad som försiggår i omgivningen.

Vår kunskap är inget slutet, rent teoretiskt helt bestående av enbart föreställningar eller idéer i medvetandet. Den är i stället oupphörligen förenad med och hämtar sin innebörd från våra handlingar och vår omedelbara konfrontation med verkligheten. Vi lär oss språket genom att leva i världen. När kunskapen finns i vår praktiska interaktion med världen uppstår inte frågorna om naturen hos "sanning", "referens" etc. på det sätt som tidigare nämnts. (Försöken att uppställa pragmatiska definitioner av sanning innebär en sammanblandning: man tar i den pragmatiska aspekten men håller kvar ett problem som den borde ha avskaffat.)

Vilka är nu de viktigaste slutsatserna av de resonemang som genomförts? På vilket sätt har de kunskapsteoretiska problemen relevans för den marxistiska forskningen?

(1) Kunskapens avhängighet av människan, hennes tankeformer, kategorier o.s.v. har ständigt anförts som ett huvudargument för en vetenskapsteoretisk subjektivism. En sådan subjektivism som kritiserar möjligheten av objektiv kunskap, poängterar värderingarnas roll, vill upphäva distinktionerna mellan subjekt och objekt, teori och praktik, har med just detta argument förts fram av Lukács, Korsch, Horkheimer, Habermas m.fl. I Sverige har liknande idéer i förtunnad form blivit den vanligaste anti-positivistiska ideologin.

Om de resonemang som jag anført är riktiga är emellertid det argumentet ohållbart. Kunskapens s.k. subjektberoende är i själva verket ett alldeles trivialt förhållande och säger strängt taget föga mer än att det är den som har kunskapen som har den. Kunskap är till sitt begrepp något som *någon* eller *några* har om *något*. Att förneka etdera ledet i denna relation verkar vara att göra kunskapsbegreppet självmotsägande.

Mitt resonemang leder också fram till att distinktionen mellan tänkt verklighet och verkligheten i sig bör upprätthållas, detta i Kants men inte i Hegels anda. Kunskapen om något kan inte reduceras till detta något självt, eller vice versa. Också den slutsatsen motsäger subjektivismen. Det är viktigt för marxister att inte rikta sin kritik *enbart* mot positivismen, att inte, som Lukács felaktigt gjorde i *Historia och klassmedvetande*, identifiera den borgerliga filosofin med positivismen. Den ”nya subjektivism” som vi kan se i Sverige idag på en rad olika områden – filosofi och vetenskapsuppfattning, men också inom vårdideologi, pedagogik, miljödebatt o.s.v. – är i själva verket en avläggare av den andra av den borgerliga filosofins båda huvudtendenser – den romantiska.

Redan Marx påpekade att borgerlighetens båda huvudideologier – upplysningsfilosofi och romantik – var varandras komplement och följeslagare. Romantiken är s.a.s. den borgerliga kritiken av det borgerliga samhället. Den är borgerlighetens olyckliga ideologi där positivismen/liberalismen är den lyckliga. Den tar upp kritiken mot det borgerliga samhällets avigsidor men avleder den samtidigt till en ineffektiv känslöstämning. Kritiken mot möjligheten av objektiv kunskap bidrar till dess opraktiska och rent sentimentala karaktär.

Det är här inte fråga om en ideologi som kan omsättas i en konsekvent praktik. Snarare brukar den utnyttjas enligt det gamla receptet att det kan vara lättare att föra en viss politik om man samtidigt påstår att man genomför den rakt motsatta. Att därav dra slutsatsen att den romantiska ideologin inte skulle vara borgerlig till sin karaktär är att ha en alltför enkelspårig uppfattning om hur ideologier fungerar. Den nya subjektivismen måste kritiseras, likaväl som positivismen.

(2) Vårt resonemang medför att positivismen och den renodlade empirismen måste avvisas. Positivismen bör nog betraktas som en sorts huvudfiende på det filosofiska området, också bland marxister. Marxister i Sverige brukar avvisa positivismen i ord men acceptera den i handling. Den positivistiska forskaruppföstran sitter för djupt för att man utan vidare skall kunna frigöra sig från den. Inte desto mindre är positivismens idé om en sorts direkt jämförbarhet mellan teori och verklighet – i form av verifikation eller falsifikation – förfelad. Nödvändigheten av teoretisk konstruktion i vetenskapen kan inte trollas bort. Empirin kan inte ersätta teori och spekulaton.

Ibland har i Sverige valet av kunskapsteori kunnat framställas som ett val mellan en gammaldags positivism, som dock försvarar möjligheten av vetenskap, och subjektivismen. En av Althusser's förtjänster är att han påmint om att det finns fler alternativ.

