

Louis Althusser

För Marx

Översättning (från franska): Jan Stolpe. Utg. 1968

Jag tillägnar denna bok minnet av min vän Jacques Martin, som ensam och under de svåraste prövningar fann den rätta vägen till Marx' filosofi – och ledde mig dit.

L.A.

Innehåll

Inledning till den svenska översättningen	1
Företal. I dag	5
I.	5
II.	11
Anmärkningar.....	16
Feuerbachs "Filosofiska manifest".....	17
Den unge Marx (Teoretiska frågor)	21
I. Det politiska problemet.....	21
II. Det teoretiska problemet.....	23
III. Det historiska problemet	33
Motsättning och överbestämning (Skiss för kommande forskning)	42
Appendix	58
Piccolo Teatro, Bertolazzi och Brecht. Anteckningar om den materialistiska teatern.....	65
Marx' Ekonomisk-filosofiska manuskript från 1844 (Politisk ekonomi och filosofi)	77
Den materialistiska dialektiken	81
I. Praktisk lösning och teoretiskt problem. Varför teori?	82
II. En teoretisk revolution i arbete.....	87
III. Den teoretiska praktikens arbetsprocess	92
IV. En "redan given" strukturerad sammansatt helhet.....	98
V. Dominerande struktur: motsättning och överbestämning	103
Marxism och humanism	114
I.....	114
II.	115
III.....	117
IV.....	120
V.....	123
Tillägg om den "verkliga humanismen"	126

Lästips

[Texter av Louis Althusser](#)

Kritiska synpunkter

Norman Geras, [Louis Althusser's marxism](#) (en kritisk analys)

Ernest Mandel: [Marx ekonomiska tänkande](#) (kapitel 10 kritiserar speciellt *För Marx*)

Inledning till den svenska översättningen

Jag skulle gärna vilja ge de svenska läsarna en kort inledning till översättningen av *Pour Marx* och samtidigt försöka att utifrån ett större tidsperspektiv sammanfatta det filosofiska innehållet och den ideologiska (en term som i detta sammanhang betyder "teoretiska") innebörden i denna bok.

Pour Marx utkom i Frankrike 1965. Men det är bara företalet som är från 1965; alla de andra texterna har publicerats tidigare (mellan 1960 och 1964) som artiklar i det franska kommunistpartiets tidskrifter (utom artikeln om Bertolazzi och Brecht, som stod i den katolska tidskriften *Esprit*). De har förts samman och tryckts i det skick vari de avfattades på sin tid, utan minsta ändringar eller rättelser.

För att förstå och bedöma dessa essäer bör man veta att de är koncipierade, utförda och publicerade av en kommunistisk filosof i ett mycket bestämt ideologiskt och teoretiskt sammanhang. Dessa texter bör alltså tas för vad de är. De är *filosofiska* essäer, de utgör de första etapperna i ett långvarigt och mödosamt forskningsarbete, provisoriska resultat som uppenbart måste korrigeras: detta forskningsarbete gäller den vetenskap och den filosofi som grundlagts av Marx, denna vetenskaps principer och dessa principers specifika karaktär. Ändå är det i dessa filosofiska essäer inte bara fråga om lärd eller spekulativ forskning. *Samtidigt* griper de också in i en bestämd situation, i ett bestämt sammanhang.

I.

Som framgår av företalet är denna situation först och främst den franska teoretiska och ideologiska situationen, och mer speciellt då den situation som rått inom det franska kommunistpartiet och inom den franska filosofin. Men bortom den egentligt franska situationen gäller det också den ideologiska och teoretiska situationen inom den internationella kommunistiska rörelsen.

De här essäerna har naturligtvis ingenting att göra med de *politiska* elementen i denna situation (kommunistpartiernas politik, splittringen inom den internationella kommunistiska rörelsen). De gäller de ideologiska och teoretiska problem som ryms i denna situation och framkallats av den. Dessa problem är i vissa avseenden nya; i andra går de tillbaka på diskussioner som sedan länge hört till arbetarrörelsens historia.

Om man ser till de *nya* elementen i den internationella kommunistiska rörelsens situation så är denna sedan Stalins död i ett läge som domineras av två stora händelser: tjugonde partikongressens kritik av "personkulten" och brytningen mellan det kinesiska kommunistpartiet och det ryska.

Uppgörelsen med "personkulten", de abrupta omständigheter och former under vilka den ägde rum, fick djupgående återverkningar inte bara på det politiska området utan också på det ideologiska. I det följande skall jag bara ta upp de kommunistiska intellektuellas ideologiska reaktioner.

Kritiken av den stalinistiska "dogmatismen" upplevdes i allmänhet av de kommunistiska intellektuella som en "befrielse". Denna "befrielse" gav upphov till en djupgående ideologisk reaktion med "liberal"- "moralisk" tendens, som spontant återfann de gamla filosofiska temata om "friheten", om "människan", "den mänskliga personligheten" och "alienationen". Denna ideologiska tendens sökte sina teoretiska motiveringar i Marx' ungdomsverk, som faktiskt innehåller alla argumenten för en filosofi om människan, hennes alienation och hennes frigörelse. Dessa omständigheter medförde en paradoxal omvändning av situationen inom den marxistiska filosofin. Marx' ungdomsverk, som sedan trettioåret tjänat som stridshäst för de småborgerliga intellektuella i deras kamp mot marxismen, togs undan för undan, och till slut

helt och hållet, i tjänst av den nya "tolkningen" av marxismen, som i dag utvecklats i full skala av talrika kommunistiska intellektuella som "befriats" från den stalinistiska dogmatismen av tjugonde partikongressen. Den "marxistiska humanismen", den "humanistiska" tolkningen av Marx' verk, har undan för undan och oemotståndligt trängt in i nyare marxistisk filosofi, till och med in i de sovjetiska och västeuropeiska kommunistpartierna.

Om denna ideologiska reaktion, som framför allt är de kommunistiska intellektuellas, trots visst motstånd har kunnat genomgå en sådan utveckling så beror det på att den direkt eller indirekt har stötts av en del politiska lösenord som förkunnats av Sovjetunionens och Väst-europas kommunistpartier. Så t. ex. förklarade det sovjetiska partiet vid sin tjugoundra kongress att proletariats diktatur passerats och "övervunnits" i Sovjetunionen genom att klasserna försvunnit, att den sovjetiska staten inte längre var en klasstat utan "hela folkets stat", och att Sovjet gett sig in på uppbyggnaden av kommunismen" under det "humanistiska" lösenordet "*Allt för Människan*". Och de västeuropeiska partierna har fortsatt sin enighetspolitik med socialister, demokrater och katoliker under beslätade slagord, där tonvikten lagts på "den fredliga övergången till socialismen", den "marxistiska" eller "socialistiska humanismen", "dialogen" osv.

De "humanistiska" tolkningar av den marxistiska teorin som utvecklats under dessa bestämda omständigheter innebär i förhållande till den föregående perioden (1930-1956) ett nytt fenomen. Men de har många historiska *föregångare* i arbetarrörelsens historia. Marx, Engels och Lenin, för att nu bara nämna dem, har oupphörligt kämpat mot de ideologiska tolkningar av idealistiskt och humanistiskt slag som hotat den marxistiska teorin. Det räcker att nämna Marx' brytning med Feuerbachs humanism, Engels' kamp mot Dühring, Lenins långa kamp mot de ryska populisterna. Hela detta förflutna, hela detta arv, är uppenbart en del av den nuvarande teoretiska och ideologiska situationen för den internationella kommunistiska rörelsen.

För att återvända till de nya aspekterna av denna situation, så vill jag tillfoga följande anmärkning.

I artikeln "Marxism och humanism", som är från 1963, tolkade jag redan denna inflation i den marxistiska eller socialistiska "humanismens" temata som ett *ideologiskt* fenomen. Jag fördömde på intet sätt ideologin såsom social realitet: det är, som Marx säger, i ideologin som människorna "vinner medvetande" om sin klasskamp och "för den till dess slut"; ideologin är i sin religiösa, moraliska, juridiska, politiska osv. form en objektiv social realitet; den ideologiska kampen är en organisk del av klassernas kamp. Däremot kritiserade jag ideologins *teoretiska* effekter som alltid utgör ett hot eller ett hinder för den vetenskapliga kunskapen. Och jag antydde att man borde tolka inflationen i den "humanistiska marxismens" temata och deras intrång i den marxistiska teorin som ett möjligt historiskt symptom på en dubbel oförmåga och en dubbel fara. Oförmåga att tänka den marxistiska teorins specifika karaktär, och häremot svarande revisionistisk fara att röra ihop den med de förmarxistiska ideologiska tolkningarna. Oförmåga att lösa reella (i grund och botten *politiska* och *ekonomiska*) problem som läget efter tjugonde partikongressen medfört, och faran att maskera dessa problem i den bedrägliga formen av en "lösning" som blott och bart består av ideologiska fraser.

II.

Det är i denna situation som de här texterna har koncipierats och publicerats. De måste sättas i förbindelse med den för att man skall kunna förstå deras karaktär och funktion: de är *filosofiska* essäer, deras objekt är filosofiska forskningar, deras syfte att *gripa in* i ett existerande teoretiskt-ideologiskt läge, för att reagera mot farliga tendenser.

Mycket schematiskt skulle jag kunna säga att dessa teoretiska texter innebär ett dubbelt "ingripande" eller om man så vill "griper in" på två fronter: de vill dra upp en "*demarkations-*

linje” (Lenins utmärkta uttryck) mellan den marxistiska teorin och de ideologiska tendenser som är främmande för marxismen.

För det första är mitt syfte att dra upp en demarkationslinje mellan den marxistiska teorin och de former av filosofisk (och politisk) subjektivism i vilka den har komprometterats eller som hotar den: framför allt *empiricismen* och dess klassiska och moderna varianter: pragmatism, voluntarism, historicism osv. De väsentliga momenten i detta första ”ingripande” innebär att man erkänner att den marxistiska *teorin* är viktig för den revolutionära klasskampen; att man gör en distinktion mellan olika praktiker, påvisar den ”teoretiska praktikens” specifika karaktär, börjar utforska den marxistiska teorins specifika revolutionära karaktär (en distinktion mellan den idealistiska dialektiken och den materialistiska) osv.

Detta första ”ingripande” sker huvudsakligen på det område där konfrontationen mellan Marx och Hegel äger rum.

För det andra är mitt syfte att dra upp en demarkationslinje mellan den marxistiska historievetenskapens verkliga teoretiska grundvalar och de förmarxistiska idealistiska uppfattningar som de aktuella tolkningarna av marxismen som en ”filosofi om människan” eller som en ’humanism’ vilar på. De väsentliga momenten i detta andra ”ingripande” innebär att man påvisar en ”vetenskaplig brytning” i Marx’ tänkandes historia, gör en grundläggande skillnad mellan *ungdomsverkens* ideologiska ”problematik” och *Kapitalets* vetenskapliga ”problematik”; och börjar undersöka de specifika drag som kännetecknar Marx’ teoretiska upptäckt osv.

Detta andra ”ingripande” sker huvudsakligen på det område där Marx’ *ungdomsverk* konfronteras med *Kapitalet*.

Genom dessa ingripanden” kommer en stor motsättning klart till synes bakom de enskilda resonemangen, textanalyserna och teoretiska diskussionerna: den som särskiljer vetenskapen från ideologin, eller mer precist, den som särskiljer en ny vetenskap som är på väg att upprättas från de förvetenskapliga *teoretiska* ideologier som behärskade det ”område” där den etablerar sig. Detta är viktigt: det som behandlas i motsättningen vetenskap-ideologi gäller ”brytningen” mellan vetenskapen och den teoretiska *ideologi* i vilken det objekt, som vetenskapen ger kunskap om, ”tänktes” innan vetenskapen grundades. Denna ”brytning” lämnar det objektiva sociala område intakt som upptogs av ideologierna (religion, moral, juridiska, politiska ideologier osv.). På detta de icke-teoretiska ideologiernas område finns det också ”brott” och ”brytningar” men de är *politiska* (effekter av den politiska praktiken, av de stora revolutionära händelserna) och inte ”vetenskapliga”.

Denna motsättning mellan vetenskapen och ideologin, och föreställningen om en ”vetenskaplig brytning” som gör det möjligt att tänka denna motsättnings historiska karaktär, går tillbaka på den tes som hela tiden finns närvarande bakom de här analyserna men inte explicit finns utförd: tesen att Marx’ upptäckt är en vetenskaplig upptäckt utan motstycke i historien, genom sin karaktär och sina effekter.

I enlighet med den tradition som ständigt förts vidare av marxismens klassiker kan vi hävda att Marx har grundat en ny *vetenskap*: vetenskapen om de ”sociala formationernas” historia. Mer precist skulle jag vilja säga att Marx för den vetenskapliga kunskapen har ”öppnat” en ny ”kontinent”, nämligen *historiens*, på samma sätt som Thales för den vetenskapliga kunskapen öppnat matematikens ”kontinent” och Galilei den fysikaliska naturens.

Och precis som Thales’ grundläggning av matematiken ”framkallat” den platoniska filosofins uppkomst och Galileis grundläggning av fysiken den cartesianska filosofins osv., så har Marx’ grundläggning av historievetenskapen ”framkallat” en teoretiskt och praktiskt revolutionerande ny filosofi, den marxistiska filosofin eller den dialektiska materialismen. Att denna fullständigt nya filosofi vad avser dess teoretiska utarbetning ännu ligger efter den marxistiska

historievetenskapen (den historiska materialismen) beror på historisk-politiska orsaker *men också* på teoretiska: de stora filosofiska revolutionerna föregås och bärs alltid fram av de stora vetenskapliga revolutionerna, de filosofiska revolutionerna är ”i arbete” inne i dessa, men det krävs ett långvarigt teoretiskt arbete och en lång historisk mognadsprocess för att man skall kunna ge dem en explicit och adekvat form. Om tonvikten i de här texterna ligger på den marxistiska filosofin är det för att på en gång ta mått på dess realitet och dess rätt att existera, men också på dess eftersläpning, och för att börja ge den en form av *teoretisk* existens som är litet mer adekvat till dess natur.

III.

Dessa texter utmärks naturligtvis – ibland ganska påtagligt – inte bara av okunnigheter och bristande precision utan också av att somliga saker förtigs helt eller till hälften. Det är inte bara omöjligheten att säga allting på en gång eller de krav som den aktuella situationen uppställt som förklarar alla dessa förtiganden och deras effekter. Det är faktiskt så att jag inte varit i stånd att behandla vissa frågor på ett lämpligt sätt; en del svåra punkter har stått dunkla för mig, och resultatet av detta är att jag i mina texter inte som jag bort gjort reda för vissa viktiga problem och realiteter. Som ”självkritik” skall jag antyda två särskilt känsliga sådana punkter.

1. Även om jag starkt framhävt den stora nödvändigheten av en *teori* för den revolutionära praktiken, och likaledes avvisat alla former av empirism, så har jag inte tagit upp det problem som gäller ”föreningen av teori och praktik”, som spelar en så stor roll i den marxistisk-leninistiska traditionen. Jag har visserligen talat om föreningen av teori och praktik inom den ”teoretiska praktiken”, men inte om föreningen av teori och praktik inom den *politiska praktiken*. Låt mig precisera detta. Jag har inte undersökt denna förenings allmänna historiska existensform: ”sammansmältningen” av den marxistiska teorin och *arbetarrörelsen*. Jag har inte undersökt denna ”sammansmältnings” konkreta existensformer (organisation av klassernas och fackföreningarnas kamp, medlen (partier) och metoderna att styra klasskampen genom dessa organisationer osv.). Jag har inte preciserat den marxistiska teorins funktion, plats och roll i dessa konkreta existensformer: var och hur den marxistiska teorin kommer in i utvecklingen av den politiska praktiken, var och hur den politiska praktiken kommer in i utvecklingen av den marxistiska teorin.

Erfarenheten har visat mig att min tystnad i dessa frågor inte varit utan vissa konsekvenser för vissa (”teoretiska”) sätt att läsa mina essäer.

2. Även om jag understrukt den teoretiskt revolutionerande karaktären hos Marx' upptäckt och påpekat att Marx har grundat en ny vetenskap och en ny filosofi, så har jag inte preciserat den ytterst viktiga skillnaden mellan filosofi och vetenskap. Jag har inte visat vad det är som skiljer filosofin från vetenskapen och *utgör det egna för den*: varje filosofis organiska förhållande – såsom *teoretisk* disciplin, och just i dess *teoretiska* existensformer och krav – till *politiken*. Jag har inte preciserat detta förhållande, vilket i marxistisk filosofi inte har någonting att göra med ett *pragmatiskt* förhållande. Jag har alltså inte klart visat vad det är som i detta avseende skiljer den marxistiska filosofin från tidigare filosofier.

Erfarenheten har visat mig att min halva tystnad i dessa frågor inte varit utan konsekvenser för vissa (”positivistiska”) sätt att läsa mina essäer.

Det är min avsikt att i senare arbeten ta upp dessa båda viktiga frågor, som i teoretiskt och praktiskt avseende hänger nära samman med varandra.

Oktober 1967

Louis Althusser

Företal. I dag

I.

Jag tar mig friheten att publicera dessa anteckningar som under de senaste fyra åren varit tryckta i olika tidskrifter. En del av dessa är utgångna: det är den första, rent praktiska orsaken till denna bok. Om de i sitt sökande och sin ofullständighet har någon innebörd och riktning borde denna framgå om de samlas: det är den andra orsaken. Slutligen utger jag dem för vad de är: dokument kring en bestämd *historia*.

Dessa texter har nästan alla uppstått ur någon tillfällighet:

reflexionerna kring någon bok, svar på kritik eller invändningar, analys av en teaterföreställning etc. De bär spår av den situation och tidpunkt då de tillkommit och har rentav inbördes skillnader som jag inte har velat avlägsna. Jag har strukit en del passager med alltför personlig polemik; jag har infogat några ord, anmärkningar eller sidor som jag tidigare måst utesluta, antingen för att akta vissa ömtåliga fördomar eller för att få ner mina utläggningar till passande format; en del hänvisningar har utarbetats mera noggrant.

Även om dessa texter har uppstått vid olika speciella tillfällen är de ändå produkter av en och samma epok, en och samma historia. På sitt sätt är de vittnesbörd om en enastående erfarenhet som alla filosofer i min ålder som försökt arbeta med Marx har fått uppleva: *utforskandet* av Marx' *filosofi* – oundgängligt för att komma ut ur den återvändsgränd historien fört oss in i.

Historien lade beslag på vår ungdom redan vid tiden för folkfronten och det spanska inbördeskriget för att under världskriget ge oss en hårdhänt och fruktansvärd undervisning om fakta. Historien överraskade oss när vi kom till världen, och av de studenter av borgerligt eller småborgerligt ursprung som vi var gjorde den oss till människor med insikt om klassernas existens, om deras kamp och insatser. Av de klara fakta som den förelagt oss drog vi slutsatserna och samlade åter arbetarklassens politiska organisation, det kommunistiska partiet.

Plötsligt kom efterkrigstiden. Brutalt kastades vi in i de stora politiska och ideologiska strider som partiet förde: vi fick nu lov att inse innebörden av vårt val och ikläda oss ansvaret för dess konsekvenser.

Politiskt minns vi denna period som de stora strejkernas och massmanifestationernas, Stockholmsappellens och Fredsrörelsens tid – då de stora förhoppningar som uppstått inom motståndsrörelsen kom på skam, och den långa och bittra kampen inleddes för att få den stora katastrofens skugga att dra bort vid det kalla krigets horisont, stött tillbaka av otaliga människors armar. Filosofiskt minns vi perioden som de väpnade intellektuellas tid då de jagade fel i varje vrå; vi var arbetslösa intellektuella men gjorde politik av allting, skar allt över en kam och betraktade konst, litteratur, filosofi och vetenskap utifrån den obevekliga klassuppdelningens utgångspunkt – en tid vars karikatyr kan sammanfattas i en enda fras, en fana som smattrar i tomma luften: ”borgerlig vetenskap, proletär vetenskap”.

För att försvara en marxism som nu var ute på farliga äventyrligheter i Lysenkos ”biologi” mot de våldsamma borgerliga attackerna hade ledarna lanserat detta gamla ”vänster”-uttryck som tidigare varit Bogdanovs och Proletkults lösenord. En gång förkunnat behärskade det allt. Under dess imperatoriska tryck hade de som vi då räknade som filosofer inget annat val än det mellan kommentaren och tystnaden, en upplyst eller nödtvungen övertygelse och skammens tystnad. Paradoxalt nog var det ingen mindre än Stalin, vars smittofarliga och obevekliga sätt att styra och tänka uppmanade till dessa dåraktigheter, som gav galenskapen en smula förnuft. Mellan raderna på de enkla sidor där han klandrade ivern hos dem som till varje pris ville göra språket till en del av överbyggnaden tyckte vi oss se att bruket av klasskriterier hade sina gränser och att man hade fått oss att behandla vetenskapen, som också innefattade själva

Marx' skrifter, som vilken gottköpsideologi som helst. Vi fick dra oss tillbaka och i den allmänna förvirringen börja om med elementa.

Jag skriver dessa rader i eget namn, och som en kommunist som i det förflutna endast söker det som kan hjälpa oss att belysa det närvarande, och sedan det kommande.

Det är varken av glädje eller av bitterhet jag erinrar om denna tid utan för att bekräfta den med en iakttagelse som går utöver den själv. Vår ungdom gjorde att vi var entusiastiska och förtroendefulla: vi levde under en tid då motståndaren inte visade någon barmhärtighet och talade oförrättens språk för att underblåsa sin egen aggressivitet. Det hindrar inte att vi länge förblev ganska förvirrade av omsvängningen då vissa ledare inte hejdade oss vid den teoretiska vänsteravvikelsens brant utan med full kraft släpade oss nerför den – utan att de andra gjorde något som helst för att moderera dem, varna eller hindra oss. Vi tillbringade alltså våra bästa år med att strida när vi också borde ha försvarat vår rätt och vår plikt till kunskap, vår plikt att helt enkelt studera för att kunna producera. Men vi tog oss aldrig tid till detta. Vi kände inte till Bogdanov och Proletkult och Lenins historiska kamp – politiska och teoretiska – mot vänsteravvikelser; vi kände inte ens till texten i den mognе Marx' skrifter, alltför lyckliga och alltför ivriga att i ungdomsskrifternas ideologiska låga återfinna vår egen flammande passion. Men våra äldre kamrater? De som hade ansvaret att visa oss vägarna – hur kom det sig att också de levde i samma okunnighet? Hela denna långa teoretiska tradition, utarbetad genom så många strider och prövningar, utstakad med så många storartade textvittnen, hur kunde det komma sig att den bara var döda bokstäver för dem?

Så småningom kom vi att inse att under den förhärskande dogmatismens välde hade en annan, negativ och fransk tradition kommit att övertrumfa den förra, en annan tradition eller snarare vad vi med ett eko från Heines "deutsche Misere" skulle kunna kalla vårt "franska elände": den envisa frånvaren av en verklig *teoretisk* kultur i den franska arbetarrörelsens historia. Om det franska partiet ändå på den här punkten hade kunnat göra något framsteg och kunnat ge de två vetenskapernas generella teori formen av en radikal proklamation, om det ändå hade förmått sätta den på prov och därigenom bevisat sitt obestriddliga politiska mod – men det levde på obetydliga teoretiska resurser: de som hela den franska arbetarrörelsens förflutna hade lämnat i arv. Ja, var finns våra teoretiker, om vi nu bortser från utopisterna Saint Simon och Fourier som Marx så gärna anför, från Proudhon som inte var marxist och Jaurès som knappast heller var det? Tyskland hade Marx och Engels och den tidige Kautsky, Polen Rosa Luxemburg, Ryssland Plechanov och Lenin, Italien Labriola som (när vi hade Sorel!) punkt för punkt motsvarade Engels, sedan Gramsci. Var finns våra teoretiker? Guesde, Lafargue?

Det skulle krävas en stor historisk analys för att göra reda för denna fattigdom som kontrasterar så bjärt mot rikedomerna på andra traditioner. Utan anspråk på att inleda en sådan analys kan vi åtminstone ange några hållpunkter. En *teoretisk* tradition (historieteori, filosofisk teori) inom artonhundratalets och det tidiga nittonhundratalets arbetarrörelse kan inte klara sig utan de intellektuella arbetarnas arbete. Det är intellektuella (Marx och Engels) som har grundlagt den historiska och den dialektiska materialismen, det är intellektuella som har utvecklat dess teori (Kautsky, Plechanov, Labriola, Rosa Luxemburg, Lenin, Gramsci). Det kunde inte vara annorlunda, vare sig i allra första början eller senare, och det kan heller inte vara annorlunda nu eller i framtiden: vad som har kunnat och kommer att förändras är den intellektuellt arbetande klassens ursprung, icke de intellektuellas karaktär av intellektuella.¹ Det förhåller sig så

¹ Termen intellektuell anger naturligtvis en mycket speciell och i flera avseenden ny typ av militanta intellektuella. De är veritabla *lärde* som är rustade med den mest autentiska vetenskapliga och teoretiska kultur, äger insikt om den förhärskande ideologins förkrossande realitet och alla dess formers mekanismer, ständigt på vakt mot dem och i stånd att i sin teoretiska verksamhet, mot alla de "officiella sanningarna", utnyttja de fruktbara vägar som Marx öppnat men som är förbjudna och spärrade av de förhärskande fördomarna. Ett företag av detta

på grund av de principiella skäl som Lenin efter Kautsky har klargjort: å ena sidan kunde arbetarrörelsens "spontana" ideologi när den var hänvisad blott till sig själv endast frambringa en utopisk socialism, trade-unionism, anarkism och anarko-syndikalism; å andra sidan kunde den marxistiska socialismen, som förutsätter det gigantiska teoretiska arbete det innebär att grundlägga och utveckla en vetenskap och en filosofi utan motstycke, endast vara ett verk av människor med djup historisk, vetenskaplig och filosofisk bildning, högklassiga intellektuella. Om sådana intellektuella har framträtt i Tyskland, Ryssland, Polen och Italien och antingen grundat den marxistiska teorin eller blivit dess läromästare är det inte isolerade tillfällen: det beror på att de sociala, politiska, religiösa, ideologiska och moraliska förhållanden som rådde i dessa länder helt enkelt gjorde den intellektuella verksamheten omöjlig: de härskande klasserna (de feodala och borgerliga grupperna som gick samman och förenades i sina klass-intressen och stödde sig på kyrkan) gav oftast de intellektuella ingen annan möjlighet än att arbeta i en förnedrande beroendeställning. De intellektuella kunde då bara söka frihet och framsteg vid arbetarklassens sida, den enda revolutionära klassen. I Frankrike däremot hade bourgeoisin varit revolutionär och sedan länge förmått rycka med sig de intellektuella i den revolution som den gjort och behålla dem på sin sida efter att ha vunnit makten och befäst den. Den franska bourgeoisin hade förstått att genomföra sin revolution, en snygg och uppriktig revolution, utestänga den feodala klassen från den politiska scenen (1789, 1830, 1848), befästa nationens enhet i revolutionens tecken under sitt välde, bekämpa kyrkan, sedan knäsatte den men vid första bästa tillfälle skilja sig från den och hölja sig med ord om frihet och jämlikhet. Den hade förstått att på en gång utnyttja sina maktpositioner och alla de rättsanspråk den vunnit i sitt förflutna för att ge de intellektuella tillräckligt med framtids-utsikter och svängrum, tillräckligt ärofulla funktioner, precis lagom mycket frihet och illusioner för att kunna hålla dem kvar under sitt välde och under sin ideologiska kontroll. Med några stora undantag som just var undantag accepterade de franska intellektuella denna nya situation och kände aldrig något trängande behov att söka sin räddning vid arbetarklassens sida: och när de förenade sig med den förmådde de inte att radikalt göra sig av med den borgerliga ideologi som de var märkta av och som överlevde i deras idealism och deras reformism (Jaurès) eller positivism. Det är inte heller av en slump som det franska partiet har varit tvunget att ägna modiga och tålmodiga ansträngningar åt att reducera och krossa arbetarnas misstro gentemot de intellektuella som på sitt sätt var ett uttryck för ständigt upprepade erfarenheter och svek som går långt tillbaka i tiden. På så sätt har själva de former som den borgerliga dominansen antagit under lång tid berövat den franska arbetarrörelsen de intellektuella som är oundgängliga för att en autentisk *teoretisk* tradition skall kunna utbildas.

Till detta skall kanske fogas ytterligare en nationell orsak. Den har att göra med den franska filosofins ömkliga historia under de 130 år som följde på 1789 års revolution, dess icke blott konservativa utan reaktionära spiritualistiska tjurskallighet, från Maine de Biran till Bergson, dess förakt för historien och folket, dess djupa och enfaldiga förbindelser med religionen, dess hätska attityd mot det enda snille av intresse som den frambragt, Auguste Comte, och dess otroliga okultur och ignorans. Sedan trettio år tillbaka har sakerna tagit en helt annan vändning. Men ett helt sekels officiella filosofiska fördumning har haft en oerhörd betydelse också för tillintetgörelsen av all teoretisk verksamhet inom själva arbetarrörelsen.

Det franska partiet har uppstått i detta läge av teoretiskt vakuum och har vuxit trots detta tomrum, och efter bästa förmåga fyllt de existerande tomrummen och hämtat näring ur sin enda autentiska nationella tradition för vilken också Marx hade den djupaste respekt: den politiska traditionen. Det är fortfarande märkt av denna *politiska* tradition och härigenom också av en viss brist på förståelse för teorins roll, men mindre för den politiska och

slag, av sådan stränghet, är otänkbart utan ett klart och obetvingligt förtroende hos arbetarklassen och utan ett direkt deltagande i dess kamp.

ekonomiska teorins roll än för den *filosofiskas*. Förmådde det sluta berömda intellektuella till sig var det framför allt stora författare, romanförfattare, poeter och konstnärer, stora naturvetenskapliga specialister liksom en del historiker och psykologer av hög kvalitet, och det berodde då mest på politiska orsaker; men ytterst sällan var det män som var tillräckligt *filosofiskt* bildade för att inse att marxismen inte bara borde vara en politisk doktrin, en ”metod” för analys och handling utan också, som vetenskap, *det teoretiska området för en grundforskning*, oundgänglig inte bara för utvecklingen av samhällsvetenskapen och olika ”humanistiska vetenskaper” utan också naturvetenskaperna och filosofin. Det franska partiet fick födas och växa till sig under dessa förhållanden; utan att ha till sitt förfogande någon nationell *teoretisk* tradition som kunde fungera som stöd och – vilket är den oundvikliga följden av detta – utan en teoretisk skola som kunde skapa lärare.

Sådan är den verklighet vi fick lära oss att ta itu med, alldeles ensamma; ensamma eftersom vi inom marxistisk filosofi inte hade några sanna och stora lärare som kunde visa oss vägarna. Politzer, som hade kunnat vara en sådan om han inte ägnat den storartade filosofiska gärning han var mäktig åt brådsakande ekonomiska uppgifter, hade bara lämnat efter sig de geniala misstagen i sin *Critique des fondements de la psychologie*. Han var död, hade mördats av nazisterna. Vi hade inga lärare. Jag talar inte om goda viljor, om ytterst tränade begåvningar, lärda, bildade osv. Jag talar om lärare i marxistisk filosofi, framgångsrika ur vår historia, tillgängliga för oss, nära. Det där sista är inte ett överflödigt villkor. Ty på samma gång som vi ärvt detta teoretiska tomrum av vårt förflutna har vi också ärvt denna ohyggliga filosofiska och kulturella provinsialism (vår chauvinism) som gör att vi inte kan främmande språk och praktiskt taget inte låtsas om det som tänks och produceras på andra sidan några berg, någon flod eller ett hav. Är det en slump att studiet och interpretationen av Marx' verk så länge har förblivit några modiga och uthålliga germanisters verk? Är det en slump som gjort att det enda namn vi skulle kunna visa upp utomlands tillhör en stillsam ensam hjälte som misskänd av det franska universitetet under långa år arbetade med minutiösa studier av den nyhegelianska vänsterrörelsen och den unge Marx – Auguste Cornu?

De här reflexionerna kan förklara vårt utblottade tillstånd men inte avskaffa det. Det var Stalin som gav den olycka som han själv bar det största ansvaret för den första stöten. Det var hans död som gav oss den andra – hans död och den tjugonde partikongressen. Men under tiden hade livet också börjat verka bland oss.

Från den ena dan till den andra eller med ett enkelt dekret skapar man varken en politisk organisation eller en sann teoretisk kultur. Hur många av de unga filosofer som mognade till män under kriget eller efterkrigstiden förbrukade inte sig själva på krävande politiska uppgifter utan att ta sig tid till vetenskapligt arbete! Det är också ett drag i vår sociala historia att de intellektuella av småborgerligt ursprung som då kom till partiet kände sig manade att genom ren politisk aktivitet eller rentav aktivism frigöra sig från den inbillade skuld de föreställde sig att de bar på genom att *inte vara födda proletärer*. Sartre kan på sitt sätt fungera som vittne om detta historiens dop: också vi var av hans sort; och det är utan tvivel en tidsvinst att våra yngre kamrater känner sig rentvådda från denna skuld som de kanske kan betala på något annat sätt. *Filosofiskt* talat har vår generation offrat sig, offrats enbart i politiska och ideologiska strider, jag menar: offrats i sin intellektuella och vetenskapliga gärning. En rad vetenskapsmän, och ibland rentav historiker, t. o. m. några få litteratörer, kunde klara sig utan expenser eller med ringa utlägg. För en filosof fanns ingen utväg. Om han talade eller skrev filosofi med tanke på partiet ägnade han sig åt kommentarer och obetydliga variationer av de berömda citaten för internt bruk. Bland våra jämlikar fanns ingen som lyssnade. Motståndarna slungade oss i ansiktet att vi bara var politiker, de mest upplysta av våra kolleger att vi borde börja med att studera våra auktorer innan vi dömde dem, objektivt verifiera våra principer innan vi förkunnade och tillämpade dem. För att få de bästa

av sina interlokutörer att låna dem ett öra blev en del marxistiska filosofer hänvisade – och denna reduktion var en naturlig rörelse som inte innefattade någon medveten taktik – till att *förkläda sig*, att förkläda Marx till Husserl,

Marx till Hegel, Marx till den unge etiske eller humanistiske Marx – och då riskerade de att en vacker dag ta masken för det verkliga ansiktet. Jag överdriver inte, jag relaterar fakta. Än i dag upplever vi konsekvenserna av detta. Politiskt och filosofiskt var vi övertygade om att vi satt foten på den enda fasta mark som fanns i världen men eftersom vi inte filosofiskt kunde påvisa dess existens och fasthet *hade* vi inte fast mark under fötterna för någon: bara övertygelser. Jag talar inte om marxismens utstrålning som lyckligtvis kan utgå från andra sfärer än från den filosofiska: jag talar om den marxistiska filosofins existens som sådan, som är paradoxalt prekär. Vi som trodde vi satt inne med kunskap om principerna för varje möjlig filosofi och visste att varje filosofisk ideologi var omöjlig, vi klarade aldrig den objektiva och offentliga prövningen av våra övertygelsers riktighet.

När vi en gång upplevt det dogmatiska talets teoretiska ihållighet hade vi en enda möjlighet att klara av ett erkännande av att det var omöjligt att verkligen *tänka* vår filosofi: att tänka själva filosofin som omöjlig. Vi var då förtrogna med den stora och raffinerade frestelse som ”filosofins död” utgjorde och om vilken vi kunde läsa i gåtfullt klara texter från Marx' ungdomstid (1840-45) och från tiden för hans filosofiska brytning (1845). För de mest militanta och storsinta utmynnade detta i ”filosofins död” genom dess ”förverkligande”, de firade filosofins död i handling, i dess politiska förverkligande och dess proletära fulländning, och reservationslöst stödde de sig på den berömda Tesen om Feuerbach där ett teoretiskt tvetydigt språk ställer en förändring av världen mot en förklaring av den. Därifrån till en teoretisk pragmatism var det och *är det alltid* bara ett steg. Andra, mer vetenskapligt anlagda, proklamerade ”filosofins död” i samma stil som vissa positivistiska formuleringar i Den tyska ideologin där det inte längre är det revolutionära proletariatet och den revolutionära handlingen som tar på sig förverkligandet och alltså filosofins död, utan den rena och enkla vetenskapen: lockar oss inte Marx att sluta filosofera (dvs. utveckla ideologiska drömmier) för att i stället övergå till studiet av verkligheten själv? Politiskt talat: den första läsarten var den som de flesta av våra militanta filosofer upptog när de helt och hållet hängav sig åt politiken och gjorde filosofin till en handlingsreligion; den andra läsarten däremot upptogs av de kritiker som hoppades att det vetenskapliga språket skulle täcka den dogmatiska filosofins tomma proklamationer. Men båda grupperna, antingen de nu slog sig till ro eller satte sig i säkerhet i politiken, fick betala detta med ett dåligt samvete visavi filosofin: en filosofins pragmatisk-religiösa eller positivistiska död är inte någon riktig *filosofisk* död för filosofin.

Vi rådbåkade då våra hjärnor för att kunna ge filosofin en död som var den värdig: en filosofisk död. Också där stödde vi oss på texter av Marx, och på ett tredje sätt att läsa de tidiga texterna. Grundtanken var att filosofins död inte kan vara annat än *kritik* – så som undertiteln till Kapitalet anger (Kritik av den politiska ekonomin); att man måste återvända till själva sakförhållandena, överge den filosofiska ideologin och ägna sig åt ett studium av verkligheten – *men* (och det var detta som tycktes oss innebära en garanti mot positivism) genom att göra front mot ideologin såg vi hur den ständigt hotar ”förståelsen av de verkliga tingen”, belägrar vetenskaperna och fördunklar de reella dragen. Det blev då filosofin som anförtröddes den ständiga kritiska reduktionen av den ideologiska illusionens hot, och när vi gjorde detta gjorde vi filosofin till ett vetenskapens enkla och obefläckade medvetande, i allt reducerat till vetenskapens bokstav och innehåll men helt enkelt vänd i frontställning, som dess vaksamma medvetande, ett medvetande utifrån, mot detta negativa som är utanför, för att reducera detta till ett intet. Det var verkligen ett *slut* på all filosofi, dess död, för hela dess innehåll och dess objekt blandades samman med vetenskapens, och ändå överlevde den, som dess *borttynande* kritiska medvetande, så att den kunde projicera vetenskapens positiva kärna

på den hotande ideologin och så att den kunde förgöra angriparens ideologiska fantasmer innan den drog sig tillbaka och återsamlade sina styrkor. Denna filosofins kritiska död, identisk med dess *borttynande* filosofiska existens, gav oss äntligen tillfälle att glädjas åt en ordentlig filosofisk död som fann sin fullbordan i den tvetydiga handling som *kritiken* utgör. Filosofins enda bestämmelse var då att fullborda sin kritiska död genom ett *erkännande* av och ett återvändande till själva verkligheten, *historiens* verklighet, människornas moder liksom deras handlingars och tankars. Att filosofera var att för egen del på nytt påbörja den unge Marx' kritiska odysseé, genomtränga det hölje av illusioner som beslöjar verkligheten för oss och nå fram till den enda fädernejorden, historiens mark, för att där äntligen finna verklighetens och vetenskapens vilopunkt under kritikens ständiga vakthållning. I denna läsart är det inte längre tal om någon filosofins historia, för hur skulle det kunna finnas en de skingrade fantasmernas, en de genomträngda dimmornas historia? Det är bara verklighetens historia som existerar, och hos en sovande kan den i tysthet ge upphov till drömda sammanhangslösheter utan att någonsin drömmarna, som är förankrade i den enda kontinuitet som finns av detta djup, kan utgöra verklig mark för historien. I Den tyska ideologin säger Marx själv: "Filosofin har ingen historia". När ni tar del av avsnittet om den unge Marx får ni se om han inte ännu till en del håller fast vid denna mytiska förhoppning om en filosof som uppnår sin filosofiska död i det kritiska medvetandets kontinuerliga död.

Om jag återkallar minnet av dessa sökanden och dessa ställningstaganden är det därför att de på sitt sätt bär spår av vår historia. Och det är också därför att den stalinistiska dogmatismens ändalykt inte har skingrat dem som enkla och tillfälliga reflexer utan *därför att de fortfarande är våra problem*. De som pådyvlar Stalin (förutom hans brott och hans fel) alla våra besvikelser, misstag och förvillelser *på vilket område som helst*, de riskerar att bli häftigt besvikna när de finner att den filosofiska dogmatismens död inte har återupprättat den marxistiska filosofin i dess integritet. Det enda som kan befrias, också från dogmatism, är när allt kommer omkring bara det som *existerar*. Dogmatismens död har medfört en verklig forskningens frihet, men också ett slags feber: en del har litet för bråttom att som filosofi presentera den ideologiska kommentaren till deras känsla av befrielse och till deras vittring av friheten. Men febrar går ju ner. Vad dogmatismens död verkligen har gett oss är rätten att göra upp den exakta räkningen på vad vi äger, att kalla både vår rikedom och vår fattigdom vid deras rätta namn, att fritt ställa våra problem och arbeta med dem och inleda en verklig forskning i ordets egentliga bemärkelse. Dogmatismens död har gjort det möjligt för oss att till en del lämna vår teoretiska provinsialism, att erkänna och lära känna dem som har existerat och existerar utanför vår krets, genom att se detta som ligger utanför börja se oss själva utifrån, lära känna den plats vi intar när det gäller marxistisk kunskap och okunskap, och på detta sätt börja lära känna oss själva. Den verklighet som dogmatismens död har ställt oss inför innebär *att* den marxistiska filosofin, grundad av Marx när han skapade sin historieteori, till stora delar återstår att bygga (det är bara, som Lenin sade, hörnstenarna som är lagda); *att* de teoretiska svårigheter som vi brottades med i den dogmatiska förmörkelsen inte bara var artificiella svårigheter utan också till stor del hängde samman med det faktum att den marxistiska filosofin inte var fullt utarbetad; *att* det i blind och grotesk skepnad verkligen var ett ouppklarat problem som förelåg i de stelnade och karikatymässiga former som vi fogat oss under eller bidragit att upprätthålla, liksom i den teoretiska monstrositet som läran om de två vetenskaperna utgör, härom kan den teoretiska vänsteravvikelsens nyligen publicerade arbeten (den unge Lukács och Korsch) ge tillfredsställande vittnesbörd; *att* vårt öde och vår uppgift i dag helt enkelt är att ställa dessa problem och gripa oss an med dem i fullt dagsljus, om vi nu verkligen vill ge den marxistiska filosofin en smula teoretisk existens och konsistens.

II.

Låt mig försöka antyda vart artiklarna i den här boken syftar. Avsnittet om den unge Marx är ett avsnitt som ännu sitter fast i myten om en döende kritisk filosofi, men det rymmer ändå den väsentliga fråga som våra prövningar, motgångar och vår oförmåga och otillräcklighet ständigt och oemotståndligt fått oss att ställa: *hur är det egentligen med den marxistiska filosofin? Har den teoretiskt något existensberättigande? Och om den existerar, hur skall dess särart och speciella karakteristika bestämmas?* Denna grundläggande fråga ställdes praktiskt i form av en historisk fråga, men i verkligheten är den teoretisk: den gäller läsningen och tolkningen av Marx' ungdomsverk. Det var ingen slump som fick det att framstå som oundgängligt att underkasta dessa texter en allvarlig kritisk granskning, dessa ryktbara texter som vi var så grundligt förtrogna med, dessa öppet filosofiska texter där vi mer eller mindre spontant hade trott oss läsa Marx' egen filosofi. Att ställa frågan om den marxistiska filosofin och dess speciella drag apropå Marx' ungdomsverk, det innebar med nödvändighet också att man ställde frågan om Marx' förhållande till de filosofier som han hade anslutit sig till eller tagit sig igenom, Hegels och Feuerbachs, och alltså ställa frågan om skillnaderna.

Det var studiet av Marx' ungdomsverk som först ledde mig till studiet av Feuerbach och fick mig att utge hans viktigaste teoretiska skrifter från perioden 1839-1845 (jfr kap. 1). Av samma skäl kom jag helt naturligt att börja att mer i detalj studera förhållandena mellan Hegels filosofi och Marx' och dessas karaktär. Frågan om den marxistiska filosofins *differentia specifica* kom på så sätt att gälla frågan om det i Marx' intellektuella utveckling fanns något brott, någon *vetenskaplig brytning* som angav att en ny uppfattning av filosofin tar vid – och så frågan var någonstans denna brytning skulle lokaliseras. Det var inom ramen för denna frågeställning som studiet av Marx' ungdomsverk fick en avgörande vikt, teoretisk (finns det någon brytning?) och historisk (var finns den?).

När man då skall konstatera den eventuella existensen av en sådan brytning och bestämma dess plats så kan det naturligtvis inte gå till så att man utan vidare godtar det uttalande i vilket Marx själv omvittnar och lokaliserar denna brytning ("likvideringen av vårt tidigare medvetande") till Den tyska ideologin, 1845; vi får lov att pröva detta uttalande och sedan gen- driva eller bekräfta det – det blir nödvändigt att på Marx själv tillämpa *de marxistiska teore- tiska begrepp* som gör det möjligt att i tanken fatta teoretiska skapelsers gestalt i allmänhet (filosofisk ideologi, vetenskap). Utan en teori om teoretiska formationers historia skulle man i själva verket inte kunna gripa och ange de särskilda kännetecken som skiljer två olika teoretiska formationer från varandra. För detta ändamål har jag lånat begreppet *problematik* från Jacques Martin för att ange en teoretisk gestalts specifika utformning och följaktligen den plats där denna *differentia specifica* finns, och från Gaston Bachelard har jag lånat begreppet *vetenskaplig brytning* för att få grepp på den omvandling av den teoretiska problematiken som uppstår samtidigt med grundandet av en vetenskaplig disciplin. Att det var nödvändigt att konstruera ett begrepp och låna in ett annat innebär inte alls att dessa två begrepp var god- tyckliga eller stod utanför Marx, tvärtom kan man visa att de är närvarande och verksamma i Marx' vetenskapliga tänkande, även om deras närvaro för det mesta förblir i ett praktiskt tillstånd.² Med dessa två begrepp tog jag upp minsta möjliga av teori som krävdes för att det skulle gå att göra en inträngande analys av den unge Marx' teoretiska förvandlingsprocess och komma till några mer exakta slutsatser.

² Betr. *problematik* och *vetenskaplig brytning* (en brytning som innebär att en förvetenskaplig problematik förvandlas till en vetenskaplig), se Engels' förord till Kapitalets andra bok, en text med ett utomordentligt teoretiskt djup (MEW 24, 1963). Jag ägnar stället en kort kommentar i Lire le Capital, vol. 2.

Låt mig här i ytterst sammanträngd form försöka sammanfatta några resultat av ett studium som sträckt sig över många år och om vilket de texter jag här publicerar bara delvis kan vittna.

1. I Marx' verk kommer det en otvetydig *vetenskaplig brytning* där Marx själv förlägger den, i det verk som inte publicerades under hans livstid och som utgör en kritik av hans äldre filosofiska (ideologiska) medvetande, Den tyska ideologin. Teserna om Feuerbach som bara består av några meningar utgör den främre gränsen för denna brytning, den punkt där det nya teoretiska medvetandet tränger igenom, i det gamla filosofiska medvetandet och i det gamla språket, alltså i formuleringar och begrepp som med nödvändighet är obalanserade och tvetydiga.

2. Denna vetenskapliga brytning gäller på en gång *två* skilda teoretiska discipliner. Genom att grunda sin historieteori (den historiska materialismen) har Marx samtidigt också brutit med sitt tidigare ideologiska filosofiska medvetande och grundat en ny filosofi (den dialektiska materialismen). Jag upptar med avsikt den terminologi som stadfästs av praxis (den historiska materialismen, den dialektiska materialismen) för att ange detta att det är två olika saker som grundläggs med en och samma brytning. Och jag anger då också två viktiga problem som hänger intimt samman med denna exceptionella situation. Att en ny filosofi föds ur själva grundandet av en vetenskap och att denna vetenskap är en historieteori medför naturligtvis ett fundamentalt problem: vad är det för nödvändighet som säger att grundandet av en historieteori *ipso facto* innebär och innefattar en teoretisk revolution inom filosofin? Samma omständighet förde också med sig en praktiskt konsekvens som inte får förbises: den nya filosofin var så väl innefattad i den nya vetenskapen att den lätt kunde blandas samman med den. Den tyska ideologin sanktionerar en sådan sammanblandning genom att – som vi påpekade – bara göra filosofin till vetenskapens skugga om inte rentav till positivismens tomma allmängiltighet. Denna praktiska konsekvens är en av nycklarna till den marxistiska filosofins egenartade historia, från början och fram till våra dagar.

Jag skall strax analysera dessa problem.

3. Denna vetenskapliga brytning delar sålunda upp Marx' tänkande i två väsentliga perioder, den period som ännu är "ideologisk", före brytningen 1845, och den "vetenskapliga" period som kommer efter brytningen 1845. Denna andra period kan delas upp i två stadier, Marx' teoretiska mognande och hans teoretiska mognad. För att underlätta det filosofiska och historiska arbete som förestår föreslår jag följande provisoriska terminologi som gör reda för denna perioduppdelning.

A. *Marx' ungdomsverk*: den första periodens verk, dvs. Marx' alla skrifter från doktorsavhandlingen till Ekonomisk-filosofiska manuskripten och Den heliga familjen.

B. *Verken från brytningstiden*: texterna från brytningen 1845, dvs. Teser om Feuerbach och Den tyska ideologin där Marx' nya problematik framträder för första gången, men för det mesta i en form som ännu till en del är negativ och häftigt polemisk och kritisk.

C. *Verken från Marx' mognande*: skrifterna från tiden 1845-1857. Kan vi förlägga den brytning som skiljer det ideologiska (före 1845) från det vetenskapliga (efter 1845) till det avgörande datum då verken från 1845 kommer till (Tesar om Feuerbach, Den tyska ideologin), så måste vi dock hålla fast vid att hans förändring inte genast har kunnat frambringa den nya teoretiska problematik, som den inleder, i *fullbordad och positiv form*, och det gäller lika mycket historieteorin som den filosofiska teorin. Den tyska ideologin är ju i själva verket oftast en negativ och kritisk kommentar till de olika formerna av ideologisk problematik som Marx nu förkastar. Ett långvarigt *positivt* tankearbete blev nödvändigt för att utarbeta teorin, en lång period som Marx använde till att skapa, definiera och ge form åt en terminologi och ett begreppssystem som krävdes för hans revolutionära teoretiska projekt. Så småningom, steg

för steg, fick den nya problematiken sin slutgiltiga utformning. Därför vill jag kalla verken som kommer efter 1845 och före de första försöken att redigera Kapitalet (inmot 1855-57), dvs. Kommunistiska manifestet, Filosofins elände, Lön, pris och profit, för *verken från Marx' teoretiska mognande*.

D. *Marx' mogna verk*: alla verk efter 1857.

Vi får alltså följande klassifikation:

1840-44: Ungdomsverken.

1845: Verken från brytningstiden.

1845-57: Verken från Marx' mognande.

1857-83: De mogna verken.

4. Den period som omfattar ungdomsverken (1840-45), dvs. hans ideologiska verk, kan i sin tur uppdelas i två olika delar:

- a. den rationalistisk-liberala perioden då han skriver artiklarna i Rheinische Zeitung (till 1842)
- b. den rationalistisk-kommunitariska under åren 1842-45.

Som jag antytt i kapitlet "Marxism och humanism" (kap. 7) förutsätter verken från denna första del av den första perioden en problematik av kantiansk-fichtesk typ. Den andra delens texter vilar däremot på Feuerbachs antropologiska problematik. Den hegelska problematiken inspirerar en text som är absolut *unik* och som på ett rigoröst sätt försöker genomföra en "omvändning" i ordets egentliga bemärkelse av den hegelska idealismen till Feuerbachs vulgär-materialism: det är Ekonomisk-filosofiska manuskripten. Vi kommer alltså till det paradoxala resultatet att den unge Marx egentligen *aldrig varit hegelian* (vi undantar nu skolövningarna i doktorsavhandlingen) utom i denna text som nästan är den *sista* i hans ideologiska-filosofiska period; först var han kantian-fichteian, sedan feuerbachian. Den allmänt utbredda tesen om den unge Marx' hegelianism är alltså i allmänhet en myt. Tvärtemot verkar det som om Marx strax före brytningen med sitt "tidigare filosofiska medvetande" och för första och sista gången under sin ungdom har avreagerat sig på Hegel: det var en teoretiskt oundgänglig handling för hans likvidering av sitt "förvirrade" medvetande. Dittills hade han aldrig upphört att markera distans visavi Hegel, och om man skall försöka tänka sig den rörelse som fått honom att gå från sina *hegelianska universitetsstudier* till en kantiansk-fichteansk problematik och sedan till en feuerbachiansk, måste man säga att han aldrig närmade sig utan i stället oupphörligt *fjärrmat sig från Hegel*. Med Fichte och Kant trängde Marx baklänges mot det slutande 1700-talet och med Feuerbach kom han till själva hjärtpunkten i århundradets teoretiska förflutna – om det nu är riktigt att Feuerbach på sitt sätt verkligen motsvarar 1700-talets filosofideal; en syntes mellan sensualistisk materialism och etisk-historisk idealism, en förening av Diderot och Rousseau. Man kan inte låta bli att undra om inte Marx i denna häftiga och totala sista återvändo till Hegel i Ekonomisk-filosofiska manuskripten, i denna geniala syntes av Feuerbach och Hegel, liksom i en explosiv erfarenhet för fram element från de två ytterlighetsområdena av det teoretiska fält som han ditintills frekventerat, och om det inte är genom denna erfarenhet, så märkvärdigt stringent och medveten, i detta det mest radikala försöket till en "omvändning" av Hegel som någonsin företagits, i denna text som han aldrig publicerade, om det inte är här som Marx praktiskt upplevde och fullbordade sin förvandling. Om man vill få en föreställning om logiken i denna märkliga förvandling skall man söka i den utomordentliga teoretiska spänningen i Ekonomisk-filosofiska manuskripten, och man bör då hålla i minnet att texten från den näst sista natten paradoxalt nog är den text som teoretiskt sett är mest avlägsen från den dag som skulle födas.

5. Verken från brytningstiden ställer oss inför delikata tolkningsproblem som rör deras plats i utformandet av Marx' tänkande. De snabba blixterna i Teser om Feuerbach bländar varje

filosof som närmar sig dem, men alla vet ju att en blixtnad bländar mer än den lyser upp och att ingenting är svårare att lokalisera än ett hastigt ljus i natten. Någon gång skulle man klargöra det gåtfulla i dessa elva teser som ter sig så bedrägligt klara. I Den tyska ideologin möter vi ett tänkande som markerar en brytning med sitt förflutna och verkställer en formlig massav-rättning av sina tidigare teoretiska förutsättningar: i första hand Hegel och Feuerbach, alla former av en medvetandets filosofi och en antropologisk filosofi. Men detta nya tänkande, som är så effektivt och exakt när det gäller rättegången mot ideologiska villfarelser, kan inte definiera sig själv utan svårigheter och tvetydigheter. Man bryter inte i ett enda slag med ett helt teoretiskt förflutet:

under alla förhållanden krävs det ord och begrepp för att man skall kunna bryta med ord och begrepp, och det är ofta de gamla orden som får inregistrera brytningen medan sökandet efter de nya håller på. Den tyska ideologin erbjuder oss alltså anblicken av kristidsmobiliserade begreppsreservister som får fylla ut leden medan de nyrekryterade får sin grundutbildning ... och eftersom det är normalt att döma dessa gamla begrepp efter deras uppsyn, ta dem på *ordet*, kan man lätt förvilla sig bort i en uppfattning av marxismen som antingen är positivistisk (slut på all filosofi) eller individualistisk-humanistisk (historiens subjekt är ”de konkreta, reella människorna”). Eller också kan man låta lura sig av den tvetydiga föreställning om *arbetsfördelningen* som här spelar en huvudroll, på samma sätt som alienationen gör det i ungdomsverken, och som är avgörande för hela teorin om *ideologin* och hela teorin om vetenskapen. Av alla dessa skäl, som har att göra med den omedelbart förestående brytningen, kräver Den tyska ideologin själv ett stort kritiskt arbete för att man skall kunna skilja mellan den vikarierande teoretiska *funktion* som vissa begrepp här har och dessa begrepp själva. Till detta skall jag återkomma.

6. Att förlägga brytningen till 1845 får viktiga teoretiska konsekvenser inte bara för Marx' förhållande till Feuerbach utan också för hans förhållande till Hegel. I själva verket är det inte bara efter 1845 som Marx utvecklar en systematisk kritik av Hegel, han gör det redan fr. o. m. den andra delen av ungdomsperioden, som man kan se i Kritik av Hegels statsfilosofi (Manuskriptet från 1843), i förordet till Kritik av Hegels rättsfilosofi (1843), i Ekonomisk-filosofiska manuskripten och i Den heliga familjen. Men denna kritik av Hegel är då *till sina teoretiska principer ingenting annat* än ett upprepande av, en kommentar till eller ett utvecklande av den beundransvärda kritik av Hegel som Feuerbach många gånger har formulerat. Det är en kritik av den hegelska filosofin som *spekulation*, som *abstraktion*, en kritik som utförs i den antropologiska alienationsproblematikens, i dess principers namn: en kritik som är *mot* det abstrakt-spekulativa och *för* det konkret-materialistiska, dvs. en kritik som fortfarande är slav under den idealistiska problematiken när den vill befria sig från den, en kritik som alltså hör till den problematik som Marx kommer att bryta med 1845.

Man inser nu att det är viktigt för den som utforskar och söker bestämma den marxistiska filosofin att inte blanda ihop den marxistiska kritiken av Hegel med Feuerbachs, även om Marx tar upp denna i sitt namn. Ty man gör sig helt olika föreställningar om den marxistiska filosofins slutliga natur beroende på om man kallar Marx' hegelkritik för verkligt marxistisk eller ej (i verkligheten är den ju heltigenom feuerbachsk). Jag vill understryka detta det är en avgörande punkt i de aktuella tolkningarna av den marxistiska filosofin, och då talar jag om seriösa, systematiska tolkningar som vilar på verkliga filosofiska, kunskapsteoretiska och historiska kunskaper och på strikta läsmetoder – inte om enkla ”åsikter”, som man naturligtvis också kan göra böcker på. Della Volpe och Colletti i Italien, t. ex., vilkas arbete jag betraktar som så viktigt därför att de hittills är de enda som medvetet ställer den ofrånkomliga teoretiska skillnaden mellan Marx och Hegel i centrum för sina forskningar liksom också en definition av det som är specifikt för den marxistiska filosofin. Dessa forskare antar också en brytning mellan Hegel och Marx och mellan Feuerbach och Marx, men de lokaliserar denna

brytning till 1843, till förordet till Kritik av Hegels rättsfilosofi! Denna enkla förflyttning av brytningen får avgörande efterverkningar på de slutsatser man drar därav, och det gäller inte bara föreställningen om den marxistiska filosofin utan också, som vi skall se i ett annat arbete,³ läsningen och tolkningen av Kapitalet.

Jag har skrivit detta för att klargöra innebörden i de avsnitt som handlar om Feuerbach och den unge Marx, och för att understryka enheten i det problem som dominerar dessa anteckningar, eftersom det hela tiden är fråga om en definition av den marxistiska teorins specifika karaktär som icke låter sig reducera, också i uppsatserna om motsättning och dialektik (kap. 3, 6).

Denna definition står inte att *läsa* direkt i Marx' texter; ett omfattande kritiskt arbete är det oundgängliga villkoret för att man skall kunna ange var vi finner den mogne Marx' egna begrepp; att bestämma dessa begrepp innebär att man bestämmer deras plats; allt detta kritiska arbete, en oundgänglig förutsättning för varje tolkning, kräver att man tar i anspråk ett minimum av provisoriska marxistiska teoretiska begrepp som gäller teoretiska formationers karaktär och historia; läsningen av Marx har alltså som oundviklig förutsättning en marxistisk teori om teoretiska formationers särskilda karaktär och deras historia, dvs. en teori om vetenskapens historia som är den marxistiska filosofin själv; denna operation får alltså oundvikligen som resultat en cirkel, där applicerandet av den marxistiska filosofin på Marx själv framstår som den absolut oundgängliga förutsättningen för en förståelse av Marx och samtidigt som det oundgängliga villkoret för upprättandet och utvecklandet av den marxistiska filosofin. Allt detta är klart. Men den cirkel som denna operation innebär är liksom varje cirkel av detta slag ingenting annat än den dialektiska cirkel som uppstår när en fråga riktas till ett objekt om dess karaktär, en fråga som utgår från en teoretisk problematik som genom att pröva sitt objekt låter objektet sätta det själv på prov. Att marxismen själv kan och bör vara objekt för en kunskapsteoretisk prövning, att denna kunskapsteoretiska prövning inte kan företas annat än som funktion av den marxistiska teoretiska problematiken, det är en tvingande nödvändighet för en teori som definierar sig själv dialektiskt, inte bara som historievetenskap (den historiska materialismen) utan också och samtidigt som en filosofi som är i stånd att göra reda för teoretiska formationers karaktär och historia, alltså *i stånd att göra reda för sig själv*, genom att ta sig själv som objekt. Marxismen är den enda filosofi som teoretiskt kan klara ett sådant prov.

Allt detta kritiska arbete är alltså oundgängligt, inte bara för att man skall kunna *läsa* Marx på något annat sätt än i en omedelbar läsning som gör att man fastnar, antingen ungdomsverkens ideologiska begrepp och deras falska klarhet eller i den falska – och än farligare – tydligheten hos begreppen i verken från brytningstiden som verkar så bedrägligt välbekanta. Detta arbete som är så nödvändigt för att man skall kunna *läsa* Marx är också strängt taget samma arbete som det teoretiska utarbetandet av den marxistiska filosofin. Den teori som ger oss möjlighet att se klart i Marx' verk, att särskilja vetenskap och ideologi, i tanken fatta deras skiljaktighet i deras historiska relationer och fatta den vetenskapliga brytningens diskontinuitet i en kontinuerlig historisk process, den teori som ger oss möjlighet att skilja ett ord från ett begrepp, urskilja ett begrepps existens eller ickeexistens under ett ord, bestämma ett begrepps existens genom ett ords funktion i en teoretisk text, bestämma ett begrepps natur genom dess funktion i problematiken och följaktligen genom den plats som det intar i det teoretiska systemet, denna teori som ensam ger oss möjlighet till en autentisk läsning av Marx' texter, en läsning som samtidigt är kunskapsteoretisk och historisk, denna teori är i själva verket ingenting annat än den marxistiska filosofin själv.

³ L. Althusser m. fl., Lire le Capital, 1-2, Paris, Maspero, Collection Théorie II-III, 1965. Feuerbachs "Filosofiska manifest"

Vi gav oss ut för att efterforska den. Och nu ser vi hur den börjar uppstå, med sitt första, elementära krav: kravet att vi bestämmer utforskandets villkor och förutsättningar.

Mars 1965

Anmärkningar

1. Terminologi

Som kommer att märkas finns det vissa variationer i terminologin i de följande artiklarna.

Särskilt är det artikeln ”Den materialistiska dialektiken” som använder termen *Teori* (med stor bokstav) som beteckning på den marxistiska ”filosofin” (den dialektiska materialismen) och förbehåller termen *filosofi* för de *ideologiska* filosofierna. Det är också i denna betydelse av *ideologisk* bildning som termen *filosofi* används i artikeln ”Motsättning och överbestämning”.

Denna terminologi som skiljer den (ideologiska) filosofin från Teorin (eller den marxistiska filosofi som skapas när brytningen med den filosofiska ideologin kommer) finner stöd i många ställen hos Marx och Engels. I Den tyska ideologin talar Marx hela tiden om filosofin som ren och enkel ideologi. I det första förordet till Antidühring skriver Engels:

”Om teoretikerna är halvlärda på naturvetenskapens område är dagens naturvetenskapsmän det verkligen lika mycket på *teorins* område, *det område som hittills kallats filosofins*.” Detta visar att Engels känt ett behov att i terminologin införa distinktionen mellan de ideologiska filosofierna och det fullständiga nya filosofiska projekt som Marx påbörjat. Han föreslog att man skulle ange denna skillnad genom att kalla den marxistiska filosofin för *teori*.

Men en välgrundad ny terminologi är en sak; att använda den och sprida den en annan. Det ter sig ganska svårt att mot en mycket lång tradition hävda termen *Teori* för att beteckna den vetenskapliga filosofi som Marx grundat. Och till råga på allt är den stora begynnelsebokstaven i *Teori*, som skiljer ordet från andra sätt att använda det, inte synlig när man talar . . . Det var därför som jag efter avsnittet om den materialistiska dialektiken fann det nödvändigt att återgå till gängse terminologi och på tal om Marx själv tala om *filosofi* och använda termen *marxistisk filosofi*.

2. De publicerade artiklarna

Artiklarna har tidigare varit publicerade på följande ställen: Feuerbachs ”Filosofiska manifest”: *La Nouvelle Critique*, december 1960.

Den unge Marx: *La Pensée*, mars-april 1961.

Motsättning och överbestämning: *La Pensée*, december 1962.

Appendix: ej tidigare publicerat.

Piccolo Teatro, Bertolazzi och Brecht: *Esprit*, december 1962.

Marx' Ekonomisk-filosofiska manuskript från 1844: *La Pensée*, februari 1963.

Den materialistiska dialektiken: *La Pensée*, augusti 1963. Marxism och humanism: *Cahiers de l'ISEA*, juni 1964.

Kompletterande anmärkning om den ”verkliga humanismen”: *La Nouvelle Critique*, mars 1965.

Jag tackar tidskrifternas redaktörer som gett mig tillstånd att föra samman de här texterna till denna bok.

L. A.

Feuerbachs "Filosofiska manifest"

La Nouvelle Critique har bett mig presentera de texter av Feuerbach som jag gav ut för några månader sedan i serien "Epiméthée" (Manifestes philosophiques de Feuerbach. Textes choisis (1839-1845), Paris, Presses universitaires de France, 1960). Det gör jag gärna, och jag skall då i korthet besvara några frågor.

Under titeln Manifestes philosophiques (Filosofiska manifest) har jag samlat de viktigaste texterna och artiklarna som Feuerbach utgav mellan åren 1839 och 1845: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839), inledningen till Das Wesen des Christenthums (1841), Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842), Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), företalet till andra upplagan av Das Wesen des Christenthums (1843) och en artikel till svar på Stirners angrepp (1845). Feuerbachs produktion mellan 1839 och 1845 begränsas inte till dessa texter, men de uttrycker dock det väsentliga i hans tänkande under dessa historiska år.

Varför titeln Filosofiska manifest?

Uttrycket är inte Feuerbachs eget. Jag har lancerat det av två anledningar, en subjektiv och en objektiv.

Läs texterna om en reform av filosofin och företalet till Grundsätze. De är verkliga proklamationer, han förkunnar passionerat sin teoretiska uppenbarelse, en uppenbarelse som kommer att befria människan från hennes bojar. Feuerbach vänder sig till Mänskligheten. Han river sönder Världshistoriens slöjor, krossar myterna och lögnerna, upptäcker *sanningen* om människan och ger människan den. Tiderna har kommit. Mänskligheten är havande med en hotande revolution genom vilken den kommer att vinna sitt eget vara. Nu skall människorna äntligen bli medvetna om detta, och i verkligheten skall de bli vad de är i sanning, fria människor, jämlikar och bröder.

Ja, sådana texter är verkligen manifest – för deras författare.

De var det också för läsarna. Och särskilt för de unga radikala intellektuella som på fyrtiotalet rök på varandra och diskuterade det "tyska eländet" och den nyhegelianska filosofin och deras motsättningar. Varför fyrtiotalet? Därför att det var denna filosofis *prövotid*. De unga hegelianer som trodde att historien hade ett mål (förnuftets och frihetens herravälde) väntade nu på fyrtiotalet att tronpretendenten skulle förverkliga deras förhoppningar, avskaffa den feodala och autokratiska preussiska ordningen, avskaffa censuren, få kyrkan att ta förnuft, kort sagt inrätta en regering med politisk, intellektuell och religiös frihet. Men knappt hade pretendenten som kallades "liberal" och hette Friedrich Wilhelm IV satt sig på tronen förrän han återvände till despotismen. Tyranniet bekräftades och stärktes – det var vad som blev av den teori som var grundvalen för och sammanfattade alla deras förhoppningar. Historien var visserligen i princip förnuft och frihet, i praktiken var den bara oförnuft och slaveri. Det var den läxa de fick lära sig av dessa fakta: just denna motsättning. Men hur skulle de tänka den? Just då utkom Das Wesen des Christenthums (1841), därefter broschyrerna om en reform av filosofin. Dessa texter, som visserligen inte befriat mänskligheten, hjälpte de unga hegelianerna ut ur den teoretiska återvändsgränd som de hamnat i. På den dramatiska fråga som de ställde om människan och hennes historia gav Feuerbach ett *exakt* svar, och han gjorde det just när de var som mest förvirrade! Hos Engels kan man se ekot av denna lättnad, denna entusiasm, fyrtio år senare. Feuerbach var just denna "nya filosofi" som gjorde tabula rasa med Hegel och all spekulativ filosofi, som satte den värld *på fötterna* som filosofin ställt *på huvudet*, avskaffade alla alienationer och alla illusioner men också påvisade deras *orsaker* och gjorde det möjligt att tänka och kritisera detta historiens *oförnuft* i förnuftets namn, till slut bragte överensstämmelse mellan *idé* och *faktum* och gjorde det möjligt att förstå

motsättningens nödvändighet i denna värld och nödvändigheten att befria den. Det var därför som nyhegelianerna "alla blev feuerbachianer"- som den gamle Engels uttryckte det senare.

Jag tillägger att det rörde sig om *filosofiska* manifest. Ty allt tilldrog sig ju fortfarande inom filosofin. Men det händer att filosofiska händelser *också* är historiska.

Vad har dessa texter för intresse?

Först och främst har de ett *historiskt* intresse. Att jag valt dessa verk från fyrtiotalet beror inte bara på att de är de mest berömda och mest levande (levande också i dag; en del existentialister och teologer försöker nu finna upphov till en modern inspiration i dem), utan också och i synnerhet därför att de hör ihop med ett historiskt *stadium* och har spelat en historisk roll (i en miljö som visserligen var begränsad, men framtidsdiger). Feuerbach är ett *vittnesbörd* om den unghegelianska rörelsens teoretiska troskris, och han *driver också fram* den. Man måste läsa Feuerbach för att kunna förstå unghegelianernas texter från åren 1841-45. Man ser särskilt hur Marx' ungdomsverk är genomsyrade av Feuerbachs tänkande. Inte bara den marxistiska terminologin från åren 42-44 är feuerbachsk (alienation, människan som artvarelse, den totala människan, "omvändningen" av subjekt till predikat osv.), utan – vilket naturligtvis är viktigare – hela den *filosofiska problematikens* grundval. Artiklar som Om judefrågan och Kritik av Hegels statsfilosofi är obegripliga om man inte har detta samband med den feuerbachska problematiken klar för sig. Ämnena för Marx' reflexioner går visserligen utöver vad Feuerbach direkt sysslade med, men de teoretiska schemata och den teoretiska problematiken är *densamma*. Marx "likviderade" (för att nu ta hans eget uttryck) inte denna problematik på allvar förrän 1845. Den tyska ideologin är den första text som innebär en medveten och definitiv brytning med inflytandet från Feuerbach och dennes filosofi.

Ett jämförande studium av Feuerbachs texter och Marx' ungdomsskrifter möjliggör alltså en *historisk läsning* av Marx' texter, och en bättre förståelse av hans utveckling.

Har inte denna historiska förståelse en teoretisk innebörd?

Visst. När man har läst Feuerbachs texter från perioden 1839-43 kan man inte missta sig på *attribueringen* av de flesta av de begrepp som de "etiska" Marx-tolkningarna traditionellt brukar bygga på. Berömda uttryck som "filosofin som blir till värld", "omvändningen subjekt-attribut", "människans rot är människan", "den politiska staten är människans artbestämda liv", "undertryckandet och förverkligandet av filosofin", "filosofin är den mänskliga frigörelsens huvud, proletariatet dess hjärta" osv. osv. är uttryck som är *direkt* lånade från Feuerbach eller direkt inspirerade av honom. Alla dessa den marxiska idealistiska "humanismens" uttryck är feuerbachska. Och Marx har bara citerat, återupptagit eller upprepat Feuerbach, som – det ser man i dessa manifest – hela tiden tänker på politik men aldrig talar om den. Hos honom utspelar sig allt inom ramen för en kritik av religionen, av teologin och i den profana förklädnad av teologi som den spekulativa filosofin utgör. Den unge Marx däremot är besatt av politiken och av det som politiken bara välver sig över som en "himmel", de alienerade människornas konkreta liv. Men i Om judefrågan, Kritik av Hegels statsfilosofi osv., och för det mesta också i Den heliga familjen, är han bara en avantgardistisk feuerbachian som applicerar *en etisk problematik på förståelsen av den mänskliga historien*. Man kan uttrycka det på ett annat sätt och säga att Marx vid den här tiden bara applicerar den feuerbachska alienationsteorin, dvs. Feuerbachs teori om "den mänskliga naturen", på politiken och på människornas konkreta handlande, innan han i Ekonomisk-filosofiska manuskripten utsträcker den till att (till stor del) gälla den politiska ekonomin. Det är viktigt att man inser det feuerbachska ursprunget till dessa begrepp, inte för att man sedan skall kunna lösa alla problem genom en enkel attribuering (det här hör till F., det här till M.) utan för att man inte skall kunna säga att Marx har *uppfunnit* en rad begrepp och en problematik som han bara lånat. Och än viktigare är det att inse att dessa lånade

begrepp inte har lånats över ett och ett, isolerade, utan *en bloc, som en helhet*, och att denna helhet just är Feuerbachs problematik. Detta är det väsentliga. Betydelsen av ett isolerat lån kan vara tillfällig eller sekundär. Ett lån av ett isolerat begrepp (ur dess sammanhang) innebär inte att författaren tar ställning för det sammanhang han rycker ut det ur (det gäller lånen från Smith, Ricardo och Hegel i Kapitalet). Men ett lån av en organisk helhet av många begrepp som är förenade med varandra på ett systematiskt sätt, ett lån av en sannskyldig *problematik* kan inte vara tillfälligt, det *engagerar* författaren. Jag anser att en jämförelse mellan manifesten och Marx' ungdomsverk mycket tydligt visar att Marx under två-tre år bokstavligt *förmålt sig* med Feuerbachs egen problematik som han djupt *identifierar* sig med; och för att förstå innebörden i de flesta utsagorna från denna period, också de som gäller det som Marx' senare tänkande kretsar kring (t. ex. politiken, det sociala livet, proletariatet, revolutionen osv.), och som kanske därför kan tyckas fullt marxistiska – för att förstå deras innebörd måste man sätta sig *djupt in i denna identifikation* och få ett riktigt grepp om alla dess teoretiska konsekvenser och implikationer.

Det är ett krav som tycks mig fundamentalt. För om det är riktigt att Marx förmålt sig med en hel problematik så innebär hans brytning med Feuerbach, denna ryktbara ”likvidering av vårt tidigare filosofiska medvetande”, att han upptar en *ny problematik*, som mycket väl kan innefatta en del begrepp från den gamla men sätter in dem i en helhet som ger dem en radikalt ny innebörd. Och för att belysa denna slutsats skulle jag här vilja ta upp en bild som är hämtad från den grekiska historien och som Marx själv har anfört. Efter de allvarliga motgångarna i kriget mot perserna rådde Themistokles athenarna att avstå från land och grunda stadens framtid på *ett annat element*, havet. Marx' teoretiska revolution innebär just att han grundar sitt teoretiska tänkande på *ett nytt element* sedan det befriats från det *gamla elementet*, den hegelska och feuerbachska filosofin.

Men denna nya problematik kan vi få fatt i på två olika sätt.

Först i Marx' egna texter från hans mogna period: Den tyska ideologin, Filosofins elände, Kapitalet osv. Men dessa verk ger oss ingen systematisk framställning av Marx' teoretiska ståndpunkt jämförbar med den framställning av Hegels ståndpunkt som vi finner i Phänomenologie des Geistes, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften och Wissenschaft der Logik, eller jämförbar med framställningen av Feuerbachs ståndpunkt i Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Dessa Marx-texter är antingen polemiska (Den tyska ideologin, Filosofins elände) eller positiva (Kapitalet). Marx' teoretiska ståndpunkt, vad man med ett tvetydigt ord kan kalla hans ”filosofi”, *finns* visserligen där, den är i arbete men är liksom nergrävd i detta arbete, blandas samman med hans kritiska eller heuristiska aktivitet och framställs sällan eller aldrig uttryckligt för sig själv på något systematiskt och utvecklat sätt. Den omständigheten gör minsann inte tolkarens uppgift lättare.

Det är här som kunskap om Feuerbachs problematik och kunskaper om orsakerna till Marx' brytning med Feuerbach kan komma oss till hjälp. För via Feuerbach får vi indirekt tillträde till Marx' nya problematik. Vi vet *vilken problematik Marx bryter med*, och vi kan se mot vilka teoretiska horisonter kursen ställs efter denna brytning. Om det är riktigt att en människa avslöjar sig lika mycket genom sina brytningar som genom sina förbindelser så kan man säga att *det går att upptäcka en så pass krävande tänkare som Marx likaväl i hans brytning med Feuerbach som genom hans senare uttalanden*. Eftersom brytningen med Feuerbach äger rum just vid ett tillfälle som är avgörande för utbildandet av Marx' slutliga teoretiska ståndpunkt är kunskap om Feuerbach ett oersättligt medel (med många teoretiska implikationer) att närma sig Marx' filosofiska ståndpunkt.

Likaså vill jag påstå att kunskaper om Feuerbach också kan bana väg för en bättre förståelse av förhållandena mellan Marx och Hegel. Om Marx har brutit med Feuerbach så får man lov

att (åtminstone i de *senare* filosofiska förutsättningarna) betrakta den kritik av Hegel som man finner i de flesta av Marx' ungdomsskrifter för otillräcklig eller rentav förfelad, eftersom den levereras *utifrån en feuerbachiansk ståndpunkt*, alltså en ståndpunkt som Marx senare förkastar. Det finns en stark och oskuldsfull tendens (ibland är det väl rena bekvämlighetsskäl som ligger bakom) att anse att även om Marx senare har modifierat sin ståndpunkt så är kritiken av Hegel i ungdomsskrifterna under alla förhållanden berättigad och möjlig att "återuppta". Men det innebär ju att man nonchalerar det grundläggande faktum att Marx bröt med Feuerbach då han blev medveten om att *den feuerbachska kritiken av Hegel var en kritik "inom själva den hegelska filosofin"*, att Feuerbach fortfarande var en "filosof" som visserligen "vänt upp och ner på" det hegelska byggnadsverket men bevarat dess struktur och yttersta fundament, dvs. dess teoretiska förutsättningar. I Marx' ögon stod Feuerbach kvar på hegelsk mark, förblev fånge där fast han kritiserade den, och mot Hegel vände han bara Hegels egna principer. Han hade inte bytt "*element*". Den sanna marxistiska kritiken av Hegel förutsätter just att man har gjort detta, dvs. att man har övergett den filosofiska problematik vars upproriske fånge Feuerbach förblev.

För att nu sammanfatta vad det är som är av teoretiskt intresse i denna Marx' konfrontation med Feuerbachs tänkande, skulle jag vilja säga så här (och det här har också att göra med polemikerna i dag): vad det verkligen är fråga om i denna tvåfaldiga brytning, först med Hegel, sedan med Feuerbach, det är innebörden i termen *filosofi*. Vad är den marxistiska "*filosofin*", jämfört med de klassiska modellerna av filosofi? Och vad kan rymmas i en teoretisk ståndpunkt som innebär en brytning med den traditionella filosofiska problematik vars siste teoretiker var Hegel och som Feuerbach förtvivlat men förgäves försökte befria sig ifrån? Negativt kan vi – åtminstone till stora delar – få svaret från Feuerbach själv, detta sista vittnesbörd om den unge Marx' "filosofiska medvetande", denna sista spegel som Marx betraktade sig i innan han förkastade den falska bilden för att i stället vidkännas sitt eget ansikte.

Oktober 1960

Den unge Marx (Teoretiska frågor)

Till Auguste Cornu som ägnade sitt liv åt den unge Marx.

Den tyska kritiken har med sina senaste bemödanden ännu inte lämnat filosofins domäner. Den har inte på något sätt prövat sina allmänfilosofiska förutsättningar, utan alla dess problem har sitt ursprung i ett bestämt filosofiskt system, det hegelska. Inte bara i dess svar utan också i dess frågor ligger en mystifikation.

Marx, Den tyska ideologin, övers. av Sven-Eric Liedman (*Människans frigörelse*, Sthlm, Aldus, 1965, s.124).

Tidskriften *Recherches Internationales à la lumière du marxisme* (nr. 19, Paris 1960) har publicerat elva studier om den unge Marx av utländska marxister: en artikel av Togliatti som redan har några år på nacken (1954), fem artiklar från Sovjetunionen (varav tre av unga forskare, 27-28 år gamla), fyra från DDR och en från Polen. Man hade kunnat tro att den unge-Marx-exegetiken vore ett privilegium och ett kors för västerländska marxister men det här verket och dess inledning visar att de inte längre står ensamma inför den uppgiften utan får dela dess faror och belöningar med flera.¹

Jag skulle vilja ta denna intressanta men ojämna² artikel-samling som förevändning för att undersöka vissa problem, skingra en del missförstånd och för egen del framlägga några förtydliganden.

För överskådlighetens skull angriper jag frågan om den unge Marx från tre olika håll och tar upp tre grundläggande aspekter: den politiska (1), den teoretiska (2) och den historiska (3).

I. Det politiska problemet

Diskussionen om Marx' ungdomsskrifter är först och främst en *politisk* diskussion. Det behöver knappast upprepas att Marx' ungdomsskrifter, vilkas historia och innebörd Mehring på det hela taget har tecknat ganska bra, har grävts upp av socialdemokrater och utnyttjats av dem mot marxism-leninismens ståndpunkter. De stora föregångarna här är Landshut och Mayer (1931). Läs förordet till deras edition, översatt av Molitor i Costes' edition (*Œuvres philosophiques de Marx*, vol. 4, s. XII-LI). Där framläggs det hela fullständigt öppet. Kapitalet är en *etisk* teori, vars tysta filosofi talar med full röststyrka i ungdomsskrifterna.³ Denna tes, vars innebörd jag skall sammanfatta i några ord, har haft en ödesdiger framgång, inte bara i Frankrike och Italien utan också i dagens Tyskland och Polen som vi kan se av de

¹ Det intresse som unga sovjetiska forskare manifesterat för den unge Marx är mycket anmärkningsvärt. Det är ett viktigt tecken på den aktuella tendensen i den kulturella utvecklingen i Sovjetunionen (jfr inledningen till denna artikelsamling, s. 4, not 7).

² Den domineras obestriddligen av Hoeppners artikel A propos de quelques conceptions erronées du passage de Hegel à Marx (s. 175-190), som verkligen är ganska märklig.

³ Jfr *Œuvres philosophiques de Marx*, Molitors övers., éd. Costes, vol. 4. Landshut-Mayers inledning: "Det är alldeles klart, att under den tendens som dominerar den i Kapitalet genomförda analysen finns det... outtalade hypoteser, som emellertid inte ensamma kan ge hela tendensen i Marx' huvudverk dess inre berättigande... just dessa hypoteser är ämnet för Marx' arbete före 1847. För Kapitalets Marx fanns det inga ungdomssynder som han befriade sig ifrån allteftersom hans kunskap mognade, och som allt under det att hans personliga reningsprocess fortgick skulle avsättas som oanvändbart slagg. I sina arbeten från åren 1840-47 drar Marx snarare upp hela den bakgrund av historiska förutsättningar och lägger den allmänna mänskliga grundval utan vilka varje förklaring av de ekonomiska förhållandena blott skulle bli en skarpsinnig ekonoms arbete. Den som inte fattat denna inre strömning i ungdomsverkens tänkande, som också går igenom Marx' hela verk, kommer aldrig att förstå Marx... principerna för hans ekonomiska analys härflyter direkt från 'människans sanna verklighet'..." (s. XV-XVII). "Med en lätt förändring skulle första meningen i Det kommunistiska manifestet kunna lyda: hela den förflutna historien är historien om människans egen alienation (s. XLII) osv. I Pajitnovs artikel Les manuscrits de 1844 (*Recherches*, s.80-96) finns det en bra genomgång av de viktigaste företrädarna för denna revisionistiska riktning.

här artiklarna. Filosofer, ideologer och religiösa har gett sig in på ett enormt företag, ett enormt försök att kritisera och *omvända*, att återföra Marx till Marx' källor, få honom att erkänna att den mogna mannen bara är den unge Marx i förklädnad. Och om den äldre Marx tjuvar och envisas skall han då åtminstone bekänna sin mannaålders försyndelse, han skall erkänna att han har offrat filosofin för ekonomin, etiken för vetenskapen och människan för historien. Antingen han går med på det eller inte så finns hela sanningen, det som kan få honom att överleva och det som kan hjälpa oss människor att leva och tänka, hela denna sanning finns i dessa *ungdomsverk*.

De här förträffliga kritikerna ställer oss alltså inför detta enda val: att gå med på att *Kapitalet* (och den "fullbordade marxismen" i allmänhet) *antingen är ett uttryck för den unge Marx' filosofi eller ett svek mot den*. I båda fallen får man lov att fullständigt revidera den etablerade tolkningen och återvända till den unge Marx, för det är hos honom som Sanningen kommer till tals.

Här utspelas alltså diskussionen: den unge Marx. Vad den *gäller* är marxismen och frågan om redan den unge Marx är Marx och hela Marx.

När diskussionen inletts på det sättet tycks marxisterna enligt taktiska standardregler ha två olika manövrer att välja på.⁴ Om de vill rädda Marx från det farliga i hans ungdomsskrifter som deras motståndare hotar dem med, kan de rent schematiskt *antingen gå med på att den unge Marx inte är Marx eller också hävda att han är det*. Dessa grundteser kan *nyanseras* i det oändliga, men de går igen också i nyanseringarna.

Denna översikt över olika möjligheter kan naturligtvis tyckas löjlig. Om det gäller en tvist om historia utesluter den all taktik, utgången blir avhängig av den dom som följer på en vetenskaplig granskning av fakta och akter i målet. Men erfarenheten liksom också läsningen av denna artikelsamling visar att det ibland är mycket besvärligt att bortse från mer eller mindre klara taktiska överväganden och försvarsreaktioner när det gäller att bemöta en *politisk attack*. Jahn⁵ erkänner detta när han säger att det inte är marxisterna som har drivit på diskussionen om Marx' ungdomsskrifter. Och eftersom de unga marxisterna utan tvivel inte har uppskattat Mehrings klassiska arbeten och Auguste Cornus lärda och samvetsgranna forskningar efter förtjänst så har de tagits på sängen, illa förberedda för en strid som de inte förutsett. De har reagerat därefter. I det nuvarande försvaret finns det spår av denna överraskning, i det reflexmässiga beteendemönster, i den förvirring och oskicklighet *men också i det dåliga samvete* som präglar den. Anfallet överraskade nämligen marxisterna på deras egen mark, Marx. De har känt ett alldeles särskilt ansvar, kanske mer än om det bara gällt ett enda begrepp, så snart ett problem rests som direkt haft att göra med Marx' historia, Marx själv. Där står de så, överrumplade av en *andra reaktion* som förstärker deras första försvarsreaktion: de är rädda att svika sitt ansvar, rädda att någon skall inkräkta på det som anförtrotts i deras vård, inför dem och inför historien. Rentut sagt: om de inte tänker igenom, kritiserar och behärskar denna reaktion kan den leda till att den marxistiske filosofen handlar som i en *katastrophsituation*, han ger ett så allmänt svar att han bara *undertrycker* hela problemet i stället för att lösa det på ett bättre sätt.