## Sven-Eric Liedman: Marxismen och vetenskapernas hierarki

Massmedierna försöker intala oss att marxismen är ”ute” men den nya filosofin ”inne”. Det är då märkvärdigt att se så många människor (och fler människor, och inbördes mer olika människor än någonsin i Sverige) samlas kring frågor som har att skaffa med marxismens världsåskådning, marxismens vetenskapssyn och annat, som brukar föras in under rubriken ”dialektisk materialism”. Tillhör inte marxismens filosofi de områden där kritikerna åtminstone till någon väsentlig del har rätt? Har inte marxister, många marxister, gått vilse där? Är inte rent av själva mödan att sätta den centrala marxiska teorin, teorin om kapitalet och dess nödvändiga undergång, i samband med andra vetenskaper och med hela världsåskådningar förfelad?

I själva verket är detta en av de stora stridsfrågorna bland dem som själva kallar sig marxister. Redan av den anledningen förtjänar den dialektiska materialismen vår uppmärksamhet. Det förefaller som om det fanns en fundamental osäkerhet om marxismens gränser. Enligt somliga kan dessa gränser dras ganska snävt. Enligt andra innesluter marxismen en hel filosofi.

Vi gör klokt i att söka oss bort till själva källorna för de filosofiska mödorna innanför marxismen, bort till Marx och i synnerhet Engels. Mycket som i dag ter sig lite oklart, lite svävande är klarare och mer handfast där borta. Och framför allt: vad de bägge gamla herrarna skrivit har, milt uttryckt, övat ett påtagligt inflytande på senare marxism.

I filosofiska frågor är det några skrifter av Engels som spelat en avgörande roll. De är så välbekanta att det kanske är en överloppsgärning att alls räkna upp dem: *Anti-Dühring* (eller mer exakt: *Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen*, 1877-78), *Naturens dialektik* (skriven i huvudsak åren 1873- 83, utgiven i sitt ofullbordade skick 1925) och *Ludwig Feuerbach och upplösningen av den klassiska tyska filosofin* (1886). Dessa skrifter tillhör de mest spridda och flitigast översatta i världslitteraturen. De tillhör sannolikt också de mest kontroversiella. Det har stått strid om dem sedan den dag de kom ut.

Enligt en mäktig tradition inom marxismen har Engels med dessa verk lagt grunden till all marxistisk filosofi. De utgör m.a.o. fundamentet för vad Plechanov år 1891 döpte till ”den dialektiska materialismen” med vad denna innehåller av kunskaps- och vetenskapsteori och världsåskådning. Traditionen i fråga är långt ifrån enhetlig; den rymmer andra internationalens s.k. ortodoxa marxister med Karl Kautsky i spetsen, men den härbärgerar också Lenin och tredje internationalens tongivande kommunister; den slår en bro mellan dagens teoretiker i Sovjet och i Kina.

Men det finns andra traditioner inom marxismen. En kan sägas få sitt genombrott med Georg Lukács *Historia och klassmedvetande* (1923). Lukács vänder sig där med hetta mot Engels' tanke att det skulle finnas en dialektik i naturen likaväl som i samhället. Engels har bara gjort om Hegels gamla misstag, säger Lukács. – Och i Lukács påstående instämmer företrädarna för den s.k. Frankfurterskolan (i Västtyskland och USA), Praxis-filosoferna i Jugoslavien, existentialistiskt präglade marxister i Frankrike och annorstädes, och många, många andra. Samtliga dessa menar att Engels' försök att göra ett panorama över mänskligt vetande och att se den marxiska teorin om kapitalismen som en vetenskaplig teori i raden av andra vetenskapliga teorier är felslagna. De söker sig därför till andra filosofier eller ser allt filosoferande i samband med marxismen som malplacerat.

Vi behöver inte fördjupa oss i den stora, häftiga diskussion som rör dessa ting. Låt oss istället gå tillbaka till Engels' skrifter för att se vad de rymmer för någonting. Det är, tror jag, den enklaste vägen att ta reda på vad det finns där som kan ha ett aktuellt intresse för oss, i dag.

Naturligtvis är det många som trampat den vägen redan; litteraturen om den dialektiska materialismens tidiga utveckling är stor. Men det finns vanligtvis ett fel med den. Det är ett förklarligt fel. Lenin har talat om ”marxismens tre källor”: den brittiska politiska ekonomin, den franska socialismen och den tyska idealistiska filosofin. Det är ett påstående som har goda skäl för sig. Men marxismens historiker har ofta nöjt sig med att sätta Engels' och Marx' arbeten i samband med dessa tre källor. I synnerhet när det gäller deras filosofiska och mer allmänt teoretiska skrifter har det lett till en snedvridning av perspektivet. Vad de gjort har inte satts i samband med det som var samtida med dem – med det som fortfarande var aktuellt och oavgjort och i vardande – utan med det som redan var förflutna tankar och idéer som låg bakom dem.

Givetvis är det viktigt att se Marx och Engels mot bakgrund av deras lärofäder och inspiratörer. Men framför allt måste man se mot bakgrund av den värld i vilken de levde. När det gäller filosofiska frågor, så var detta inte Hegels värld utan Herbert Spencers, John Stuart Mills, Eduard von Hartmanns, Eugen Dührings värld. När det gäller vetenskapliga teorier, så var det inte Adam Smiths utan mera Hermann von Helmholtz', Darwins och kanske också Diltheys värld.