För att förvirra dem som ställer upp Marx' egen ungdom mot honom själv får man resolut inta *den motsatta ståndpunkten* och söka försona Marx med hans egen ungdom, inte längre läsa *Kapitalet* genom Om judefrågan utan Om judefrågan genom *Kapitalet*, inte längre låta den unge Marx' skugga falla över Marx utan Marx' skugga över den unge Marx och skapa sig en

⁴ De skulle förstås kunna lugnt och stilla och utan att själva veta om det ta upp sina motståndares teser och på nytt tänka igenom Marx genom hans egen ungdom – och detta paradoxala försök har faktiskt gjorts, just i Frankrike. Men historien skingrar till sist alla missförstånd

⁵ W. Jahn, Le contenu économique de l'aliénation, *Recherches*, s.158.

pseudoteori om filosofins historia utan att märka att den rätt och slätt är hegeliansk, en pseudoteori i *futurum exaktum* för att rättfärdiggöra denna försvarsmanöver.⁶ Den vettsskrämda fruktan för att Marx' integritet skall naggas i kanten får som följd den reflexen att man resolut tar ansvar för *hela Marx*: deklarerar att Marx är hel och odelbar, att "*den unge Marx hör till marxismen*"⁷ – precis som om vi riskerade att förlora *hela Marx* om vi (som han själv) lämnade hans ungdom åt historien, och riskerade att förlora *hela Marx* om vi underkastade hans ungdom historiens radikala kritik, inte *den historia som han skulle leva utan den historia som han levde*, inte den omedelbara historien utan en genomtänkt historia; och under sin mogna period har Marx gett oss – inte "*sanningen*" i Hegels mening om den historien men väl principerna för en vetenskaplig förståelse av den.

Också när det gäller försvarsmanövrer är regeln: ingen bra politik utan bra teori.

IL Det teoretiska problemet

Och därigenom kommer vi in på det andra problem som studiet av Marx' ungdomsskrifter ställer oss inför, det *teoretiska*. Jag vill betona detta för det tycks mig inte alls vara löst eller ens ställt på rätt sätt i de flesta arbeten som sysslar med de här sakerna.

Alltför ofta ägnar man sig åt ett sätt att *läsa* den unge Marx' texter som mer har att göra med ett fritt idéassocierande eller ett enkelt jämförande av termer än med historisk kritik.⁸ Detta sätt att läsa kan naturligtvis ge teoretiska resultat men det är ändå bara någonting som kommer *före* en verklig förståelse av texterna, en *företsättning* för en sådan. Man kan till exempel läsa Marx' doktorsavhandling och jämföra dess termer med Hegels tänkande;⁹ man kan läsa Kritik av Hegels rättsfilosofi (1843) och jämföra dess principer antingen med Feuerbach eller med den mogne Marx¹⁰ eller läsa Ekonomisk-filosofiska manuskripten (1844) och jämföra deras

⁶ Jfr A. Schaff, *Le vrai visage du jeune Marx, Recherches*, s.193, och även detta utdrag ur inledningen (s. 7 f.): "Det går inte att på allvar försöka förstå Marx' hela verk och marxismen själv som tänkande och som handling om man utgår från den uppfattning som Marx kunde hysa om sina första verk vid den tidpunkt då han utarbetade dem. Det är bara det motsatta tillvägagångssättet som kan vara giltigt, det som innebär att man för att rätt värdera dessa förstlingsverk och förstå deras innebörd och för att tränga in i de laboratorier för det marxistiska tänkandet som utgörs av texter som anteckningarna från Kreuznach och Ekonomisk-filosofiska manuskripten – om man för att göra detta utgår från marxismen som Marx har lämnat den i arv till oss, och också (detta måste utsägas klart) sådan som den berikats efter ett sekel av historisk praxis. Förfar man inte på det sättet är fältet fritt för värderingar av Marx med hjälp av kriterier som lånats från hegelianismen eller rentav från thomismen. *Filosofins historia skrivs i futurum exaktum. Att inte gå med på det är till syvende och sist att förneka denna historia och upphöja sig själv till dess grundläggare på samma sätt som Hegel.*" Jag har med avsikt kursiverat de två sista meningarna, men läsaren har väl själv hoppat till inför dem, helt perplex över att få se den hegelianska uppfattningen om filosofins historia tillskrivas marxismen själv och *till och med* se sig behandlad som hegelian om han skulle förkasta den! Vi ska se längre fram att också andra motiv figurerar i denna föreställning. I varje fall visar den här texten med all tydlighet den rörelse som jag angav: när ett hot riktas mot *heta* Marx från hans ungdom återvinner man den unge Marx genom att se honom som *ett moment av en helhet*, och till den ändan snickrar man ihop en filosofi om filosofins historia som helt enkelt är – hegeliansk. I sin artikel A propos du passage de Hegel à Marx (*Recherches*, s. 180) uttrycker Hoepfner det hela klart och tydligt: "Man får inte betrakta historien framifrån och bakåt, och uppifrån det marxistiska vetandet söka de ideala första fröna i det förflutna. Man måste följa det filosofiska tänkandets utveckling utifrån samhällets verkliga utveckling." Det är Marx' egen ståndpunkt, utförligt utvecklad i exempelvis Den tyska ideologin.

⁷ Inledningen, s. 7. Motiven är alldeles entydiga.

⁸ Jfr Hoepfner (a. a., s. 178): "Frågan gäller inte vilket marxistiskt innehåll en marxistisk forskare av i dag kan komma att tänka på när han läser vissa passager, utan vilket socialt innehåll de hade för Hegel själv." Vad Hoepfner så utmärkt säger om Hegel – mot Kuczynski som söker "marxistiska" temata hos Hegel – *gäller utan minsta inskränkning också för Marx* när man läser hans ungdomsverk med utgångspunkt i de mogna verken.

⁹ Togliatti, *De Hegel au marxisme, Recherches*, s. 38-40.

¹⁰ N. Lapine, *Critique de la philosophie de Hegel, Recherches*, s. 52-71.

principer med dem i Kapitalet.¹¹ En sådan jämförelse kan i sig själv vara antingen ytlig eller djupgående. Den kan ge rum för missförstånd¹² som helt enkelt bara är misstag. Den kan tvärtom också öppna intressanta perspektiv.¹³ Men i sig själv är en sådan jämförelse inte alltid det enda vettiga.

Om man håller sig till det spontana eller rentav intelligenta associerandet av enbart de teoretiska *elementen* riskerar man att bli fången i en implicit föreställning som kommer mycket nära den gängse universitetsuppfattningen som jämsätter, kontrasterar och sammanför element, vilket kulminerar i teorin om *källor* – eller, vilket är detsamma, teorin om föregripanden, anticipationer. En läsare som är insatt i Hegel ”kommer att tänka på Hegel” när han läser doktorsavhandlingen från 1841, t. o. m. när han läser Ekonomisk-filosofiska manuskripten. En läsare som är insatt i Marx ”kommer att tänka på Marx” när han läser Kritik av rättsfilosofin.¹⁴

Men man lägger kanske inte tillräckligt mycket märke till att den föreställning som teorin om källor eller föregripanden bygger på i sin naiva omedelbarhet grundas på *tre teoretiska förutsättningar* som hela tiden är i verksamhet under ytan. *Den första förutsättningen är analytisk*: den betraktar varje teoretiskt system, varje utbildat tänkande, som *möjligt att reducera till sina element*; något som gör det möjligt att tänka ett element i detta system *för sig* och jämföra det med *ett annat*, liknande element som tillhör ett *annat system*.¹⁵ *Den andra förutsättningen är teleologisk*: den upprättar en hemlig historiens tribunal, som *dömer* de idéer som underkastas den, eller snarare medger att man upplöser (andra) system i deras element, upprättar dessa element som element för att sedan kunna mäta dem efter sitt rättesnöre för *deras sanning*.¹⁶ Slutligen vilar dessa två förutsättningar på en *tredje*, som betraktar idéernas historia som sitt egentliga element och menar att ingenting inträffar som inte går tillbaka på själva idéernas historia och att ideologins värld *förstås i och genom sig själv*.

Jag tror man måste tränga ner ända till dessa grundvalar för att kunna förstå innebörden i det mest slående momentet i denna metod, *eklekticismen*, och kunna förstå hur den är möjlig. När man letar under eklekticismens yta finner man alltid – när det nu inte gäller former som är totalt ogenomtänkta – denna *teoretiska teleologi* och denna *ideologins självbegriplighet*. När man läser somliga artiklar i detta samlingsverk kan man inte låta bli att tänka att de ännu är *besmittade* – också i sina försök att befria sig därifrån – av den implicita logiken i denna föreställning. Det är som om historien om den unge Marx' teoretiska utveckling krävde att man reducerade hans tänkande till dess *”element”*, som vanligen då grupperas under två rubriker: de materialistiska elementen och de idealistiska; och som om jämförelsen av dem, konfronterandet med hela högen av element, skulle bestämma *innebörden* i den undersökta texten. På så sätt kan man i artiklarna i Rheinische Zeitung klart påvisa att där finns

¹¹ W Jahn, Le contenu économique du concept d'aliénation du travail dans le œuvres de jeunesse de Marx, *Recherches*, s. 157-174.

¹² Så t. ex. är de två citat som Togliatti anför, för att visa hur Marx går utöver Feuerbach, bara ett anförande av Feuerbachs egna texter. Hoeppner, vars uppmärksamhet ingenting undgår, har sett det: ”De två citat från Ekonomisk-filosofiska manuskripten som Togliatti anför för att visa att Marx redan då befriat sig från Feuerbach återger bara Feuerbachs idéer i Vorläufige Thesen och Grundsätze der Philosophie der Zukunft” (a. a., s. 184, n. 11). På samma sätt kan man bestrida beviskraften i de citat som Pajitnov anför ss. 88 och 109 i sin artikel (Pajitnov, Les manuscrits de 1844). Sensmoralen av dessa misstag: det är bra att ha läst författarna noga. Detta är fullt giltigt också när det gäller Feuerbach; Marx och Engels talar så ofta och så väl om honom att man till sist tror sig vara en av hans vänner.

¹³ Så t. ex. Jahns tankeväckande jämförelse mellan alienationsteorin i Ekonomisk-filosofiska manuskripten och värdeteorin i Kapitalet.

¹⁴ Se not 5.

¹⁵ Utmärkt kritik av denna formalism hos Hoeppner, apropå Kuczynski (a. a., s.177 f.).

¹⁶ Enligt källteorin mäts utvecklingen efter ursprunget; enligt anticipationsteorin är det slutpunkten som blir bestämmande för innebörden i den genomgångna banans olika moment.

materialistiska element i ett tänkande vars yttre form *fortfarande* är hegelianskt, som t. ex. censurens politiska natur, vedstöldslagarnas sociala natur (klasser) osv.; i manuskriptet från 1843 (Kritik av Hegels rättsfilosofi) kan man påvisa att det finns *materialistiska element* i en framställning och i formuleringar som är *inspirerade* av Feuerbach eller *fortfarande* är hegelianska, som t. ex. de sociala klassernas, privategendomens realitet, dennas förhållande till staten, t. o. m. den materialistiska dialektiken själv osv. Men det är ju klart att denna uppdelning i *element* som blir lösryckta från den formulerade tankens inre sammanhang, och tänkes för sig själva *som entiteter som i sig själva är betydelsebärande*, den är bara möjlig om man tillämpar av *läsning* av dessa texter som har en bestämd *inriktning* dvs. är *teleologisk*. En av de mest medvetna författarna i samlingsverket, N. Lapine, erkänner detta helt öppet: ”Detta sätt att karakterisera. . . är i själva verket mycket eklektiskt, ty det säger ingenting om hur dessa element kombineras i Marx' världsåskådning”.¹⁷ Han ser mycket klart att detta sönderplockande av en text i det som är *redan materialistiskt* och det som *fortfarande är idealistiskt* inte bevarar *dess enhet*, och att denna dekomposition framkallas just genom att man läser ungdomsskrifterna ”genom” innehållet i de mogna skrifterna. Det är alltså den fullbordade marxismens tribunal, Slutmålets tribunal som uttalar och exekverar detta domslut som upprättar en boskillnad mellan *elementen* i en tidigare text och därigenom spolierar dess enhet. ”Om man utgår från den föreställning som Marx då hade av sin filosofiska ståndpunkt ter sig manuskriptet från 1843 som ett fullständigt konsekvent och fullbordat verk”, medan ”manuskriptet från 1843 ur den utvecklade marxismens synvinkel inte framstår som en organiskt fullbordad helhet där det metodologiska värdet hos varje element är strängt påvisat. En uppenbar brist på mognad medför att vissa problem ägnas en överdriven uppmärksamhet medan andra som är av grundläggande betydelse bara antyds ...”¹⁸ Jag tror inte att man mer uppriktigt kan erkänna att det är *detta sätt att se sakerna ur slutmålets perspektiv* som medför en sönderdelning i element, *att själva elementen upprättas som sådana*. F. ö. vill jag tillägga att man ofta kan iakttä hur den fullbordade marxismen liksom utnämner en förmedlande författare till *referenspunkt*, som t. ex. Feuerbach. Eftersom Feuerbach betraktas som ”materialist” (fastän denna feuerbachska ”materialism” noga taget väsentligen går tillbaka på Feuerbachs *materialistiska deklarationer*, vilka tas för kontanta), tjänar han då själv som *andra referenscentrum* och medger i sin tur att det vid sidan av skapas element som dekretas vara ”materialistiska” just tack vare deras förekomst – eller ”sanning” – i Marx' ungdomsskrifter. På så sätt utropas såsom ”materialism” omvändningen av subjekt-attribut, den feuerbachska kritiken av den spekulativa filosofin, religionskritiken, människans väsen som objektiveras i hennes produktioner osv.... Denna ”biproduktion” av element med utgångspunkt i Feuerbach, kombinerad med produktionen av element hos den mogne Marx, ger upphov till egenartade ordsvall och irrfärder när det t. ex. gäller att ta reda på vad som åtskiljer de materialistiska element vilkas äkthet garanteras av Feuerbach från de materialistiska element vilkas äkthet garanteras av Marx själv.¹⁹ Men eftersom vi med detta tillvägagångssätt alltid kan upptäcka *materialistiska element* i alla ungdomsskrifterna, ja redan i brevet till fadern där det icke skiljs mellan idé och verklighet, är det noga taget mycket kinkigt att avgöra *när* Marx kan betraktas som materialist, eller snarare när han inte kan ha varit det! För Jahn t. ex. markerar Ekonomisk-filosofiska manuskripten, trots att de ”fortfarande innehåller en hel rad abstrakta element”, ”den vetenskapliga socialismens födelse”.²⁰ För Pajitnov utgör samma manuskript ”Marx' verkliga vändpunkt för de sociala vetenskaperna; där finns marxismens teoretiska förutsättningar nedlagda”.²¹ Lapine menar att ”till skillnad från

¹⁷ Lapine, Critique de la philosophie de Hegel, *Recherches*, s. 68.

¹⁸ Lapine, a. a., s. 69.

¹⁹ Jfr t. ex. Bakouradsé, La formation des idées philosophiques de K. Marx, *Recherches*, s.29-32.

²⁰ Jahn, a. a., ss. 169 och 160.

²¹ Pajitnov, a. a., s.117.

artiklarna i Rheinische Zeitung, som är de enda där vissa av materialismens element framträder spontant, utgör manuskriptet från 1843 vittnesbördet om Marx' medvetna övergång till materialismen", och "i sin kritik av Hegel utgår Marx från materialistiska ståndpunkter" (visserligen uppges denna "medvetna övergång" i samma artikel vara "implicit" och "omedveten").²² Och Schaff skriver helt fyrkantigt: "Vi vet (genom Engels' senare berättelser) att Marx blev materialist 1841".²³

Jag vill inte dra några alltför lätta slutsatser av dessa motsägelser (vari man ju också lätt kan se tecken på en "öppen" forskning). Men det måste vara legitimt att fråga sig om inte denna osäkerhet när det gäller att bestämma den punkt då Marx *övergår* till materialismen osv. har att göra med det spontana och implicita bruk man gör av en analytisk-teleologisk teori. Man kan inte undvika att notera att denna teori tycks vara i komplett avsaknad av varje giltigt kriterium för att kunna uttala sig om ett tänkande som det har plockat isär i element, dvs. vars effektiva enhet den har förstört. Och den är i komplett avsaknad av detta just därför att den avhänder sig möjligheten att komma med något sådant just genom denna dekomposition: om ett idealistiskt element är ett idealistiskt element och om ett materialistiskt element är ett materialistiskt element, vem kan då bestämma den *innebörd som de ger* då de förenas i *en texts effektiva och levande enhet*? Denna isärtagning leder alltså till det paradoxala resultatet att frågan om en texts (exvis Om judefrågan eller manuskriptet från 1843) *helhetliga innebörd går upp i rök, den ställs inte* – för man har avhänt sig möjligheten att ställa den. Ändå är det ju en fråga av allra största vikt som det verkliga livet och den levande kritiken aldrig kan undvika! Om en läsare i våra dagar fick för sig att ta filosofin i Om judefrågan och i Ekonomisk-filosofiska manuskripten på allvar och bekänna sig till den (sånt inträffar! Jag skulle kunna säga: det har vi alla gått igenom! Och hur många har inte gjort det som sedan inte alls *blivit marxister*!) så undrar jag vad vi då skulle kunna säga om hans tänkande betraktat som vad det var, dvs. en helhet. Skulle vi betrakta det som idealistiskt eller som materialistiskt? Marxistiskt eller ickemarxistiskt?²⁴ Eller skulle vi anse att innebörden i hans tänkande, dess verkliga mening *hade uppskov*, var avhängig av ett slutmål som det ännu inte hade uppnått? Men vilken är då denna slutpunkt som vi inte känner till? Ändå är det så man alltför ofta behandlar den unge Marx' texter – som om de tillhörde ett reserverat område, med skurlov från den "*grundläggande frågan*" av den enda anledningen att de *skulle komma att utmynna i marxismen*... Som om deras innebörd hela tiden hade anstånd, som om man måste invänta den slutliga syntesen för att få deras element att gå ihop *i ett helt*, som om *frågan om helheten* före denna slutliga syntes aldrig ställts av den enda och enkla anledningen att man förstört varje helhet som kommer före denna slutliga syntes. Och här står vi inför den värsta paradoxen, där den verkliga innebörden i denna analytisk-teleologiska metod helt klart kommer till synes: denna metod, som hela tiden *dömer, är helt oförmögen att uttala det minsta omdöme om en helhet som är annorlunda än den själv*. Kan man mer öppet erkänna att den själv inte gör något annat än *dömer sig själv* hela tiden, *igenkänner sig själv under de objekt som den reflekterar*, att den *aldrig kommer utanför sig själv*, att den utveckling som den försöker tänka, den utvecklingen tänker den aldrig annat än som *en utveckling av sig själv inom sig själv*? Och om man om denna metod, vars yttersta logik jag angett, svarar att *det är*

²² Lapine, a. a., ss. 58, 67, 69.

²³ Schaff, a. a., s. 202.

²⁴ Jag ställer denna fråga apropå en tredje part. Men alla vet ju att den gäller också marxisterna själva som använder Marx' ungdomsverk. Om de utnyttjar dem utan urskillning, om de tar Om judefrågan, manuskripten från 1843 och Ekonomisk-filosofiska manuskripten för marxistiska texter, om de inspireras av dem och därav drar slutsatser för den ideologiska teorin och praktiken *besvarar de i själva verket frågan*, ty vad de gör svarar i deras ställe: svaret är att den unge Marx kan betraktas som Marx, att den unge Marx är marxist. Helt högt ger de det svar som den kritik jag talar om ger helt lågt (just genom att undvika att svara). I båda fallen är det samma princip som verkar och som är aktuell.

just härigenom som den är dialektisk så svarar jag: dialektisk, javisst. Men den dialektiken är hegeliansk!

Och när det gäller att i tanken fatta det som det *blir av* ett tänkande som på detta sätt reducerats till sina *element*, när man ställs inför Lapines naiva men uppriktiga fråga: "Hur kombineras dessa element i Marx' slutliga världsåskådning?", när det gäller att få grepp om relationen mellan dessa element vars slutpunkt man känner, "så är det den hegeliska dialektikens argument man får se komma traskande, i ytliga eller mer fördjupade former. Exempel på den ytliga formen: man tar till motsättningen mellan innehållet och dess *begreppsliga uttryck*. Det "materialistiska innehållet" kommer i konflikt med den "idealistiska formen", 'och den idealistiska formen själv tenderar att reduceras till en enkel *terminologisk* historia (till slut måste den alldeles försvinna: då är den inte något mer än bara *ord*). Marx är *redan* materialist, men han begagnar sig *fortfarande* av feuerbachska begrepp, han *lånar* den feuerbachska *terminologin* vid en tidpunkt då han inte längre är ren feuerbachian – ja han har ju aldrig varit det; mellan Ekonomisk-filosofiska manuskripten och de mogna verken har Marx funnit sin slutliga terminologi:²⁵ det är en enkel *språkfråga*. Hela hans tänkandes tillblivelse ligger i orden. Jag vet att jag schematiserar, men jag gör det för att göra den dolda innebörden i detta tillvägagångssätt tydlig. Ibland är den f. ö. mycket mer elaborerad, t. ex. i Lapines teori som inte bara ställer formen (terminologin) mot innehållet utan också *medvetandet* mot *tendensen*. Lapine reducerar inte skillnaden mellan Marx' olika tänkanden till en enkel terminologisk sådan. Han tillstår att *språket har en innebörd*: denna innebörd är Marx' (själv-)medvetandes vid ett bestämt ögonblick i hans utveckling. Sålunda var Marx' självmedvetande i manuskriptet från 1843 (Kritik av Hegels stats filosofi) feuerbachskt. Marx talade Feuerbachs språk därför att han *trodde att han var* feuerbachian. Men detta språkmedvetande stod då objektivt i motsättning till hans "*materialistiska tendens*". Det är denna motsättning som är motorn i hans utveckling. Detta sätt att se sakerna kan förvisso se ut som marxistiskt (man kommer att tänka på "medvetandets eftersläpning") men det är också bara som det ser ut, för om man mycket väl kan bestämma *medvetandet* (en texts globala innebörd, dess språkmening) så är det svårt att förstå hur man konkret skulle kunna bestämma dess "*tendens*". Eller man ser snarare alltför väl hur den bestäms så fort man lägger märke till att distinktionen mellan den materialistiska tendensen och (själv-)medvetandet för Lapine *till punkt och pricka sammanfaller med "skillnaden mellan det sätt varpå det objektiva innehållet i manuskriptet från 1843 framträder utifrån den fullbordade marxismens utgångspunkt sett och det sätt varpå Marx själv behandlade detta innehåll vid denna tid"*.²⁶ Noga taget framgår det av denna mening att "*tendensen*" bara är en retrospektiv abstraktion av slutresultatet och det är just detta som det gäller att göra reda för, dvs. det hegeliska i-sig betraktat utifrån dess slutpunkt såsom dess sanna ursprung. Motsättningen mellan medvetandet och tendensen reduceras sålunda till motsättningen mellan i-siget och för-siget. Lapine förklarar f. ö. utan omsvep att denna tendens är "implicit" och "omedveten". Det är abstraktionen av problemet själv som man presenterar som dess sanna lösning. Jag bestrider naturligtvis inte att det i Lapines text finns antydningar som pekar mot ett annat sätt att se sakerna (man kan anklaga också mig för att förfalla till element-teorin! För att tänka dem får man ge upp själva begreppet "tendens"), men det måste påpekas att hans systematik är hegeliansk. Man kan alltså inte ge sig in på ett marxistiskt studium av Marx' ungdomsskrifter (och alla de problem som de ställer) utan att ha brutit med den analytisk-teleologiska metodens alla spontana eller reflekterade frestelser, ty i större eller mindre utsträckning hemsöks den metoden hela tiden av hegeliska principer. För att detta skall bli möjligt krävs det att man bryter med de

²⁵ Jahn, a. a., s.173: "I Den tyska ideologin... har den dialektiska materialismen funnit den *adekvata terminologin*." Men i sin egen text visar Jahn att det gäller något helt annat än en terminologisk fråga.

²⁶ Lapine, a. a., s. 69.

förutsättningar som denna metod vilar på, och på vårt objekt tillämpar en teori om ideologisk utveckling och dennas marxistiska principer.

Dessa principer är radikalt skiljaktiga från de principer som nu har framställts. De innebär

1. att varje *ideologi* betraktas som en reell helhet som i sitt inre blir till ett helt genom sin egen *problematik* och vidare är sådan att man inte kan rycka ut ett element ur den utan att förändra dess innebörd;

2. att innebörden i denna helhet, i en specifik ideologi (i det här fallet en individs tänkande) beror icke på dess förhållande till den *sanning* som är skiljaktig från den utan på dess förhållande till det existerande *ideologiska fältet*, och till de *sociala problem* och till den *sociala struktur* som upprätthåller det och avspeglas i det; att innebörden i en specifik ideologisk *utveckling* beror – inte på förhållandet mellan denna utveckling och dess ursprung eller dess slutpunkt betraktade som dess *sanningar*, utan på det förhållande som existerar i denna utveckling mellan denna specifika ideologiska förändringar och de förändringar som äger rum av det ideologiska fältet och av de sociala problem och relationer som upprätthåller det;

3. att den drivande principen i en ideologisk utveckling alltså icke finns inne i ideologin själv utan utanför den, i den specifika ideologins *hitom*: dess upphovsman som konkret individ, och den verkliga historien som avspeglas i denna individuella utveckling enligt de invecklade föreningsband med vilka individen är förbunden med denna historia.

Det bör tilläggas att dessa principer, i motsats till de tidigare principerna, *inte är ideologiska principer i strikt mening utan vetenskapliga*: de är m. a. o. icke *sanningen* om den process som det gäller att studera (så som alla de principer är som gäller en historia ”i futurum exaktum”). De är icke *sanningen om*, de är *sanningen för*, de är *sanna*, som villkor för att man skall kunna ställa ett problem på rätt sätt, och därigenom som villkor för att man skall kunna finna en riktig lösning. Också de förutsätter alltså den ”fullbordade marxismen – men inte som *sanningen* om dess egen genesis utan som *den teori som ger oss möjlighet att förstå* dess egen genesis liksom varje annan historisk process. Det är f. ö. på detta enda villkor som marxismen kan göra reda för något *som helst annat än sig själv*: inte bara sin egen genesis (såsom något skiljaktigt från den själv) utan också alla andra omvandlingar som framkommit i historien, *däri inbegripet* de omvandlingar i vilka de praktiska konsekvenserna av marxismens framträdande i historien kommer in. Om den inte är *sanningen om* i hegelsk och feuerbachsk mening utan en disciplin för vetenskaplig utforskning, behöver marxismen verkligen inte vara mer generad av sin egen genesis än av den historiska tillblivelse som den markerat genom sitt framträdande: det som Marx utgått ifrån liksom allt som utgått från Marx underkastas, för att kunna begripas, *i lika mån* tillämpningen av marxistiska undersökningsprinciper.²⁷

Det första villkoret som måste uppfyllas för att man skall kunna ställa problemet om Marx' ungdomsskrifter rätt innebär alltså att man går med på att också *filosoferna själva* har en ungdom. Det måste ju vara så att man en dag föds någonstans på jorden, börjar tänka och skriva. Den visman som gjorde gällande att man aldrig borde publicera sina ungdomsverk eller rentav låta bli att skriva dem (det finns alltid unga doktorander som kan publicera dem!) var förvisso inte hegelian... för ur denna – hegelianska – synpunkt är ungdomsverk lika oundvikliga och omöjliga som det sällsamma objekt som Jarry ställde ut: ”kranium av Voltaire som barn”. De är oundvikliga som varje början. De är omöjliga därför att man *inte*

²⁷ Som varje vetenskaplig disciplin har marxismen naturligtvis inte *stannat* vid Marx, lika litet som fysiken stannat vid Galilei som grundat den. Som varje vetenskaplig disciplin har marxismen utvecklats, också under Marx' livstid. Nya upptäckter har gjorts möjliga genom Marx' grundläggande upptäckt. Det vore enfaldigt att tro att allt redan är sagt.

väljer sin egen början. Marx valde inte att födas till ett tänkande inom den ideologiska värld som historien hade koncentrerat till de tyska universiteten. Det var i den världen han växte upp, det var där han lärde sig att gå och leva, det var den han ”gjorde upp med”, det var den han befriade sig ifrån. Längre fram skall jag återkomma till *nödvändigheten och det tillfälliga i denna början.* Faktum är att där finns *en början* och att man för att få grepp om Marx' egna tankar, deras historia, måste gripa dem just i det ögonblick då denna konkreta individ, den unge Marx, inträder i sin tids *tankevärld* för att själv i sin tur *tänka den* och inleda det samtal och den debatt med dess tankar som skall bli hela hans ideologiska liv. På denna nivå av samtal och stridigheter, som är själva ämnet för *texterna*, där vi möter hans tankar levande, är det som om själva upphovsmännen till dessa tankar var *frånvarande*. Frånvarande är den konkreta individ som uttrycker sig i sina tankar och i sina texter, frånvarande är den effektiva historia som uttrycker sig i det existerande ideologiska fältet. Liksom författaren suddas ut inför sina publicerade tankar så att han bara blir strängheten i dem utsuddas också den konkreta historien inför sina ideologiska ämnen så att den bara blir deras system. Man måste också undersöka denna dubbla frånvaro. Men för ögonblicket utspelas allt mellan strängbeten i ett specifikt tänkande och systemet av temata i ett ideologiskt fält. Det är relationen mellan dessa som utgör denna *början*, och denna början har ingen slutpunkt. Det är denna relation som skall tänkas: relationen mellan ett specifikt tänkandes (inre) enhet (i varje ögonblick av dess tillblivelse) och det existerande ideologiska fältet (i varje ögonblick av dess tillblivelse). Men för att kunna tänka denna relation måste man samtidigt också tänka dess termer.

Detta metodologiska krav innebär först och främst en *effektiv kunskap*, inte en ”allusiv”, om detta grundläggande ideologiska fält, dess substans och struktur. Det innebär att man inte nöjer sig med en framställning av en ideologisk värld som är lika neutral som en scen där lika celebra som ickeexisterande personer uppträder sida vid sida i tillfälliga möten. Marx' öde mellan 1840 och 1845 utspelas inte i en idédebatt mellan personer som heter Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess osv.... Marx' öde utspelas inte heller mellan Hegel, Feuerbach, Stirner, Hess sådana som de framstår i Marx' samtida arbeten. Inte heller, naturligtvis, mellan de ytterst allmänna bilder som Engels och Lenin senare frambesvär av dem. Det utspelas mellan de *konkreta* ideologiska personager vilka det ideologiska sammanhanget ger en *bestämd gestalt* – som icke nödvändigtvis sammanfaller med deras bokstavliga historiska identitet (exvis Hegel), som i stor utsträckning går utöver den explicita framställning som Marx ger av dem i de texter där de anförs, åberopas, kritiseras (exvis Feuerbach) och naturligtvis de summariska allmänna karakteristiker som Engels ger av dem fyrtio år senare. För att illustrera detta med konkreta exempel kan jag säga att den Hegel som den unge Marx disputerar med alltifrån sin doktorsavhandling inte är den bibliotekshegel som vi nu på 1960-talet kan sitta i vår ensamhet och begrunda: det är *den nyhegelianska rörelsens Hegel*, en Hegel som redan uppfordrats att förse 1840-talets tyska intellektuella med medel att tänka deras egen historia och deras egna förhoppningar; det är en Hegel som redan står i motsättning till sig själv, som åberopas mot sig själv, på trots av sig själv. Denna föreställning om *en filosofi som blir en vilja*, som lämnar reflexionens värld för att omvandla den politiska världen – här kan man se Marx' första uppror mot sin mästare – den föreställningen står i perfekt samklang med nyhegelianernas förhärskande tolkning.²⁸ Jag bestrider inte att Marx redan i doktorsavhandlingen visar detta skärpta sinne för begrepp, denna skoningslösa stränghet i sitt sätt att ta itu med saker och ting och denna geniala föreställningskraft som väckte vännernas beundran. Men denna idé är inte ur hans egen fatatur. Likaledes vore det oklokt att reducera Feuerbachs närvaro i Marx' texter

²⁸ Jfr A. Cornu, Karl Marx et F. Engels, Presses Universitaires de France, vol. I. Les années d'enfance et de jeunesse. La Gauche hégélienne, Paris 1955. Kapitlet om ”den hegelska vänsterns uppkomst”, särsk. s.141 ff. Cornu betonar med rätta von Cieskowskis roll vid utarbetandet av en nyhegelianskt inspirerad *handlingsfilosofi* som sedan upptogs av rörelsens unga liberala intellektuella.

mellan 1841 och 1844 enbart till de explicita *omnämningarna*. Ty många passager återger eller lyfter över feuerbachska resonemang utan att Feuerbachs namn anföras. Den passage som Togliatti har dragit fram ur Ekonomisk-filosofiska manuskripten kommer direkt från Feuerbach; man kan anföras en hel rad andra som Marx lite för snabbt fått förtjänsten av. Men varför skulle Marx anföras Feuerbach när alla kände till honom, och i synnerhet när han hade *gjort dennes tänkande till sitt eget* och tänkte i hans som i sitt eget? Men som vi strax skall se måste man gå längre än blott och bart till denna icke uttryckligen redovisade närvaro av tankar från en författare som är i livet, man måste gå vidare till närvaron av *dennes tankars möjlighet*: till hans *problematik*, dvs. till den tankarnas konstituerande enhet som bildar detta existerande *ideologiska fält* som en specifik författare gör upp med i sitt eget tänkande. Man ser då snart att om man inte kan tänka sig enheten i ett specifikt tänkande utan att ta med det ideologiska fältet, så kräver detta fält själv för att kunna tänkas tanken på denna *enhet*.

Vad är då denna enhet? Vi kan besvara frågan genom att dra fram ett exempel, och låt oss då återvända till Feuerbach, men nu för att ställa problemet om det marxiska tänkandets inre *enhet då Marx träder i förbindelse med F*. De flesta kommentatorerna i vår antologi är uppenbart generade när det gäller denna relations karaktär, och den ger anledning till talrika stridigheter. Denna förvirring har inte bara att göra med det faktum att Feuerbachs texter är dåligt kända (man kan läsa dem). Det har också att göra med att man inte alltid går så långt att man tar i betraktande det som bildar en texts djupa enhet, ett ideologiskt tänkandes inre *essens*, dvs. dess *problematik*. Jag föreslår denna term som Marx själv inte har använt direkt men som ständigt ligger bakom de ideologiska analyserna under hans mogna period (särskilt i Den tyska ideologin),²⁹ för det är det begrepp som ger det bästa *greppet* på fakta, utan att förfalla till de hegelska tvetydigheterna i begreppet *totalitet*. Att säga att en ideologi utgör en (organisk) totalitet är bara giltigt som *beskrivning* – och inte som *teori*, för om denna beskrivning vänds till teori hamnar vi i den situationen att vi inte längre kan tänka något annat än den tomma enheten i allt beskrivet, och icke *en enhets bestämda struktur*. Att däremot tänka enheten i ett bestämt ideologiskt tänkande (som omedelbart framstår som ett helt, och som ”upplevs” explicit eller implicit som ett helt, eller som en vilja till ”totalisering”) genom begreppet *problematik*, det är att ge möjlighet till ett klarläggande av den *systematiska typiska strukturen* som förenar tänkandets alla element, det är alltså att upptäcka denna enhets *bestämda innehåll*, som samtidigt ger oss möjlighet att se *innehåll* i den ifrågasvarande ideologins ”element”, och *ställa denna ideologi i relation till de problem som varje tänkare fått i arv eller ställts inför av den historiska tid som han lever i*.³⁰

²⁹ Jag kan här inte gå in på ett studium av de begrepp som förekommer i analyserna i Den tyska ideologin. Här bara ett enkelt citat som säger allt. Det gäller den ”tyska kritiken”: ”alla dess problem har sitt ursprung i ett bestämt filosofiskt system, det hegelska. Inte bara i dess svar utan också i dess frågor ligger en mystifikation.” Det kan inte sägas bättre att det inte är svaret som gör filosofin utan just den *fråga* som filosofin ställer, och att det är *själva frågan*, dvs. i *sättet att tänka ett objekt* (och icke i objektet själv) som man skall söka den ideologiska mystifikationen (eller tvärtom det autentiska förhållandet till objektet).

³⁰ Denna slutsats är av avgörande betydelse. Vad som i själva verket skiljer begreppet *problematik* från den idealistiska tolkningen av ideologiers utveckling och denna tolknings subjektivistiska begrepp är detta att det inuti ett tänkande klart påvisar dess *egna temats objektiva inre referenssystem*: det system av *frågor* som är bestämmande över de *svar* som denna ideologi ger. Först måste man alltså *fråga* en ideologi *om dess frågor* för att på detta inre plan förstå innehåll i dess svar. Men denna *problematik* är *i sig själv ett svar*, inte längre på sina egna inre frågor (problem), utan på *de objektiva problem* som uppställs för ideologin av dess tid. Det är genom att jämföra de *problem* som ideologin uppställer (dess *problematik*) med de *reella problem* som dess tid uppställer för ideologin som det blir möjligt att klart påvisa det element i ideologin som i egentlig bemärkelse är ideologiskt, dvs. det som karakteriserar ideologin som sådan, själva dess *deformation*. Det är alltså icke *problematikens interioritet* det som utgör dess väsen, utan dess relation till de reella problemen: man kan alltså inte klart påvisa en *ideologisk problematik* utan att *sätta den i förbindelse* med och *underordna* den under de reella problem på vilka den genom sitt deformerade uttryckssätt ger ett falskt svar. Men jag kan inte föregripa det tredje momentet i mitt resonemang (se not 44).

Låt oss belysa detta med ett tydligt exempel: manuskriptet från 1843 (Kritik av Hegels rättsfilosofi). Där finner man enligt kommentatorerna en hel rad feuerbachska temata (omvändningen av subjekt-attribut, kritiken av den spekulativa filosofin, teorin om människan som artvarelse osv.) men också analyser som man får leta förgäves efter hos Feuerbach (indragandet av politiken, staten och privategendomen, de sociala klassernas realitet osv.). Om man stannar vid *elementen* hamnar man i denna den analytiska-teleologiska kritikens återvändsgränd som vi just har talat om och i dess pseudolösningar: terminologi och innebörd, tendens och medvetande osv.... Man måste gå längre och fråga sig om närvaron av analyser och objekt som Feuerbach inte (eller nästan inte) säger ett muck om är tillräcklig för att rättfärdiga denna uppdelning i feuerbachska och ickefeuerbachska (dvs. redan marxistiska) element. Men det är inte av *elementen själva* som vi kan hoppas på att få något svar. För det objekt varom man talar kvalificerar inte direkt hela tänkandet om det. Jag har aldrig hört talas om att de författare som talat om sociala klasser eller rentav om klasskamp före Marx någonsin har betraktats som marxister av den enkla anledningen att de behandlat saker som en dag skulle bli föremål för Marx' tänkande. Det är icke reflexionens ämne som karakteriserar och kvalificerar tänkandet utan dess *modalitet*,³¹ den relation som reflexionen upprätthåller till sina objekt, dvs. den *grundläggande problematik* med utgångspunkt från vilken detta tänkandes objekt begrundas. Jag säger inte att reflexionens ämne inte *under vissa förhållanden* kan modifiera reflexionens modalitet, men det är ett annat problem (vi skall komma till det), och i alla händelser sker denna modifiering av en reflexions modalitet, denna omstrukturering av en ideologisk problematik, på många andra vägar än genom den enkla, omedelbara relationen mellan objekt och reflexion! Om man då vill ställa problemet om *elementen* i detta perspektiv, måste man inse att alltsammans blir avhängigt av en fråga som först måste besvaras: den nämligen som gäller *den problematik utifrån vilken de kan tänkas på ett effektivt sätt* i en given text, frågan om *denna problematik och dess natur*. I vårt exempel antar då frågan följande form: Marx' reflexion rörande de nya objekt som de sociala klasserna, förhållandet stat-privategendom osv. utgör, har denna reflexion i Kritik av Hegels rättsfilosofi fått Feuerbachs teoretiska förutsättningar att vackla, har den reducerat dem till bara fraser? Eller tänks dessa nya objekt utifrån precis *samma förutsättningar*? Denna fråga är möjlig just därför att ett tänkandes *problematik* inte begränsas till de objekts domän vilka författaren har behandlat och därför att den icke är en abstraktion av tänkandet som en totalitet utan ett tänkandes konkreta och bestämda struktur, *och alla detta tänkandes möjliga tankar*. Sålunda kan Feuerbachs *antropologi* bli en problematik som inte bara rör religion (Das Wesen des Christenthums) utan också politik (Om judefrågan, manuskriptet från 1843), t. o. m. historia och ekonomi (Ekonomisk-filosofiska manuskripten), utan att upphöra att i allt väsentligt hela tiden vara en *antropologisk problematik*, också när man har lämnat Feuerbachs ”bokstav” och gått utöver den.³² Man kan naturligtvis anse att det är politiskt viktigt att gå över från en religiös antropologi till en politisk och till sist till en ekonomisk, även om antropologin i Tyskland 1843 representerade en avancerad ideologisk form; jag är helt med på det. Men just detta förutsätter att man först har klart för sig den ifrågavarande ideologins natur, dvs. att man har definierat dess *verkliga problematik*.

Jag vill tillägga att *om* det inte så mycket är det omedelbara innehållet i de reflekterade objekten som sättet att ställa problemen som till sist konstituerar en ideologisk karaktär av ideologi, så framträder inte denna problematik omedelbart själv för historikerns reflexion, och detta av ett gott skäl: i allmänhet *tänker filosofen i den utan att tänka den själv*, och filosofens ”förnuftsordning” sammanfaller inte alltid med hans filosofis. Man kan mena att en ideologi (i ordets strikt marxistiska betydelse – enligt vilken marxismen inte är en ideologi)

³¹ Detta är innebörden i den ”fundamentala fråga”, som skiljer materialismen från alla former av idealism.

³² Jfr Hoepfners utomordentliga avsnitt, a. a., s. 188. Se äv. 184, n. 11.

karakteriseras just av detta faktum att *dess egen problematik icke är medveten för den själv*. När Marx säger – och oupphörligt upprepar – att vi inte skall ta en ideologis medvetande om sig själv för dess eget väsen vill han också säga att innan en ideologi är omedveten om de verkliga problem som den är ett svar på (eller undviker att ge ett svar på) är den först omedveten om de ”teoretiska förutsättningarna” dvs. den problematik som är i arbete men som inte är erkänd, som fixerar innebörden i dess *problem* och dessas sätt att framträda och således lösningarna på dem. En problematik kan alltså aldrig utläsas direkt, man måste fiska upp den från ideologins djup där den är nedgrävd men i verksamhet, och oftast på trots av denna ideologi själv, dess utsagor och proklamationer. Om man vill komma så långt undrar jag om man inte måste ålägga sig att sluta upp med att blanda ihop vissa ”materialisters” (först och främst Feuerbachs) *materialistiska proklamationer* med *materialismen själv*. Det finns goda skäl att tro att vissa problem då skulle klaras upp och en del falska problem skingras. Marxismen själv skulle då vinna ett ständigt mer precist medvetande om sin egen problematik, dvs. om sig själv, också i sina egna historiska verk – vilket när allt kommer omkring är dess uppgift och dess plikt.