Ser man vad Engels skrev i det perspektivet, så är det andra drag som framträder konturskarpast än dem som blir synliga vid en jämförelse med Hegel eller Smith. Inte minst kan man se att det är likartade problem som sysselsätter Engels och många av det senare 1800-talets kemister, biologer, filosofer och historiker. Ja, det är problem som har sin aktualitet än i dag, av allt att döma en åter växande aktualitet.

Man kan också se, att dessa problem har direkt och omedelbar betydelse för det teoretiska arbete som Marx utförde i och med *Kapitalet*. Marx försöker intala oss att det var en tillfällighet att han mot slutet av 1850-talet åter, efter femton års uppehåll, började studera Hegel. Men jag tror inte att det var en tillfällighet. Marx höll just vid denna tid på att sätta form på sin teori om kapitalet. Han kom att fråga sig: vad är det för slags vetenskap jag bedriver? Hur förhåller den sig till andra sorters vetenskapliga teorier? – Det var då han skrev den nu så berömda, ofullbordade *Inledningen till Grundrisse*. Där har han friskat upp sin Hegel och sysslar med att avgränsa sig från såväl vad han kallar hegelianerna som den brittiska politiska ekonomin.

Engels tog också åter itu med Hegel vid samma tid. Och han informerade sig om händelser och utvecklingstendenser i samtida naturvetenskaper. Både han och Marx sökte sig således ut i områden, som senare skulle bli centrala i Engels' filosofiska skrifter, och det är uppenbart att de gjorde sina rekognosceringar för att bemästra vissa problem som de ställdes inför när det gällde själva den marxiska centralteorin, teorin om kapitalet.

Ett dominerande tema i Engels' filosofiska skrifter skulle bli att alla vetenskaper (eller åtminstone alla nyckelvetenskaper) under 1800-talet kunde uppvisa samma utvecklingstendens: bort från en mekanisk eller statisk uppfattning av verkligheten mot en dialektisk. Allting framstår som flytande och föränderligt. Energiprincipen säger att elektricitet kan omvandlas till mekanisk rörelse och mekanisk rörelse till värme. Darwinismen säger att arterna ständigt utvecklas och förändras. O.s.v.

Liksom för att vinna större säkerhet talar Engels hela tiden om likheter i *resultat*. Han hade gjort det lättare för sin eftervärld om han istället mer betonat likheter i svårigheter. Det som han först och sist upptäckt var nämligen att man på en rad olika vetenskapsområden höll på att utveckla teorier och metoder och centrala begrepp *som stred mot det dominerande vetenskapsidealet, det strängt deterministiska*. Detta förhärskande vetenskapsideal, som alltså utpekade och beskrev vad som var god och verklig vetenskap, stämde m.a.o. inte med stora delar av den verkligt nyskapande forskning som samtidigt bedrevs. Det är i och för sig inget

ovanligt tillstånd i vetenskapshistorien. Men det var kanske särdeles svårartat under senare hälften av 1800-talet. Det var svårartat även för Marx och Engels, ty den teori eller de teorier de var i färd med att utveckla stämde inte med de dominerande kraven på vetenskap.

Vi kan stanna inför ett enda exempel på sådana likheter i svårigheter. Å ena sidan kan vi ta Darwins selektionsteori, d.v.s. teorin att arterna förändras huvudsakligen genom anpassning till miljön (de sämre anpassade slogs ut i kampen för tillvaron). Å andra sidan kan vi ta Marx' teori om kapitalets utveckling.

Nyare forskning har visat att Darwins selektionsteori utsattes för en förödande kritik därför att den inte rymde ett verkligt lagpåstående i den mening som dessa kritiker – mestadels fysiker och matematiker men också biologer – kunde acceptera. En lag kunde enligt dessa kritiker endast visas ha full giltighet om den kunde tillämpas på varje enskilt fall, varom den uttalade sig. Det kravet uppfyllde uppenbarligen inte tesen att en bättre anpassad individ slår ut den sämre anpassade. Det gick inte att få bekräftelse på selektionsteorin i varje levande organism på det sättet som det gick att få bekräftelse på gravitationslagen i varje planet som rörde sig och varje gråsten som föll till marken. De flesta darwinister reagerade på kritiken på så sätt att de sökte anknyta sin teori till andra, mer deterministiska teorier, t.ex. inom den organiska kemin.

Men Darwin är inte den ende som är andra, mer komplicerade typer av kausalitet på spåren. Marx' teori om kapitalet hör också till vägröjarna. Marx sökte uppvisa en grundläggande lagbundenhet i kapitalismen. Men lagbundenheten var inte av mekanikens slag: det gick inte att få bekräftelse på den i varje enskild händelse i kapitalismens utveckling. I så fall skulle den vederläggas av varje nytt småföretag som växte fram sedan kapitalkoncentrationen tagit fart. (Eduard Bernstein och revisionisterna, liksom många senare kritiker, trodde faktiskt också att teorin vederlades på det sättet.)