Sammanfattningsvis. Förståelsen av en ideologisk utveckling implicerar, på själva ideologins nivå, en samlad och samtidig kunskap om det *ideologiska fält*, på vilket ett tänkande uppstår och utvecklas, och klarläggandet av detta tänkandes inre enhet, dess *problematik*. Kunskapen om det ideologiska fältet implicerar själv kunskap om de problematiker som där går samman eller ställs mot varandra. Det är konfrontationen av det ifrågavarande individuella tänkandets egen problematik med de problematiker som är egna för de tänkanden som hör till det ideologiska fältet som kan avgöra vilken *differentia specifica* som tillkommer det individuella tänkandets upphovsman, dvs. kan avgöra *om en ny innebörd framkommer*. Den reella historien påverkar självfallet hela denna sammansatta process. Men man kan inte säga allt på en gång.

Vi ser nu att denna metod, som öppet bryter med den eklektiska kritikens första teoretiska förutsättning, redan³³ frigör sig från den *andra förutsättningens* illusioner: den som upprättar en den ideologiska historiens tysta tribunal vars värderingar och resultat är fastställda redan innan utforskandet har tagit sin början. *Sanningen* om den ideologiska historien finns varken i dess princip (källa) eller i dess slutpunkt. Den finns i *själva fakta*, i denna sammanflätning av innebörder, temata och ideologiska objekt, på den dolda grund som utgörs av deras *problematik*, som själv utbildas på den grund som utgörs av en ideologisk värld i böljande rörelse vilken i sin tur är underkastad den reella historien. Vi vet naturligtvis att den unge Marx *kommer att bli* Marx, men vi vill inte leva fortare än han, vi vill inte leva i hans ställe, genomföra brytningar för honom eller göra upptäckter för honom. Vi vill inte stå och vänta på honom i förväg vid målet, beredda att slänga en värmande rock över hans axlar för att det hela nu är slut och han har kommit i mål. Rousseau sade att när det gäller barn och ungdom består all uppfostringskonst i konsten att *förlora tid*. Den historiska kritikens konst består också i att kunna förlora tillräckligt med tid för att de unga författarna skall kunna bli stora. Denna förlorade tid är bara den tid vi ger dem för att de skall få leva. Det är nödvändigheten i deras liv som vi *formulerar* genom vår förståelse av dessa vågrörelser, dessa uppgörelser och förändringar. Det finns kanske ingen större glädje på det här området än den att i ett liv i tillblivelse få vara med om hur nödvändigheten föds när väl en gång Ursprungets och Målets gudar störtats.

³³ Redan, ty för att kunna fullbordas förutsätter denna brytning, liksom hela denna frigörelseprocess, att den reella historien tas på allvar.

III. Det historiska problemet

Men det är ju uppenbart att allt detta låter den eklektiska metodens tredje förutsättning bli hängande alldeles i luften: den att hela den ideologiska historien utspelas i ideologin. Vi kommer nu till detta.

Jag beklagar att de flesta uppsatser som här presenteras (undantagen är Togliattis och Lapines och framför allt Hoepplers, som är *utomordentlig*³⁴) åsidosätter detta problem eller går förbi det med bara några meningar.

Men ingen marxist kan till sist undvika att ställa sig det som man för några år sedan kallade problemet om "Marx' väg", dvs. det problem som gäller förhållandet mellan hans tänkandes *händelser* och den reella historia (som är en men dubbel) som är dess sanna *subjekt*. Därför måste vi avskaffa denna dubbla frånvaro och låta de sanna upphovsmännen träda fram, upphovsmännen till dessa tankar som hittills varit utan subjekt: den konkreta människa och den reella historia som producerat dem. Ty hur skall man utan dessa sanna subjekt kunna göra reda för ett tänkandes uppkomst och dess förändringar?

Här skall jag inte ställa problemet om Marx' personlighet, detta enastående teoretiska *temperament* som eldades av en vildsint kritisk passion, ett envist krav på verklighet och ett oerhört sinne för det konkreta, eller om detta temperaments uppkomst och struktur. Ett studium av Marx' psykologiska personlighet och dess struktur, dess rötter och historia, skulle förvisso ge oss möjlighet att se klarare på det speciella sätt att *angripa problem, koncipiera idéer och forska* som är så slående i hans ungdomsskrifter. Om vi då inte skulle finna det djupaste upphovet till hans företag (i Sartres mening: en författares "grundläggande projekt") så skulle vi åtminstone finna upprinnelsen till ett mycket djupt och mycket vittgående krav på *grepp* om verkligheten, vilket skulle ge en första innebörd åt den verkliga kontinuiteten i Marx' utveckling, det som Lapine till en del försöker fånga med termen "tendens". Utan ett sådant studium skulle vi riskera att aldrig få grepp om det som har skilt Marx från de flesta av hans samtidas öde vilka utgått från samma sociala miljö, konfronterats med samma ideologiska temata och samma historiska problem som han: unghogeljanerna. Mehring och Auguste Cornu har gett oss råmaterialet för ett sådant arbete som verkligen vore förtjänt av att fullföljas så att det kunde ge oss möjlighet att förstå hur en son av det rhenska borgerskapet kunde bli teoretiker och ledare för arbetarrörelsen i järnvägarnas Europa.

Men samtidigt som detta studium skulle leda oss till Marx' *psykologi* skulle det också föra oss till den reella historien, och till Marx' *egen direkta uppfattning av den*. Här stannar jag upp ett slag för att klara av det problem som rör innebörden i Marx' utveckling, och dess "motor".

Hur har Marx' mognadsprocess och förändring varit möjliga? På den frågan söker den eklektiska kritiken ge och ger också ofta ett svar som står kvar *inom den ideologiska historien själv*. Man säger t. ex. att Marx har förmått att hos Hegel skilja ut *metoden* från *innehållet*, och att han sedan applicerat denna metod på historien. Man säger också ofta att han har vänt det hegelska systemet *på fötterna* (ett påstående som i en viss mening inte saknar humor, när man vet att det hegelska systemet är en "sfärernas sfär"). Man säger att Marx har *utvidgat* Feuerbachs materialism till historien, som om en partiell materialism inte vore en ytterst suspekt sådan; man säger att Marx har *applicerat* alienationsteorin (hegelsk eller feuerbachsk) på de sociala förhållandenas värld, som om detta "applicerande" förändrade dess grundläggande innebörd. Man säger slutligen, och där har vi metoden i sin prydno, att de gamla materialisterna var "*inkonsekventa*" och att Marx å andra sidan var *konsekvent*. Denna teori om inkonsekvens resp. konsekvens som spökar i en massa studier av marxistisk ideologisk historia är ett litet ideologiskt underverk, tillverkat för personligt bruk av upplysnings-

³⁴ Anf. artiklar.

filosoferna. Feuerbach har ärvt den och använder den flinkt. Den vore värd en egen liten undersökning, ty den är kvintessensen i den historiska idealismen: alla vet ju att om idéerna förökas sinsemellan är varje historisk (och teoretisk) avvikelse bara ett logiskt fel.

Också när de rymmer ett visst mått av sanning³⁵ förblir dessa formuleringar, tagna efter bokstaven, fångna i den illusionen att den unge Marx' utveckling utspelas och avgörs inom *idéernas sfär*, och att den effektueras i *egenskap av reflexion över idéer* som framkastats av Hegel, Feuerbach osv. Det är som om man tillstod att de idéer som 1840 års unga tyska intellektuella ärvt av Hegel i *sig själva*, trots att de har skenet emot sig, rymde en viss sanning, tigande, beslöjad, maskerad, vilseförd, som Marx' kritiska kraft slutligen efter årtalens intellektuella mödor lyckas *rycka ut* ur dem, få dem att erkänna och igenkänna. I grund och botten är det en sådan logik som finns implicerad i det famösa talet om "omvändningen" och "återställandet på fötter" av den hegelska filosofin (eller dialektiken), för om det till syvende och sist verkligen *bara* rörde sig om en *rättvändning* av något som varit bakvänt är det ju klart att detta att ändra läge på en sak bara genom den enkla vridningen varken förändrar dess natur eller dess innehåll! Om en man står på huvudet och sedan går på fötterna igen är det ju fortfarande samma man! Och en filosofi som *vänds rätt* på detta sätt kan icke betraktas som en företeelse som är någonting *helt annat* än en *omvänd* filosofi, annat än genom en teoretisk metafor: i själva verket är ju dess struktur, dess problem, innebörden i dess problem fortfarande präglade av samma *problematik*.³⁶ Oftast är det den logiken som *tycks* vara i verksamhet i den unge Marx' texter, eller som man gärna vill tillskriva honom.

Men jag tror att detta sätt att se sakerna, vilka motiveringar det än har, inte motsvarar verkligheten. Ingen läsare av Marx' ungdomsskrifter kan naturligtvis vara okänslig inför detta enorma kritiska teoretiska arbete som Marx underkastar de idéer han möter. Det är få författare som utövat så många förtjänster (skärpa, envishet, stränghet) i behandlingen av idéer. För Marx är idéerna konkreta objekt som han undersöker på samma sätt som fysiken gör med sina objekt för att ur dem dra en smula sanning, deras sanning. Se hur han behandlar idén om censuren i artikeln om den preussiska censuren, den ögonskenligen betydelselösa skillnaden mellan levande och dött trä i artikeln om vedstölder, idén om pressens frihet, privategendomen, alienationen osv. Läsaren kan inte undgå att notera denna uppenbara stränghet i reflexionen och den logiska kraften i den unge Marx' texter. Och detta får helt naturligt läsaren att tro att logiken i *hans invention sammanfaller med logiken i hans reflexion*, och att Marx ur den ideologiska värld som han arbetade med har dragit *en sanning som inrymdes i den*. Och denna övertygelse stärks ytterligare av Marx' egen övertygelse som nu tränger igenom i hans ansträngningar och entusiasm, kort sagt av hans *medvetande*.

Jag skulle rentav vilja påstå att man måste vara på sin vakt – inte bara så att man undviker den idealistiska uppfattningen av den ideologiska historien och dennas spontana illusioner, utan också, och kanske ännu mer, undviker att ge efter för det intryck som vi får av Marx' ungdomsskrifter, och aktar oss för att dela *hans eget medvetande om sig själv*. Men för att

³⁵ Eller snarare: av pedagogisk sanning. Vad den berömda "omvändningen" av Hegel beträffar är den just uttryck för den feuerbachska anfäktelsen. Det är Feuerbach som introducerat den och gett den hävd i det hegelianska eftermälet. Och det är ytterst anmärkningsvärt att Marx i Den tyska ideologin just mot Feuerbach har uttryckt den invändningen att denne *var länge* i den hegelska filosofin just när han gjorde gällande att han "vänt den upp och ner". Han anklagade honom för att ha antagit just de hegelska *frågornas* förutsättningar och ha gett svar som visserligen är andra men är svar på *samma frågor*. Tvärtemot vad som gäller i det dagliga livet där svar kan vara indiskreta och avslöjande är det *enbart frågor* som är indiskreta och avslöjande i filosofin. När man har bytt frågor kan man inte längre rätteligen tala om *omvändning*. Bara genom analogi, ty *frågorna är icke längre desamma*, och de områden som de upprättar är *icke jämförbara* annat än – som jag sade – för pedagogiska ändamål.

³⁶ Jfr not 35.

fatta detta måste man gå över till att tala om den reella historien, dvs. *ifrågasätta "Marx" väg*".

Här kommer jag till frågan om *startpunkten*. En dag måste man naturligtvis födas någonstans, börja tänka och skriva i en värld som är *given*. För en tänkare är denna värld omedelbart tankarnas värld, de tankar som är levande under hans tid, den ideologiska värld där han föds till tänkande. När det gäller Marx är denna värld 1830- och 1840-talens tyska ideologiska värld, dominerad av den tyska idealismens problem och av det som man med en abstrakt term kallat "Hegels sönderfall". Det är inte *vilken värld som helst*, naturligtvis, men en så allmän sanning räcker inte. Ty den tyska ideologins värld vid den här tiden är *den värld som utan jämförelse är mest nedtyngd under ideologin* (i strikt bemärkelse), dvs. den värld som är mest avlägsen från historiens egentliga realiteter, *den mest mystifierade, den mest alienerade* världen som finns vid den här tiden i hela ideologiernas Europa. Det var till den världen som Marx föddes och började tänka. *Det som Marx utgått ifrån är detta enorma lager av ideologi* som han fötts under, *denna förkrossande massa* som han förmått att frigöra sig ifrån. Just därför att han *befriat sig* från den tenderar vi i alltför stor utsträckning att tro att den frihet som han erövrat till priset av enorma ansträngningar och avgörande konfrontationer redan fanns inskriven i denna värld, och att det bara gällde att *tänka*. Vi tenderar i alltför stor utsträckning att ta den unge Marx' eget medvetande för kontant, utan att notera att det till själva sitt ursprung var underkastat denna fantastiska livegenskap och dess illusioner. Vi tenderar i alltför stor utsträckning att på denna epok projicera Marx' senare medvetande, och teckna denna historia i futurum exaktum som man pratar om när det inte gäller att projicera ett självmedvetande på ett annat utan att på ett förslavat medvetandes innehåll projicera de vetenskapliga principer för historisk förståelse (och icke ett annat självmedvetandes innehåll) som senare förvärvats av ett befriat medvetande.

I sina senare verk har Marx visat varför detta tjocka och enastående ideologiska lager var så eget för Tyskland och inte för Frankrike och England: dels p. g. a. *Tysklands historiska försening* (ekonomisk och politisk), dels p. g. a. *de sociala klassernas tillstånd*, som svarade mot denna försening. Det begynnande artonhundratalets Tyskland, som utgått från den franska revolutionens och napoleonkrigens gigantiska omvälvningar är djupt märkt av sin historiska oförmåga att samtidigt förverkliga *sin nationella enhet och sin borgerliga revolution*. Denna "fatalitet" kommer f. ö. att dominera hela 1800-talets tyska historia, och rentav ännu längre genom sina vittgående konsekvenser. Denna situation – vars upprinnelse går tillbaka till bondekrigen – har haft till resultat att den samtidigt gjort Tyskland till föremål för och åskådare till den reella historia som utspelades utanför landet. Det är denna tyska maktlöshet som *konstituerat* och djupt *märkt* den tyska ideologi som utbildades under 1700- och 1800-talen. Det är denna maktlöshet som tvingat de tyska intellektuella att "*tänka vad andra gjort*", och tänka det på den egna maktlöshetens villkor: i form av de förhoppningar, den nostalgi och den idealisering som var egna för deras sociala miljöns aspirationer: en småborgerlighet av funktionärer, lärare, författare osv. – och utifrån deras egen förslavnings omedelbara *objekt*, i synnerhet *religionen*. Resultatet av denna ansamling av historiska förutsättningar och krav blev just den "*idealistiska tyska filosofins*" ödesdigra utveckling, *i vilken filosofi de tyska intellektuella har tänkt sin situation, sina problem och förhoppningar och rentav sin "aktivitet"*.

Det var inte för nöjet att göra ett litet hugg som Marx förklarade: fransmannen bar ett politiskt huvud, engelsmannen ett ekonomiskt, tysken ett *teoretiskt*. *Tysklands historiska underutveckling* har haft som motsvarighet en *ideologisk och teoretisk överutveckling* utan like bland de andra europeiska nationerna. Men det viktiga är att denna teoretiska utveckling har varit en *alienerad ideologisk* utveckling utan konkret förbindelse med de reella problem och objekt som den *avspeglade*. Där har vi, ur den synpunkt som intresserar oss, Hegels

drama. Hans filosofi är verkligen en det artonde seklets encyklopedi, summan av allt förvärvat vetande och av historien själv. Men alla objekt för hans reflexion slukas helt av reflexionen, dvs. av denna specifika form av ideologisk reflexion som hela den tyska intelligentian var fången i. Man kan då föreställa sig vad som *kunde och borde vara den grundläggande förutsättningen för en befrielse* av en ung tysk intellektuell som började tänka mellan 1830 och 1840 i själva Tyskland. Detta villkor var: återupptäckten av den reella historien, återupptäckten av de reella objekten, på andra sidan det enorma ideologiska lager som klätt in dem, inte bara förvänt dem till skuggor utan deformationer dem. Härav denna paradoxala slutsats: för att befria sig från denna ideologi måste Marx oundgängligen bli medveten om det faktum att Tysklands *ideologiska överutveckling* samtidigt verkligen också var uttrycket för dess *historiska underutveckling*, och att man alltså måste återvända till ett läge *hitom* denna framför allt ideologiska flykt för att man skulle nå objekten själva, nå den reella historien och stå ansikte mot ansikte med de varelser som hemsökte det tyska medvetandets dimmor.³⁷ Utan denna *marsch tillbaka* är historien om den unge Marx' intellektuella befrielse obegriplig; utan denna *marsch tillbaka* är Marx' förhållande till den tyska ideologin och i synnerhet till Hegel obegripligt; utan denna *återvändo till den reella historien* (som också, i en viss grad, är en *marsch tillbaka*) förblir den unge Marx' förhållande till arbetarrörelsen mysteriös.

Det är med avsikt som jag trycker så hårt på denna "*tillbakamarsch*". Man har en alltför stark tendens att genom uttryck som t. ex. det att Marx "lämnat" Hegel, Feuerbach osv. "bakom sig" frammana en bild av ett slags *kontinuerlig* utveckling, i varje fall en utveckling vars diskontinuiteter bör tänkas (efter den hegelska dialektikens Aufhebungs-modell) just *inom ett element av kontinuitet*, understött av historiens (Marx' och hans tids) *pågående*, dess *förlopp*; medan kritiken av detta ideologiska element till en stor del består i ett återvändande till de autentiska objekt som (logiskt och historiskt) kommer före den ideologi som avspeglat dem och klätt in dem.

Låt mig illustrera det här med "*marschen tillbaka*" mod två exempel.

Det första rör just de författare vars substans Hegel själv har slukat, bland dem de engelska ekonomerna och de franska filosoferna och politikerna, och de händelser vilkas innebörd han själv har tolkat: i första hand franska revolutionen. När Marx 1843 börjar läsa de engelska ekonomerna, när han börjar studera Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, Diderot osv., när han studerar franska revolutionens konkreta historia³⁸ är det inte bara för att återvända till Hegels *litterära källor* och för att bekräfta Hegel genom hans källor utan tvärtom för att *upptäcka verkligheten* hos de objekt som Hegel tagit i besittning, för att påtrycka dem sin egen ideologis innebörd. I mycket stor utsträckning är Marx' återvändo till 1700-talets franska och engelska teoretiska arbeten en verklig *återvändo hitom* Hegel, till *själva objekten* i deras realitet. "Passerandet" av Hegel är *ingalunda någon "Aufhebung" i den hegelska meningen*, dvs. ett framställande av *sanningen* om det som är innehållet i Hegel; *det är inte alls en rörelse från ett fel mot sanningen om det utan tvärtom en rörelse från illusionen mot*

³⁷ Denna vilja att skingra varje ideologi och gå "till sakerna själva", att "avslöja det existerande" (zur Sache selbst... Dasein zu enthüllen) besjälar hela Feuerbachs filosofi. Hans termer är det gripande uttrycket för detta. Hans drama är att han har gjort filosofi av sin intention och förblivit fånge hos just den ideologi som han förtvivlat ville befria sig ifrån, genom att tänka sin frigörelse från den spekulativa filosofin i just denna filosofis begrepp och problematik. Det var nödvändigt att "byta element".

³⁸ Ypperliga sidor om detta hos Lapine, a.a., s. 60 f. Dessa Marx' intellektuella "upplevelser" kan ändå inte fylla begreppet "*tendens*" (som är alltför vidsträckt och alltför abstrakt för dem, och också avspeglar den pågående utvecklingens slutmål) i vilket Lapine vill tänka dem. Däremot är jag helt överens med Hoepfner (a. a., s. 186 f.): "Marx når inte lösningen genom att ägna sig åt några manipulationer av den hegelska dialektiken utan väsentligen på en grund av ytterst konkreta undersökningar i historia, i sociologi och politisk ekonomi . . . Den marxistiska dialektiken uppstår väsentligen på nya marker som Marx odlat upp och öppnat för teorin... Hegel och Marx har inte öst ur samma källor."

*verkligheten; eller: snarare än ett "passerande" från illusionen mot verkligheten är det en skingring av illusionen och en marsch tillbaka från den skingrade illusionen mot verkligheten: ordet "passerande" har alltså inte längre någon som helst mening.*³⁹ Marx har aldrig förnekat denna upplevelse som var så avgörande för honom: *den direkta upptäckten av verkligheten genom dem som hade upplevt den direkt och tänkt den med minsta möjliga förvanskning: 1700-talets engelska ekonomer (de hade ett ekonomiskt huvud, för hos dem fanns det ekonomi!) och franska filosofer och politiker (de hade ett politiskt huvud för hos dem fanns det politik!).* Och som man kan se t. ex. i hans kritik av den franska utilitarismen, som för honom inte har något särskilt privilegium på direkt erfarenhet,⁴⁰ är han påfallande kritiskt uppmärksam mot den ideologiska "distansering" som framkallats av denna frånvaro: de franska utilitaristerna gjorde en "filosofisk" teori av ett ekonomiskt förhållande av nyttjande och exploatering, medan de engelska ekonomerna beskriver dess *itala mekanism* som de såg i verksamhet i den engelska verkligheten. Problemet om förhållandet mellan Hegel och Marx framstår för mig som olösligt så länge man inte tar detta *byte* av utsiktspunkt på allvar, så länge man inte ser att denna *marsch tillbaka* förflyttar Marx till ett område, en terräng som inte längre är Hegels. Det är med utgångspunkt i detta "*byte av element*" som man måste ställa frågan om innebörden i hans lån från Hegel, om Marx' hegelska arv och särskilt då dialektiken.⁴¹

Ett annat exempel. När unghegelianerna stretar i den Hegel som de skapat som svar på sina behov upphör de aldrig att ställa honom de frågor *som de själva ställts inför av den tyska samtidshistoriens försening* när de jämfört den med Frankrike och England. Napoleons nederlag hade inte på något mer påtagligt sätt förändrat den historiska sprickan mellan Tyskland och de stora västeuropeiska länderna. 1830- och 1840-talens tyska intellektuella blickade mot Frankrike och England som mot frihetens och förnuftets länder, särskilt efter julirevolutionen och 1832 års engelska vallag. Återigen *tänkte* de i stället för *levde* vad andra gjort. Men efter-

³⁹ För att termen "passerande", "upphävande" i hegelsk mening skall få någon mening räcker det inte med att byta ut den mot begreppet negationen-som-i-sig-innehåller-den-negerade-termen för att få *brytningen* i bevarandet att framträda, ty denna brytning i bevarandet förutsätter en *grundläggande kontinuitet i processen*, i den hegelska dialektiken översatt med övergången från i-sig till för-sig och sedan till i-sig-för-sig osv. Men det är just denna grundläggande kontinuitet i processen som i *sig själv*, i *sin egen interioritet*, rymmer sin egen tillblivelse som det här är fråga om. Det hegelska upphävandet förutsätter att processens slutliga form är "sanningen" om den tidigare. Men Marx' position, hela hans kritik av ideologin, implicerar tvärtemot att vetenskapen (som griper tag om verkligheten) i *själva sin innebörd och riktning* upprättar en *brytning* med ideologin, och att den etablerar sig på *annan mark*, att den upprättar sig *med utgångspunkt i nya frågor*, att den om verkligheten ställer *andra frågor än ideologin* eller, vilket är detsamma, *definierar sitt objekt* på ett annat sätt än ideologin. Inte heller kan vetenskapen på något sätt i den hegelska bemärkelsen betraktas som sanningen om ideologin. Om man hos Marx vill hitta ett släktskap bakåt i detta avseende så är det inte Hegel utan Spinoza man får gå till. Mellan det första slaget av kunskap och det andra upprättade Spinoza ett förhållande som i sin omedelbarhet (om man undantar totaliteten i Gud) just förutsatte en radikal *diskontinuitet*. Fast det andra slaget ger möjlighet till *förståelse av det första* är det icke *sanningen om det*.

⁴⁰ Jfr Die deutsche Ideologie, MEGA, Abt. I, Bd. 5, 1933, s.387 ff. "Teorin som hos engelsmännen blott var ett enkelt konstaterande av ett faktum blir hos fransmännen till ett filosofiskt system" (s. 390).

⁴¹ Se Hoepfner, a. a., s.186 f. Ännu ett ord om termen "marsch tillbaka". Det skall naturligtvis inte annat än metaforiskt fattas som den exakta motsatsen till "passerande", "upphävande". Det är inte fråga om att ersätta en förståelse av ideologin genom dess *slut* med något slags förståelse av ideologin genom dess *upprinnelse*. Det enda jag velat är att visa hur detta exemplariska kritiska krav har manifesterat sig också i den unge Marx' ideologiska medvetande: gå och rådfråga de *original* (franska politiska filosofer, engelska ekonomer, revolutionärer osv.) som Hegel talade om. Men denna tillbakamarsch blir till sist hos Marx själv ett frammanförande av dess tidigare gestalt då den framstod som ett sökande efter *originalet* under *ursprungets* kategorier: när han går till den tyska historien för att krossa illusionen om dess "försening" dvs. för att tänka den i dess realitet, utan att mäta den efter någon yttre modell. Denna *tillbakamarsch* är alltså egentligen ett *återvinnande*, en *restitution*, ett *återtagande* av en verklighet som ideologin *stulit* och gjort oigenkännlig.

som de tänker det i filosofins element blir den franska konstitutionen och den engelska lagen för dem Förnuftets styre, och det blir då av Förnuftet som de först väntar sig den liberala tyska revolutionen.⁴² Bakslaget 1840 hade avslöjat det ensamma (tyska) Förnuftets maktlöshet, och då sökte de hjälp utifrån; och man får nu uppleva hur ett otroligt naivt och rörande tema dyker upp som ett slags bekräftelse på deras eftersläpning och illusionism: det temat nämligen att *framtiden tillhör den mystiska föreningen mellan Frankrike och Tyskland, en union mellan det franska politiska förståndet och den tyska teorin*.⁴³ De hemsöks alltså av verkligheter som de bara kan uppfatta genom sitt eget *ideologiska schema*, genom sin *egen problematik*, och där deformeras.⁴⁴ Och när Marx 1843, besviken över sitt misslyckade försök att lära tyskarna förnuft och frihet, till sist beslutar sig för att *ge sig iväg till Frankrike* är det ännu i stor utsträckning på spaning efter en myt som han gör det, på samma sätt som en mängd studenter från kolonialländer och förslavade länder för några år sedan gjorde det för att söka sin egen myt om Frankrike.⁴⁵ Men då kommer denna grundläggande upptäckt att *Frankrike och England inte alls svarar mot sin myt*, upptäckten av den franska verkligheten och den engelska, av den rena politikens lögn, upptäckten av klasskampen, av den livslevande kapitalismen och det organiserade proletariatet. Genom en märkvärdig arbetsuppdelning kom Marx att upptäcka den franska verkligheten och Engels den engelska. Också här måste man tala om en *marsch tillbaka* (och inte om ett "passerande"), dvs. ett återvändande *från myten till verkligheten*, om en *verklig erfarenhet* som sliter sönder de illusionens slöjor som Marx och Engels levde i, och om deras egen början och start.

Men denna marsch tillbaka från ideologin mot verkligheten började sammanfalla med upptäckten av *en radikalt ny verklighet* som Marx och Engels ingenstans *fann något eko av i den "tyska filosofins" texter*. Vad Marx sålunda upptäckte i Frankrike var *den organiserade*

⁴² Det är den ungegelianska rörelsens "liberala" stadium. Se Cornu, a. a., kap. IV, s.132 f.

⁴³ Ett tema som utförligt utvecklats av nyhegelianerna. Jfr Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, § 46 f.

⁴⁴ Denna problematik innefattar i grund och botten *deformationen* av de reella historiska problemen till *filosofiska* problem. Den borgerliga revolutionen, den politiska liberalismen, pressens frihet, censurans upphävande, kampen mot kyrkan osv. – alla dessa *reella problem* transponeras till *filosofiska problem*: problemet om Förnuftets ledning vars seger Historien skall garantera, trots deras *sken* av verklighet. Denna motsättning mellan förnuftet, som är historiens inre väsen och mål, och den närvarande historiens *verklighet* – där har vi nyhegelianernas *grundproblem*. Detta sätt att *ställa problemet* (denna problematik) *blir* naturligtvis *bestämmande* för dess *lösningar*: om Förnuftet är Historiens mål och dess väsen räcker det att *göra så att det går att känna igen* också i sina motsägelsefulla apparenser: hela lösningen ligger då i filosofins *kritiska allmakt*, den får bli *praktisk* och skingra de förvillelser och avvikelser som Historien gör i sanningens namn. För att ogiltigförklara den reella historiens stolligheter är bara att ogiltigförklara dess eget förnuft som är i funktion i själva dessa stolligheter. På så sätt blir Staten verkligen sanningen i handling, inkarnationen av Historiens sanning. Det räcker med att *omvända* den till denna sanning. Det är därför som denna "praxis" slutgiltigt reduceras till filosofisk *kritik* och teoretisk propaganda: det räcker med att ogiltigförklara stolligheterna för att de skall försvinna och *förkunna* förnuftet för att det skall segra. Allt beror alltså på filosofin, som är Revolutionens huvud och hjärta par excellence (efter 1840 bara det förra – hjärtat blir franskt!). Detta om *de lösningar som fordras av sättet att ställa grundproblemet*. Men det är oändligt mycket mer belysande belyser just denna problematik) att genom att jämföra denna problematik med de reella problem som nyhegelianerna ställs inför av historien, upptäcka att *denna problematik*, trots att den *svarar mot reella problem*, *icke korresponderar med något av dessa reella problem*; att ingenting utspelas mellan förnuftet och oförnuftet, att oförnuftet inte är oförnuft och inte ett sken, att Staten inte är friheten i arbete osv.... dvs. att de objekt som denna ideologi ger sig sken av att reflektera över genom sina problem inte ens är representerade i deras "omedelbara" realitet. När man genomfört en sådan jämförelse faller inte bara de lösningar som ideologin kommer med på sina egna problem (de är inget annat än avspeglingar av dessa problem på sig själva) utan själva problematiken – och vad som då framträder är den *ideologiska deformationen* i hela dess vidd: en mystifikation av både problemen och objekten. Då förstår man vad Marx menade när han talade om det nödvändiga i att *överge de "hegelska filosofins terräng"*, för "inte bara i dess svar utan också i dess frågor ligger en mystifikation".

⁴⁵ Jfr brevet till Ruge (sept. 1843) i Marx, Människans frigörelse, ed. Sven-Eric Liedman, 1965, s.18.

*arbetarklassen, medan Engels i England upptäckte den utvecklade kapitalismen och en klasskamp som följde sina egna lagar och klarade sig utan filosofi och filosofer.*⁴⁶

Det var denna dubbla upptäckt som spelade den avgörande rollen i den unge Marx' intellektuella utveckling: upptäckten av *den verklighet som ideologin talade om* hitom den ideologi som deformerat den – och upptäckten av *en ny verklighet på andra sidan* av den samtida ideologin som *misskände* den. Marx blev sig själv när han tänkte denna dubbla verklighet i en sträng teori och när han bytte element – och tänkte detta nya elements enhet och realitet. Naturligtvis måste man inse att dessa upptäckter var oskiljaktiga från Marx' totala personliga erfarenhet, oskiljaktiga från den tyska historia som han levde direkt. Ty *ändå hände det ju något i Tyskland*. Man uppfattade inte bara ett svagt eko av vad som hände i utlandet. Föreställningen att allt tilldrog sig därutanför och ingenting därhemma var själv en hopplöshetens och otålighetens illusion: ty den historia som går om intet, står och stampar eller upprepas är som vi alla nu bör veta också ett slags historia. Hela den teoretiska och praktiska erfarenhet som jag talat om blev i själva verket invecklad i den fortskridande experimenterande upptäckten av den tyska verkligheten själv. Sveket 1840 som kullkastade de unghegelianska förhoppningarnas hela teoretiska system när pseudo”liberalen” Friedrich Wilhelm IV förvandlade sig till despot, den misslyckade förnuftets revolution som man prövat i Rheinische Zeitung, förföljelserna, Marx' landsflykt när han övergetts av de element inom den tyska bourgeoisin som från första början stött honom – allt detta lärde honom *i själva fakta* vad det famösa ”tyska eländet”, den ”spetsborgerlighet” som förkunnades av den moraliska indignationen och *denna moraliska indignation själv* hade dolt: en konkret historisk situation som inte hade något av *missförstånd* över sig, med låsta och bistra relationer mellan klasserna, avspeglingar av exploatering och fruktan som var mycket starkare inom den tyska bourgeoisin än alla Förnuftets demonstrationer. Det är nu som allt börjar röra på sig och Marx slutligen upptäcker det ideologiska skumrask som gjort honom blind, och dettas verklighet; det är nu han ser sig tvungen att sluta upp med att på den utländska verkligheten projicera de tyska myterna och inse att dessa myter inte bara saknar mening för utlandet utan också saknar mening för Tyskland själv, som i dessa myter invagar sin egen slavstatus i drömmar, och att man tvärtom på Tyskland måste projicera ljuset från de erfarenheter som vunnits i utlandet för att kunna se det klart.

Om man verkligen vill tänka denna det marxiska tänkandets dramatiska genesis hoppas jag att läsaren nu inser att man då måste sluta upp med att tänka i termer av *”passerande”* och i stället tala om *upptäckter*, ge upp denna den hegelianska logikens anda som finns implicerad i den oskuldsfulla men lömska föreställningen om passerande (Aufhebung) som bara är en tom antecipation av slutpunkten i illusionen om en sanningens immanens – och i stället anta *en den aktiva upplevelsens och den reella skapelsens logik*, som just sätter p för den *ideologiska immanensens* illusioner; alltså anlägga en logik som gäller *den reella historiens inbrytning i själva ideologin*, och därigenom slutligen tillerkänna upplevelsens *personliga stil* hos Marx en effektiv innebörd (som är absolut oundgänglig för det marxistiska perspektivet och, vad mera är, krävs av den), ge en effektiv innebörd åt denna tillvändning mot det konkreta som är så märklig hos honom och ger alla hans konfrontationer med verkligheten en sådan övertygelsens och uppenbarelsens kraft.⁴⁷

⁴⁶ Jfr Engels' art. Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie (1844); denna artikel, som Marx senare skulle förklara vara ”genial”, utövade ett mycket djupgående inflytande på honom. I allmänhet underskattas dess betydelse.

⁴⁷ Att tala om en skapelsens logik är inte, som synes, att skissera (som t. ex. Bergson gjort det) en *inventions-filosofi*. Ty denna skapelse är icke en manifestation av vilket slags tomt väsen, frihet eller val som helst: tvärtom är den bara resultatet av sina egna empiriska förutsättningar. Jag vill tillägga att denna logik krävs av själva den föreställning som Marx gör sig av *ideologiernas historia*. Ty den slutsats som i grund och botten kan dras av

Här kan jag inte lägga fram en kronologi eller en dialektik för denna *aktiva upplevelse* av historien, som hos den märkliga människa som den unge Marx är förenar en människas egen psykologi med världens historia för att i honom producera de *upptäckter* som vi fortfarande lever på. Detaljerna kan man läsa sig till hos ”fader” Cornu, ty ingen annan (utom Mehring, som dock inte hade hans lärdom och inte hans kunskaper) har gjort detta oundgängliga arbete. Därför kan jag helt lugnt vaga pasta att man länge kommer att läsa Cornu, för det finns ingen annan väg till den unge Marx än hans reella historier.

Det enda jag hoppas är att jag nu har gett en föreställning om det enastående förhållande som existerar mellan den unge Marx' ofria och Marx' fria tänkande, genom att visa – något som i allmänhet är alltför försummat – vilken *kontingent början* (kontingent i förhållande till hans födelse) han hade att utgå ifrån, och vilken *enorm anhopning av illusioner han måste tränga igenom innan han ens hade möjlighet att se den*. Då förstår man att i en viss mening, *om man uppmärksammar denna början*, kan man absolut inte säga ”att Marx' ungdom hör till marxismen”, om man inte bara helt enkelt menar att denna unga tyska borgares utveckling liksom varje historiskt fenomen kan förklaras genom att man tillämpar den historiska materialismens principer. Marx' ungdom *leder* naturligtvis *fram* till marxismen, men till priset av en fantastisk lossnitning från hans egen upprinnelse, till priset av en heroisk kamp mot de illusioner som han uppflaskats med av den tyska historia som han fötts till, till priset av en skärpt uppmärksamhet mot de realiteter som dessa illusioner dolde. Om ”Marx' väg” är exemplarisk är det inte genom dess upprinnelse eller dess detaljer utan genom Marx' bistra vilja till frigörelse från de myter som utgav sig för att vara *sanningen*, och genom den roll som spelas av upplevelsen av den reella historien som har frambringat dessa myter och satt dem i rörelse.

Låt mig ta upp en sista punkt. Om denna tolkning medger en bättre läsning av ungdomsverken, om den genom att förklara de teoretiska elementen genom hans tänkandes djupa enhet (dess problematik) och denna problematikens tillblivelse genom Marx' aktiva erfarenhets tillökningar (hans historia: hans upptäckter) – om den genom att göra detta gör det möjligt att lösa de ältade problemen om Marx redan är Marx, om han ännu är feuerbachian eller bortom Feuerbach, dvs. gör det möjligt att vid varje moment av hans ungdomsutveckling fixera den inre och yttre innebörden i hans tänkandes omedelbara element, så lämnar den *en annan fråga* fritt svävande i luften, eller kanske snarare *inför* denna fråga:

frågan om Marx' *startpunkt och dess nödvändighet*, då betraktad utifrån *slutpunktens* perspektiv.

Det är som om den nödvändighet som fått Marx att *befria sig från sin egen start*, dvs. genomtränga och skingra denna utomordentligt tryckande ideologiska värld som täckte honom, som om denna nödvändighet inte bara hade haft en *negativ* betydelse (befrielse från illusionerna) utan också en på något sätt *skapande* betydelse, trots dessa illusioner. Man kan

denna utläggning om de marxiska upptäckternas reella historia *ifrågasätter den ideologiska historien själv*. Medan det är alldeles klart att den idealistiska kritikens immanens-tes är tillbakavisad, att den ideologiska historien icke är sin egen intelligibilitetsprincip, när man fattar att den ideologiska historien icke kan begripas annat än genom den reella historia som förklarar dess formationer och deformationer och omstruktureringar, och uppstiger i den, då måste man fråga sig vad som då blir kvar av denna *ideologiska historia* själv såsom *historia*, och gå med på att svaret blir: platt ingenting. ”Moralen, religionen, metafysiken samt andra delar av ideologin och de dem motsvarande formerna av medvetande behåller därmed inte längre ens skenet av självständighet. *De har ingen historia*, de har ingen utveckling, utan människorna, som förändrar sin materiella produktion och sin materiella kommunikation, dvs. sin verklighet, förändrar därmed också sitt tänkande och sina tankeprodukter” (Marx, Den tyska ideologin, Människans frigörelse, s. 132; LA's kurs.). För att komma tillbaka där vi började så vill jag alltså säga att ”filosofins historia” inte kan utspelas i futurum exaktum, inte bara därför att futurum exaktum inte är en kategori för historisk förståelse, utan också därför att filosofins historia i striktare mening *icke existerar*; och dessa två skäl är ett och detsamma.

naturligtvis mena att upptäckten av den historiska materialismen ”låg i luften”, och att Marx i många hänseenden har lagt ut enorma depenser av teoretiska ansträngningar för att kamma hem en realitet och nå fram till sanningar som redan delvis var upptäckta eller erövrade. Sålunda skulle det ha funnits en ”kort väg” till upptäckten (Engels' i artikeln från 1844 t.ex.,⁴⁸ den vars tankegångar Marx till sin glädje kände igen hos Joseph Dietzgen), och en ”lång väg”, den som Marx tagit. Vad vann då Marx på denna teoretiska ”*långa marsch*” som ålades honom av hans egen utgångspunkt? Vad fick han igen av detta att han började *så långt från slutmålet*, att han så länge dröjde sig kvar i filosofisk abstraktion och genomkorsade så väldiga områden för att återfinna verkligheten? Han fick sitt kritiska sinne skärpt som ingen annan, i historien erövrade han detta ojämförliga ”kliniska sinne inför klassernas och ideologernas kamp; men dessutom fick han, främst genom kontakten med Hegel, sinne för och erfarenhet av *abstraktion*, vilket är oundgängligt för upprättandet av varje vetenskaplig teori, sinne för och erfarenhet av *teoretisk syntes*, liksom också sinne för och erfarenhet av den *logiska process* som den hegelianska dialektiken gav honom en abstrakt och ”ren” ”modell” av. Jag anger här dessa hållpunkter utan att ännu göra anspråk på att komma med något svar på frågan; men kanske ger de oss möjlighet att bestämma – med förbehåll för de vetenskapliga undersökningar som är under arbete – vilken roll som denna tyska ideologi har haft, liksom också den tyska ”spekulativa filosofin”, för utformningen av Marx' tänkande. Jag är böjd att säga att den snarare spelat en roll som *teoretisk utbildning* än en roll för *utbildandet av hans teori*, dvs. som ett slags pedagogik för det teoretiska sinnet genom själva ideologins teoretiska bildningar. Som om denna den tyska andens ideologiska överutveckling den här gången, fast i en form som är främmande för dess *pretention*, på ett dubbelt sätt tjänat som ett slags propedeutik för den unge Marx: *dels* genom den nödvändighet genom vilken utvecklingen fått honom att kritisera hela dess ideologi för att komma *på andra sidan av dess myter*, *dels* genom den träning den gett honom i att hantera dess abstrakta systems strukturer, *oberoende av deras giltighet*. Och om man nu försöker se Marx' upptäckt på ett visst avstånd, betänker att han grundat en ny vetenskaplig disciplin och att själva denna *skapelse* är analog med historiens stora *vetenskapliga upptäckter*, så måste man också gå med på att ingen stor upptäckt har tillkommit utan att ett nytt objekt eller ett nytt område har påvisats, en ny innebördshorisont uppstått, en ny mark varifrån de gamla bilderna och myterna bannlysts – men samtidigt måste man också – och det är alldeles nödvändigt – erkänna att upptäckaren av denna nya värld har tränat sitt tänkande *i de gamla formerna*, att han har lärt sig dem och praktiserat dem och i kritiken av dem fått korn på och lärt sig konsten att hantera abstrakta former i allmänhet, ty utan förtrogenhet med dem skulle han aldrig ha kunnat hitta på *nya för att kunna tänka sitt nya objekt*. I den mänskliga utvecklingens allmänna sammanhang som s. a. s. gör varje stor upptäckt angelägen, för att inte säga ofrånkomlig, är individen som blir dess upphovsman underkastad det paradoxala villkoret att han *måste lära sig konsten att säga det han tänker upptäcka just i det som han måste glömma*. Kanske är det också detta villkor som ger Marx' ungdomsverk detta tragiska drag av både bestånd och hotande förändring, denna oerhörda spänning mellan början och slut, mellan språk och innebörd som man aldrig skulle kunna göra en filosofi av utan att glömma bort att det öde som de är förbundna med är irreversibelt.

December 1960

⁴⁸ Jfr not 46.

Motsättning och överbestämning (Skiss för kommande forskning)

Till Margritte och Gui

Hos Hegel står dialektiken på huvudet. För att upptäcka den rationella kärnan under det mystifierande höljet måste den ställas på fötterna.

Marx, *Kapitalet*, 2 uppl., efterskrift.

I en artikel om den unge Marx¹ betonade jag nyligen det tvetydiga i begreppet "rättvändning av Hegel". Jag tyckte att uttrycket egentligen passade bra på Feuerbach, som verkligen ställer "den spekulativa filosofin på fötterna" men i kraft av en obeveklig logik inte får ut något annat av det än en idealistisk *antropologi*, men att det däremot inte kunde appliceras på Marx, i varje fall inte på den Marx som övergett sin "antropologiska" fas.

Jag skulle vilja gå ännu längre och påstå att i det välkända citatet "Hos Hegel står dialektiken på huvudet. För att upptäcka den rationella kärnan under det mystifierande höljet måste den ställas på fötterna"² är formuleringen "ställas på fötterna" bara antydande eller rentav metaforisk, och att den ställer lika många problem som den löser.

Hur skall man egentligen förstå den i just det här sammanhanget? Det är inte längre fråga om en "rättvändning" i allmänhet av Hegel, dvs. en rättvändning av den spekulativa filosofin som sådan. Sedan Den tyska ideologin vet vi att ett sådant företag saknar mening. Den som gör anspråk på att helt enkelt bara vända den spekulativa filosofin rätt (för att t. ex. härleda materialismen ur den) blir aldrig annat än en filosofins Proudhon, dess omedvetne fånge, liksom Proudhon var den borgerliga ekonomins. Nu gäller det *dialektiken* och bara den. Men när Marx skriver att man måste "upptäcka den rationella kärnan under det mystifierande höljet" skulle man kunna tro att *den "rationella kärnan" är dialektiken själv*, medan *det "mystifierande höljet" är den spekulativa filosofin* . . . Det är f. ö. vad Engels säger litet senare, i termer som traditionen stadfäst, när han skiljer mellan *metoden* och *systemet*.³ Vi skulle alltså slänga bort skalet, det mystifierande höljet (den spekulativa filosofin), och bevara den värdefulla kärnan, dialektiken. Men i samma mening säger Marx att avskalningen av kärnan och rättvändningen av dialektiken är en och samma sak. Men hur kan denna utdragning bli en rättvändning? M. a. o., vad är det som "vänds rätt" under denna utdragning?

¹ Se föregående kapitel.

² Marx, efterskrift till andra upplagan av *Kapitalet*. Althusser kritiserar Roys franska översättning, som vanställer texten, och ger en egen ordagrann översättning. Slanders övers., med ett fel rättat och några mindre modifieringar: "Min dialektiska metod är i grunden (der Grundlage nach) inte bara avvikande från den Hegelska utan dennas direkta motsats. För Hegel är tankeprocessen, vilken han rentav gör till autonomt subjekt under namn av Idén, verklighetens demiurg, och verkligheten utgör (bildet) bara dess yttre fenomen. För mig är tvärtom det ideella ingenting annat än det materiella omvandlat och översatt i människans huvud.

Den mystifierande (mystificierande) sidan av Hegels dialektik har jag kritiserat för nära trettio år sedan, då den ännu var modet för dagen ... Jag bekände mig därför öppet som lärjunge till denne store tänkare och koketterade (kokettierte) t. o. m. här och där i kapitlet om värdeteorin med det för honom karakteristiska uttryckssättet. Oaktat dialektiken i Hegels händer blir mystifierad är det icke desto mindre han som först framställt (darstellen) dess allmänna rörelseformer på ett omfattande och medvetet sätt. Den står hos honom på huvudet. Man har blott att ställa den på fötterna för att bakom det mystiska höljet (mystische Hülle) finna den rationella kärnan.

I sin mystifierade form blev dialektiken ett tyskt mode, därför att den såg ut att förklara och glorifiera det bestående. I sin rationella gestalt är den för borgardömet och dess doktrinära förespråkare skandalös och avskyvärd, emedan den i den positiva förståelsen av det bestående tillika innesluter förståelsen av dess negation, dess nödvändiga undergång, emedan den vidare uppfattar varje tillbliven form i förändringens tecken och alltså seende den förgångliga sidan i allt, låter sig imponera av intet, emedan den till sitt väsen är kritisk och revolutionär." (Slanders övers., 1930, bd I, s.14 f.).

³ Jfr F. Engels, Ludwig Feuerbach och den klassiska tyska filosofins slut, Sthlm, Arbetarkultur, 1942.

Låt oss se litet närmare på det här. När dialektiken väl dragits ut ur sitt idealistiska hölje blir den *"den hegelska dialektikens direkta motsats"*. Betyder detta att den nu hos Marx, i stället för att gälla Hegels sublimerade och upp- och nervända värld, skall tillämpas på den verkliga världen? Det är naturligtvis i den bemärkelsen som Hegel varit den *"som först framställt dess allmänna rörelse former på ett omfattande och medvetet sätt"*. Det skulle alltså vara fråga om att *ta ifrån* honom dialektiken och tillämpa den på livet i stället för på Idén. "Rättvändningen" blir då en rättvändning av dialektikens "betydelse". Men denna rättvändning av betydelsen skulle ju lämna dialektiken oberörd.

Men i den citerade artikeln framkastade jag (och tog den unge Marx som exempel) att ett strikt återupptagande av dialektiken i dess hegelska form bara skulle leda oss in på farliga tvetydigheter eftersom det – enligt principerna för en marxistisk tolkning av *vilken* ideologisk företeelse som helst – är omöjligt att tänka sig att *dialektiken kan finnas inneboende i Hegels system som en kärna i sitt hölje*.⁴ Därmed ville jag understryka att det är otänkbart att den hegelska ideologin inte skulle ha besmittat dialektikens väsen hos Hegel själv, eller att *den hegelska dialektiken skulle kunna upphöra att vara hegeliansk och bli marxistisk enbart genom en så enkel åtgärd som en "utdragning"* – eftersom denna "besmittelse" förutsätter fiktionen att det funnits en dialektik som varit ren innan den "besmittats".

Men i de snabba raderna i efterskriften till andra upplagan av Kapitalet har Marx insett denna svårighet, och det är inte bara så att han i anhopningen av metaforer och i den egendomliga sammanställningen av "utdragning" och "rättvändning" låter ana något mer än vad han faktiskt säger – på andra ställen (som Roy delvis har förvanskat) säger han det klart.

Det räcker med att noggrant läsa den tyska texten för att se att det *mystiska höljet* inte, som man skulle kunna tro (därför att en del senare kommenterar av Engels påstår det)⁵, är den

⁴ Om "kärnan" se Hegel, Föreläsningar öfver historiens filosofi, öfvers. N. Ignell, Sthlm 1850, s. 34: "De [= de stora männen] kunna så vida kallas *Heroer*, som de hemtat sina ändamål och sitt kall icke blott ur tingens lugna, anordnade och genom det bestående systemet helgade lopp, utan ur en källa, hvars innehåll är förborgadt och ännu icke kommit till en real existens, ur den inre anda, som ännu är underjordisk, som klappar på ytterverlden likasom på ett skal och spränger det, emedan hon är en annan kärna än detta skals kärna." En intressant variant i kärnans, pulpans och mandelns långa historia. Kärnan spelar här rollen av skal som innehåller en mandel, kärnan är dess yttre, mandeln det inre. Mandeln (den nya principen) spränger till sist den gamla kärnan som inte längre passar den (den var den gamla mandelns kärna...); den vill ha sin *egen* kärna: nya politiska, sociala osv. former ... Man kan dra sig till minnes denna text ett slag när det längre fram blir tal om den hegelska historiefilosofin.

⁵ Se Engels' Feuerbach. Man bör naturligtvis inte alltför bokstavligen läsa alla formuleringar i en text som dels var avsedd för spridning bland folket och därför – vilket Engels inte döljer – är ganska schematisk, och dels har redigerats av en man som fyrtio år tidigare upplevt de stora intellektuella äventyr som upptäckten av den historiska materialismen var, en man som alltså själv gått igenom de *filosofiska* former av medvetande vilkas historia han drar upp i stora drag. Den här texten innehåller faktiskt en ganska märklig kritik av Feuerbachs ideologi (Engels inser klart att "natur och människa förblir hos honom endast *ord*" [s. 49]) och en utmärkt framställning av marxismens förhållande till hegelianismen. Engels visar t. ex. (vilket tycks mig vara av central vikt) Hegels utomordentliga kritiska skicklighet visavi Kant (s. 36) och förklarar i väl valda ord att *"i sin hegelska form var denna [=dialektiska] metod oanvändbar"* (s. 52 f.). En annan grundläggande tes: filosofins utveckling är inte filosofisk; det var "de praktiska nödvändigheterna" i deras religiösa och politiska "kamp" som tvingade nyhegelierna att sätta sig emot Hegels "system" (s. 20); det är vetenskapernas och industrins framsteg som omstörtar filosoferna (s. 26). Vi kan också notera att han påpekar det djupa inflytandet från Feuerbach i Den heliga familjen (s. 21) osv. Ändå innehåller denna text formuleringar som tagna bokstavligen leder oss in i en återvändsgränd. Sålunda är temat om "omvändningen" här så aktuellt att Engels inspireras till följande logiska – det måste erkännas – slutsats: "I det hegelska systemet gick det slutligen därhän, att det såväl till metod som till innehåll utgjorde en idealistisk, *upp och nedvänd materialism*" (s. 28). Om omvändningen av Hegel i marxismen verkligen har någon grundval så kan ju Hegel själv inte på förhand vara en omvänd materialism: två negationer blir då ett påstående. Längre fram (s. 54) inhämtar vi att denna hegelska dialektik är oanvändbar i sin hegelska form just därför att den går på huvudet (idén och inte det verkliga): "Men därmed blev begrepps-dialektiken bara den medvetna avspeglingen av den verkliga världens dialektiska rörelse, och därigenom *vände man upp och ner på den hegelska dialektiken efter rättare sagt vände den rätt och ställde den på fötter*." Det är uppenbart bara

spekulativa filosofin eller "världsåskådningen" eller "systemet" (dvs. ett element som betraktas som *yttre* i förhållande till *metoden*, står *utanför* den) utan hänför sig till själva dialektiken. Marx går så långt att han säger att "*dialektiken genomgår en mystifikation hos Hegel*", han talar om dess "*mystifierande drag*" och dess "*mystifierade form*", och mot denna den hegelska dialektikens *mystifierade form* (mystificierte Form) ställer han sin egen dialektiks *rationella gestalt* (rationelle Gestalt). Klarare kan det knappast sägas att *det mystiska höljet inte är något annat än själva dialektikens mystifierade form*, dvs. inte ett element som står utanför dialektiken (som systemet") utan ett *inre* element, *av samma väsen som den hegelska dialektiken*. Det räcker alltså inte med att befria den ur *det första höljet* (systemet) för att befria den. Den måste också befrias från detta *andra hölje*, som sitter klistrad vid dess kropp, som är dess egen hud kan man säga, oskiljbar från den själv och *hegeliansk till själva sin princip* (Grundlage). Vi förstår nu att det inte kan bli någon smärtfri förlossning. Denna avskalning är i själva verket en *demystifiering*, dvs. en operation som förvandlar det som den drar fram.

Det metaforiska uttrycket om dialektikens "rättvändning" ställer oss inför ett problem. Men jag menar alltså att det problemet inte gäller de *objekt* på vilka man tillämpar *en och samma metod* (Idéns värld hos Hegel, den verkliga världen hos Marx) och *dessas objekts natur*, utan i stället själva *dialektikens natur*, dvs. *dess specifika strukturer*. Inte problemet om rättvändningen av dialektikens "betydelse", utan problemet om *omvandlingen av dess strukturer*. Det behöver väl knappast påpekas att dialektiken i det första fallet kommer att stå utanför sina möjliga objekt: därigenom kommer det hela att gälla tillämpningen av en metod, dvs. det blir en *fördialektisk* fråga, dvs. en fråga som strängt taget inte kan ha någon mening för Marx. Däremot gäller det andra problemet en verklig fråga som det vore otroligt att Marx och hans lärjungar inte skulle ha besvarat konkret, i teori och praktik, i teori eller praktik.

Låt oss alltså sammanfatta denna alltför långa textutläggning och säga att *om* den marxistiska dialektiken "till sin princip" är den hegelska dialektikens motsats, *om* den är rationell och inte mystisk-mystifierad-mystifierande, då måste denna radikala skillnad komma till uttryck i dess väsen, dvs. i dess *egna bestämningar och strukturer*. I klartext innebär detta att *den hegelska dialektikens grundläggande strukturer*; som negationen, negationen av negationen, motsatsernas identitet, "upphävandet" eller "övertvinnandet", kvantitetens förvandling till kvalitet, motsättningen osv., *hos Marx – i den utsträckning han använder dessa uttryck, vilket inte alltid är fallet! – har en annan struktur än den som finns hos Hegel*. Det innebär också att det är möjligt att påvisa, beskriva, bestämma och tänka dessa *strukturella skillnader*. Och är det möjligt är det också *nödvändigt*, ja t. o. m. *livsviktigt* för marxismen. För man kan inte slå sig till ro med att i all oändlighet upprepa approximationer som t. ex. skillnaden mellan systemet och metoden, filosofins eller dialektikens rättvändning, utdragandet av den "rationella kärnan" osv., om man inte vill låta dessa formuleringar tänka i vårt ställe, dvs. inte tänka alls, och litar på magin i några ord som fullständigt tömts på allt värde för att fullfölja Marx' verk. Jag säger *livsviktigt*, för jag är övertygad om att *marxismens filosofiska utveckling i dag är helt beroende av detta*.⁶

ungefärliga uttryckssätt, men just genom sin ungefärliga karaktär visar de på en svårighet. Vi kan notera ett annat egendomligt påstående om nödvändigheten för varje filosof att konstruera ett system: (s. 14: Hegel "var tvungen att konstruera ett system... som enligt de traditionella kraven skulle avrundas med något slags absolut sanning"), en nödvändighet som "uppstår ur ett evigt behov hos människoanden: behovet att övervinna alla motsägelser" (s. 16); och ett annat påstående som förklarar begränsningarna i Feuerbachs materialism genom att hänvisa till lantlivet och den inkrökta ensamhet det haft i släptåg (s. 34).

⁶ Mao Tse-Tungs broschyr Om motsättningar (1937; på svenska Politiska skrifter, Tema, 1967) innehåller en hel rad analyser där den marxistiska uppfattningen av motsättningen framträder i en dager som är främmande för det hegelska perspektivet. De väsentliga begreppen i den här texten skulle man få leta förgäves efter hos Hegel: primär och sekundär motsättning, motsättningens primära och sekundära aspekt, antagonistiska och

Och eftersom man måste satsa något själv skall jag på eget bevåg ta och dröja ett slag vid *det marxistiska motsättningsbegreppet* och då utgå från ett konkret exempel: Lenins tes om ”*kedjans svagaste länk*”.

Lenin gav denna metafor framför allt en praktisk innebörd. En kedja är inte starkare än sin svagaste länk. Den som vill kontrollera en given situation får se till att ingen svag punkt gör hela systemet sårbart. Men för den som däremot vill angripa det räcker det, även om maktförhållandena tycks tala till hans nackdel, att han upptäcker den enda svaghet som gör hela denna makt osäker. Så långt är det där ingenting nytt för den som har läst Machiavelli och Vauban, som kunde konsten att både försvara en ställning och inta den och bedöme en rustning efter dess svagheter.

Men det är den här punkten som är av särskilt intresse. Det är uppenbart att teorin om kedjans svagaste länk vägledde Lenin i hans teori om det revolutionära partiet (i sitt medvetande och sin organisation skall partiet vara en fullkomlig enhet för att undgå varje angrepp från fienden och själv förintä honom), men den inspirerade också hans tankar om själva revolutionen. Varför var revolutionen *möjlig* i Ryssland, varför *segrade* den just där? Den var *möjlig* i Ryssland av en anledning som gick utöver Rysslands ram: därför att mänskligheten i och med det imperialistiska kriget hade inträtt i en *objektivt revolutionär* situation.⁷ Imperialismen hade vanställt den gamla kapitalismens ”pacifistiska” uppsyn. Industrimonopolens koncentration och deras underkastelse under finansmonopolen hade ökat exploateringen av arbetarna och av kolonierna. Monopolens konkurrens gjorde kriget *oundvikligt*. Men samma krig som drog in väldiga massor – också de koloniala folken som man hämtade trupper från – i oändliga lidanden, kastade in sin väldiga kanonmat inte bara i blodbadet utan också i historien. I alla länder blåste upplevelsen av kriget och dess fasor nytt liv i en sekellång proteströrelse mot den kapitalistiska exploateringen. Den tjänade också som ett slags fixpunkt genom att ge rörelsen konkreta åskådningsexempel och visa på möjligheter till aktivt handlande. Men denna slutsats, som drogs av större delen av Europas folkmassor (revolutioner i Tyskland och Ungern, myterier och storstrejker i Frankrike och Italien, sovjeterna i Turin) *ledde till en segerrik revolution bara i Ryssland*, det ”*mest efterblivna*” landet i Europa. Varför detta paradoxala undantag? Den grundläggande orsaken var att Ryssland i de ”imperialistiska staternas system”⁸ representerade den svagaste punkten. Det första världskriget hade naturligtvis påskyndat och förvärrat denna svaghet men inte ensamt skapat den. Till och med i sitt nederlag hade revolutionen 1905 demonstrerat denna stora svaghet hos det tsaristiska Ryssland. Den var ett resultat av *en anhopning och tillspetsning av alla historiska motsättningar som då var möjliga i en enda stat*. Motsättningar i en regim av feodal exploatering som med hjälp av hycklande poper härskade över en väldig massa ”okultiverade”⁹ bönder ännu i början av det tjugonde seklet, och härskade alltmera grymt ju mer hotet mot den ökade – en omständighet som ledde till ett egenartat närmande mellan bonderevolten och arbetarnas

ickeantagonistiska motsättningar, lagen om motsättningarnas olikmässiga utveckling. Ändå förblir Maos uppsats, som inspirerats av kampen mot dogmatismen inom det kinesiska Partiet, *deskriptiv* i det stora hela och därför *abstrakt* i vissa avseenden. Deskriptiv: hans begrepp motsvarar konkreta erfarenheter. Delvis abstrakt: dessa nya och fruktbara begrepp presenteras snarare som *specificeringar av dialektiken* i allmänhet än som *nödvändiga implikationer* av den marxistiska samhälls- och historieuppfattningen.

⁷ Lenin, Avskedsbrev till Schweiz' arbetare, Samlade skrifter i urval, vol. 10, 1940, s.26 f.: ”... det är ... de *objektiva betingelser*, som skapats genom det imperialistiska kriget, vilket drivit *hela* mänskligheten in i en återvändsgränd, ställt den framför dilemmat: antingen tillåta att ytterligare miljoner människor går under och att *hela* den europeiska kulturen i grunden förstöres, eller överlämna makten i *alla* civiliserade länder i det revolutionära proletariats händer, genomföra en socialistisk omvälvning.”

⁸ Lenin, Rapport från Centralkommittén till åttonde kongressen, Samlade verk, ryska uppl., bd. 24, s.122.

⁹ Lenin, Feuilles de bloc-notes, Œuvres choisies, bd. 2, s. 1010.

revolution;¹⁰ motsättningar skapade av den kapitalistiska och imperialistiska exploateringen som i stor skala utvecklats i storstäderna och deras förorter, i gruvområdena, oljedistriktet osv.; motsättningar skapade av den koloniala exploateringen och av de kolonialkrig som påtvingades hela folk; en enorm motsättning mellan de kapitalistiska produktionsmetodernas utvecklingsnivå (särskilt i fråga om koncentrationen av arbetare: den största fabriken i världen var vid denna tid Putilov-verken i Petrograd som hade 40 000 arbetare och andra anställda) och det medeltida tillståndet på landsbygden. Därtill kom skärpningen av klasskampen i hela landet, inte bara mellan exploatörer och exploaterade utan också inom de härskande klasserna själva (feodala storgodsägare, lierade med den auktoritära, polisiära och militaristiska tsarismen; en ständigt konspirerande lågadel; storborgare och liberal bourgeoisie i kamp mot tsaren; småborgare som vacklade mellan konformism och en anarkistisk "vänster"). Till allt detta kom andra omständigheter, "särdrag"¹¹ som är obegripliga utanför denna "härva" av inre och yttre motsättningar i Ryssland. Exempelvis den ryska revolutionära elitens "*avancerade*" nivå; av det tsaristiska förtrycket hade de tvingats i landsflykt, där den "förkovrade sig" och tillägnade sig hela arvet från de västeuropeiska arbetarklassernas politiska erfarenheter (framför allt då marxismen). Denna omständighet betydde mycket för bildandet av det bolsjeviskiska partiet, som i *fråga om medvetande och organisation vida överträffade alla "socialistiska" partier i väst*.¹² Vidare den "*generalrepetition*" som revolutionen 1905 innebar; den kastade ett skarpt ljus över klassförhållandena och utkristalliserade dem, som i allmänhet är fallet under alla allvarliga krisperioder, och möjliggjorde "upptäckten" av en ny form för massornas politiska organisation: *sovjeterna*.¹³ Sist men inte minst den oväntade "frist" som de imperialistiska nationernas kraftuttömning medförde; den gav bolsjevikerna tillfälle att upprätta ett "brohuvud" i historien; den fransk-engelska bourgeoisins ofrivilliga men verk samma stöd då den för att bli kvitt tsaren i det avgörande ögonblicket spelade revolutionen i händerna.¹⁴ Rysslands privilegierade situation inför den *möjliga* revolutionen berodde alltså (t. o. m. i dessa detaljer) på *en hopning och tillspetsning av historiska motsättningar* som skulle ha varit obegripliga i varje annat land som inte liksom Ryssland *samtidigt legat minst ett sekel efter imperialismens värld i utveckling och stått på dess högsta utvecklingsnivå*.

Allt det här säger Lenin i otaliga artiklar,¹⁵ vilka Stalin har sammanfattat särskilt tydligt i sina föredrag från april 1924.¹⁶ Kapitalismens ojämna utveckling ledde genom 1914 års krig till den ryska revolutionen därför att Ryssland i den revolutionära period som hela mänskligheten stod inför var den *svagaste länken i de imperialistiska staternas kedja*; därför att Ryssland hade den största anhopningen av historiska motsättningar som då var möjlig; därför att Ryssland samtidigt var *den mest efterblivna och den mest avancerade* nationen, en gigantisk motsättning som dess härskande klasser, inbördes splittrade, varken kunde undvika eller lösa. Ryssland befann sig med andra ord på efterkälken med sin borgerliga revolution vid ögonblicket för sin proletära revolutions födelse och gick alltså havande med två revolutioner och

¹⁰ Lenin, "Radikalismen" – kommunismens barnsjukdom, Samlade skrifter i urval, bd. 17, 1938, s.123; Tredje internationen och dess plats i historien, V. I. Lenin i urval av Bo Gustafsson, W & W-serien 116, Sthlm 1965, s.199.

¹¹ Lenin, Om vår revolution, Lenin i urv., s. 83.

¹² Lenin, "Radikalismen" – kommunismens barnsjukdom, Samlade skrifter i urval, bd. 17, 1938, s.76.

¹³ Lenin, Tredje internationen och dess plats i historien, Lenin i urv., s.199 f.

¹⁴ Lenin, Conférence de Pétrograd-ville, Œuvres, bd. 24, s. 135 f.

¹⁵ Se särskilt "Radikalismen" – kommunismens barnsjukdom, Samlade skrifter i urval, bd. 17, ss. 123, 147 f., 153, 157 ff.; Tredje internationen och dess plats i historien, Lenin i urv., s. 196 ff.; Om vår revolution, Lenin i urv., s. 182 ff.; Brev från fjärran I, Lenin i urv., s.128 ff.; Avskedsbrev till Schweiz' arbetare, Samlade skrifter i urval, bd. 10, 1940, s.26. Lenins märkliga teori om *villkoren för en revolution* (a.a., s. 147 f., 157 f.) täcker fullkomligt de avgörande effekterna av den speciella situationen i Ryssland.

¹⁶ Stalin, Leninismens grundvalar, Sthlm 1934. I många avseenden märkliga texter trots deras "pedagogiska" torrhet.

kunde inte ens genom att uppskjuta den ena hålla den andra tillbaka. Lenin såg klart när han i denna exceptionella och (för de härskande klasserna) ”fullständigt förtvivlade”¹⁷ situation såg de *objektiva förutsättningarna* för en revolution i Ryssland och med det kommunistiska partiet, som var en kedja utan svag länk, skapade de *subjektiva* förutsättningarna, medlet för den avgörande anstormningen mot den svaga länken i den imperialistiska kedjan.

Hade Marx och Engels egentligen sagt något annat när de förklarade att historien alltid framskrider genom sin *dåliga sida*?¹⁸ Därmed förstår vi naturligtvis den sida som är sämst för dem som behärskar den. Men utan att pressa orden kan vi också därmed förstå den sämsta sidan för dem som väntar historien *från ett annat håll*! T. ex. de tyska socialdemokraterna vid slutet av 1800-talet som trodde sig kallade att snabbt nå den socialistiska segern därför att de hade privilegiet att tillhöra den mäktigaste kapitalistiska staten, som var stadd i snabb ekonomisk expansion, medan de själva genomgick en snabb utveckling från val till val (sådana sammanträffanden kan inträffa...). De trodde naturligtvis att Historien framskrider genom *den andra*, den ”goda” sidan, den sida som innebär *den största ekonomiska utvecklingen*, den största expansionen, den sida där *motsättningen reducerats till sin renaste form* (motsättningen mellan Kapital och Arbete), och de glömde att allt detta ägde rum i ett Tyskland som var utrustat med en mäktig statsapparat, översvämmad av en bourgeoisi som för länge sedan kompromissat med ”sin” politiska revolution i utbyte mot Bismarcks (senare Wilhelms) polisiära, byråkratiska och militära beskydd, i utbyte mot den kapitalistiska och kolonialistiska exploateringens enorma profiter, i ett Tyskland som också drogs med en chauvinistisk och reaktionär småbourgeoisi – de glömde att denna verkligt enkla form av *motsättning* i själva verket var *abstrakt*: den verkliga motsättningen hörde så intimt ihop med dessa ”omständligheter” att den endast kunde urskiljas, identifieras och hanteras *genom dem och i dem*.

Låt oss försöka urskilja vad som är det väsentliga i denna praktiska erfarenhet och i de tankar som den väckte hos Lenin. Men först måste vi påpeka att det inte var den enda erfarenhet som vägledde Lenin. Före 1917 kom 1905, och före 1905 kom Tysklands och Englands stora historiska bakslag, före dem Kommunen och ännu längre tillbaka det tyska bakslaget 1848-49. Alla dessa erfarenheter hade *direkt* eller *indirekt begrundats* under den väg som tillryggagagts (Engels: *Révolution et Contre-Révolution en Allemagne*; Marx: *Klasstriderna i Frankrike*, Louis Bonapartes 18:e Brumaire, Pariskommunen, Till kritik av det socialistiska Gotha-programmet; Engels: *Kritik av Erfurtprogrammet* osv.) och ställts i samband med andra, ännu tidigare revolutionära erfarenheter: de borgerliga revolutionerna i England och Frankrike.

Finns det något annat sätt att sammanfatta dessa praktiska erfarenheter och de teoretiska kommentarerna till dem än genom att säga, att även om hela den revolutionära marxistiska erfarenheten visar att motsättningen i allmänhet (men den är redan specificerad: motsättningen mellan produktivkrafterna och produktionsförhållandena, i allt väsentligt förkroppsligad i motsättningen mellan två klasser) räcker för att definiera en situation där revolutionen står ”på dagordningen”, så kan den inte genom sin egen enkla och direkta makt framkalla en ”revolutionär situation”, än mindre en situation av revolutionär brytning och revolutionens seger. För att denna motsättning i egentlig bemärkelse skall bli ”*aktiv*”, drivkraft till en brytning, krävs en anhopning av ”omständigheter” och ”strömningar” så att de oberoende av sina ursprung och riktningar (många av dem är *med nödvändighet*, genom sitt ursprung och sin riktning, paradoxalt främmande för eller till och med ”direkt motsatta” revolutionen), ”*smälter ihop*” i en *brytningens enhet*, dvs. leder till att folkmassornas överväldigande majoritet *samlas* i en anstormning mot en regim som dess härskande klasser är *oförmögna att*

¹⁷ Lenin, Om vår revolution, Lenin i urv., s.184.

¹⁸ Filosofins elände, Sthlm, Arbetarkultur, 1949, s.128.

försvara.¹⁹ Denna situation förutsätter inte bara en "sammansmältning" av två grundläggande förutsättningar i "en enda nationell kris", utan även varje förutsättning för sig förutsätter en "sammansmältning" av en "anhopning" av motsättningar. Hur skulle det annars vara möjligt för folkmassorna, splittrade i klasser (proletärer, bönder, småborgare), att medvetet eller omedvetet *tillsammans* kasta sig in i en allmän anstormning mot den rådande regimen? Och hur skulle det annars vara möjligt att de härskande klasserna, som av lång erfarenhet och säker instinkt trots sina klasskillnader (feodalherrar, storborgare, industriägare och finansmagnater) lärt sig att hålla ihop i en helig allians mot de exploaterade, på detta sätt kunde göras vanmäktiga, splittras i det kritiska ögonblicket, stå utan nya politiska lösningar och ledare, stå utan sina klasstöd i utlandet, avväpnade i själva den fästning som deras statsapparat utgjort, och plötsligt överflyglas av det folk som de tyglade så väl och höll i respekt genom exploatering, våld och bedrägeri? När det i denna situation, *på samma arena*, kommer in en oerhörd anhopning av "motsättningar", av vilka en del är radikalt heterogena och vilka inte alla har samma ursprung eller riktning, heller inte samma tillämpningsnivåer eller – *områden* men ändå "sammansmälter" i en brytningens enhet, då är det inte längre möjligt att tala om den allmänna "motsättningens" enkla verkande kraft. Naturligtvis verkar den grundläggande motsättning som dominerar den här perioden (då revolutionen "står på dagordningen") i alla dessa "motsättningar", också i deras "sammansmältning". Men ändå kan man inte strikt hävda att dessa "motsättningar" och deras "sammansmältning" bara skulle vara den allmänna motsättningens *rena fenomen*. Ty de "omständigheter" eller "strömningar" som förverkligar den är något mer än dess rena och enkla fenomen. De härrör ur produktionsförhållandena som naturligtvis är en av motsättningens *termer* men samtidigt också *förutsättningen för dess existens*; ur överbyggnaderna, nivåer som härleds av produktionsförhållandena men har sin egen konsistens och sitt eget sätt att verka; ur själva det internationella läget som också det spelar in som en bestämning med en egen, specifik roll.²⁰ Det innebär att även om de "skillnader" som konstituerar var och en av de instanser som är med i spelet (och som kommer till uttryck i den "anhopning" som Lenin talar om), även om de "sammansmälter" i en verklig enhet så "skintras" de inte och försvinner som blott och bart *rena fenomen* i en enkel motsättnings inre enhet. Den *enhet* som de skapar inom denna den revolutionära brytningens "sammansmältning"²¹ skapar de av sina egna väsen och sina egna Sätt att verka med utgångspunkt i vad de är och i deras specifika sätt att uppträda. Genom att skapa denna *enhet återskapar* de visserligen och fullbordar den grundläggande enhet som gett dem liv, men samtidigt anger de dess *natur*: anger att "motsättningen" inte kan skiljas från hela den samhällsstruktur inom vilken den verkar, är oskiljaktig från sina formella existensvillkor och oskiljaktig t. o. m. från de *instanser* som den styr: att den alltså själv, i sin egen kärna, *påverkas av dessa*, bestämmande men också bestämd i en och samma rörelse, och bestämd av

¹⁹ Om hela detta stycke se 1. Lenin, "Radikalismen" – kommunismens barnsjukdom, Samlade skrifter i urval, bd. 17, 1938 ss. 147 f., 157 ff.) och särskilt detta ställe: "Först när 'underskikten' inte vill och när 'överskikten' inte kan leva som förr, först då kan revolutionen segra" (s. 147). Dessa formella villkor illustreras s. 157 ff. 2. Lenin, Brev från fjärran I, Lenin i urv., s.133 f., och särskilt detta: "Då revolutionen segrade så snabbt... var det endast därför, att *fullständigt olika strömningar, fullständigt heterogena klassintressen, fullständigt motsatta politiska och sociala strävanden* till följd av en utomordentligt originell historisk situation *smälte* samman och uppträdde synnerligen 'vänskapligt'" (s. 133; Lenins kursivering).

²⁰ Lenin går så långt att han bland orsakerna till den sovjetiska revolutionens seger också räknar in landets naturrikedomar och dess geografiska utbredning, ett skydd för revolutionen och dess oundvikliga militära och politiska "reträtter".

²¹ "Kris"-situationen spelar också, som Lenin ofta påpekat, en roll som innebär att den *avslöjar* strukturen och dynamiken i den sociala formation som upplever den. Vad som sägs om den revolutionära situationen gäller alltså också, med bibehållna proportioner, den sociala formationen i en situation som föregår den revolutionära krisen.

de skilda *nivåerna* och skilda *instanserna* i den sociala formation som den ger liv: man skulle kunna säga *överbestämd i själva sin princip*.²²

Jag håller inte särskilt styvt på det där begreppet *överbestämning*, som jag lånat från andra discipliner, men jag använder det i brist på bättre samtidigt som *pekpinne* och *problem*, och också därför att det gör det möjligt för oss att ganska klart uppfatta varför vi har att göra med *något helt annat här än den hegelska motsättningen*.

Den hegelska motsättningen har aldrig varit *verkligt överbestämd*, fast det ofta kan tyckas så. I *Phänomenologie des Geistes* t. ex., som beskriver medvetandets "erfarenheter" och deras dialektik som kulminerar i tillkomsten av det Absoluta vetandet, *förefaller* motsättningen inte vara *enkel* utan tvärtom ytterst sammansatt. Det är nästan bara den första motsättningen – den mellan det öppna medvetandet och dess vetande – som kan sägas vara enkel. Men ju längre vi framskrider i dess dialektiska skapande desto rikare blir medvetandet och desto mera sammansatt blir dess motsättning. Ändå kan man visa att denna komplexitet inte är den *verkliga överbestämningens* utan komplexiteten hos en kumulativ *interiorisering*, som bara ser ut som en överbestämning. I själva verket upplever medvetandet i varje ögonblick av sin tillblivelse sitt eget väsen (som motsvarar den nivå som det nått) *genom alla de ekon* av de tidigare väsen som det har varit, och genom *närvaron* av motsvarande historiska former, vilken närvaro har en *alluderande* effekt. Härigenom anger Hegel att varje medvetande har ett upphävt-bevarat (*aufgehoben*) *förflutet* i sitt eget nu – och *en värld* (den värld vars medvetande den kunde vara men som i *Phänomenologie* står kvar liksom i marginalen, har en potentiell och latent närvaro), och att medvetandet därför också som sitt förflutna har sina *upphävdade väsendens världar*. Men dessa medvetandets förflutna *bilder* och dessa latent *världar* (som motsvarar bilderna) berör aldrig det nuvarande medvetandet som *verksamma överbestämningar som skiljer sig från medvetandet*: dessa bilder och dessa världar berör det bara *som ekon* (minnen, fantomer av dess historicitet) av vad det blivit, dvs. som *föregripanden av sig själv eller anspelningar på sig själv*. Det är för att det förflutna aldrig är mer än det inre väsendet (i sig) av den framtid det innesluter som denna det förflutnas närvaro är medvetandets närvaro för sig själv och inte en *verklig bestämning som står utanför det själv*. *Som cirkelarnas cirkel har medvetandet bara ett centrum*, det enda som bestämmer det. Det krävs *cirklar med ett annat centrum än det själv, decentrerade cirklar*, för att det i sitt centrum skall kunna beröras av dem, dvs. för att dess väsen skall överbestämmas av dem. Men så är inte fallet.

Det där framgår än tydligare i Historiens filosofi. Också där möter man visserligen en *skenbar överbestämning*: utgörs inte varje historiskt samhälle av ett otal konkreta bestämningar, från de politiska lagarna till religionen via seder, vanor, finansiella, kommersiella och ekonomiska regimer, undervisningssystemet, konstarterna, filosofin osv.? Men ingen av dessa bestämningar är ändå till sitt väsen *utanför* de andra, inte bara därför att de alla tillsammans bildar en ursprunglig organisk totalitet utan framför allt därför att denna totalitet *återspeglas i en unik inre princip*, som är *sanningen* om alla dessa konkreta determinationer. Så var det med Rom: dess väldiga historia, dess institutioner, kriser och företag är ingenting annat än en manifestation i tiden och sedan förintandet av den inre principen om *den abstrakta juridiska personen*. Denna inre princip innehåller naturligtvis *som ekon* alla principerna för tidigare historiska formationer, men då som sina egna ekon, och det är därför som också den bara har ett centrum, som är centrum för alla förgångna världar som bevarats i dess minne; det är därför som *den är enkel*. Och det är just i denna enkelhet som dess egen *motsättning* framträder: i Rom *det stoiska medvetandet* såsom medvetande om den inneboende motsättningen i föreställningen om den abstrakta juridiska personen, som visserligen *siktat mot subjektivi-*

²² Jfr Mao Tse-Tungs utredning av distinktionen mellan *antagonistiska* motsättningar (explosiva, revolutionära) och *ickeantagonistiska* (Politiska skrifter, 1967, s.68 ff.).

tetens konkreta värld men *missar* den. Det är denna motsättning som senare kommer att spränga Rom och skapa dess framtid: *subjektivitetens bild* i den medeltida kristendomen. Roms hela komplexitet överdeterminerar alltså på intet sätt motsättningen i Roms enkla princip, som bara är det inre väsendet av denna oändliga historiska rikedom.

Det är alltså tillräckligt att då fråga sig *varför* Hegel beskrev den historiska förändringens fenomen i detta *enkla* motsättningsbegrepp. Den hegelska motsättningens enkelhet är i själva verket möjlig *bara* genom enkelheten i dess *inre princip*, som utgör varje historisk periods väsen. Det är därför att det i *princip* är möjligt att *reducera totaliteten*, den oändliga mångfalden i ett givet historiskt samhälle (Grekland, Rom, det heliga riket, England osv.) *till en enkel inre princip, som samma enkelhet kan återspeglas i den motsättning den därmed förvärvat rätt till*. Skall vi uttrycka det ännu tydligare? Själva denna reduktion (Hegel fick idén till den från Montesquieu), reduktionen av *alla* de element som utgör det konkreta livet i en historisk epok (ekonomiska, sociala, politiska och juridiska institutioner, seder, moral, konst, religion, filosofi och rentav historiska *händelser*: krig, drabbningar, nederlag osv.) *till en princip för den inre enheten*, denna reduktion blir möjlig bara på det *absoluta villkoret* att man ser ett folks hela konkreta liv som en objektivering – alienation (Entäusserung – Entfremdung) av *en inre andlig princip som aldrig kan vara något annat än den mest abstrakta formen för denna världs självmedvetande: dess religiösa eller filosofiska medvetande, dvs. dess egen ideologi*. Här ser vi i vilken mening det ”mystiska höljet” påverkar och besmittar ”kärnan” – eftersom *den hegelska motsättningens enkelhet aldrig är någonting annat än en avspeglning av enkelheten i denna inre princip hos ett folk, dvs. inte av dess materiella realitet utan av dess mest abstrakta ideologi*. Det är f. ö. därför som Hegel kan framställa den Universella Historien, alltifrån den gamla Orienten och fram till vår tid, som ”dialektisk” dvs. som driven av en *enkel* motsättningsprincip. Därför finns det för honom i grund och botten aldrig någon riktig brytning, något riktigt slut på någon verklig historia – och inte heller någonsin någon radikal början. Det är också därför som hans historiefilosofi är alldeles späckad med mutationer som alla är likformigt ”dialektiska”. Denna häpnadsväckande föreställning kan han bara upprätthålla genom att hålla sig på Andens höga höjd, där det knappast spelar någon roll om ett folk stryker med eftersom detta folk har förkroppsligat den bestämda principen för ett av Idéns stadier eller moment (och Idén har fler folk till sitt förfogande) och eftersom detta folk genom att förkroppsliga Idén också uttömt den, för att sedan överantvarada den till detta Minne om Sig Själv som Historien utgör, och därmed också till något *annat* folk (fast dess historiska förbindelse med detta folk kanske är ytterst obetydlig!) som återspeglar den i sin substans och där kommer att finna löftet om sin egen inre princip dvs. som av en tillfällighet det Idéns moment som är det logiskt följdriktiga, osv. osv. Det gäller att ha klart för sig att alla dessa godtyckligheter (som ibland genomlyses av verkligt geniala synpunkter) inte på något *mirakulöst sätt bara begränsats* till Hegels ”världsåskådning”, bara till hans ”system”, utan att de också återspeglas i *hans dialektiks struktur, i dess strukturer*, och i synnerhet i denna ”*motsättning*” som har till uppgift att på något magiskt sätt föra denna historiska världs konkreta innehåll fram mot dess ideologiska Mål.

Det är därför den marxistiska ”rättvändningen” av den hegelska dialektiken är något helt annat än en enkel utdragning. Om vi klart uppfattar den mycket nära förbindelsen mellan den hegelska dialektikens struktur och Hegels ”världsåskådning” dvs. hans spekulativa filosofi, är det omöjligt att verkligen slänga denna ”världsåskådning” på skräphögen utan att föresätta sig att i grunden förändra just denna dialektiks strukturer. Annars kommer vi antingen vi vill det eller ej, hundrafemtio år efter Hegels död och hundra år efter Marx', att släpa med oss resterna av det famösa ”mystiska höljet”.

Men låt oss nu återvända till Lenin och via honom till Marx. Om det är sant som den leninistiska praktiken och tanken visar att den revolutionära situationen i Ryssland var ett

resultat just av den intensiva överbestämningen av den grundläggande klassmotsättningen, bör vi kanske fråga oss var det exceptionella i denna "exceptionella situation" ligger och om inte detta undantag, som alla andra, bekräftar regeln – om det inte är regeln själv? För är det inte så att vi alltid befinner oss i en exceptionell situation? Bakslaget i den tyska revolutionen 1849 var ett undantag, bakslaget i Paris 1871 likaså, liksom den tyska socialdemokratins bakslag i början av nittonhundratalet som föregick det chauvinistiska förräderiet 1914, framgången 1917 var ett undantag. . . Ja de var undantag, men i förhållande till vad? Jo, undantag i förhållande till en viss abstrakt men bekväm och betryggande idé, ett rent, enkelt "dialektiskt" schema, som just i sin enkelhet liksom bevarat minnet av (eller återupptäckt mönstret i) den hegelska modellen och dess tro på den abstrakta motsättningens förlösande "makt" (den abstrakta motsättningen som sådan): särskilt den "flotta" motsättningen mellan Kapital och Arbete. Jag förnekar naturligtvis inte att "enkelheten" i detta förenklade schema kunnat motsvara vissa subjektiva behov när det gällt att mobilisera massorna: när allt kommer omkring vet vi ju mycket väl att också den utopiska socialismens för mer spelat en historisk roll, och att de spelat den därför att de vädjat till massornas egen medvetenhetsnivå, till vilken man måste anknyta t. o. m. (och i synnerhet) när man vill föra dem längre. En dag får vi lov att göra vad Marx och Engels gjort för den utopiska socialismen, men den här gången för dessa ännu schematiska-utopiska former av medvetande hos de massor som påverkats av marxismen (t. o. m. medvetandet hos en del av deras teoretiker) under första delen av dess historia: *ett sannskyldigt historiskt studium av förutsättningarna och formerna för detta medvetande*.²³ Men det visar sig att Marx' och Engels' alla viktiga politiska och historiska texter från den här perioden ger oss utgångspunkterna för en första behandling av dessa s. k. "undantag". Dessa texter rymmer den grundläggande idén att *motsättningen Kapital-Arbete aldrig är enkel, utan alltid specificeras av de konkreta historiska former och omständigheter i och under vilka den verkar*. Den specificeras av överbyggnadens former (staten, den för-

²³ Engels skriver 1890 (brev till J. Bloch, 21 sept. 1890): "Det är Marx och jag själv som till en del har skulden för det faktum att de unga ibland lägger större vikt än tillbörligt vid den ekonomiska sidan. *Mot våra motståndare var vi tvungna att understryka den väsentliga princip som de förnekade, och då fann vi inte alltid tid, plats och tillfälle att låta de andra faktorer som deltar i den ömsesidiga verksamheten komma till sin rätt.*" Om den föreställning som Engels gör sig om determinationen "i sista instans", se Appendix till detta kapitel, s.116-129.