Både Marx och Engels var medvetna om problemet, och de kände igen sina svårigheter i Darwins selektionsteori, låt vara att de samtidigt kritiserade de ärkeliberala dragen i teorins utförande. Mekanikens ideal vilade tungt även över Marx och Engels; en av dess mest konsekventa, för att inte säga rabiata förespråkare var f.ö. Marx' skarpaste kritiker, Eugen Dühring. Eugen Dühring spelade den roll i marxismens historia som de nyssnämnda mekanistiska kritikerna spelade i darwinismens. Dühring tvingade Engels att motvilligt svara på kritiken och där svära sig fri från anklagelserna. I vissa stycken lyckades han, i andra inte.

Låt oss börja med det där han inte lyckades. Misslyckandet kan sammanfattas i en välbekant term: *de dialektiska lagarna*. I många framställningar står dessa dialektiska lagar som ett slags inkörsport till den dialektiska materialismen och till hela den marxistiska teoribyggnaden. I andra framhävs de som det avgörande beviset på marxismens ovetenskapliga eller föråldrade karaktär.

De dialektiska lagarna bestäms i dessa sammanhang som tre: lagen om hur kvantitet slår över i kvalitet, lagen om motsatsernas förening och lagen om negationens negation. Det framställs som en fullständig självklarhet att det ska vara just dessa tre. Det framställs också som en självklarhet att just dessa tre lagar haft en central betydelse i hela den marxistiska traditionen.

Om man granskar deras tillkomstshistoria, så blir bilden väsentligen en annan. Deras kritiker brukar säga att de tre dialektiska lagarna är ett exempel på hur Engels lånar stora stycken och bitar direkt från Hegel. I själva verket använder Hegel aldrig en sådan sammanställning som ”dialektisk lag”. Orden går helt enkelt inte att ställa samman enligt honom: ”lag” betecknar alltid något vilande, ett konstant förhållande; dialektik är det evigt föränderliga.

Nej, sammanställningen ”dialektisk lag” förekommer för första gången i *Kapitalet* – i en not där Marx säger att rönen i den nya kemin bekräftar vad Hegel sagt om kvantitet och kvalitet

på samma sätt som övergången från hantverk till manufaktur gör det: en blott kvantitativ ökning ger så småningom upphov till en helt ny kvalitet.

Marx' uttalande blev föremål för Dührings attack. Det blev Engels' uppgift att försvara *Kapitalet* gentemot Dühring. Det är först i detta försvar som han själv tar beteckningen ”dialektisk lag” i sin mun. Marx hade bara nämnt en dialektisk lag – om kvantitet och kvalitet – men Engels talar nu om två: även det som Marx i *Kapitalet* blott och bart kallat ”negationens negation” blir här till en andra dialektisk lag.

När Engels efter *Anti-Dühring* åter tar itu med *Naturens dialektik*, så kommer han under några år att sysselsätta sig med att utveckla en särskild lära om de dialektiska lagarna. Det är en utveckling i sicksack. I en bevarad anteckning kan han tala om fyra dialektiska lagar, i en annan talar han om tre. Av diverse omständigheter blev det den sistnämnda som s.a.s. blev normgivande, när de olika notiser, utkast och ofullbordade kapitel, som utgör *Naturens dialektik*, utgavs år 1925. Själv tycks Engels redan 1880 ha uppgett sitt projekt med att räkna de dialektiska lagarna. I hans sista större filosofiska arbete, *Ludwig Feuerbach* (1886), förekommer inte beteckningen, och den skulle f.ö. ha tätt sig främmande i en skrift som så mycket handlar om att ”metoden” inte får låsas fast i ett ”system”. Vad är de dialektiska lagarna annat än försök till takresning av ett system?

De dialektiska lagarna ska enligt Engels' egna ord i *Naturens dialektik* ha ”abstraherats ur naturens och de mänskliga samhällenas historia. De är i själva verket ingenting annat än de mest allmänna lagarna för dessa den historiska utvecklingens båda faser”. Med sådana ord förråder han att han söker nå upp till det vetenskapsideal som så malträterade honom och de flesta andra som var vetenskapligt verksamma vid den tiden (och för den delen även förr och senare). Han vill nå fram till supergeneraliseringar, obändiga, oändligt omfattande lagbundenheter som utgör krönet på all den vetenskapliga verksamheten och under vilka såväl historiematerialismen i allmänhet som teorin om kapitalet i synnerhet får rum och bekräftelse.

Det är, menar jag, mer än en ordningsfråga att mönstra ut de dialektiska lagarna ur den dialektiska materialismen. De dialektiska lagarna har legat hindrande i vägen för förståelsen av det som är verkligt intressant, hållbart och utvecklingsdugligt i det arbete som Engels just bara hann påbörja.

I detta Engels' fragmentariska verk kan man ana konturen av en kunskapsteori. Det är en kunskapsteori som ofta fått namn av ”avspeglingsteori” och som därmed också kommit att förväxlas med naiv realism. Vad Engels säger eller snarare antyder i ämnet talar mer om en allmän kunskapsrealism: kunskap är kunskap däri att den på ett eller annat sätt motsvarar sitt objekt.

Kunskapsrealismen blir verkligt intressant och viktig om den sätts i samband med de historiematerialistiska grundteserna. Historiematerialismen säger att människors idéer och kunskaper är historiskt och klassmässigt relativa. Engels för också in i bilden en annan relativitet: den biologiska, d.v.s. människans avhängighet av sin kropp och dess begränsningar. Nu kunde man tänka sig att dylika relativiteter skulle kunna leda till en verklig relativism: ingenting är sant annat än i relation till ett visst biologiskt, historiskt och klassmässigt sammanhang. I själva verket finns det marxister som hamnat i en dylik relativism. Vi behöver bara erinra oss den icke ovanliga föreställningen att ”sanning” kan översättas med ”rätt klasståndpunkt”.

Om vi alltså säger, att det finns ett drag i historiematerialismen som kan leda till relativism, så kommer den kunskapsrealistiska tesen att fungera som ett viktigt korrektiv eller rättare sagt en avgörande motinstans. Jag tror att vi kan säga att det råder ett dialektiskt förhållande mellan kunskapsrealism och kunskapsrelativism. Kunskapen är människors kunskap, dess normer



eller kriterier är historiskt och socialt bestämda, dess användning är likaledes historiskt och socialt bestämd. Men samtidigt är kunskapen kunskap *om* någonting; den är kunskap i och genom att den motsvarar detta någonting.

Men långt mer central än kunskapsteorin är ontologin i Engels' filosofi. "Ontologi" använder jag i ordets allmännaste innebörd: det är läran om vad som verkligen eller obetingat existerar. Ontologin hos Engels förutsätter på sitt sätt kunskapsrealismer. Den förutsätter m.a.o. att man kan tala om något som obetingat existerar.

Det centrala kännetecknet på Engels' ontologi vill jag beteckna som *den irreduktiva materialismen*. Att Engels har en materialistisk ontologi är välbekant. Man säger ju att det är materia som existerar, medan ideella storheter är avhängiga materia. Men hans materialism innebär mer än detta. Den klassiska materialismen, som Engels kallar den mekaniska, hävdar att materien alltid och överallt till sin natur är densamma. Även de sinnrikaste delar av verkligheten, t.ex. människans hjärna, består till syvende och sist av en materia underkastat samma lagbundenheter som en gråsten. Inte bara fysik och kemi utan också biologi, ja vetenskaper om människan, är till sist bara olika typer av mekanik. De specifika förlopp, som behandlas i dessa vetenskaper, är i själva verket samma slags förlopp som mekanikens.

Det är i strid med denna åskådning som Engels formulerar sin egen dialektiska materialism. Han tar hjälp av en nu ålderdomligt klingande term: rörelseform. Enligt den mekaniska materialismen finns det bara en rörelseform, nämligen den mekaniska. Enligt Engels finns det många olika rörelseformer: inte bara mekanikens utan också t.ex. värmets och elektricitetens och vidare biologins eller det levandes rörelseform och till sist även den som utmärker den mänskliga historien.

I dag skulle vi kanske hellre tala om olika nivåer; det spelar emellertid mindre roll. Engels' föreställning är alls inte gåtfull. Han menar att de olika rörelseformerna eller nivåerna utgör en hierarki med mekaniken i botten: den är s.a.s. den mest fundamentala. Mellan de olika rörelseformerna finns mycket bestämda övergångar. Övergångarna är i en mening strikt kvantitativa och kontinuerliga. En kvantitativ förändring av en rörelseform leder på en viss punkt till en kvalitativ förändring: en rad nya egenskaper, eller kanske snarare ett nytt lagsammanhang uppstår. Detta nya lagsammanhang kan inte härledas från det gamla lagsammanhanget. Man kan m.a.o. inte se den ena nivåns grundläggande egenskaper som uttryck för en annan nivåns grundläggande egenskaper.

Men dessa abstrakta uttryckssätt är kanhända mindre upplysande. Engels ger själv en rad exempel på hur kvantitet "slår över" i kvalitet vid övergången från en rörelseform till en annan. Fortfarande aktuellt är vad han säger om livets uppkomst. Enligt den mekaniska materialismen är livet endast ett sammansatt uttryck för just de krafter som finns redan i den oorganiska materien. Engels håller visserligen med om att livet en gång uppstått ur livlös materia: det oorganiska är mer fundamentalt än det organiska. Han menar också att det blir möjligt att exakt rekonstruera denna process, när väl det ursprungliga livets kemiska sammansättning blir känd. Men samtidigt hävdar han alltså att den biologiska nivån inte kan reduceras till den oorganiska. Livets kvaliteter, det levandes lagsammanhang kan inte uttryckas i samma termer som det livlösa.