Angående detta slag av forskning som bör företas vill jag gärna citera de anteckningar som Gramsci skriver ner om den mekanistiska-fatalistiska frestelsen i marxismens historia under 1800-talet: "Man kan iakttä hur det deterministiska, fatalistiska, mekanistiska elementet varit en omedelbar ideologisk 'arom' i praktikens filosofi, en form av religion och stimulans (av samma typ som narkotika), som nödvändiggjorts och historiskt rättfärdigats av vissa sociala skiktets karaktär av 'underordnade'. När man inte har initiativet i kampen, och när sedan själva kampen till sist blir identisk med en serie nederlag, ger den mekaniska determinismen en ohygglig kraft till moraliskt motstånd, sammanhållning, tålmodig och envis ihärdighet. 'Jag är besegrad för ögonblicket, men tingens kraft arbetar för mig i det långa loppet' osv. Den reella viljan förkläder sig till en trosakt, och det man tror på är en viss förnuftighet i historien, en empirisk och primitiv form av lidelsefull finalism, som uppträder som ersättning för de konfessionella religionernas predestination, försyn osv. Man måste framhålla det faktum att det också i detta fall verkligen föreligger en stark viljemässig aktivitet... Man måste framhålla att fatalismen bara är en de svagas förklädnad av en aktiv och verklig vilja. Därför måste man alltid visa intigheten hos den mekaniska determinismen, som är förklarlig som en massans filosofi och bara i denna egenskap ett inneboende kraftelement, men som, när den av de intellektuella anläggs som genomtänkt och konsekvent filosofi, blir orsak till passivitet och stupid självtillräcklighet. . ." (A. Gramsci, En kollektiv intellektuell, övers. S. Herlitz, Cavefors, 1967, s. 39 f.). Men man måste hålla i minnet att Gramscis begrepp *intellektuell* är oändligt mycket vidare än vårt, att det icke definieras genom den idé som de intellektuella gör sig av sig själva utan av deras sociala roll som *organisatörer* och *ledare* (mer eller mindre underordnad). Det är i den meningen Gramsci kan skriva: "Att alla medlemmar av ett politiskt parti bör betraktas som intellektuella är ett påstående som kan *utmana till löje och gyckel; och dock är, om man tänker efter, ingenting mera riktigt. Det blir att göra distinktion mellan grader*, ett parti kan ha en större eller mindre sammansättning av den högre eller lägre graden, men detta har ingen betydelse: vad som betyder något är funktionen som är ledande och organiserande, dvs. uppfostrande, dvs. intellektuell" (a.a., s.154 f.).

härskande ideologin, religionen, de organiserade politiska rörelserna osv.); den specificeras av *den inre och yttre historiska situationen* som bestämmer den, dels i kraft av själva *det nationella förflutna* (fullbordad eller ”uppskjuten” borgerlig revolution; helt, delvis eller inte alls avskaffad feodal exploatering; lokala ”seder”; specifika nationella *traditioner*; t. o. m. den politiska kampens och det politiska beteendets ”egna former” osv. . .), dels av *det världs-politiska sammanhanget* (det som dominerar den: konkurrens mellan kapitalistiska stater, ”imperialistisk internationalism” – eller konkurrens inom imperialismen etc.), och många av dessa företeelser kan hänföras till ”lagen om den ojämna utvecklingen” i Lenins mening.

Innebär det att den skenbart enkla motsättningen *alltid är överbestämd*? Det är här som undantaget bekräftar regeln, regelns regel, och det är med utgångspunkt i den *nya regeln* som man bör tänka de gamla ”undantagen” som metodologiskt enkla exempel på regeln. För att ur denna regels synvinkel täcka samtliga företeelser skulle jag vilja framkasta att den ”*överbestämda motsättningen*” kan *överbestämmas* antingen på så sätt att det blir en ”*historisk inhibition*”, en verklig ”blockering” av motsättningen (t. ex. det wilhelmska Tyskland), eller så att det blir en *revolutionär brytning*²⁴ (Ryssland 1917), *men* att den i intetdera fallet *någonsin framträder i ”ren” form*. Då erkänner jag att ”renheten” själv blir undantag, men jag kan inte komma på något exempel på en sådan ”renhet” som skulle kunna anföras mot denna slutsats.

Men om varje motsättning således i den historiska praktiken och i marxismens historiska erfarenhet framträder som en *överbestämd motsättning*; om det är denna överbestämning som i motsats till den hegelska motsättningen utgör *det specifika* i den marxistiska motsättningen; om den hegelska dialektikens ”enkelhet” kan återföras till en ”världsåskådning” och särskilt till den historiesyn som den återspeglar, då måste vi fråga *vad som är innehållet i denna marxistiska överbestämning av motsättningen, och vad den har för existensberättigande* – och vidare fråga hur den marxistiska samhällsuppfattningen kan *återspeglas i denna överbestämning*. Det är en avgörande fråga, för det är uppenbart att om vi inte kan påvisa den *nödvändiga länk* som förenar motsättningens egen struktur hos Marx med hans uppfattning av samhället och historien, och om vi inte kan grunda denna överbestämning i den marxistiska historieteorins egna begrepp, då hänger den här kategorin alldeles i luften, för hur riktig och hur välverifierad den än må vara av den politiska praktiken så har den hittills endast varit *deskriptiv*, dvs. *beroende av omständigheterna*, och därför är den *som alla beskrivningar* fortfarande prisgiven åt första bästa *filosofiska teori*.

Men här stöter vi på nytt på den hegelska modellens spöke – inte längre den abstrakta motsättningsmodellen utan den konkreta modellen av den *historiesyn* som återspeglas däri. Vill vi visa att den marxistiska motsättningens specifika struktur grundar sig på den marxistiska historieuppfattningen måste vi först förvissa oss om att denna uppfattning inte bara är en ”rättvändning” av den hegelska uppfattningen. Det är sant att man vid en första uppskattning skulle kunna hävda att Marx har ”rättvänt” den hegelska historieuppfattningen. Låt oss i korthet visa det. Det är varje samhälles inre principers dialektik, dvs. föreställningen om Idéns dialektiska stadier (Idéns olika ”moment” och dessas dialektik) som är bestämmande för hela den hegelska åskådningen; som Marx påpekat många gånger förklarar Hegel det materiella livet, folkens konkreta historia, genom medvetandets dialektik (ett folks självmedvetande, dess ideologi). För Marx är det däremot människornas materiella liv som förklarar deras historia: deras medvetande, deras ideologier är då ingenting annat än det materiella livets fenomen. Denna motsättning tycks onekligen antyda att det verkligen rör sig om en ”rättvändning” här. Men låt oss driva saken till sin spets, nästan ända ut i det karikatyriska. Vad

²⁴ Jfr Engels, brev till C. Schmidt (27 okt. 1890): ”*Statsmaktens återverkan på den ekonomiska utvecklingen kan vara av tre slag. Den kan gå i samma riktning och då sker allt snabbare; den kan verka i omvänd riktning mot den ekonomiska utvecklingen, och i våra dagar gör den fiasko hos varje stort folk inom en bestämd tid...*” Karakteristiken av de båda gränssituationerna är utmärkt.

finner vi hos Hegel? En samhällsuppfattning som övertar de landvinningar som 1700-talets politiska teori och politiska ekonomi gjort, och enligt vilken varje samhälle (varje modernt samhälle förstås, men samtidigt uppenbarar vad som en gång bara fanns som frö) utgörs av *två samhällen*: behovssamhället eller det *civila samhället* och det politiska samhället eller Staten och allt som förkroppsligas i den: religion, filosofi, kort sagt en epoks självmedvetande. M. a. o., och schematiskt uttryckt, samhället konstitueras dels av det materiella livet, dels av det andliga. För Hegel är det materiella livet (det civila samhället, dvs. ekonomin) ingenting annat än *Förnuftets list*, skenbart autonomt lyder det en lag som är det främmande: dess eget Mål som samtidigt är förutsättningen för att det skall vara möjligt, Staten, dvs. det andliga livet. Det finns också här ett sätt att rättvända Hegel under sken av att föra fram Marx. Det består just i att man *rättvänder förhållandet mellan de hegelska termerna*, dvs. *behåller dessa termer* (det civila samhället och Staten, ekonomin och politiken-ideologin) men genom att omvandla väsen till fenomen och fenomen till väsen, eller, om man så vill, genom att låta Förnuftets list verka *bakvänt*. Medan det hos Hegel är det politiskt-ideologiska som är det ekonomiskas väsen skulle det hos Marx vara det ekonomiska som är det politiskt-ideologiskas hela väsen. Det politiska, det ideologiska, skulle då bara vara det ekonomiskas rena fenomen och det ekonomiska vara det politiskas ”sanning”. Vi skulle därmed ha ersatt medvetandets ”rena” princip (principen för en epoks självmedvetande), en enkel inre princip som hos Hegel är den som gör ett historiskt folks alla bestämningar förståeliga, med *en annan enkel princip*, dess motsats: det materiella livet, ekonomin – en enkel princip som i sin tur blir den enda som kan göra ett historiskt folks alla bestämningar universellt begripliga.²⁵ Är det här en *karikatyr*? Ändå är det innebörden i Marx' berömda uttalande om handkvarnen, vattenkvarnen och ångmaskinen, om man fattar det bokstavligt eller läser det isolerat. Dess logiska konsekvens är *en exakt motsvarighet till den hegelska dialektiken* – med den skillnaden att det inte längre är fråga om att härleda Idéns på varandra följande stadier utan Ekonomins, utifrån samma princip om den inre motsättningen. Ett sådant försök utmynnar i en radikal reduktion av historiens dialektik till en dialektik som genererar de på varandra följande *produktionssätten*, i sista hand de skilda produktionsteknikerna. I marxismens historia kallas försök av det slaget för *ekonomism* eller rentav *teknologism*.

Men man behöver bara anföra dessa båda uttryck för att erinra om den teoretiska och praktiska kamp som Marx och hans lärjungar fört mot dessa ”avvikelser”. Och hur många klara fördömanden av ekonomismen kan inte ställas mot det alltför ofta anförda uttalandet om ångmaskinen! Låt oss därför överge denna karikatyr, inte för att mot ekonomismen upprepa alla officiella fördömanden utan för att undersöka *vilka autentiska principer* som verkar i dessa fördömanden och i Marx' verkliga tänkande.

Det blir då absolut omöjligt att upprätthålla fiktionen om ”*rättvändningen*”, hur riktig den än kan synas. I själva verket *har Marx inte bevarat termerna i Hegels samhällsmodell när han har ”vänt dem rätt”*. Han har ersatt dem med andra som bara har avlägset samband med dem. Vidare har han i grunden förändrat den *relation* som tidigare fanns mellan termerna. Hos Marx ändrar *samtidigt termerna och deras relationer* karaktär och innebörd.

För det första är alltså *termerna* inte längre desamma.

Visserligen talar Marx ännu om det ”*civila samhället*” (särskilt i Den tyska ideologin; begreppet har oriktigt översatts med ”det borgerliga samhället”), men som en hänvisning till vad som varit, för att ange *platsen* för sina upptäckter, inte för att återuppta begreppet. Man borde studera närmare hur detta begrepp har bildats. Bakom de abstrakta formerna för 1700-talets politiska filosofi och de mer konkreta formerna för dess politiska ekonomi skulle man då upp-

²⁵ Och liksom i fråga om varje ”rättvändning” bevaras förstås härmed den hegelska uppfattningens termer: det *civila samhället* och *Staten*.

täcka – inte någon verklig teori om den ekonomiska historien, inte heller någon teori om ekonomin, utan *en beskrivning och ett fastställande av ekonomiska beteenden*, ett slags *filosofisk-ekonomisk fenomenologi*. Men det märkliga i detta – såväl hos filosofer (Locke, Helvetius osv.) som ekonomer (Smith, Turgot osv.) – är att denna beskrivning av det civila samhället genomförs som om det rörde sig om en beskrivning (och ett fastställande) av vad Hegel, i en utomordentlig sammanfattning av dess anda, kallar "*behovsvärlden*", dvs. en värld vars inre väsen, till vilket allt direkt förs tillbaka, anges vara *relationerna mellan individerna* vilka bestäms genom deras speciella önsksningar, deras personliga intressen, alltså deras "behov". Eftersom vi vet att Marx grundat hela sin uppfattning av den politiska ekonomin på en kritik av detta antagande (*homo oeconomicus* – och dess juridiska och moraliska abstraktion, filosofernas "*människa*") inser vi att han inte för egen räkning har kunnat återuppta ett begrepp som är en *direkt produkt* av denna förutsättning. Vad som intresserar Marx är varken denna (abstrakta) *beskrivning* av de ekonomiska beteendena eller dess föregivna *grundval* i myten om *homo oeconomicus*, utan denna världs "*anatomi*", och *förändringarna* inom denna "*anatomi*" och *dessas dialektik*. Det är därför begreppet "*det civila samhället*" (en värld av individuella ekonomiska beteenden och deras ideologiska ursprung) försvinner hos Marx. Därför uppfattar Marx själva *den abstrakta ekonomiska realiteten* (som t. ex. Smith återfinner i marknadens lagar som ett *resultat* av hans sökande efter en grundval) som en följd av en konkretare och djupare verklighet: *produktionssättet* i en bestämd social formation. Därmed mäts individuella ekonomiska beteenden (som varit en förevändning för denna ekonomisk-filosofiska fenomenologi) för första gången efter deras *existensvillkor*. *Produktivkrafternas* utvecklingsnivå och *produktionsförhållandena* är hädanefter de grundläggande begreppen hos Marx. Det "civila samhället" angav platsen för de nya begreppen (här ska vi gräva...) men det bidrog inte ens till deras substans. Men var finner man allt detta hos Hegel?

Vad Staten beträffar så är det mycket lätt att bevisa att den inte längre har samma innehåll hos Marx som hos Hegel. Naturligtvis inte bara därför att Staten inte längre kan vara "Idéns verklighet" utan också och i synnerhet därför att staten systematiskt uppfattas *som ett tvångsinstrument* i tjänst hos den härskande klassen av exploatörer. Också här upptäcker Marx, under "beskrivningen" och sublimeringen av statens egenskaper, ett *nytt begrepp* som före honom anats redan på 1700-talet (Longuet, Rousseau osv.) och återupptagits av Hegel i Rättsfilosofin (som förvandlade den till Förnuftets lists fenomen som övervinns av Staten: motsättningen mellan fattigdom och rikedom) och flitigt använts av 1830 års historiker: *begreppet samhällsklass*, i direkt förbindelse med *produktionsförhållandena*. Detta nya begrepp som införs och sättet att ställa det i samband med den ekonomiska strukturens grundläggande begrepp förvandlar i grunden, hela vägen igenom, *Statens väsen*; Staten står inte längre över mänskliga grupper utan tjänar den härskande klassen: den har inte längre till uppgift att fulländas i konsten, religionen och filosofin, utan att ställa dessa företeelser i den härskande klassens tjänst och rentav att tvinga dem att grunda sig på de idéer och temata som den gör *förhärskande*; den upphör alltså att vara "sanningen om" det civila samhället för att i stället bli – inte "sanningen om" något som helst annat, inte ens ekonomin, utan ett instrument för en samhällsklass' handlande och härskande osv.

Men det är inte bara själva *termerna* som förändras utan också *relationerna mellan dem*.

Vi får inte tro att det rör sig om en ny teknisk fördelning av de roller som mångfalden av nya begrepp skulle framtvinga. För hur grupperar de sig i själva verket? Å ena sidan *strukturen* (den ekonomiska basen: produktivkrafterna och produktionsförhållandena), å den andra *överbyggnaden* (staten och alla juridiska, politiska och ideologiska former). Vi har sett att det ändå skulle kunna gå bra att mellan dessa två kategorigrupper försöka upprätthålla *den hegelska relationen* (som Hegel påtvingar relationerna mellan det civila samhället och staten): *en relation mellan väsen och fenomen*, sublimerad i begreppet "*sanningen om ...*" Hos Hegel

är staten alltså *"sanningen om"* det civila samhället, som tack vare Förnuftets list bara är sitt eget fenomen, *fulländat* i den. Men hos Marx, som på det här sättet skulle flyttas ner på en Hobbes' eller en Lockes nivå, skulle det civila samhället likaså kunna vara bara *"sanningen om"* staten, dess fenomen, som det Ekonomiska förnuftets list då skulle ställa i tjänst hos en klass: den härskande klassen. Till det här förenklade schemats sorg får vi påpeka att det inte är Marx'. Hos honom försvinner den där underförstådda identiteten (fenomen-väsen-sanning om...) mellan det ekonomiska och det politiska till förmån för *en ny uppfattning* om de *bestämmande instansernas* relation i komplexet basöverbyggnad som utgör väsendet i varje samhällsformation. Naturligtvis måste dessa specifika *relationer* mellan bas och överbyggnad ännu utarbetas och teoretiskt studeras. Men Marx har åtminstone gett oss *"kedjans båda ändar"* och sagt oss att det är mellan dem vi skall söka. . . : å ena sidan *bestämningen i sista instans genom produktionssättet (det ekonomiska)*; å den andra *överbyggnadernas relativa autonomi och deras specifika verkningssätt*. Därigenom bryter han klart med den hegelska principen om förklaring genom självmedvetande (ideologi), men också med det hegelska temat *fenomen-väsen-sanning om*. Ja det är verkligen fråga om en *ny relation* mellan *nya termer*.

Låt oss också lyssna till den gamle Engels när han 1890 ställer sakerna till rätta och knäpper de unga *"ekonomisterna"* på näsan för att de inte insett att det faktiskt handlar om en *ny relation*.²⁶ Produktionen är den bestämmande faktorn, men bara *"i sista hand"*: *"varken Marx eller jag har hävdat något mer"*. Den som *"förvränger denna sats"* så att den innebär att den ekonomiska faktorn är den *enda* avgörande *"förvandlar den till en tom, abstrakt och absurd fras"*. Och han förklarar: *"Den ekonomiska situationen är grundvalen, men överbyggnadens olika element – klasskampens politiska former och dess resultat – de konstitutioner som upprättats när striden vunnits av den segrande klassen osv., de juridiska formerna och också återspeglarna av alla dessa konkreta strider i deltagarnas medvetande, politiska, juridiska och filosofiska teorier, religiösa uppfattningar och deras vidare utveckling till dogmatiska system utövar i samma mån sitt inflytande i de historiska striderna och bestämmer i många fall på ett avgörande sätt deras form . . ."* Ordet *"form"* skall fattas i pregnant betydelse, som någonting helt annat än det formella. Engels skriver vidare: *"Det är historiska och i sista hand ekonomiska orsaker som också format den preussiska staten och fortsatt att utveckla den. Men man kan knappast utan att förfalla till pedanteri hävda att bland de talrika småstaterna i Nordtyskland var just Brandenburg särskilt kallad av den ekonomiska nödvändigheten och inte av andra faktorer (framför allt den omständigheten att Brandenburg p. g. a. innehavet av Preussen hade dragits in i de polska affärerna och därigenom i de internationella relationer som varit avgörande också för den österrikiska dynastins bildande) att bli den stormakt som förkroppsligat den ekonomiska, språkliga och – sedan reformationen – också den religiösa skillnaden mellan norden och södern"*²⁷

Här har vi alltså kedjans båda ändar: ekonomin bestämmer, *men i sista hand*, eller i det långa loppet som Engels ofta säger, historiens gång. Men historien *"banar sig väg"* genom överbyggnadens, de lokala traditionernas²⁸ och de internationella förhållandenas mångskiftande formvärld. I denna undersökning lämnar jag åsido den *teoretiska lösning* som Engels framlägger på problemet om relationen mellan *bestämningen i sista hand* – ekonomin – och de *bestämningar* som genomförs av överbyggnaderna, de nationella traditionerna och de

²⁶ Brev från Engels till Bloch, 21 sept. 1890.

²⁷ Engels tillägger: *"Marx har sällan skrivit något där den här teorin inte spelar sin roll, men Louis Bonapartes 18:e Brumaire är ett alldeles förtäffligt exempel på dess tillämpning. I Kapitalet hänvisas det ofta till den."* Han citerar också Antidühring och Feuerbach.

²⁸ Engels: *"De politiska villkoren osv... och rentav den tradition som spökar i människornas hjärnor spelar likaså en roll.."*

internationella händelserna. Jag nöjer mig här med att hålla fast vid vad man kan kalla *anhopningen av aktiva bestämningar* (som härrör från överbyggnaderna och de särskilda nationella och internationella omständigheterna) *på bestämningen i sista instans genom det ekonomiska*. Det här tycks mig klargöra uttrycket *överbestämd motsättning*, som jag föreslagit här därför att vi nu inte bara har att göra med det enkla *faktum* att överbestämningen existerar, utan vi har också i huvudsak – även om framställningen hittills bara varit orienterande – återfört den till *dess grundval*. Denna *överbestämning* blir oundviklig och möjlig att tänka så snart man erkänner den reella existensen av överbyggnadens former och den nationella och internationella konjunkturen – som till stor del är specifika och autonoma och därför omöjliga att reducera till *rena fenomen*. Och nu får vi löpa linan ut och erkänna att denna överbestämning inte bara har att göra med historiska situationer som förefaller unika och avvikande (exvis Tyskland) utan är *universell*, att den ekonomiska dialektiken aldrig inverkar i *ren form*, att man aldrig i historien sett dessa instanser -överbyggnaderna etc. – respektfullt träda åt sidan när de utfört sitt arbete eller upplösas som de rena fenomenen av H. K. H. Ekonomin för att låta denna fritt skrida fram på dialektikens kungsväg när Tiden är inne. Varken bittida eller sent slår ”den sista instansens” unika timme.

Föreställningen om en ”ren och enkel”, icke överbestämd motsättning är alltså, som Engels sade om den ekonomistiska ”frasen”, ”*tom, abstrakt och absurd*”. Att den kan användas som pedagogisk formel eller (snarare) att den vid en bestämd historisk tidpunkt kunnat tjäna som polemiskt och pedagogiskt medel, bestämmer inte dess öde för all framtid. När allt kommer omkring förändras de pedagogiska systemen under historiens gång. Det borde vara dags att göra en ansträngning för att höja pedagogiken i nivå med omständigheterna, dvs. i nivå med de historiska behoven. Men vi måste alla inse att denna pedagogiska ansträngning *förutsätter* en annan, som är rent teoretisk. För även om Marx ger oss allmänna principer och konkreta exempel (Louis Bonapartes 18:e Brumaire, Pariskommunen osv, och även om hela den politiska praktiken i den socialistiska och kommunistiska rörelsens historia utgör en outtömlig fond av olika typer av konkreta erfarenheter måste det understrykas att *teorin om överbyggnadernas och andra ”omständigheters” specifika inflytande till stora delar ännu återstår att utarbeta*; och före teorin om deras inflytande, eller samtidigt (för det är genom konstaterandet av deras inflytande som deras väsen kan nås) *måste teorin om överbyggnadernas specifika element och dessas särskilda väsen utarbetas*. I likhet med Afrikas karta före de stora forskningsresorna förblir denna teori ett område som visserligen är känt i sina konturer, med sina stora berg och floder, men bortsett från några få välutforskade trakter är okänt i sina detaljer. Vem har efter Marx och Lenin *verkligen* försökt att följa upp deras upptäckter? Jag kommer inte på någon mer än Gramsci.²⁹ Ändå är det en ofrånkomlig uppgift om vi skall kunna framlägga åtminstone exaktare satser än denna försöksvisa bestämning av den marxistiska motsättningens överbestämning och dennas karaktär vilken främst grundar sig på överbyggnadernas existens och speciella natur.

Låt mig ta ett sista belysande exempel. Den marxistiska politiska praktiken stöter ständigt på den realitet som kallas ”*kvarlevor*”. Det råder inget tvivel om att de finns, även om de inte är *fullt så* seglivade.. . Lenin bekämpade dem inom det ryska partiet redan före revolutionen. Jag

²⁹ Lukács' försök som är begränsade till litteratur- och filosofihistorien, tycks mig besmittade av en skamlig hegelianism – som om Lukács ville låta Hegel frikänna honom för att han varit elev till Simmel och Dilthey. Gramsci har en annan resning. Resonemangen och anteckningarna i hans Fängelsedagböcker berör alla grundläggande problem i den italienska och europeiska historien, ekonomiska, sociala, politiska, kulturella. Där finner man fullständigt originella och ibland geniala synpunkter på det i dag grundläggande problemet om överbyggnaderna. Man finner också, som sig bör när det gäller verkliga upptäckter, *nya begrepp* som t. ex. begreppet *hegemoni* – ett märkligt exempel på ett utkast till en teoretisk lösning av de problem som rör ekonomins och politikens inbördes påverkan. Tyvärr har ingen, åtminstone inte i Frankrike, tagit upp och fortsatt Gramscis teoretiska ansträngningar. (Se härom A. Gramsci, En kollektiv intellektuell, Cavefors, 1967.)

behöver inte erinra om att de efter revolutionen och fram till våra dagar har vållat ständiga svårigheter, strider och kommentarer. Men vad är en *"kvarleva"*? Vilken är dess teoretiska status? Är dess väsen "psykologiskt"? Eller socialt? Kan den reduceras till överlevandet av vissa ekonomiska *strukturer* som revolutionen inte kunnat krossa med sina första dekret: småproduktionen (i Ryssland främst inom jordbruket), t. ex., som i så hög grad sysselsatte Lenin? Eller omfattar den också *andra strukturer*, politiska, ideologiska osv., *seder*, *vanor*, rentav *"traditioner"* som *"den nationella traditionen"*, med dessas särdrag? Termen *"kvarleva"* åberopas ständigt, men den återstår att utforska, inte *namnet* utan *begreppet*. Jag hävdar att för att ge begreppet den innebörd det förtjänar kan man inte nöja sig med en löslig hegelianism om *"upphävandet"* eller *"bevarandet-av-det-som-negerats-i-dess-egen-negation"* (dvs. negationens negation)... Ty om vi för ett ögonblick återvänder till Hegel kan vi konstatera att det förflutnas kvarlevande som *"upphävt övervunnet"* (aufgehoben) inskränker sig till *minnets* modalitet, vilket för övrigt bara är motsatsen till *föregripande*, dvs. samma sak. Liksom i den mänskliga historiens gryning den orientaliska anden, en lycklig fånge hos himlens, havets och öknens väldiga gestalter och senare hos grottväggarnas bestiarium, med sina första stamman den redan förrådde den omedvetna föraningen om den Absoluta andens framtida verk, så överlever i varje ögonblick det förflutna sig själv i form av minnet av det som det varit, dvs. som det viskade löftet om sitt nu. Det är därför *det förflutna aldrig är ogenomskinligt eller något hinder*. Det kan alltid "smältas", därför att det *smälts i förväg*. Rom kunde härska i en värld som genomsyrats av Grekland: det "upphävda" Grekland överlevde i dessa objektiva minnen som utgörs av dess reproducerade tempel, dess assimilerade religion, dess återupptagna filosofi. Utan att veta det var Grekland Rom redan då det låg i dödsryckningarna och frambringade sin romerska framtid, och därför hindrade det aldrig Rom i Rom. Det är därför som nuet kan livnära sig på sitt förflutnas skuggor, eller rentav projicera dem framför sig, liksom de stora bilder av Den romerska dygden som öppnade Revolutionens och Terrorns väg för jakobinerna. Nuet förflutna är aldrig något annat än nuet själv och erinrar bara om denna interioritetens lag som är bestämmande för all mänsklig tillblivelse.

Jag tror det här räcker för att visa att om ordet "upphävande" ännu har något innebörd (i själva verket har det ingen strikt innebörd) hos Marx så har den ingenting att göra med denna den historiska bekvämlighetens dialektik. Det förflutna är hos honom något helt annat än en skugga – inte ens en "objektiv" skugga, utan en fruktansvärt positiv och aktiv strukturerad verklighet, liksom kölden, hungern och natten är det för den fattige arbetare varom han talar. Hur skall man då *tänka* dessa *kvarlevor*? Med utgångspunkt i ett antal *realiteter* som hos Marx är *realiteter* och ingenting annat, antingen det handlar om överbyggnader, ideologier, "nationella traditioner" eller rentav ett folks seder och "anda" osv. Med utgångspunkt i *denna överbestämning av varje motsättning och av varje konstituerande element i ett samhälle, vilket innebär*: 1. att en revolution i *strukturen* inte *ipso facto*, som en blix (vilket skulle vara fallet om bestämningen genom ekonomin var *den enda*), ändrar de existerande överbyggnaderna och då särskilt *ideologierna*, ty dessa har som sådana tillräcklig konsistens för att överleva *utanför sitt livs omedelbara sammanhang*, och till och med för att en tid återskapa, "av-söndra" nya existensvillkor som ersättning; 2. att det nya samhälle som utgått ur revolutionen – genom sin nya överbyggnads former eller genom sina specifika (nationella och internationella) "omständigheter" – *själv kan åstadkomma att de gamla elementen överlever, dvs. aktiviseras på nytt*. En sådan reaktivering är helt otänkbar i en dialektik utan överbestämning. Det tycks mig t. ex., för att nu inte undvika den ömtåligaste frågan, som om hela logiken om "upphävandet" måste förkastas om vi inte skall avstå från varje försök att förklara hur det storsinta och stolta ryska folket i sådan utsträckning kunnat tåla det brottsliga stalinistiska förtrycket, hur det bolsjevikiska partiet kunnat tolerera det och – framför allt – hur en kommunistisk ledare kunnat beordra dessa brott. Men också här är det uppenbart att det *teoretiskt* återstår mycket att göra. Jag tänker inte bara på historiska arbeten, som avgör allt,

utan – just därför att de avgör allt avser jag det som är avgörande för de historiska arbeten som gör anspråk på att vara marxistiska – *stringensen, en strikt uppfattning av de marxistiska begreppen, deras implikationer och utveckling; stringenta studier av och en strikt uppfattning om vad som verkligen ligger i dem, dvs. vad som för alltid skiljer dem från deras spöken.*

I dag är det viktigare än någonsin att inse att ett av de främsta spökerna är Hegels skugga. För att det spöket skall återvända in i natten krävs det *litet mera ljus över Marx* eller – vilket är detsamma *litet mer marxistiskt ljus över Hegel*. Då kan vi undgå ”rättvändningen”, de tvetydigheter och förvirringar den innebär.

Juni-juli 1962

Appendix³⁰

Jag skulle här vilja dröja ett ögonblick vid en passage i Engels' brev till Bloch som jag med avsikt lämnade åt sidan i den föregående texten. Ty denna passage, som rör Engels' teoretiska lösning på problemet hur bestämningen ”i sista instans” genom ekonomin skall grundas, är faktiskt *oberoende* av de marxistiska teser som Engels ställer upp mot den ”ekonomistiska” dogmatismen.

Det gäller ett enkelt brev, utan tvivel. Men eftersom det utgör ett så *avgörande* teoretiskt dokument i kampen mot schematismen och ekonomismen, eftersom det redan har spelat och fortfarande kan spela en *historisk* roll i detta hänseende, är det klokast att inte fördölja det faktum att argumentationen om själva *grundandet* inte längre motsvarar våra kritiska krav.

Engels' lösning innebär att *en och samma modell* införs på två olika analysplan.

A. *Det första planet:* Engels har just visat att överbyggnaderna inte är ekonomins rena fenomen utan har ett eget sätt att verka: ”*I många fall bestämmer dessa faktorer på ett överväldigande sätt de historiska stridernas former.*” Den fråga som då inställer sig är följande. Hur skall man under dessa förhållanden kunna tänka den *enhet* som tillkommer överbyggnadernas reella men relativa verkningssätt och ekonomins bestämmande princip *sista hand*”? Hur skall man tänka relationen mellan dessa olika verkningssätt? Hur skall man inom denna enhet *begrunda* det ekonomiskas roll i ”sista hand”? Engels svarar: ”*Alla dessa faktorer [dvs. överbyggnaderna] agerar och reagerar mot varandra; mitt bland dem banor sig den ekonomiska rörelsen slutligen väg som en nödvändighet tvärs igenom en ändlös mängd av slumpmässigheter (dvs. ting och händelser vilkas förbindelse sinsemellan är så avlägsen eller så svår att påvisa att vi kan betrakta den som ickeexisterande och negligera den)*”. Så ser alltså förklaringsmodellen ut: ”*överbyggnadens olika element*” agerar och reagerar mot varandra och skapar en *ändlös mängd* effekter. Dessa effekter kan jämföras med en oändlig mängd *slumpmässigheter* (deras antal är oändligt och deras *inre förbindelse* är så avlägsen och därigenom så svår att få kläm på att den är *negligerbar*) och tvärs igenom dessa banar ”*den ekonomiska rörelsen*” sig väg. Dessa effekter är *slumpmässigheter*, den ekonomiska rörelsen är *nödvändigheten, deras nödvändighet*. För tillfället lämnar jag åsido själva *modellen* – slump-nödvändighet – och vad den förutsätter. Vad som är märkligt i den här texten är den *roll som tillskrivs* överbyggnadens olika element. Det är som om de, sedan systemet *aktion-reaktion* väl släppts lös, vore på förhand bestämda att *grunda den oändliga mångfald av effekter* (ting och händelser, säger Engels) mellan vilka ekonomin tågar fram på sin kungsväg – som om det vore mellan lika många slumpmässigheter. M. a. o. överbyggnadens element har ett visst *sätt att verka* men detta verkningssätt *sprids liksom ut i all oändlighet*, i en oändlighet av olika effekter, slumpmässigheter vilkas inbördes förbindelser man när man nått denna yttersta punkt av oändlighet kan betrakta som ofattbara (alltför svåra

³⁰ Ej tidigare publicerad. Brevet från Engels till Bloch är från 21 sept. 1890.

att påvisa) och därför som *icke existerande*. Den oändliga utspridningen har sålunda till effekt att den *sprider ut i mikroskopisk ickeexistens* de speciella verkningssätt som tillerkändes överbyggnaderna i deras *makroskopiska* existensform. Denna ickeexistens är förvisso *kunskapsteoretisk* (den mikroskopiska förbindelsen kan "*betraktas som*" ickeexisterande – därmed inte sagt att den inte existerar, det är bara det att den inte existerar för *kunskapen*). Men hur det är förhåller sig därmed är det i denna oändliga mikroskopiska mångfald som den makroskopiska nödvändigheten "*slutligen banar sig väg*", dvs. till sist tar överhanden.

Här måste vi göra två anmärkningar.

1. I det här schemat har vi inte att göra med en *verklig lösning*, bara med utarbetandet av *en del* av en lösning. Vi läser att överbyggnaderna som agerar och reagerar inbördes utmyntar sina verkningssätt i en oändlig mängd "händelser och ting", dvs. i lika många "slumpmässigheter". Vi ser att det är *på* dessa slumpmässigheters *nivå* som lösningen bör kunna grundas, eftersom dessa slumpmässigheter har till syfte att införa någonting som utgör motsatsen till den (ekonomiska) *nödvändighet* som i sista instans är bestämmande. Men det är bara en halv lösning eftersom förhållandet mellan *dessa slumpmässigheter* och *denna nödvändighet* inte alls är begrundat eller bestämt; eftersom – och det är helt enkelt att förneka denna relation, och hela problemet – Engels t. o. m. presenterar *nödvändigheten* som något som är helt och hållet *utanför* dessa slumpmässigheter (som en rörelse som till slut banar sig väg *bland* en oändlig mängd slumpmässigheter). Men då vet vi inte om *denna nödvändighet är just dessa slumpmässigheters nödvändighet och varför den är det om den är det*. Hela denna fråga blir hängande i luften.

2. Det är förvånande att se hur Engels i denna text presenterar *överbyggnadernas former* som upphov till en mikroskopisk oändlighet av händelser vilkas inre förbindelser är ofattbara (och därför kan negligeras). För man kan ju hävda att basen har precis lika många former (och det är ju alldeles sant att de ekonomiska händelsernas detaljer skulle kunna kallas obegripliga och negligabla!). Men det är också det att dessa *former*, som sådana, inte bara fungerar som *principer för verkligheten* utan också som *principer för förståelsen av deras effekter*. Själva är de fullständigt *möjliga att lära känna*, och härigenom är de det förnuft som genomlyser de *händelser* som härleds ur dem. Hur kan det komma sig att Engels så snabbt går förbi dessa former, deras väsen och roll, för att uteslutande ta i betraktande deras (negligabla och ofattbara) effekters mikroskopiska stoft? Är inte, mer exakt, denna *reduktion* till slumpmässigheternas stoftkorn *absolut motsatt* dessa formers *reella* och *kunskapsteoretiska* funktion? Engels åberopar Marx, men vad är det Marx har gjort i Louis Bonapartes 18:e Brumaire annat än en analys av dessa "olika faktorerers" aktioner och reaktioner, en fullständigt begriplig analys av *deras effekter*? Men Marx har kunnat genomföra denna "demonstration" uteslutande därför att han låtit bli att röra ihop dessa faktorerers *historiska effekter med deras mikroskopiska effekter*. Överbyggnadens former är naturligtvis upphov till en oändlig massa händelser, men alla dessa händelser är *icke historiska* (jfr Voltaire: alla barn har en far, men alla "fäder" har inte barn), endast de är historiska som de s. k. "faktorerna" *kvarhåller, utväljer*, dvs. *frambringar som sådana* (för att bara ta ett exempel: varje politisk människa som tilldelats någon styrande uppgift gör, i funktion av sin *politik*, och också i funktion av sina *medel*, ett *val* bland händelser, och *befordrar dem till historiska händelser*, om så detta också bara sker genom att han t. ex. nertrycker och förhindrar en manifestation!). På *denna första nivå* menar jag alltså sammanfattningsvis att 1. vi ännu inte har nått den rätta lösningen; 2. "utmyntandet" av överbyggnadens olika verksamhetsformer (som det här är fråga om) i en oändlig mängd mikroskopiska effekter (obegripliga slumpmässigheter) icke motsvarar den marxistiska uppfattningen om överbyggnadernas *natur*.

B. Det andra planet: På det andra analysplanet ser vi hur Engels överger överbyggnaderna och applicerar sin modell på något helt annat; och den här gången är det något som faktiskt *motsvarar den*: kombinationen av individuella viljor.

Vi ser honom också besvara frågan genom att peka på förhållandet mellan slumpmässigheterna och nödvändigheten, dvs. genom att begrunda det. "Historien skapas på så sätt att slutresultatet alltid lösgör sig från konflikter mellan ett stort antal individuella viljor av vilka var och en i sin tur är sådan den är genom en mängd speciella existensvillkor: där finns alltså oräkneliga krafter som motarbetar varandra, en oändligt stor grupp av kraftparallelogram ur vilken en resultant framkommer – den historiska händelsen – som i sin tur i sig själv kan betraktas som produkt av en kraft som agerar som en helhet, på ett omedvetet och blint sätt. Ty vad en individ vill motarbetas av en annan, och vad som framkommer av detta är något som ingen av dem har velat. På så sätt utvecklas historien, fram till våra dagar, som ett slags naturprocess, och den är underkastad, till sin substans, samma rörelselagar som en sådan. Men av detta faktum att de olika viljorna – av vilka var och en kommer att vilja det som bestäms av den fysiska konstitutionen, de yttre, i sista hand ekonomiska omständigheterna (antingen de personliga eller allmänna sociala omständigheterna) – aldrig uppnår det som de önskar utan går samman i en gemensam resultant som blir ett slags medelproportional, av detta faktum har man inte rätt att dra slutsatsen att de är lika med noll. Tvärtom bidrar var och en till resultanten och är därför innesluten i den."

Jag ber om ursäkt för detta långa citat, men jag måste anföra det därför att det rymmer svaret på vår fråga. Här är nödvändigheten *grundad på själva slumpmässigheternas nivå, på dem själva* såsom *deras* globala resultant: nödvändigheten är alltså *deras nödvändighet*. Här har vi det svar som vi saknade vid den första analysen. Men på vilket villkor har vi uppnått det? På det villkoret att vi *skiftat objekt*, på det villkoret att vi inte längre utgått från överbyggnaderna och deras interaktion och slutligen deras mikroskopiska effekter – utan från *individuella viljor, konfronterade och kombinerade i maktförhållanden*. Det ser nu ut som om den *modell*, som appliceras på överbyggnadernas sätt att verka, i verkligheten har *lånats* från dess *verkliga objekt*, det som vi nu sysslar med: *de individuella viljornas spel*. Då förstår man också att den alldeles missade det första objektet, för det var inte dess eget, och att den kunnat uppnå det andra objektet *som är dess sanna objekt*.

Hur tillgår nu denna bevisföring? Den vilar på en fysikalisk modell, *kraftparallelogrammet*: viljorna är krafter; konfronteras de två och två blir resultatet *en tredje kraft* som är skild från var och en av de första två och ändå gemensam för dem båda och sådan att var och en av de två är delar därav, dvs. medskapande, fastän de inte *känner igen sig*. Redan från början ser vi alltså detta grundläggande fenomen uppstå som kallas *resultantens överlägsenhet* i förhållande till de konstituerande krafterna: en dubbel överlägsenhet, med hänsyn till de ingående krafternas relativa styrkegrad och med hänsyn till dessa krafternas avspiegling av sig själva i sig själva (dvs. deras medvetande, eftersom det här rör sig om *viljor*). Vilket implicerar 1. att resultanten är av en helt annan grad än varje enskild kraft (högre om de läggs till varandra, lägre om de är motstridiga), 2. att resultanten till sitt väsen är *omedveten* (står icke i överensstämmelse med varje viljas medvetande – och samtidigt är *en kraft utan subjekt*, en objektiv kraft men redan från början *ingens kraft*). Det är därför som det till slut blir denna globala resultant som "*i sin tur kan betraktas som en produkt av en kraft som agerar som en helhet, på ett omedvetet och blint sätt*". Det är tydligt att vi har skapat förutsättningarna för denna kraft som segrar *i sista instans*: den som bestämmer ekonomin och som den här gången inte längre är någonting som står utanför de slumpmässigheter genom vilka den banade sig väg utan är dessa slumpmässigheters *inre väsen*.

Jag skulle vilja visa 1. att vi nu verkligen har att göra med den Engelska *modellens verkliga objekt*; 2. att Engels tack vare den jämförelse han gör ger ett verkligt svar på den fråga han

uppställer, och att han verkligen ger oss *lösningen* på det problem han ställt; 3. att problem och lösning bara existerar som funktion av ett jämförande av modellen med dess *objekt*; 4. att eftersom detta objekt icke existerar *varken* problemet *eller* lösningen existerar; 5. att man bör söka reda på orsaken till hela denna tomma konstruktion.

Avsiktligt lämnar jag nu åt sidan Engels' hänvisning till naturen. Eftersom den modell han tillgriper i sig själv är *fysikalisk* (det första exemplet på att den används finns hos Hobbes, sedan förekommer den i otaliga senare varianter; jag vill särskilt framhålla Holbachs version som är exceptionellt renodlad), så är det ingenting förvånande i detta att han hänvisar oss tillbaka från historien till *naturen*. Det är inte en demonstration, en bevisföring, utan en tautologi. (Jag understryker att det här bara rör sig om den *modell* som används, och att det är uppenbart att *naturens dialektik* inte kommer i fråga i detta resonemang, av den enkla och goda anledningen att den gäller en helt annan frågeställning.) Kunskapsteoretiskt är en tautologi av noll och intet värde; men ändå kan den spela en *uppbygglig* roll. Det är betryggande att på detta sätt kunna hänvisa direkt till *naturen*, det står utom all diskussion. (Redan Hobbes har sagt detta: människorna sliter sitt hår och satsar sina liv i politiken, men de är rörande eniga om hypotenusan och kroppars fall.)

Det är själva Engels' argumentation som jag skulle vilja undersöka litet närmare, denna argumentation som vid första påseende tycks förverkliga en så perfekt samstämmighet *mellan sin modell och sitt objekt*. Men vad är det vi ser egentligen? En samstämmighet på modellens och objektets *omedelbara* nivå. Men bortom och hitom en *postulerad, icke påvisad* samstämmighet och i dess ställe en indetermination, dvs. ur kunskapsteoretisk synpunkt ett tomrum.