Än mer aktuellt – och ideologiskt mer brännbart – är Engels' resonemang om människans uppkomst. I hans samtid liksom i dag fanns det gott om folk som sökte reducera människan till blott och bart ett "djur", ett stycke biologi. Engels menar givetvis att människoarten har uppstått ur andra djurarter. Men han menar också att människoarten, väl förverkligad, utvecklas på ett sätt som fundamentalt skiljer sig från andra arters. Människornas historia är m.a.o. inte en biologisk historia.

Resonemanget har alltså två led. För det första betraktar Engels utvecklingen fram till det ”kvalitativa språnget” från djur till människa som en rent biologisk process. En avgörande förutsättning för människoblivandet ser han i handens utveckling, som driver fram utvecklingen av andra organ, t.ex. hjärnan. Den apa som blev människa var en flockvarelse, och däri ligger en biologisk förutsättning för människornas samhällsbyggande.

Dessa hypoteser, som Engels hämtat från sin samtids evolutionsbiologi, har alltså samtliga ett rent biologiskt innehåll. Hur människan blir människa kan förklaras rent biologiskt. Men för människans historiska utveckling är hennes biologiska konstitution bara den allmänna och överallt tämligen likartade grundförutsättningen. Skillnaden mellan t.ex. feodalism och kapitalism kan inte förklaras på biologisk väg.

Resonemanget innebär alltså för det andra, att när människor väl blivit människor, så är det ickebiologiska förhållanden – och därvid först och sist den materiella produktionen – som förklarar den historiska variationsrikedomen. Nya kvaliteter har uppstått. De har inte uppstått plötsligt – som när vatten råkar i kokning – utan framstår som resultat av en lång utvecklingsprocess, där gränsen mellan djur och människa inte kan dras med någon exakthet.

De kvalitativa sprängen sker emellertid inte bara mellan de olika ”rörelseformerna” eller nivåerna. Marx' exempel med övergången från hantverk till manufaktur, där den blotta kvantitativa ökningen av det enskilda hantverkets storlek skulle leda till en produktionsform med nya lagbundenheter, alltså manufakturen, måste vara ett exempel så gott som något. Marx' och Engels' mångomtalade motvilja mot att utmåla framtidens samhälle hänger samman med deras välgrundade uppfattning, att kapitalismens kvantitativa utveckling och sönderfall väl kan förutses, medan mångfalden av nya kvaliteter inte kan bestämmas annat än till sina allmännaste konturer.

Det förefaller alltså som om ”lagen om kvalitet och kvantitet” skulle ha ett reellt underlag. Men vi måste akta oss för att kalla den en lag – då gör vi katekes av det som är levande dialektik!

Mellan denna ontologi, som vi kan kalla den irreduktiva materialismens, och såväl den realistiska kunskaps teorin som den centrala marxistiska historiematerialismen finns det en viss strukturell likhet, som förtjänar att framhävas. Om vi nyttjar metaforen med bas och överbyggnad, så kan vi säga att i den marxistiska ontologin framstår mekaniken som vetenskapernas bas, över vilken de andra vetenskaperna välver sig som alltmer avlägsna överbyggnader. Dessa överbyggnader förutsätter hela tiden basen, men basen determinerar dem inte restlöst: i förhållande till basens kvaliteter framstår överbyggnadernas egna, unika kvaliteter som tillfälliga, alltså icke förklarliga och förutsägbara.

Naturligtvis måste vi använda liknelsen med försiktighet. Samhällets bas kan inte existera utan överbyggnad; den fysikaliska verkligheten kan existera utan den biologiska och den biologiska utan den mänskliga. – Men vissa grundläggande likheter finns likväl. Kunskapsrealismen förtjänar här också att föras på tal. Spänningen mellan den och historiematerialismen med dess relativism kan också ses som utslag av bas- och överbyggnadsdialektiken. Det realistiska postulatet – att kunskapen motsvarar sitt objekt – utgör själva grunden. Men mot kan då ställas relativismens bud om människornas biologiska, historiska och klassmässiga relativitet.

Dessa likheter skulle kunna bilda utgångspunkt för många subtila analyser. Det är emellertid en mycket mer praktisk, handfast fråga som tränger sig på. Om vi säger, att det finns både reella band som knyter samman dialektisk materialism med historisk och formella eller strukturella drag som förenar dem, så har vi därmed inte sagt hur vi egentligen ska kunna använda de filosofiska tankar, som Engels en gång preludierade.

Jag ska här, avslutningsvis, bara beröra en aspekt av den frågan. Det gäller i vad mån de tjänar till vägledning när det gäller att ta ställning till olika vetenskapliga teorier. Det är en fråga som tid efter annan väckt onda andar till liv. Einsteins relativitetsteori utdömdes under decennier i Sovjet därför att den skulle vara oförenlig med den dialektiska materialismen. Förenlig skulle däremot Lysenkos genetik vara!