Hitom. Den alldeles klara föreställning om själva innehållet som är så frapperande när man tänker sig ett kraftparallelogram (individuella viljor) försvinner så snart man ställer sig frågan (och det gör Engels!) om dessa individuella viljors bestämningar. Då *hänvisas till det oändliga*. "Var och en är som han är genom en mängd speciella existensvillkor." Varje individuell vilja, som är enkel när man betraktar den som en absolut början, blir till produkt av en oändlig mängd mikroskopiska omständigheter härflutna ur dess "fysiska konstitution", "yttre" omständigheter, dess "personliga omständigheter" eller "allmänna sociala" yttre omständigheter som är "ekonomiska i sista instans", alltsammans uppräknat huller om buller och på sådant sätt att det vid sidan av bestämningar som är rent tillfälliga och singulära *också* figurerar allmänna bestämningar (och särskilt då just *det som det är fråga om*: de ekonomiska omständigheter som är bestämmande i sista hand). Det är uppenbart att Engels här blandar ihop två olika förklaringstyper.

Typ 1: en ickemarxistisk typ som emellertid är *anpassad för sitt objekt här* och till sina hypoteser, den förklaring som utnyttjar *den oändliga serien av omständigheter*, eller slumpmässigheter (denna form finns hos Helvetius och Holbach): denna förklaring kan ha ett visst kritiskt värde (om den, som fallet var redan på 1700-talet, har till uppgift att tillsammans med andra förklaringar tillbakavisa all gudomlig intervention), men ur kunskapssynvinkel är den *tom*. Den tillhandahåller en oändlighet *utan innehåll*, en abstrakt och knappast ens programmatisk generalisering.

Typ 2: Men *samtidigt* inför Engels en typ av *marxistisk förklaring* när han bland de oändligt många omständigheterna (som till sitt väsen är mikroskopiska) inför bestämningar som *samtidigt* är *allmänna* och *konkreta*, såsom *sociala* och *ekonomiska* omständigheter (vilka är bestämmande i sista instans). Men denna typ av förklaring *svarar inte mot sitt objekt* eftersom den från början presenterar *just den lösning* som det gäller att *producera* och *begrunda* (uppkomsten av denna bestämning i sista instans). För att sammanfatta: antingen stannar vi kvar i objektet och det problem som Engels uppställer för sig, och då står vi inför det oändliga, inför det obestämda (och alltså ett kunskapsmässigt tomrum), eller också håller vi

fast vid just den lösning (som är full av innehåll) som det är *fråga om* och har den som utgångspunkt. Men då har vi lämnat *både objektet och problemet*.

Bortom. Vi återfinner oss själva i samma alternativ. För när vi väl en gång ställt upp det första kraftparallelogrammet har vi bara en formell resultant, som inte är densamma som den definitiva. Den definitiva resultanten blir resultanten av en oändlig mängd resultanter, dvs. produkten av en oändlig förmering av parallelogram. Är man väl där sker ett av följande. Antingen förlitar man sig på oändligheten (dvs. det obestämda, dvs. det kunskapsmässiga tomrummet) för att i den slutliga resultanten producera just den resultant som man vill *deducera*: denna skall sammanfalla med den ekonomiska bestämningen i sista instans osv.; detta innebär att man *stöder sig på det tomma för att få fram en fullhet* (om man t. ex. håller sig till den rent *formella* modellen för krafternas sammansättning, då kan – och det har Engels inte underlåtit att observera – krafterna i fråga upphäva varandra eller motverka varandra... Men vem kan i detta fall visa oss att den globala resultanten inte är *intet*, vem visar oss t. ex. att *den är just det man vill att den skall vara, nämligen det ekonomiska* och inte någon annan, det politiska, det religiösa? På denna formella nivå finns det *ingen som helst garanti rörande resultaten*, rörande *någon* resultants innehåll.) Eller också *smyger* man oförmärkt *in den resultant som man väntar sig i slutresultanten*, där man då mitt ibland andra mikroskopiska bestämningar kan återfinna vad man redan från början smugit in av makroskopiska bestämningar i betingningen av den enskilda viljan: ekonomin. Jag är tvungen att upprepa vad jag alldeles nyss sade om det som är hitom: antingen står man kvar i *det problem* som Engels uppställer för sitt objekt (de individuella viljorna) men då hamnar man i det kunskapsmässiga tomrum som den oändliga mängden av kraftparallelogram och dessas resultanter kommer att utgöra. Eller också *ger* man helt enkelt den marxistiska lösningen, men då har man inte längre en *grund* för den, och det var inte mödan värt att *söka* den.

Det problem som nu uppställer sig är följande. Varför är allt så klart och välanpassat på de *individuella viljornas* nivå, och varför blir allt antingen tomt eller tautologiskt *hitom* eller *bortom* dem? Hur kan det komma sig att problemet, om det nu är *väl ställt* och svarar mot det *objekt* i vilket det är ställt, är omöjligt att lösa så snart man *avlägsnar sig* från det ursprungliga objektet? Det är en fråga som förblir en gåtornas gåta såframt man inte påpekar att det är *dess ursprungliga objekt* som är avgörande för *problemets tydlighet liksom dess lösning och lösningens omöjlighet*.

Hela Engels' bevisföring är i själva verket upphängd på detta mycket specifika *objekt*: *de individuella viljorna* ställda i relation till varandra i den fysikaliska modell som kraftparallelogrammet utgör. *Både metodiskt och teoretiskt har vi där dess verkliga förutsättning*. Och där har modellen verkligen en innebörd: man kan ge den *ett innehåll* och man kan *handskas* med den. Den "beskriver" bilaterala mänskliga relationer som bar att göra med uppenbart "elementär" rivalitet, konkurrens eller Kooperation. På denna nivå kan man få intrycket att man i reella och avgränsade och synliga enheter kan se den tidigare oändliga mångfalden av mikroskopiska orsaker. På denna nivå blir slumpen människa, den tidigare rörelsen medveten vilja. Det är här som allt börjar, och det är härifrån man kan börja *deducera*. Men nu vill det sig så illa att denna så säkra grundval inte ger en grund för någonting alls, att denna glasklara princip bara utmynnar i ett stort mörker försåvitt den nu inte förblir i sig själv och upprepar *sin egen evidens*, som ett orörligt bevis på allt som man väntar sig av det. Vad är då *denna evidens*? Vi måste inse att *den ingenting annat är än klarheten i den klassiska borgerliga ideologins och den borgerliga politiska ekonomins förutsättningar*. Och vad är det egentligen den utgår ifrån, denna klassiska ideologi – det må gälla Hobbes' sammansättning av conatus eller Locke och Rousseau vad beträffar den allmänna viljans uppkomst, Helvetius eller Holbach med det allmänna intresset, Smith eller Ricardo (det överflödar av texter) med atomistiska beteenden – vad utgår den ifrån om inte just konfrontationen av dessa famösa *indivi-*

duella viljor som på intet sätt är utgångspunkt för verkligheten utan utgångspunkt för *ett sätt att beskriva* verkligheten, för *en myt* vars uppgift är att (för all evighet) *grunda* bourgeoisins syften och mål i naturen (dvs. för evigheten)? Och när nu Marx så effektivt har kritiserat denna myt om *homo oeconomicus* som ligger i den explicita förutsättningen, hur kan då Engels återuppta den för egen räkning på detta naiva vis? Finns det något annat sätt för honom än att genom en fiktion som är lika optimistisk som fiktionen om den borgerliga ekonomin, genom en fiktion som står närmare Locke och Rousseau än Marx, genom en fiktion, sade jag, servera oss denna föreställning att resultanten av de individuella viljorna, och resultanten av dessa resultanter, verkligen har ett *generellt innehåll*, verkligen inkarnerar den bestämning i sista instans som ekonomin utövar (jag tänker på Rousseau, som till varje pris ville att Allmänviljan, denna märkliga Minerva, skulle framspringa ur ett väl manövrerat val, ur enskilda och separata viljor och deras förening). 1700-talets ideologer (Rousseau undantagen) krävde inte av sina förutsättningar att de skulle frambringa *något annat än dem själva*. De krävde helt enkelt av dem att de skulle grundlägga de värderingar som redan denna förutsättning förkroppsligade, och det är därför som tautologin för dem hade en mening, som den naturligtvis inte kunde ha för Engels som ville finna denna förutsättnings direkta motsats.

Det är slutligen därför som Engels i sin egen text nästan reducerar sina egna pretentioner till ett intet. Vad blir det egentligen kvar av detta schema och denna "demonstration"? Den där frasen att när hela systemet av resultanter en gång är givet så innehåller slutresultanten något av de ursprungliga individuella viljorna: *"var och en bidrar till resultanten och är därför innesluten i den"*. Det är en tanke som i ett helt annat sammanhang kan lugna andra som är osäkra på sitt grepp om historien eller – efter Guds frånfälle – oroas över att de inte själva skall kunna känna igen sin historiska personlighet. Jag skulle nästan vaga pasta att det då är en bra förtvivlad tanke som kan ge förtvivlan, dvs. förhoppningar näring. (Det är inte en slump att Sartre jagar samma objekt just på grundval av Engels' "fråga", den fråga som gäller nödvändigheten i historien "utan upphovsman", denna nödvändighetsgrund och uppkomst, med argument som är lika filosofiska *men har en helt annan inspiration*.)

Vad återstår nu? En fras där den slutliga resultanten inte längre är den – i tidernas fullbordan verkande – ekonomiska determinationen utan *"den historiska händelsen"*. De individuella viljorna producerar alltså *historiska händelser*! Men om man ser närmare efter kan man strängt taget gå med på att schemat *gör händelser möjliga* (människor konfronteras: *det händer* alltid någonting eller också ingenting, vilket också är en händelse: att vänta på Godot) *men absolut icke gör historiska händelser möjliga*, absolut inte den distinktion som särskiljer den historiska händelsen som sådan från det otal saker som *händer* människorna varje dag och som är unika och därför anonyma. Problemet måste ställas *tvärtom* eller snarare *annorlunda*. I själva verket kan man aldrig nånsin göra reda för en historisk händelse – även om man åberopar sig på den lag som förvandlar kvantitet till kvalitet – *om man gör anspråk på att härleda den ur en ickehistorisk händelse, ur en sådans (osäkra) möjlighet*. Det som gör att en händelse är historisk är inte det att den är en händelse utan *just det att den fogats in i former som själva är historiska, i former som tillhör det historiska såsom sådant (basens och överbyggnadens former)*, former som inte har något av detta dumma oändliga i sig som Engels klänger sig fast vid när han har lämnat sin ursprungliga modell, utan tvärtom former som är fullständigt *möjliga att bestämma och möjliga såsom föremål för kunskap* (möjliga föremål för kunskap – detta har Marx upprepat och efter honom Lenin – för empiriska vetenskapliga dvs. ickefilosofiska discipliner). En händelse som faller under dessa former, som är sådan att det kan göra detta, *som är ett möjligt innehåll för dessa former*, som påverkar dem, har att göra med dem, förstärker dem eller sätter dem i gungning, provocerar dem eller provoceras av dem, rentav utväljer eller utmönstrar dem – där har vi en verklig historisk händelse. Det är

alltså dessa former som bestämmer allt, som liksom på förhand förhindrar varje lösning av det *falska* problem som Engels uppställer för sig – som, sanningen att säga, inte förhindrar själva lösningen eftersom det aldrig funnits något *annat problem* än det som Engels uppställt för sig utifrån rent *ideologiska* förutsättningar – eftersom det aldrig funnits något problem!

Visserligen såg det alltså ytterligare en gång ut som om det här var ett problem för den *borgerliga ideologin*: att återfinna historiens värld med utgångspunkt från *principer* (*homo oeconomicus* och dess *politiska* och *filosofiska* avarter) som långt ifrån att vara vetenskapliga förklaringsprinciper tvärtom och helt enkelt var projektionen av dess egen *världsbild*, dess egna aspirationer, dess *ideala* program (en värld som gick att reducera till sitt väsen: individernas medvetna vilja, deras privata handlingar och företag...). Men när denna ideologi en gång väl sopats undan av Marx (utan vilken ideologi *detta* problem aldrig nånsin blivit ställt), hur skulle då det problem som denna ideologi ställde upp för sig kunna stå kvar, dvs. hur skulle nu *problemet* kunna finnas kvar?

För att avsluta denna redan alltför långa kommentar skulle jag vilja fresta läsarens tålamod med ytterligare två anmärkningar, en kunskapsteoretisk och en historisk.

Vad jag vill åt är följande. Tänk på Engels' *modell*. Varje vetenskaplig disciplin etablerar sig på en *bestämd nivå*, den nivå närmare bestämt där *dess begrepp kan få ett innehåll* (utan vilket de inte är begrepp om någonting, dvs. de är inte begrepp). En sådan nivå är Marx' *historieteori*, vilken bl. a. består av sådana begrepp som *bas*, *överbyggnad* och *alla dessas specifikationer*. Men när *samma vetenskapliga disciplin* gör anspråk på att producera, med utgångspunkt från en *annan nivå än sin egen*, en nivå som *inte* är föremål för *någon vetenskaplig kunskap* (som i vårt fall uppkomsten av individuella viljor från en oändlig mängd av omständigheter, och uppkomsten av en slutresultant från en oändlig mängd parallellogram), gör anspråk på att producera, sade jag, *en möjlighet för sitt eget objekt och de begrepp som svarar mot det*, då hamnar den i ett *kunskapsmässigt tomrum*, eller – vilket är detsamma – ett *filosofiskt fullt rum*. Det är det öde som drabbar det försök att lägga en grundval som Engels ägnar sig åt i sitt brev till Bloch: och man ser att det är omöjligt att skilja det kunskapsmässiga tomrummet från den filosofiska virveln eftersom de helt enkelt är *en och samma sak*. Just i detta stycke, med argument lånade från naturvetenskapliga modeller (och det är deras enda *borgen*, den är rent *moralisk*), underkastad deras villkor, är Engels ingenting annat än *filosof*. Sättet att använda den där referens"modellen" är filosofiskt. Men framför allt är hela hans företag att lägga en grundval filosofiskt. Jag betonar uttryckligen detta sista, för vi har nyligen mött ett annat exempel, Sartre, som också han har tagit itu med att *filosofiskt lägga en grund* för den historiska materialismens vetenskapliga begrepp (i detta hänseende har han det övertaget över Engels att han *vet* det och *säger* det). Och det räcker att hänvisa till några sidor i *Critique de la raison dialectique* (1960; t. ex. sidorna 68-69) för att visa att Sartre i grunden ger sitt bifall åt *själva försöket*, även om han avvisar Engels' svar och argument. Meningsskiljaktigheten mellan dem gäller blott medlen; på denna punkt förenas de av samma *filosofiska* uppgift. Man kan bara stänga vägen för Sartre genom att stänga den som Engels öppnat för honom.

Men då måste man ställa upp det problem som rör denna filosofiska frestelse hos Engels i vissa av hans texter. Hur kan det komma sig att det vid sidan av utslag av en genial teoretisk intuition finns exempel på denna baklängesmarsch, hitom den marxistiska kritiken av all *"filosofi"*? Den frågan kan bara besvaras om man studerar historien om förhållandet mellan det marxistiska tänkandet och *"filosofin"*, och den nya filosofiska (i en mening ickeideologiska) teori som Marx' upptäckt medförde. Men det är en sak som jag naturligtvis inte kan ta itu med här. Kanske skulle man i alla fall först övertyga sig om det faktum att detta problem verkligen *existerar*, så kan man kanske sedan få håg och medel att *ställa* det riktigt, och därefter lösa det.

Piccolo Teatro, Bertolazzi och Brecht. Anteckningar om den materialistiska teatern

Jag skall här försöka göra rättvisa åt den utomordentliga föreställning som Piccolo Teatro från Milano gav på Thétte des Nations i juli 1962. Dels därför att Bertolazzis pjäs *El Nost Milan* allmänt förkastades eller beklagades av Pariskritiken¹ och därför inte fick den publik den förtjänade; dels därför att Strehlers pjäsval och iscensättning i stället för att bara förströ oss med gammalt nattståndet skräp ställde oss inför det moderna dramats kärnproblem.

Låt mig för att det följande skall bli begripligt i all hast berätta vad som händer i Bertolazzis pjäs.²

Den första av de tre akterna: Tivoli i Milano på nittioalet: en folklig Lunapark, trist och eländig, insvept i en höstkvälls dimmor. Redan dessa dimmor är ett annat Italien än våra myters. Och detta folk som efter dagens arbete promenerar omkring mellan stånden och spåkåringarna och cirkusen och en marknads alla attraktioner: arbetslösa, hantverkare, småtiggare, flickor som söker sig en framtid, gubbar och gummor som är ute efter några ören, uppslupna militärer, ficktjuvar som jagas av polisen ... inte heller det folket är samma folk som i våra myter, utan ett underproletariat som fördriver tiden så bra de nu kan före soppan (inte för alla) och natten. Gott och väl trettio personer som kommer och går i detta tomrum och väntar på gud vet vad – kanske på att något skall börja, kanske skådespelet? Nej. För de står kvar vid sina portar. Att någonting skall hända i deras liv, där ingenting händer. De väntar. Men mot slutet av akten framträder som i en hastig ljusglimt ett utkast till en "historia", en antydan till ett öde. Genom en reva i tältduken betraktar en flicka, Nina, med spänd uppmärksamhet en clown när denne utför sitt riskabla nummer; genom alla ljusen i cirkusen förvandlas hennes gestalt. Natten kommer. För ett ögonblick står tiden stilla. Togasso, den elaka pojken, lurpassar på flickan; han vill ta henne. Kort motstånd, han far tillbaka, försvinner. En äldre man, svärslukare, står där: det är flickans far som har sett alltsammans. Någonting har börjat utvecklas som skulle kunna bli ett drama.

Ett drama? I andra akten är alltsammans glömt. Det är ljusan dag, vi är på ett utskänkningsställe, ett soppkök för folket, en väldig lokal. Återigen en hop enkelt folk, det är samma folk som förut men andra personer: samma fattiga och arbetslösa, utan förflutet, utan dramer och skratt i nuet: småhantverkare, tiggare, en kock, en gammal Garibaldikämpe, kvinnor osv. Dessutom några arbetare som bygger en fabrik och skarpt sticker av mot detta trasproletariat: de talar redan om industrin, om politik och närapå om framtiden, men bara glimtvis och med svårighet. Detta är Milanos baksida, tjugo år efter erövringen av Rom och Risorgimento: kungen och påven sitter på sina troner, folket är kvar i sitt elände. Ja den andra aktens dag är sannerligen sanningen om natten i den första: detta folk har inte mera historia i livet än i sina drömmar. Det överlever, det är allt: det äter (det är bara arbetarna som går sin väg när sirenen tjuvar), det äter och väntar. Ett liv där ingenting händer. Alldeles mot slutet av denna akt kommer Nina tillbaka på scenen, och med henne dramat. Vi vet att clownen är död. En efter en går männen och kvinnorna ut. Togasso stiger upp, han tvingar flickan att kyssa honom och att ge honom de ören hon har. Bara enkla gester. Fadern kommer. Nina gråter vid bordsändan.) Han

¹ "Episk melodram" ... "dålig folkteater" ... "fattigromantik från Centraleuropa" ... "tårdrypande melodram" ... "det mest avskyvärda känslöshet" ... "gammalt, nedgången" ... "en godbit för Piaf" ... "melodramatisk fattigromantik, ett övermått av realism" (formuleringar från *Parisien-libéré*, *Combat*, *Figaro*, *Libération*, *Paris-Presse*, *Le Monde*).

² Dramatisk författare från Milano från slutet av förra århundradet som fick ganska måttlig framgång – utan tvivel därför att han envisades med att skriva "veristiska pjäser" i en tillräckligt egenartad stil för att utmana den publik som då bestämde över "teatersmaken", den borgerliga.

äter inte, bara dricker. Han dödar Togasso med kniv efter en vild kamp, sedan flyr han, uppskrädd och skrämmd av sitt dåd. Återigen en hastig ljusglimt efter allt det långdragna.

Tredje akten: gryning i natthärbärgen för kvinnor. Gamla kvinnor sitter utmed väggen, liksom infogade i den, pratar, tiger. En kraftig bondkvinna som strålar av hälsa och alldeles avgjort kommer att återvända hem till landet. Kvinnor passerar: okända för oss, hela tiden desamma. När klockorna ringer för föreståndarinnan hela sin skara med sig till mässan. När scenen blivit tom återuppstår så dramat. Nina sover i härbärgen. Hennes far kommer för att träffa henne en sista gång innan han går i fängelse, för att hon åtminstone skall veta att han har dödat för hennes skull, för hennes ära... men plötsligt vänds alltsammans: Nina uppreser sig mot sin far, mot de illusioner och lögnen som han fött upp henne med, mot de myter som han kommer att gå under av. Ty hon kommer att klara sig, helt ensam, därför att hon måste. Hon kommer att lämna denna värld som bara är natt och elände och inträda i den andra där glädjen och rikedomerna härskar. Togasso hade rätt. Hon kommer att betala det pris hon måste betala, hon kommer att sälja sig, men hon kommer att tillhöra den andra sidan, frihetens och sanningens. Nu tjuvar sirenerna. Fadern som är fullständigt nerbruten har kysst henne och sedan gått. Sirenerna tjuvar hela tiden. Nina står upprätt och går ut i dagsljuset.

Detta är i kort sammanfattning pjäsens olika motiv och den ordning i vilken de presenteras. Ganska litet tillsammans. Ändå tillräckligt för att kunna ge upphov till missförstånd, men också tillräckligt för att kunna skingra dem och under deras yta visa på ett förvånande djup.

Det första misstaget är naturligtvis denna anklagelse för "melodramatisk fattigromantik". Men det är tillräckligt att ha "upplevt" pjäsen eller betänka dess stränga ekonomi för att bemöta den. För om dramat rymmer melodramatiska element är det ändå som helhet ingenting annat än en kritik av dem. I själva verket är det fadern som upplever dotterns historia som en melodram, inte bara dotterns olyckor utan också och framför allt hans eget liv och hans förhållande till sin dotter. Det är han som för henne har skapat denna fiktion om en överklig tillvaro och uppfostrat henne i hjärtats illusioner; det är han som desperat försöker ge substans och innebörd åt de illusioner med vilka han uppfött sin dotter: han vill bevara henne ren från all kontakt med den värld som han dolt för henne och när han förtvivlar om möjligheterna att bli förstådd av henne dödar han den person genom vilken det Onda tränger in, Togasso. Då upplever han verkligen intensivt de myter som han skapat för att skona sin flicka för världens lagar. Fadern är alltså den som står för det melodramatiska, "hjärtats lag" som inte kan förstå "världens lag". Det är just denna avsiktliga omedvetenhet som Nina vägrar att acceptera. Självt upplever hon till sist världen som verklig. Med clownen dör alla hennes ungdomsdrömmar. Togasso har öppnat hennes ögon, han sopar undan barndomens alla myter och faderns. Själva hans våldsamhet har befriat henne från ord och plikter. Hon har slutligen sett denna nakna och grymma värld där moralen bara är lögn; hon har förstått att hennes lycka enbart beror på henne själv och att hon bara kan komma in i den andra världen genom att slå mynt av sin kropps ungdom, hennes enda tillgång. Den stora uppgörelsen i slutet av tredje akten är inte bara Ninas uppgörelse med hennes far, den är också något mer: den är en uppgörelse mellan en värld utan illusioner och "hjärtats" eländiga illusioner, den är den reella verklighetens uppgörelse med den melodramatiska, det dramatiska medvetandegörande som förintar de melodramatiska myterna – just de myter som man klandrande tillskrivit Bertolazzi och Strehler. De som gick på den linjen kunde i själva pjäsen hitta just den kritik som de ville rikta mot den från salongen.

Men detta missförstånd kan också skingras av ett annat, djupare skäl. Jag tror jag antydde det när jag försökte beskriva pjäsens "apparition", när jag talade om den egendomliga rytmen i styckets "tid".

Här har vi en pjäs som är enastående just genom den inre dissociation som finns där. Det har påpekats att de tre akterna har en och samma struktur, och nästan samma innehåll: bredvid varandra ställs en tid som är ”tom”, utdragen och levs långsamt, och en ”full” tid, snabb och kortvarig som blixten. Bredvid varandra ett rum som är befolkat av en mängd människor med tillfälliga eller episodiska inbördes relationer – och ett rum som är kort, uppbyggt kring en dödlig konflikt och befolkat av tre personer, fadern, dottern och Togasso. Här har vi m. a. o. en pjäs i vilken det framträder ett fyrtiotal personer men vars drama egentligen bara angår tre. Och dessutom finns det mellan dessa två tider, mellan dessa två rum, ingen som helst *explicit* förbindelse. Tidens personer är liksom främlingar inför blixstens personer: regelmässigt lämnar de plats för dem (som om dramats korta och häftiga orkan sopade dem från scenen!) för att återvända i nästa akt under andra uppenbarelseformer när denna egendomliga växling i rytmen är förbi. Det är genom att fördjupa den latent inbördes relation i denna dissociation som man kommer till pjäsens kärna. Ty åskådaren upplever verkligen denna fördjupning när han under spelets gång från första till tredje akten går över från förvirrad reservation till förvåning och sedan till passionerad hängivelse. Jag skall här bara diskutera denna upplevda fördjupning och försöka att uttryckligen formulera denna latent inbördes relation som drabbar åskådaren antingen han vill det eller inte. Den avgörande frågan är: hur kan det komma sig att denna dissociation är så uttrycksfull, och vad består den av? Vad är den för någonting egentligen, denna frånvaro av relationer som får oss att ana en latent relation som är dess bas och ger denna frånvaro dess motivering och berättigande? Hur kan dessa två olika tidsformer existera vid sidan av varandra när de så uppenbart tycks strida mot varandra och ändå förenas i en dynamisk relation?

Svaret hänger ihop med följande paradox: det är just frånvaron av relationer som utgör den verkliga relationen. Det är genom att framställa denna frånvaro av relationer och få den att leva som pjäsen får sin verkliga innebörd. Jag tror alltså inte att vi här har att göra med en melodram som bygger på en krönika från folklivet i Milano kring 1890. Vi har att göra med ett melodramiskt medvetande som kritiseras av en existens: existensen av ett underproletariat i Milano kring 1890. Utan dess existens skulle man inte veta vilket slags melodramiskt medvetande det rörde sig om; utan denna kritik av det melodramatiska medvetandet skulle man aldrig fatta det latent drama som ligger i existensen av detta milanesiska underproletariat: dess maktlöshet. Vad innebär egentligen denna krönika över misären och eländet som upptar största delen av dessa tre akter? Varför upptas denna krönikas ”tid” av en rad perfekt typiserade existenser, fullständigt anonyma och utbytbara? Varför är denna tid som upptas av korta möten och samtal och fragmentariska diskussioner, varför är den just en tom tid? Varför går denna tid alltmer, ju längre man kommer i stycket, mot tystnad och orörlighet (i första akten finns ännu ett slags liv och rörelse på scenen; i den andra sitter alla och en del har redan börjat tala; i tredje är de gamla kvinnorna liksom en del av väggen) – annat än för att frammana det verkliga innehållet i denna eländiga tid: en tid där ingenting sker, en tid utan hopp och framtid, en tid där också det förflutna är stelnat i upprepning (den gamla Garibaldikampen), där framtiden bara med största möda kan tränga igenom de förvirrade politiska replikerna när arbetarna som bygger på den nya fabriken pratar med varandra, en tid där rörelser varken får efterföljd eller resultat, där allt kan sammanfattas i några enkla repliker i jämnhöjd med livet, det dagliga livet, i diskussioner och dispyter som inte leder till något eller där medvetandet om att de inte gör det får människorna att återsjunka i intet³ kort sagt, en stelnad tid där ännu ingenting händer som liknar Historia, en tom tid som upplevs som tom: tiden som den är i dessa människors tillvaro.

³ Det är liksom en tyst sammansvärjning bland dessa små människor vars syfte är att skilja tvistande åt, komma förbi alltför stor smärta som t. ex. det unga arbetslösa parets, återföra alla problem och katastrofer i detta liv på deras sanning, på tystnaden, orörligheten, tomma intet.

Iscensättningen av andra akten är mästerlig, och jag vet ingenting som kan jämföras med den. Den ger oss möjlighet att *direkt uppleva denna tid*. I första akten kunde man undra om det oklara område som Tivoli utgjorde kanske bara var bestämt för de arbetslösas lättsinne eller för förströdda människor som efter dagens slut kommit för att flanera kring några illusoriska glädjeämnena. Redan i andra akten är det helt uppenbart att det är detta bespisningsställes tomma slutenhet som gestaltar dessa människors tillvaro, deras "tid". Invid en kolossal vägg, sliten och fläckad, täckt av ordningsföreskrifter som är halvt utsuddade av åren men fortfarande går att läsa: två väldiga bord, parallella med rampen, det ena bakom det andra: bakom dem, tätt vid väggen, en järnbom för ingången till bespisningslokalen. Det är den vägen som männen och kvinnorna kommer in. Längst till höger en hög mellanvägg som är vinkelrät mot borden och skiljer köket från matsalen. Två luckor, den ena för sprit, den andra för soppa. Bakom väggen köket, rykande grytor och en kock, trygg och orubblig. Denna väldiga nakna yta med de parallella borden, denna ändlösa fondvägg skapar en plats av outhärdlig dysterhet och tomhet. Några människor sitter här och där vid borden, med ryggen eller ansiktet mot. De talar med ryggen eller ansiktet mot, så som de sitter. På en yta som är alldeles för stor för dem och som de aldrig kommer att kunna fylla ut. Där för de sina fragmentariska och löjliga samtal, men de kan inte lämna sina platser, försöka sluta sig till någon bordsgranne som över bänkar och bord just framkastat att de skall resa sig, aldrig kommer de att kunna avskaffa vare sig bänkar eller bord som för all framtid kommer att skilja dem från dem själva under det oföränderliga stumma reglemente som styr över dem. Detta rum, det är deras liv, dess tid. En människa här, en annan där. Strehler har spritt ut dem. De kommer att stanna där de är. Äta, sluta äta, äta igen. Det är nu deras handlingar får sin fulla innebörd. Den person som man ser i början av denna scen, framifrån, med ansiktet nästan i höjd med tallriken som han skulle vilja hålla i med båda händerna. Den tid det tar för honom att fylla skeden, föra den till munnen, onödigt högt, i en oändligt utdragen rörelse för att vara alldeles säker på att inte spilla det minsta; munnen som till sist är full med soppa, han kontrollerar sin ranson innan han sväljer. Då märker man plötsligt att de andra som sitter med ryggen åt gör precis samma rörelser: högt lyftade armbågar så att ryggarna blir sneda – man ser dem som äter, frånvarande, liksom man ser alla de frånvarande, alla de andra som i Milano och alla andra stora städer världen över utför samma heliga rörelser därför att det är hela deras liv och de inte har minsta möjlighet att leva sitt liv på något annat sätt. (De enda som skyndar sig är jobbarna, fabriks sirenen bestämmer rytmen i deras liv och arbete.) Jag vet inte om den djupa förbindelsen mellan människor och den tid de lever i någonsin har gestaltats med sådan styrka i själva rummets struktur, i rummets och människornas disposition på scenen, i utdragna elementära rörelser.

Det väsentliga: mot denna tidsstruktur, "krönikans", ställs en annan, "dramats". Dramats tid (Nina) är "full": några blixtar, en sammanträngd, "dramatisk" tid. En tid där endast historia kan utspelas. En tid som drivs inifrån av en oemotståndlig kraft och som själv producerar sitt innehåll. Det är en tid som är dialektisk par excellence. En tid som upphäver den andra och dess rumsliga figurationers struktur. När människorna har lämnat matsalen och Nina, fadern och Togasso är ensamma kvar är det något som plötsligt har försvunnit: som om människorna som satt där och åt hade tagit med sig hela dekoren (Strehlers genidrag: att av två akter göra en och spela två olika akter *med samma dekor*), själva detta rum med dess väggar och bord, hela dess logik och innebörd; som om konflikten ersatte detta synliga och tomma rum med ett annat, ett osynligt och förtätat, oomvändbart, med en enda dimension, vilket vänder det mot dramat, eller borde vända det mot dramat om det verkligen finns något.

Det är just denna motsättning som ger Bertolazzis pjäs dess djup. Å ena sidan en ickedialektisk tid där ingenting händer, utan inre nödvändighet som manar till handling eller utveckling; å andra sidan en dialektisk tid (konfliktens tid) som av sin inre motsättning drivs att skapa sin tillblivelse och sitt resultat. Paradoxen i *El Nost Milan* är att dialektiken där utspelas så att

säga vid sidan av, i kulissen, någonstans i ett hörn av scenen och i slutet av akterna: vi väntar förgäves på denna dialektik (som ändå är oundgänglig i varje teaterstycke): personerna i pjäsen gör narr av den. Det tar sin tid och den kommer aldrig förrän mot slutet, först under natten då luften är full av ugglornas hoanden, sedan efter tolv då solen redan är på väg ner, och till sist då gryningen kommer. Denna dialektik kommer hela tiden då alla har gått.

Hur skall man förstå detta att dialektiken ”kommer försent”? Är den försenad på samma sätt som medvetandet hos Hegel och Marx? Men hur kan en dialektik vara försenad? Jo, under denna enda förutsättning att den bara är ett annat namn på ett medvetande.

Om dialektiken i *El Nost Milan* kommer vid sidan av, i ett hörn av scenen, är det därför att den inte är något annat än ett medvetandes dialektik: faderns dialektik nämligen, och hans melodramas. Och att han går under är därför en ovillkorlig förutsättning för varje reell dialektik. Jag erinrar här om de analyser som Marx gjort i Den heliga familjen av Eugène Sues personer.⁴ Deras dramatiska uppträdande går ut på att de identifierar sig med den borgerliga moralens myter; dessa eländiga människor upplever sin misär i det moraliska och religiösa medvetandets termer: i lånta fjädrar. Så förkläder de sina verkliga problem och sin verkliga

⁴ Marx' text (Die heilige Familie, MEW 2, 1959, ss. 57-81, 172-223) innehåller ingen uttrycklig definition av melodramen. Men han visar på dess uppkomst, som Sue så vältaligt kan omvittna.

A. I *Mystères de Paris* ser man moralen och religionen *lagd* på ”naturliga” varelser (som är det trots sitt elände eller den onåd de råkat ut för). En besvärlig lokalisering! Det krävs Rodolphins cynism, prästens moraliska utpressning, polisens maktapparat, fängelse, internering osv. ”Naturen” ger slutligen vika: ett främmande medvetande styr den (och katastroferna mångdubblas för att göra den förtjänt av sin välgång).

B. Upphovet till denna lokalisering är uppenbart: det är Rodolphe som ålägger dessa ”oskyldiga” detta lånade medvetande. Rodolphe är varken folk eller ”oskyldig”. Men han vill (naturligt nog) ”rädda” folket, lära det att det bar en själ, att det existerar en Gud osv. – han ger folket, med lock eller pock, den borgerliga moralen att idissla för att folket skall hålla sig i skinnet.

C. Man tycker sig ana (Marx, s. 193: ”hos Sue har personerna till uppgift att som *sina egna* reflexioner och som det medvetna motivet för sina egna handlingar framställa de författarintentioner som har fått författaren att låta den handla på det ena eller andra sättet”) att Sues roman själv tillkännager sin avsikt: att ge ”folket” en litterär myt som samtidigt är en propedeutisk introduktion till det medvetande som det bör ha *och* det medvetande som folket bör ha för att vara folk (dvs. ”räddat” dvs. underkastat, paralyserat, drogat, kort sagt moraliskt och religiöst). Grymmare kan det inte uttryckas att det är bourgeoisin själv som för folket har funnit på den populära myten om melodramen, som har bjudit eller ålagt folket det där (den stora pressens följetänger, de billiga ”romanerna”) samtidigt som den ”gav” det natthärbärgen, soppkök osv.: dvs. ett fiffigt uttänkt system av preventiva nådegärningar.

D. Ändå är det pikant att se de flesta av de etablerade kritikerna lufta sin avsmak inför melodramer! Som om borgerligheten i dem hade *glömt* att det är den själv som hittat på den! Men det bör i hederlighetens namn påpekas att denna uppfinning har en viss ålder: de myter och nådegåvor som distribueras till ”folket” i dag är organiserade på ett annat och mer sinnrikt sätt. Det bör också sägas att det i grund och botten var en uppfinning för de andra, och att det förvisso är ytterst olämpligt att se era egna skapelser sätta sig helt klunsigt vid er egen sida – eller se dem paradera utan att generera sig det bittersta på era egna scener! Tänk er t. ex. ”hjärtepressen” (den moderna tidens folkliga ”myt”) inbjuden till förfinad samvaro med de förhärskande idéerna. Man skall inte rubba ordningen.

E. Det är sant att man också kan tillåta sig själv vad man förbjuder andra (det var förr i världen de ”finas” kännetecken, också i deras eget medvetande): man byter roll. En högtstående personlighet kan på skoj gå i tjänstefolkets trappa (låna från folket vad man givit det). Allt hänger då på vad som är underförstått i detta plötsliga byte och på att man följer reglerna, dvs. iakttar den ironi som spelet bjuder, då man visar (måste det visas?) att man inte låtit sig lura, inte ens av de medel man använder för att lura andra. Man lånar alltså från ”folket” de myter, det strunt som man tillverkat för det och distribuerat till det (man säljer det...) men på det villkoret att man avpassar det och ”behandlar” det på ett passande sätt. På så sätt kan det uppstå stora ”bedragare” i den här genren (Bruant, Piaf osv.) eller mediokra förmågor (bröderna Jacques). Man gör sig till ”folk” för att kockettera med att vara lägre än sina egna metoder: det är därför som man måste låtsas vara (inte vara) just detta folk som man ålägger folket att vara, den folkliga ”mytens” folk, melodramats folk. Detta melodrama är emellertid inte värt någon scen (den sanna scenen, teaterscenen), det skall avsmakas i små portioner på cabareter.

F. Min slutsats blir att varken minnesförlust eller ironi, varken förakt eller ”förtjusning” utgör ens skuggan av kritik.

situation. Melodramat, i denna mening, är ett främmande medvetande lagt på en verklig situation. Det melodramatiska medvetandets dialektik är inte möjligt annat än på detta villkor: att detta medvetande lånas utifrån (från den borgerliga moralens värld av alibin, sublimeringar och lögnar) och likväl upplevs som medvetandet om en situation (det lägre folket) som ändå är radikalt främmande för detta medvetande. Konsekvens: mellan det melodramatiska medvetandet å ena sidan och melodramats personer, deras existens, å den andra kan det strängt taget icke existera någon *motsättning*. Det melodramatiska medvetandet står inte i motsättning till sina villkor: det är ett helt annat medvetande, pålagt utifrån på en bestämd situation men utan dialektiskt förhållande till den. Det är därför som det melodramatiska medvetandet inte kan vara dialektiskt annat än om det misskänner sin verkliga situation, sina reella villkor, och barrikaderar sig i sin mytologi. I skydd av världen släpper den lös alla de fantastiska former av en ständigt levande konflikt som aldrig kan neutralisera en katastrof annat än genom att låta en ny brisera: den tar denna eviga kalabalik för ödet och sin andfåddhet för dialektik. Dialektiken leder till tomma intet därför att den ingenting annat är än det tommas dialektik, för evigt avskuren från verklighetens värld. Detta främmande medvetande kan inte komma utanför sig själv av sig själv, genom sin "dialektik", utan att komma i motsättning till sina egna förutsättningar. Det krävs en brytning – och att man erkänner detta intet: upptäcker denna dialektiks ickedialektiska karaktär.

Det där återfinns man aldrig hos Sue, men man ser det i *El Nost Milan*. Den sista scenen ger slutligen mening åt paradoxen i pjäsen och i dess struktur. När Nina bryter med sin far, när hon förvisar honom och hans drömmar ut i svarta natten bryter hon samtidigt med sin fars melodramatiska medvetande och dess "dialektik". Det är slut för hennes del med alla dessa myter och de konflikter som de har i släptåg. Fadern, medvetande, dialektik, alltsammans kastar hon överbord, och hon går över gränsen till den andra världen, liksom för att visa att det är där som saker och ting händer, att det är där som allt börjar, allt redan har börjat, inte bara denna världs elände utan också hennes medvetandes löjliga illusioner. Denna dialektik som bara har rätt till en liten bit av scenen, vid sidan av en historia som den aldrig lyckas dra in i eller dominera över, gestaltar ytterst exakt den praktiskt taget obefintliga relationen mellan ett falskt medvetande och en verklig situation. Denna dialektik som till sist jagas från scenen, den innebär en sanktion av den nödvändiga brytning som krävs av den *reella* erfarenheten, vilken står främmande för medvetandets innehåll. När Nina går genom porten som skiljer henne från dagsljuset vet hon ännu inte vad hennes liv skall bli; kanske skall hon förlora det. Vi vet åtminstone att hon bryter upp och beger sig mot den sanna världen, som visserligen är pennningens men också den som skapar eländet och rentav ålägger eländet sitt eget medvetande om "dramat". Det är precis samma sak som Marx sade när han bröt med medvetandets falska dialektik för att övergå till erfarenheten och studiet av den andra världen, Kapitalets värld.

Här vill läsaren kanske avbryta mitt resonemang och mot min argumentation hävda att de tankegångar jag utfört om pjäsen går långt utöver vad författaren avsett – och att jag i själva verket tillskriver Bertolazzi vad som egentligen tillkommer Strehler. Men jag hävdar att denna anmärkning inte har någon mening, för vad det här är fråga om är den latent strukturen i stycket och ingenting annat. Bertolazzis explicita intentioner har ingen betydelse: vad som räknas, utanför orden, personerna och handlingen i hans pjäs, det är de grundläggande elementen i dess struktur och dessas inre förhållande till varandra. Ja, jag skulle vilja gå ännu längre. Det är inte av någon betydelse om Bertolazzi medvetet har avsett denna struktur eller skapat den omedvetet: den utgör essensen i hans verk, den och endast den ger oss möjlighet att förstå både Strehlers tolkning och publikens reaktion.

Det är därför att Strehler har haft ett skärpt medvetande för implikationerna i denna enastående struktur⁵ och därför att hans iscensättning och personinstruktion har underkastats denna som publiken har kunnat bli så omraskade av det hela. Åskådarnas upplevelse går inte att förklara bara genom att man pekar på detta minutiöst återgivna folkliv, dess "närvaro" – den kan inte förklaras vare sig genom eländet hos detta folk som dock lever och överlever från dag till dag, underkastat sitt öde, och som tar ett slags hämnd genom att skratta ibland, visa ett slags solidaritet vid enstaka tillfällen och för det mesta bara tåga; inte heller genom Ninas, hennes fars och Togassos blygsamma drama: den kan bara förklaras genom att man omedvetet uppfattar denna struktur och dess djupa mening. Ingenstans exponeras denna struktur öppet, ingenstans är det någon som talar om den eller diskuterar den. Ingenstans kan man direkt se den i stycket så som man kan se en synlig person eller handlingens utveckling. Men ändå finns den där, den finns i den tysta relationen mellan folkets tid och dramats tid, i deras inbördes obalans, i deras oavbrutna avhängighet och till slut i den sanna och avslöjande kritiken av den. Det är denna förödande, latent relation, denna skenbart betydelselösa men ändå avgörande spänning som Strehlers iscensättning låter publiken se utan att direkt kunna översätta denna närvaro i termer av klart medvetande. Ja, vad publiken applåderade i det här stycket var faktiskt någonting som gick den förbi, som kanske gick förbi dess författare men som Strehler gav det: en dold mening, djupare än orden och gesterna, djupare än personernas omedelbara öde då de lever detta öde utan att någonsin kunna avspegla det i sitt medvetande. Inte ens Nina, som för oss markerar brytningen och en början och löftet om en annan värld och ett annat medvetande, inte ens hon vet vad hon gör. Här kan man verkligen med rätta tala om att medvetandet är försenat – ty även om det fortfarande är blint så är det ändå ett medvetande som slutligen leder fram till en verklig värld.