Det vi hittills sagt om den dialektiska materialismen innebär att man med dess hjälp inte kan skilja mellan några som helst teorier; man kan inte utpeka den ena som sannare eller falskare än den andra. Däremot kan man med dess hjälp *tolka* en rad sammanhang *mellan* teorier (t.ex. mellan biologiska teorier och humanvetenskapliga) och *inom* teoriområden. Man kan ge en materialistisk helhetsvy över tillvaron. Man kan säga vad som menas med kunskap; man kan med bistånd av historiematerialismen säga vad som är vetenskap.

Annorlunda förhåller det sig med historiematerialismen, betraktad som en allmän teoriskiss om hela det humanvetenskapliga området. Den är i och för sig ingen distinkt teori: det finns ingen entydig tillämpning av historiematerialismen t.ex. på litteraturvetenskapens område. Däremot är det möjligt att med någon ackuratess säga vilka teorier som är *förenliga* med historiematerialismen. Medan den dialektiska materialismen inte ger oss någon möjlighet att diskriminera teorier, så fungerar historiematerialismen som en vägvisare bland humanvetenskapliga teorier (d.v.s. teorier som handlar om historiska, samhällsliga och överhuvud mänskliga förhållanden).

Men marxismen rymmer också sin egen bestämda teori – den som Marx lägger grunden till i *Kapitalet* och som handlar om det kapitalistiska produktionssättet och dess utvecklingslagar. På just detta område är alla andra teorier konkurrenter; den specifika marxiska teorin utesluter andra teorier.

Det kan i förstone förefalla som om den dialektiska filosofin skulle få en förhållandevis undanskymd och obetydlig ställning. Den skapar ingenting; den tolkar endast det som redan är skapat.

Å andra sidan är uppgiften att tolka, att utreda förutsättningar och dra slutsatser avgörande nog. Marxister har ofta och länge försummat den. Det har gett svåra bakslag, inte minst under perioder av borgerlig ideologisk offensiv. Under sådana perioder är det väsentligt att utveckla den marxistiska filosofin, inte som ett system av dogmer utan som en levande lära, en levande åskådning.

## Litteratur om marxistisk filosofi.

Denna litteraturlista försöker ta upp allt av värde som finns på svenska. Vidare ett urval av litteraturen på andra skandinaviska språk eller på engelska.

### Allmänt om marxistisk filosofi.

Två borgerliga arbeten är George Lichtheim *Marxism* 1961 och den mer specifikt filosofiskt inriktade Z A Jordan, *The evolution of dialectical materialism* 1967 som beskriver utvecklingen från Marx till Sovjetmarxism. Västmarxismen behandlas i Perry Andersons, *Considerations on Western Marxism*, 1971 (även på danska och under utgivning på svenska) och i antologin *Western Marxism*, 1977 utgiven av New Left Review. Den senare innehåller artiklar om Lukács, Gramsci, Sartre, Althusser, Frankfurterskolan och en intervju med Colletti.

En svensk, icke-historisk, presentation av marxismens filosofi är Arnold Ljungdahl, *Marxismens världsbild* (1947, flera upplagor). En ortodox handboksframställning är Maurice Cornforth, *Dialectical materialism* (på sv. 1969-71).

### Marx och Engels.

På svenska bör främst nämnas Sven-Eric Liedman, *En värld att vinna. Den unge Karl Marx*, 1968 och *Motsatsernas spel. Friedrich Engels filosofi och 1800-talets vetenskap*, 1977. För de tidigare Marx-skrifterna finns även Gunnar Aspelin, *Karl Marx som sociolog*, 1972. Ur den överflödande rika internationella litteraturen kan anföras Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (1936, flera omtryck) som ger mycket av den unghegelianska bakgrunden till Marx' och Engels' ungdomsskrifter och David McLellan, *Karl Marx en samtidigt lärd och populär biografi*, utmärkt för den intellektuella utvecklingen. Marx' och Engels' skrifter finns på engelska eller svenska.

### Andra internationalen och Lenin.

Om Andra internationalens marxism finns inte mycket. I förbigående diskuteras filosofiska frågor i Bo Gustafsson, *Marxism och revisionism*, 1969. Lucio Colletti har en uppsats om Bernstein och Andra internationalens marxism i *Ideologia e società* (eng. *From Rousseau to Lenin*). Om Lenin finns i svensk övers., Henri Lefebvre, *Lenins tänkande*, 1971, Louis Althusser, *Lenin och filosofin*, 1969, Georg Lukács, *Lenins tankevärld*, 1970 samt på danska Dominique Lecourt, *Lenin og den filosofiske kamp*, 1975. Lenins skrifter finns på engelska eller svenska.

### Sovjets filosofi.

En i Sovjet utgiven antologi med moderna texter är *Philosophy in the USSR. Problems of dialectical materialism*. 1977. Översiktsarbeten är: I M Bochenski, *Diamat*, 1950 (även i sv. övers.), Gustav Wetter, *Der dialektische Materialismus*, 1952 (översatt till eng. 1958), båda starkt kritiska, liksom, från andra utgångspunkter än de ovannämnda båda katolska författarna, Herbert Marcuse, *Soviet Marxism*, 1958.

### Lukács, Korsch, Bloch, Gramsci.

Av Lukács finns på svenska *Historia och klassmedvetande*, 1968, *Lenin*, 1970, samt en del litteraturvetenskapliga arbeten. Det mesta av hans produktion finns översatt till engelska. En stor internationell litteratur existerar om Lukács. Här är det tillräckligt att nämna två svenska arbeten, Arnold Ljungdahl, *Georg Lukács och marxismens estetik*, 1967 och Gunnar Gunnarsson, *George Lukács. En essai*, 1969. Av Karl Korsch finns *Marxism och filosofi* översatt till svenska 1972, med en inledning av Gunnar Gunnarsson. Gunnarsson har också skrivit en kort essai, *Hoppets*

*filosofi*, om Ernst Bloch i samlingen *Dikten och demonerna*, 1969. Annars finns ingenting på svenska. Även engelska översättningar av Bloch är sparsamma.

Antonio Gramsci finns översatt till svenska i *En kollektiv intellektuell*, 1967 i urval och med förord av Rene Coeckelberg. *Häftet för kritiska studier* har ägnat ett nummer (4/77) åt Gramsci. Ur den svällande internationella litteraturen kan nämnas Alastair Davidson, *Antonio Gramsci*, (1977). En intressant essay är Perry Anderson, *The antinomies of Antonio Gramsci*, NLR 100.

### **Frankfurterskolan. 30-talet och 60-talet**

De flesta av skolans viktiga tyska arbeten finns översatta till engelska. På svenska finns några uppsatser från 60-talet översatta i den av Aspelin-Gerholm utgivna *Vetenskap som kritik*, 1974. Flera av Marcuses skrifter, främst *Den endimensionella människan*, finns översatta till svenska.

Arbeten om Frankfurterskolan på svenska är Göran Therborn, *Frankfurtskolan*, (sv. 1976, även i *Western Marxism*) och Kallebergs avsnitt i Johansson, Kalleberg, Liedman, *Positivism, marxism och kritisk teori*, 1972. Av Walter Benjamin finns på svenska några samlingar där *Bild och dialektik*, 1969, är av störst intresse. Till denna finns en inledning av C.H. Wijkmark, Benjamins marxism behandlas också i *Häftet för kritiska studier*, 5/75.

### **Sartre**

Sartres viktigare arbeten finns översatta till engelska. På svenska finns *Questions de méthode* översatt (*Existentialism och marxism*, 1971). Av litteraturen om Sartre finns på svenska Mary Warnock, *Sartres filosofi*, som dock inte behandlar hans marxistiska period. Denna behandlas däremot i W Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, 1966 och i M Poster, *Existential Marxism in Postwar France*, 1975 som tar upp hela den 'existentialistiska marxismen'. Goldmanns arbeten finns i allmänhet översatta till engelska.

### **Althusser**

På svenska finns *För Marx*, 1968, *Att läsa Kapitalet*, 1970, *Lenin och filosofin*, 1969 samt *Filosofi från en proletär klasståndpunkt*, en samling artiklar, 1976. Ett nummer av *Häftet för kritiska studier* (2-3/72) har ägnats Althusser. Till svenska har översatts N Geras, *Althusser's marxism*. Nämnas kan också A Callinicos, *Althusser's marxism*, 1976 och L-H Schmidt. *Filosofikritisk rekonstruktion*, 1977 (da.).

### **Kapitallogiken**

I Sverige ger tidskriften *Tekla* uttryck för kapitallogiska positioner. Ett denna tidskrift närstående förlag har översatt Vygotskys och Rosdolskys arbeten (1974 o 77). På svenska finns dessutom A Lundkvist, *Metoden i Kapitalet*, 1975. I övrigt är kapitallogikens viktigare arbeten — inklusive Sohn-Rethels i allmänhet översatta till danska.

Bland arbeten om kapitallogiken kan redovisas: *Kritik af kapitallogikken*, 1975, en samling kritiska uppsatser, och H-J Schantz svar på detta och andra angrepp i *Antikritik* 1977. L-H Schmidt, *Filosofikritisk rekonstruktion*, 1977 är en jämförelse mellan kapitallogiken och Althusserns skolan.

### **Della Volpe, Colletti.**

Della Volpe finns endast sparsamt översatt till engelska. Av Colletti finns *Marxism and Hegel* och *From Rousseau to Lenin*. På sv. kommer *Marxism och dialektik*, en samling uppsatser. Om Colletti finns en självbiografisk intervju översatt i *Zenit* nr 55.

**Östeuropa efter kriget.**

Till svenska är översatta Kolakowski, *Människa utan alternativ*, 1964, Adam Schaff, *Introduktion till semantiken*, 1967. Zelenýs arbete finns översatt 1976 på svenska. Däremot saknas användbara översikter.