Om denna "upplevelse" som jag diskuterat har en riktig underbyggnad kan den kanske kasta ljus över andra genom att undersöka deras innebörd. Jag tänker här på de problem som Brechts stora pjäser uppställer och som i princip kanske inte har fått sin fullständiga lösning genom att man hänvisat till idéerna om distanseringseffekten (*Verfremdung*) och den episka teatern. Det är verkligen slående, tycker jag, att den latent, dissymetriska-kritiska strukturen, den dialektiska strukturen (med dialektiken "vid sidan av") som man finner i Bertolazzis stycke i allt väsentligt är samma struktur som i pjäser som *Mor Courage* och (framför allt) *Galilei*. Också där har vi att göra med olika former av "tid" som inte lyckas uppnå integration med varandra, som är utan förbindelse med varandra, som existerar sida vid sida, korsas men aldrig s. a. s. möts; upplevda händelser som ordnas efter en dialektik som är bestämt lokaliserad, avskild och liksom hängande i luften; verk som präglas av en inre dissociation, av en alternerande ordning som aldrig upphävs.

Det är dynamiken i denna speciella latent struktur och i synnerhet detta att en dialektisk "tid" och en ickedialektisk existerar sida vid sida utan explicit förbindelse mellan dem som gör det möjligt att leverera en verklig kritik av medvetandets illusioner (ett medvetande som alltid uppfattar sig själv som dialektiskt), av den falska dialektiken (konflikt, drama osv.), via den förvirrande verklighet som är dess grund och väntar på sitt erkännande. På så sätt leder kriget i *Mor Courage* till de personliga dramer som hänger samman med mor Courages förblindelse och till de falska krav som hennes girighet dikterar; sak samma i *Galilei* med denna historia som är långsammare än det otåliga medvetandet om sanningen, denna historia som också är

⁵ "Verkets främsta kännetecken är just det häftiga sätt på vilket sanningen framträder, en sanning som ännu inte är bestämt definierad ... *El Nost Milan* är ett drama som spelas i ett mellanläge, ett drama som kontinuerligt förs tillbaka, tänks på nytt, som preciseras från tid till annan för att på nytt bli mera diffust, som byggs upp kring en grå linje som gör plötsliga utbuktningar och knyck. Och det är väl därför som Nina och hennes far framstår särskilt tragisk dager... För att lägga accenten vid denna hemliga struktur i verket har dess uppbyggnad till en del ändrats om. De fyra akter som Bertolazzi tänkte sig har reducerats till tre genom att andra och tredje akten slagits ihop..." (Ur teaterprogrammet).

förvirrande för ett medvetande som aldrig lyckas få varaktigt grepp på den under sin korta levnad. Det är denna tysta konfrontation mellan ett medvetande (som upplever sin egen situation på ett dialektiskt-dramatiskt sätt, och tror att hela världen styrs av dess egna drivkrafter) och en verklighet som är indifferent och annorlunda i förhållande till denna påstådda (uppenbart ickedialektiska) dialektik som möjliggör en immanent kritik av medvetandets illusioner. Det har ingen betydelse om saker och ting sägs (hos Brecht uttrycks de i form av apologier och sånger) eller inte: det är inte orden som i sista hand levererar denna kritik, det är de inre styrkerelationerna, eller frånvaron av sådana, mellan elementen i dramas struktur. Dvs. det finns ingen annan sann kritik än den som är immanent och först är reell och materiell innan den blir medveten. Och jag frågar mig om man inte skulle kunna hävda att denna dissymmetriska, decentrerade struktur är grundläggande för varje försök att göra teater av materialistisk karaktär. Om vi går vidare med analysen av detta villkor, återfinner vi utan svårighet den principen (som är så grundläggande hos Marx) att det är omöjligt att någon form av ideologiskt medvetande kan innehålla någonting utifrån vilket det kan bli möjligt att gå utanför sig själv genom sin egen inre dialektik, *att det strängt taget inte finns någon medvetandets dialektik*, något slags medvetandets dialektik som genom sina egna motsägelser leder till verkligheten; kort sagt att varje "fenomenologi" i hegelsk mening är omöjlig: ty medvetandet når inte fram till verkligheten genom sin inre utveckling utan genom den radikala upptäckten av det som är *annat än det självt*.

Det är just precis i denna mening som Brecht har vänt upp och ner på den klassiska teaterns problematik – då han avstått från att i form av ett självmedvetande gestalta innebörden och implikationerna i ett stycke. Som jag ser det innebär detta följande. Om Brecht vill skapa ett nytt medvetande, sant och aktivt, hos åskådarna måste han utesluta från sin värld varje pretention på att kunna gripa sig själv och framställa sig själv i form av ett självmedvetande. Det var den klassiska teatern (med undantag för Shakespeare och Molière – och varför de är undantag är värt en eftertanke) som gav oss en teater där dramat, dess villkor och "dialektik" helt och hållet avspeglades i en centralpersons medvetande – en teater som återspeglade sin totala innebörd i ett medvetande, i en mänsklig varelse som talade, handlade, tänkte och blev till: för oss själva dramat. Och det är självfallet ingen slump att denna den "klassiska" estetikens formella förutsättning (ett dramatiskt medvetandes centrala enhet som bestämmer över de andra kända "enheterna") står i nära samband med dess materiella innehåll. Jag skulle här vilja framkasta att den klassiska teaterns ämnen (politik, moral, religion, heder, "ära", "passion" osv.) just är ideologiska ämnen och att de hela tiden är det utan att deras ideologiska karaktär någonsin ifrågasätts, dvs. kritiseras (t. o. m. "passionen", som ställs mot "plikten" eller "äran", är bara en ideologisk kontrapunkt – den upplöser aldrig ordentligt ideologin). Men vad är, rent konkret, denna ideologi som aldrig kritiseras, annat än helt enkelt de "välbekanta" och genomskinliga myterna i vilka ett samhälle eller ett århundrade igenkänner (inte: lär känna) sig själv, en spegel där detta samhälle avspeglar sig för att känna igen sig själv, just denna spegel som det måste krossa för att lära känna sig själv? Vad är ett samhälles eller ett tidevarvs ideologi annat än detta samhälles eller detta tidevarvs självmedvetande, dvs. en omedelbar materia som implicerar, söker och spontant finner sin form i den gestalt som utgörs av dess eget självmedvetande när det upplever sin värld, dess totalitet, i sina egna myters genomskinlighet? Jag skall här inte fråga varför dessa myter (ideologin som sådan) inte *allmänt* har förts på tal under den klassiska perioden. För mig är det tillräckligt att kunna dra den slutsatsen att ett tidevarv utan verklig självkritik (ett tidevarv som varken har möjligheter till eller behov av en verklig politisk, moralisk och religiös teori) tenderar att framställa sig själv och igenkänna sig själv i en teater som icke är kritisk, dvs. i en teater vars (ideologiska) innehåll förutsätter en estetik som bygger på självmedvetande. Brecht bryter med dessa formella estetiska villkor just därför att han redan har brutit med deras materiella förutsättningar. Vad han framför allt vill skapa är en kritik av den spontana ideologi i vilken människorna lever. Det är

därför han blir tvungen att avvisa det formella villkor som dikteras av en estetik som bygger på självmedvetande (och dess klassiska härledningar: reglerna om enheterna). Hos honom (Jag talar fortfarande om de stora pjäserna) omfattar ingen person i sig och i en genomtänkt form den totala föreningen av dramats förutsättningar. Hos honom är självmedvetandet, det totala, genomlysta medvetandet, hela dramats spegel, aldrig annat än en gestalt för det ideologiska medvetandet som visserligen relaterar hela världen och dess drama till sig, men då tar fasta just på det faktum att denna värld bara är moralens, politikens och religionens, kort sagt myternas och drogernas värld. I denna mening är hans pjäser decentrerade därför att de inte kan ha något centrum, därför att de lämnar det naiva medvetandet som är tyngt av illusioner och vägrar att göra det medvetandet till det centrum för världen som det vill vara. Det är därför som centrum – om man nu kan uttrycka det så – alltid är vid sidan av, och eftersom det gäller en demystifiering av självmedvetandet är detta centrum alltid förskjutet, alltid bortom, i rörelse, på väg bort från det illusoriska fram mot det som är verkligt. Det är av detta grundläggande skäl som denna kritiska relation som leder fram till det som är verkligt aldrig kan gestaltas för sig själv: det är därför som ingen person i pjäsen i sig själv är styckets ”moral” – utom vid de tillfällen då någon går fram till rampen, tar av sig masken och vid styckets slut drar ut sensmoralen (men då är han inget annat än en åskådare som avspeglar stycket utifrån eller snarare förlänger dess rörelse: ”vi kunde inte göra det bättre, nu får ni försöka”).

Nu är det lätt att inse varför det är så nödvändigt att tala om dynamiken i styckets latenta struktur. Man måste tala om dess struktur så snart stycket inte låter sig reducera till dess skådespelare eller dessas artikulerade relationer – utan till det dynamiska förhållande som existerar mellan de olika självmedvetanden som alierats i den spontana ideologin (mor Courage, söner, kocken, prästen osv.) och de reella förutsättningarna för deras existens (kriget, samhället). Detta förhållande som i sig själv är abstrakt (abstrakt för självmedvetandena – ty detta abstrakta är den konkreta sanningen), kan inte gestaltas och framställas i personer, i deras gester och handlingar och i deras ”historia” annat än som ett förhållande som går utöver dem själva samtidigt som de innefattas däri; dvs. som ett förhållande som tar i anspråk de abstrakta strukturala elementen (till exempel de olika tidsformerna i *El Nost Milan* – detta att dramats folkmassor är utanförstående osv.), deras obalans i förhållande till varandra och därför deras dynamik. Detta förhållande är med nödvändighet ett latent förhållande i samma mån som det inte går att gestalta i en enda ”personage” utan att omintetgöra hela det kritiska syftet: det är därför som det, om det verkligen innefattas i hela handlingen, i alla personernas existens och handlingar, är deras djupare innebörd som går utöver deras eget medvetande – därför är det dunkelt för dem själva; det är synligt för åskådaren i samma utsträckning som det är osynligt för de agerande; därför är det också synligt för åskådaren, inte på så sätt att det förutsätter ett synsätt som bara presenteras honom, utan ett som kan skönjas, erövrats och liksom framdras ur det ursprungliga mörker som omger det och ändå alstrar det.

Dessa iakttagelser kan kanske nu ge oss möjlighet att precisera problemet om den brechtska distanseringsteorin. Med den ville Brecht skapa ett nytt förhållande mellan publiken och det uppförda stycket: ett kritiskt och aktivt förhållande. Han ville bryta med de klassiska identifikationsmodellerna som gjorde publiken alldeles avhängig av ”hjältens” öde och satte in alla affektiva krafter på att åstadkomma en teatralisk katarsis. Han ville få åskådaren på distans från skådespelet, men i en sådan situation att han inte skulle kunna undfly det eller helt enkelt bara avnjuta det. Han ville alltså göra åskådaren till en aktör som skulle fullborda det ofullbordade stycket, men göra det i det verkliga livet. Denna Brechts djupa tes har kanske alltför ofta tolkats så att man bara tagit fasta på de tekniska elementen i denna distanseringseffekt: bannlysning av alla ”effekter” i skådespelarnas spel, all lyrism och allt ”patos”; alfrescospel; stränghet i iscensättningen, som för att få bort all reliefverkan som fångar blicken (jfr den dystra färgskalan i *Mor Courage*: jordbrunt och askgrått); ett ”platt” ljus; skyltar med

kommentarer för att vända åskådarens uppmärksamhet mot det yttre sammanhanget i pjäsen (verkligheten) osv. Denna tes har likaså gett rum för psykologiska tolkningar som centrerats kring identifikationsfenomenet och dess klassiska stöd, hjälten. Man har kunnat framställa detta att hjälten (den positive eller negative hjälten) försvinner såsom bärare av identifikation som själva grundvillkoret för distanseringseffekten (ingen hjälte – ingen identifikation; hjälten avskaffande står f. ö. i förbindelse med Brechts ”materialistiska” uppfattning: det är massorna som gör historia, inte ”hjältarna”). Men jag undrar om inte dessa tolkningar vilar på föreställningar som visserligen är viktiga men dock inte avgörande, och om det inte är nödvändigt att gå längre, förbi dessa tekniska och psykologiska aspekter, för att inse att detta mycket speciella kritiska förhållande kan upprättas i åskådarens medvetande. För att en distans skall kunna uppstå mellan åskådare och pjäs krävs det m. a. o. att denna distans på något sätt skapas mitt inne i själva pjäsen, inte bara i dess (tekniska) utförande eller i personernas psykologiska former. (Är de verkligen hjältar eller ickehjältar? Är inte den stumma flickan i *Mor Courage* i själva verket en ”positiv hjälte” när hon låter sig arkebusera på taket därför att hon spelat på sin trumma för att varna befolkningen i staden som inte anar att en armé är på väg att kasta sig över deras stad? Är det inte fråga om en viss ”identifikation” här med denna andraplansfigur?) Det är mitt i själva pjäsen, i dess inre strukturs dynamik, som denna distans skapas och gestaltas som samtidigt kritiserar medvetandets illusioner och åstadkommer en frigörelse från dess verkliga villkor.

Det är detta man måste utgå ifrån (att den latent strukturens dynamik skapar denna distans i själva pjäsen) när man skall ställa problemet om åskådarens förhållande till skådespelet. Här är det återigen Brecht som vänder på den etablerade ordningen. Inom den klassiska teatern tycktes allt mycket enkelt: hjälten ”tid” var den enda ”tid” som förekom, allt det andra var underordnat honom, till och med hans motståndare anpassades efter hans måttstock, han måste finnas där för att de skulle kunna vara *hans* motståndare; de levde hans tid, hans rytm, de var avhängiga av honom, de var ingenting annat än sådana avhängigheter. Motståndaren var just *hans* motståndare: i konflikten tillhörde han hjälten lika mycket som denne tillhörde sig själv, han var hans dubblett, hans avspegling, hans motsats, hans natt, hans frestelse, hans egen omedvetenhet vänd mot honom själv. Ja, hans öde var, som Hegel har skrivit, självmedvetandet som fiende. Härigenom blev konflikten innehåll detsamma som hjälten självmedvetande. Och helt naturligt tycktes då åskådaren ”uppleva” pjäsen när han identifierade sig med hjälten, dvs. hans egen tid och hans eget medvetande, den enda tid och det enda medvetande som erbjöds honom. I Bertolazzis pjäs och i Brechts stora dramer blir denna sammanblandning omöjlig just på grund av deras dissocierade struktur. Jag skulle vilja säga att hjältarna har försvunnit – inte därför att Brecht har bannlyst dem från sina pjäser utan därför att pjäsen gör dem omöjliga hur mycket hjältar de än är i den, pjäsen förintar dem, dem och deras medvetande och deras medvetandes falska dialektik. Denna reduktion är inte enbart ett resultat av handlingen eller av det sätt på vilket vissa populära gestalter demonstrerar den (på temat ”varken Gud eller kejsaren”); den är inte ens ett resultat av att en enda pjäs uppfattas som en historia som är obestämd: denna reduktion försiggår inte på detaljernas eller själva handlingsförloppets plan utan på ett djupare plan, på dynamikens plan, den dynamik som finns i styckets struktur.

Men här gäller det att se opp: vi har hittills bara pratat om pjäsen – nu gäller det åskådarens medvetande. Jag skulle med några ord vilja påvisa att det inte gäller ett nytt problem som man kanske vore frestad att tro utan ett och samma problem. Men först måste vi vara eniga om att avskaffa två klassiska modeller för åskådarens medvetande som bara förvirrar tanken. Den första modellen är – återigen, men nu hos åskådaren – självmedvetandets modell. Åskådaren identifierar sig inte med ”hjälten”, det är klart: han håller honom på avstånd. Men står han då inte utanför pjäsen och dömer, gör upp räkningen och drar konklusionerna? Man spelar Mor

Courage. Hon spelar. Ni dömer. På scenen en bild av förblindelse – på parketten en bild av klarsynthet, medvetandegjord via två timmars omedvetenhet. Men denna rollfördelning går ju ut på att salongen tilldelas vad strängheten förvägrar scenen. I verkligheten är ju åskådaren inte alls detta absoluta självmedvetande som *pjäsen* inte kan bära. Åskådaren är bara högste Domare över stycket i samma utsträckning som stycket innehåller den Slutliga Domen över sin egen ”historia”. Också han ser och upplever pjäsen genom ett falskt medvetande som satts ifråga. Vad är han då annat än en bror till personerna på scenen, liksom de fångad i ideologins spontana myter, i dess illusioner och privilegierade former? Om han hålls på distans från pjäsen av pjäsen själv är det inte därför att man vill skona honom eller utnämna honom till Domare – det är tvärtom för att gripa tag i honom och *enrollera* honom i denna uppenbara distans, detta ”främlingskap” – för att av honom själv skapa just denna distans som ingenting annat är än aktiv och levande kritik.

Men då måste man naturligtvis också avskaffa den andra modellen för åskådarmedvetande – som till och med kan omfatta åskådarens vägran: identifikationsmodellen. Här skulle jag bara vilja ställa en fråga, i stället för att besvara den: när man i tanken vill göra åskådarmedvetandets status klar för sig och då hänvisar till identifikationsbegreppet (identifikation med hjälten), gör man inte då en mycket tvivelaktig jämförelse? Begreppet identifikation är egentligen ett psykologiskt eller mer exakt ett psykoanalytiskt begrepp. Det är mig fjärran att bestrida att det försiggår psykologiska processer inom åskådaren när han sitter där framför scenen och att dessa har sin betydelse. Men det måste påpekas att de projicerings- och sublimeringsfenomen o. a. som man kan iakta, beskriva och definiera i kontrollerade psykologiska situationer inte ensamma kan göra reda för ett beteende som är så sammansatt och specifikt som det en åskådare visar när han bevisar en teaterföreställning. Detta beteende är för det första ett socialt och kulturellt-estetiskt beteende, och därför är det också ett ideologiskt beteende. Det är självfallet en viktig uppgift att klarlägga och belysa hur konkreta psykologiska processer (som identifikation, sublimering, förträngning osv. i strikt psykologisk mening) griper in i ett beteende som går utanför och utöver dem. Men denna första uppgift kan inte om man inte skall förfalla till psykologism göra den andra uppgiften överflödig: den som går ut på att definiera själva åskådarens medvetande och dess specifika karaktär. Om detta medvetande icke låter sig reducera till ett rent psykologiskt medvetande, om det är ett socialt, kulturellt och ideologiskt medvetande kan man inte i tanken fatta dess relation till skådespelet enbart i den psykologiska identifikationens form. Innan man identifierar sig (psykologiskt) med hjälten igenkänner åskådarens medvetande sig själv i styckets ideologiska innehåll, och i de former som är speciella för detta innehåll. *Innan* skådespelet alltså ger åskådaren tillfälle till identifikation (identifikation med sig själv via en Annan) ger det honom alltså – och detta är något fundamentalt – tillfälle till ett kulturellt och ideologiskt igenkännande.⁶ Detta igenkännande av sig själv förut-

⁶ Man får inte tro att detta igenkännande av sig själv kan undkomma de krav som i sista hand är bestämmande över ideologins öde. Konsten är i själva verket lika mycket vilja att känna igen sig själv som igenkännande av sig själv. Från början är alltså den enhet som jag här (för att begränsa undersökningen) förutsätter vara i allt väsentligt uppnådd, denna delaktighet av gemensamma myter, temata och aspirationer som utgör grundvalen för att föreställningen såsom kulturellt och ideologiskt fenomen skall vara möjlig – denna enhet är lika väl en åsyftad eller avvisad enhet som en påtryckt. M. a. o., i teaterns, eller mer generellt: i det estetiskas värld upphör ideologin aldrig att till sitt väsen vara en plats för en tvist och en strid där larmet och braket från mänsklighetens politiska och sociala strider genljuder dovt eller brutalt. Jag medger att det är ganska egendomligt att föra fram rent psykologiska processer (som t. ex. identifikationen) för att göra reda för åskådarens uppträdande, när man vet att deras effekter ibland är helt blockerade – när man vet att det finns åskådare, professionella och andra, som ingenting vill begripa, rentav innan ridån går upp, eller som när ridån gått upp vägrar att känna igen sig själva i det verk som presenteras eller i tolkningen av det. Man behöver inte gå långt för att hitta exempel, det överflödar av dem. Tillbakavisades inte Bertolazzi av det slutande 1800-talets italienska borgerlighet, så att han blev en misslyckad och eländig figur? Och också här, i Paris i juni 1962 – blev inte han och Strehler här dömda utan att man

sätter i princip en essentiell identitet (som möjliggör själva de psykologiska identifikationsprocesserna *som psykologiska*): den identitet som förenar åskådarna och skådespelarna, vilka en och samma kväll är samlade på en och samma plats. Ja först förenas vi genom den institution som teaterföreställningen utgör, men sedan förenas vi på ett djupare sätt just genom de myter och temata som styr oss alla utan att vi erkänner det, genom den spontana ideologi som vi lever i. Och vi äter samma bröd (fast det framför allt är de fattigas bröd, så som i *El Nost Milan*), vi har samma utbrott av vrede och uppror och vanvett (åtminstone i minnet där detta hot är ständigt levande) för att inte säga samma nedslagenhet inför en tid som ingen Historia kan röra. Ja, liksom mor Courage har vi samma krig inom räckhåll, och tätt inpå om också inte inom oss samma fruktansvärda förblindelse, samma aska i ögonen, samma jord i munnen. Samma gryning och samma natt, vi balanserar vid samma avgrund: vår omedvetenhet. Vi är delaktiga av samma historia – och det är där som allt börjar. Det är därför som vi själva redan i princip, på förhand, *är* själva pjäsen och vad har det då för betydelse om vi känner till hur det hela slutar eftersom det aldrig slutar någon annanstans än hos oss själva dvs. åter i vår värld. Det är därför som det falska problemet om identifikationen redan från första början och redan innan det ställts är löst – genom medvetenhetens verklighet. Det enda som det verkligen gäller är nu att veta hur det skall gå med denna tysta identitet, detta omedelbara igenkännande av sig själv: vad gör författaren av det hela? Vad skall skådespelarna göra av det när de satts igång av mästare som Brecht och Strehler? Vad blir det av detta ideologiska självmedvetande? Skall det flyta ut i självmedvetandets dialektik och fördjupa sina myter utan att någonsin befria sig från dem? Ställa denna oändliga spegel i centrum för spelet? Eller kanske flytta den, ställa den vid sidan av, ta fram den och ta bort den, lämna den och komma tillbaka till den, underkasta den främmande krafter långt bortifrån – så starka att den till sist bara är en hop skärvor på golvet – på samma sätt som en hög ton kan krossa ett glas i småbitar?

För att till sist sammanfatta detta försök till definition – som bara gör anspråk på att vara ett problem ställt på ett litet bättre sätt än förut – så kan man konstatera att det uppenbarligen är själva pjäsen som *är* åskådares medvetande – av det fundamentala skälet att åskådaren inte har något annat medvetande än det innehåll som på förhand förenar honom med pjäsen, och det som händer med detta innehåll i själva pjäsen: det nya resultat som pjäsen *producerar* med utgångspunkt i detta självmedvetande som det gestaltar och åskådliggör. Brecht hade rätt: om teatern inte har något annat mål än att vara en kommentar, kanske t. o. m. ”dialektisk”, till detta oföränderliga igenkännande-misskännande av sig själv – då är det musik som åskådaren kan i förväg: den är hans. Om teatern däremot har till syfte att krossa denna bild, denna oberörbara gestalt, sätta det orörliga i rörelse, denna orörliga sfär som det illusoriska medvetandets mytiska värld utgör, då är pjäsen tillblivelsen och skapandet av ett nytt medvetande i åskådaren – ofullbordat, som varje medvetande, men satt i rörelse just av detta ofullbordade tillstånd, denna distans man uppnått, detta oupphörliga, aktivt kritiska arbete; pjäsen skapar då en ny åskådare, en skådespelare som börjar när skådespelet slutar, som börjar bara för att fullborda det, men i livet.

Jag ser tillbaka. Och plötsligt och obevekligt ställs jag inför den *verkliga* frågan: kanske är dessa sidor, på sitt valhänta och blinda sätt, bara *El Nost Milan*, den där okända pjäsen från en kväll i juni, som nu i mig söker arbeta fram sin outtalade mening, som på trots av mig själv och trots att alla skådespelarna och hela dekoren är borta nu strävar mot att dess underliggande, stumma innebörd skall klart träda fram?

Augusti 1962

lyssnade till dem, utan att de som styr den ”parisiska” publikens medvetande lyssnade till dem – medan en stor och folklig italiensk publik däremot nu har gett dem sitt erkännande?

Marx' Ekonomisk-filosofiska manuskript från 1844 (Politisk ekonomi och filosofi)

När Marx' Ekonomisk-filosofiska manuskript (1844) nu publiceras på franska är det en stor händelse som jag skulle vilja fästa läsarnas uppmärksamhet på.¹

Först och främst är det en *litterär* och *kritisk* händelse. Hittills har Manuskripten bara varit tillgängliga för franskspråkiga i Molitors översättning i Costes' edition (del 6 i Œuvres philosophiques). Alla som varit tvungna att använda den vet av egen erfarenhet att denna stympade text, där viktiga utläggningar är strukna och det finns gott om fel och vagheter, inte fyller de krav man ställer på ett riktigt arbetsinstrument. Men nu har vi tack vare E. Bottigelli förtjänstfulla arbete en edition som är *up to date* (den modernaste som finns eftersom Bottigelli har kunnat utnyttja de senaste upplysningarna från Marx-Engels-Institutet i Moskva om läsarter och rättelser), presenterad i den vettigaste ordningen (samma som i MEGA) och i en översättning som är anmärkningsvärd genom sin stringens, minutiösa noggrannhet och de kritiska noterna och – vilket också är mycket viktigt – genom sin *teoretiska säkerhet* (man måste ha klart för sig att en bra översättning är otänkbar om inte översättaren är *mycket mer än översättare*: en människa som inte bara är väl underrättad och insatt i sin författares tänkande utan också i det begreppsliga och historiska universum som denne uppfötts i; det villkoret är uppfyllt här).

Det är också en *teoretisk* händelse. Här har vi en text som spelat en viktig roll för polemikerna kring, attackerna mot och försvaren för Marx under de senaste trettio åren. Bottigelli utreder utmärkt hur rollerna har fördelats i denna stora strid. Det är socialdemokraterna (de första utgivarna, främst Landshut och Mayer) och sedan spiritualistiska, existentialistiska, fenomenologiska etc. filosofer som gjort denna stora text så framgångsrik, men det i en anda som är ytterst främmande både för förståelsen av Marx och för den enkla förståelsen av hans teoretiska *utveckling*. Ekonomisk-filosofiska manuskripten har gett upphov till en hel etisk eller (vilket är detsamma) antropologisk, ja t. o. m. religiös tolkning av Marx – Kapitalet betraktas då i ett perspektiv bakifrån och blir då i sin uppenbara ”objektivitet” ingenting annat än en utveckling av vad författaren intuitivt haft på känn i sin ungdom, vilket då sägs ha fått sitt främsta filosofiska uttryck i den här texten och dess begrepp: framför allt begreppen *alienation*, *humanism*, *människans sociala väsen* osv. Det är välbekant att marxisterna kom att reagera mycket sent på detta och att deras reaktion ofta kom att bestämmas av deras fruktan och stora brådska: de hade en viss tendens att försvara Marx *en bloc* och att också de uppta sina motståndares tes, *men då till Kapitalets fördel*, och därigenom överskatta det *teoretiska* värdet i 1844 års text. Om de här sakerna har Bottigelli några utomordentliga formuleringar (ss. IX, XXXIX). De utmynnar i ett krav som ingen seriös kommentator kan undslippa: att bestämma en ny och rigorös forskningsmetod, en ”*annan metod*” (s. X) än den enkla metod som innebär att de två texterna förs samman och man ser den ena som en anteciperings av den andra eller retrospektivt betraktar den ena med utgångspunkt från den andra. Dessa Manuskript som varit föremål för en stor strid, förevändning för stora rannsakingar eller nyttjats som försvarsverk, dessa Manuskript *kan* och *bör* vi i fortsättningen behandla med en alldeles säker metod: som *ett moment* i utformandet av Marx' tänkande, vilket, liksom alla moment i en intellektuell utveckling, visserligen har att göra med en framtid men också med ett *nu* som är *enastående* och icke låter sig reducera. Det är ingen överdrift att påstå att Bottigelli i denna fläckfria översättning har gett oss en *särskilt värdefull sak*, som på två sätt är av teoretiskt intresse för marxisterna: dels därför att den har att göra med Marx' tänkande, dess *utformning*

¹ Karl Marx, Les Manuscrits de 1844. Présentation, traduction et notes d'Émile Bottigelli, Éditions Sociales, 1962.

eller snarare *omformning*, men också därför att den ger den marxistiska teorin om ideologierna ett enastående tillfälle att utöva och pröva sin metod.

Till sist vill jag också tillägga att översättningen föregås av en viktig historisk och teoretisk inledning som inte bara för oss in på de väsentliga problemen utan också lokaliserar dem och gör dem tydliga.

Vilken är då de här Manuskriptens *specifika* karaktär jämfört med tidigare Marx-texter? Vad är det som är *radikalt* nytt här? Svaret hänger ihop med följande *faktum*. Manuskripten är en produkt av *Marx' konfrontation med den politiska ekonomin*. Det är naturligtvis inte första gången Marx ställs inför – som han själv uttryckt det – ”nödvändigheten” att uttrycka sin mening om *ekonomiska* frågor (redan 1842 ledde frågan om vedstölderna till frågan om de feodala jordegendomarnas ställning; på liknande sätt förde artikeln från 1842 om censuren och pressfriheten till frågan om ”industrin” och dess realitet osv. osv.) men det hade då inte gällt ekonomin utan ekonomiska frågor som han kommit in på i *politiska* diskussioner: han ställdes alltså aldrig inför den politiska ekonomin, bara inför vissa effekter av en ekonomisk *politik* eller vissa ekonomiska förutsättningar för sociala konflikter (Kritik des Hegelschen Staatsrechts). 1844 möter han den politiska ekonomin själv. Engels hade visat vägen i sin ”geniala skiss” om England. Men vad som fört honom fram till denna konfrontation var inte bara Engels utan lika mycket nödvändigheten att bortom politiken söka efter orsaken till de olösliga konflikterna inom den. Utan förbindelse med denna *första konfrontation* är Ekonomisk-filosofiska manuskripten svåra att förstå. Under Paristiden (februari-maj 1844), som i det här avseendet är så avgörande, ägnar sig Marx åt de klassiska ekonomerna (Say, Skarbek, Smith, Ricardo), han gör en mängd anteckningar som man finner spår av i själva Manuskripten (det första avsnittet innehåller mycket långa citat), som om han ville rikta in sig på ett *faktum*. Men just när han gör det finner han att *detta faktum saknar en grund*, åtminstone hos de ekonomer han studerar, att det hänger i luften och inte har någon egen *princip*. Konfrontationen med den politiska ekonomin är alltså på en och samma gång en *kritisk reaktion* på den politiska ekonomin och en mödosam efterforskning av dess *grundval*.

Varifrån får Marx övertygelsen att den politiska ekonomin *saknar grundval*? Från de *motsättningar* som den konstaterar och inregistrerar, om inte accepterar och omgestaltar: och framför allt från den stora motsättning som ställer den tilltagande *utarmningen* av arbetarna mot det enastående *överflöd* vars lyckliga uppkomst i den moderna världen den politiska ekonomin celebrerar. Där har vi denna optimistiska vetenskaps stora kors och nederlag, denna vetenskap som bygger sin optimism på ett så magert argument, på samma sätt som egendomsägarnas rikedom bygger på arbetarnas fattigdom. Där har vi också dess eländiga situation som Marx vill avskaffa genom att ge ekonomin den princip som den saknar, och som skall vara dess ljus och värdemätare.

Det är här man ser Ekonomisk-filosofiska manuskriptens andra ansikte: *filosofin*. För denna Marx' konfrontation med den politiska ekonomin är *fortfarande*, som Bottigelli så utmärkt betonar (ss. XXXIX, LIV, LXVII osv.), en *filosofins* konfrontation med den politiska ekonomin. Naturligtvis inte vilken *filosofi* som helst utan den filosofi som Marx byggt upp genom alla sina praktisk-teoretiska erfarenheter (Bottigelli drar upp de viktigaste etapperna: de första texternas idealism, närmare Kant och Fichte än Hegel; Feuerbachs antropologi), modifierad, justerad och förbättrad just genom denna konfrontation. Men det är i alla fall *fortfarande en filosofi* som i djupet är präglad av den feuerbachska problematiken (Bottigelli, s. XXXIX) och frestad att ta ett steg tillbaka, från Feuerbach mot Hegel. Det är denna filosofi som löser upp den stora motsättningen inom den politiska ekonomin, genom att tänka den och genom att genom den tänka hela den politiska ekonomin, alla dess kategorier, utifrån ett nyckelbegrepp: *det alienerade arbetet*. Där är vi vid själva problemets kärna, och samtidigt nära såväl idealismens som den materialistiska brådastens alla frestelser . . . för *vid första*

anblicken kan det tyckas som vi nu befann oss i ett kunskapsområde, jag skulle vilja säga ett begreppsområde där vi kan identifiera både privategendomen, kapitalet, pengarna och arbetsdelningen och arbetarens alienation, hans frigörelse och den humanism som är hans utlovade framtid. Alla eller *nästan* alla är kategorier som vi skall möta i Kapitalet och som vi därför kan betrakta som föregripanden av Kapitalet, eller bättre: Kapitalet *som projekt*, eller ännu bättre: Kapitalet på skisstadiet, redan uppritat men utan det fullbordade verkets fullkomnad även om det har dess genialitet. Så är det med målarens skisser som görs i ett enda svep och just genom detta att de markerar ett tillstånd då något är i tillblivelse kan upplevas som större än det verk som de innehåller. En liknande fascination finns det i Ekonomisk-filosofiska manuskripten, i deras *logik* som är oemotståndlig (Bottigelli talar om det "strikt sättet att resonera", ss. XXXIII, LXII, LIV, och deras "obevekliga logik") och i deras övertygande dialektik. Men där finns också övertygelsen, en *innebörd*, som av denna logik och av denna strikthet förlänats de begrepp som vi där känner igen: alltså just denna logisk och denna strikthets innebörd: *en innebörd som ännu är filosofisk*, ja jag säger *filosofisk* och tar då ordet i *precis samma betydelse* som Marx när han längre fram *slutgiltigt förkastar* det. Ty ingen strikthet eller dialektik är mer värd än vad den *innebörd* är värd som de tjänar och illustrerar. Någon gång måste vi gå in på detaljer och *explicera denna text ord för ord*: undersöka dess teoretiska status och den teoretiska roll som där tillskrivs begreppet *alienerat arbete*; undersöka denna föreställnings begreppsfält; se att det spelar just den roll som Marx då tillskriver det: som *ursprungligt fundament*; men att det icke kan spela denna roll annat än om det får denna roll sig tilldelad som ett uppdrag av en *föreställning om Människan* som ur *människans väsen* härleder de *ekonomiska begrepp* som är oss så välbekanta, deras nödvändighet och innehåll. Ja, man skulle alltså under de termer som är helgade åt den kommande, framtida innebörden upptäcka en innebörd som visar att de ännu är fångna hos en filosofi som på dem utövar det sista den har kvar av makt och inflytande. Och om jag nu inte ville missbruka min frihet att använda denna demonstration för att antecipera skulle jag nästan kunna säga att *under detta förhållande*, dvs. under detta förhållande då filosofin har *absolut herravälde* över ett innehåll som snart skall bli *fullständigt oberoende* av filosofin, är det den Marx som är *mest avlägsen från Marx* som är denna Marx, den närmaste Marx, Marx dan före dan, Marx på tröskeln – som om han före brytningen, och för att fullborda den, måste ge filosofin alla chanser en sista gång, detta absoluta herravälde över sin motsats, och denna omätliga teoretiska triumf. Dvs. *dess nederlag*.

Bottigellis framställning för oss rakt in i de här problemen. Mest anmärkningsvärda finner jag de sidor där han ställer frågan om det alienerade arbetets teoretiska status, jämför de ekonomiska begreppen i Ekonomisk-filosofiska manuskripten med dem i Kapitalet, ställer den grundläggande frågan om den politiska ekonomin (som Marx *konfronteras* med 1844) och dennas teoretiska *natur*. Den enkla meningen "Den borgerliga politiska ekonomin framstod för Marx *som ett slags fenomenologi*" (s. XLI) är för mig avgörande, liksom också det faktum att Marx godtar den politiska ekonomin just precis *så som den ter sig* (s. LXVII), utan att ifrågasätta innehållet i dess begrepp och dess systematik som han gör senare: det är detta "abstraherande" av *Ekonomin* som legitimerar nästa "abstraherande", det av *Filosofin*, som utnyttjas för att bygga dess *grundval*. Likaså för oss detta klara påvisande av den *filosofi* som finns i manuskripten tillbaka till *vår utgångspunkt* (denna *konfrontation* med den politiska ekonomin) och tvingar oss att ställa frågan: vilken är då den *verklighet* som Marx konfronterats med under *denna* Ekonomis kategorier? Själva ekonomin? Eller snarare en *ekonomisk ideologi*, oskiljaktig från ekonomernas teorier, dvs. (med det starka uttryck som vi nyss anförde) en "*fenomenologi*"?

Bara en anmärkning till. Om denna tolkning kan förvirra en del är det därför att de riskerar en *sammanblandning* (som är svår att undvika, det måste påpekas, för våra samtida, ty hela det

historiska förflutna befriar dem från skyldigheten att skilja på dessa två roller) av vad man kan kalla Marx' *politiska* och *teoretiska* positioner under den här utformningsperioden. Bottigelli har insett denna svårighet, och han angriper den prompt när han t. ex. skriver (s. XXXIII) att Kritik des Hegelschen Staatsrechts (1843) "markerar Marx' uppslutning för proletariatets sak, dvs. för kommunismen. *Men detta betyder inte att den historiska materialismen redan är utarbetad.*" Det finns alltså en *politisk* läsart och en *teoretisk* av Marx' ungdomsskrifter. Om judefrågan är t. ex. en text som *politiskt engagerar sig* i kampen för kommunismen. Men det är en djupt "ideologisk" text: den kan alltså inte *teoretiskt likställas med de senare texter som definierar den historiska materialismen* och som kastar sitt ljus över hela denna verkliga kommunistiska rörelse år 1843 som uppstått före dem, oberoende av dem och till vilken den unge Marx då anslöt sig. Också vår egen erfarenhet säger oss ju för resten att man kan vara "kommunist" utan att vara "marxist". Denna distinktion är nödvändig för att man skall kunna undvika att falla för den *politiska frestelsen* att blanda ihop Marx' *teoretiska* ställningstaganden med hans *politiska* och legitimera de förra med de senare. Men denna klagörande distinktion för oss genast tillbaka till det krav som Bottigelli uppställde: kravet att tänka ut en "*annan metod*" för att göra reda för Marx' *utveckling*, dess olika *moment*, *etapper* och olika "*nu*", kort sagt hans *omformning*; för att göra reda för denna *paradoxala dialektik* vars märkligaste anhalt är just dessa Ekonomisk-filosofiska manuskript som Marx aldrig publicerade men som just därför visar honom som han är, hans tänkandes segrar och nederlag, just när han står på tröskeln till att själv, genom en *radikal* omorientering, bli den siste. Det vill säga *den förste*.

December 1962

Den materialistiska dialektiken

Varje mysterium, som förleder teorin till mysticism, finner sin rationella lösning i den mänskliga praxis och i insikten om denna praxis.

Marx, åttonde tesen om Feuerbach (övers. Sven-Eric Liedman, Människans frigörelse, sid. 121 f.).

Om jag kortfattat skulle karakterisera de invändningar som riktats mot mig skulle jag vilja säga, att samtidigt som mina kritiker medger att mina studier är av intresse så utpekar de dem som teoretiskt och politiskt farliga.

Med olika nyanser uttrycker kritikerna två väsentliga klagomål:

1. att jag bar ”lagt tonvikten” på den *diskontinuitet* som gör att Marx och Hegel blir åtskilda: vad blir det då kvar av den ”rationella kärnan” i den hegelska dialektiken, av dialektiken själv och följaktligen av Kapitalet, och av den grundläggande lagen för vår tid?¹
2. att jag genom att föreslå begreppet ”överbestämd motsättning” har ersatt en ”monistisk” marxistisk historieuppfattning med en ”pluralistisk”. Följd: vad blir det kvar av den historiska nödvändigheten, dess enhet, ekonomins bestämmande roll – och, följaktligen, den grundläggande lagen för vår tid?²

Två problem finns innefattade i dessa klagomål, liksom i mina försök. Det första rör den hegelska dialektiken: vari består den ”rationalitet” som Marx tillerkänner den? Det andra gäller den marxistiska dialektiken: vari består den *specifika drag* som så strängt skiljer den från den hegelska dialektiken? Det är två problem som egentligen är ett och detsamma, eftersom det i båda dessa fall är fråga om en striktare och klarare förståelse av Marx' tänkande.

Jag skall strax behandla den hegelska ”rationaliteten” och dialektiken. Jag skulle vilja undersöka litet närmare problemets andra aspekt (som är bestämmande för den första): den marxistiska dialektikens *specifika karaktär*.

Jag ber läsaren betänka att jag anstränger mig så mycket jag kan för att ge de *begrepp* jag begagnar mig av en *strikt* innebörd; att man för att förstå dessa begrepp måste vara uppmärksam på denna stringens och anta den i den utsträckning som den inte är inbillad. Kanske kan man säga att utan den stringens som objektet kräver kan det inte bli tal om *teori*, dvs. teoretisk praktik i ordets strikta bemärkelse.

¹ Roger Garaudy: ”... betänka vad det är man riskerar att kasta överbord när man underskattar det hegelska arvet hos Marx: inte bara ungdomsverken, Engels och Lenin utan själva Kapitalet.” R. Garaudy, A propos des manuscrits de 44, *Cahiers du communisme*, mars 1963, s.118.

² G. Mury: ”... det verkar inte förnuftigt att gå med på att han (L. A.) med buller och bång har infört ett nytt begrepp för att framställa en sanning som varit känd sedan Marx och Engels. Det är mer sannolikt att det har tett sig angeläget för honom att trycka på existensen av en oöverkomlig klyfta mellan de bestämningar som kommer från basen och de som kommer från överbyggnaden. Det är säkert därför som han vägrar att göra en omvändning av polerna i den motsättning mellan civilt samhälle och stat som Hegel talar om, och med Marx göra det civila samhället till den dominerande polen och staten till fenomenet av detta väsen. Men denna lösning med en kontinuitet som på konstlad väg förs in i historiens dialektik gör det omöjligt för honom att se hur själva kapitalismens inre princip i sin specifika motsättning genom sin egen utveckling alstrar imperialismens yttersta stadium, framstegets ojämnhet, och nödvändigheten av den svagaste länken . . .” (G. Mury, *Matérialisme et Hyperempirisme*, *La Pensée* nr 108, april 1963, s. 49). R. Garaudy: ”Hur sammansatta förmedlingarna än är, är den mänskliga praktiken bara en, och det är dess dialektik som utgör historiens drivkraft. Att tunna ut den i (den reella) mångfalden av ”överbestämningar” är att fördunkla det väsentliga i Marx' Kapitalet som framför allt är studiet av denna huvudmotsättning, denna grundläggande lag för det borgerliga samhällets utveckling. Hur kan det då vara möjligt att fatta den objektiva existensen av en grundläggande lag för vårt tidevarvs utveckling som markeras av övergången till socialismen?...” (s. 119).

1. Praktisk lösning och teoretiskt problem. Varför teori?

Det problem som min förra uppsats ställde var detta: vari består Marx' "omvändning" av den hegelska dialektiken? Vilket är det specifika drag som särskiljer den marxistiska dialektiken från den hegelska? Detta problem är ett teoretiskt problem.

Att säga att ett problem är *teoretiskt* innebär att dess teoretiska lösning bör ge oss en ny kunskap som är organiskt förbunden med den marxistiska teorins övriga kunskaper. Att säga att det är ett teoretiskt *problem* innebär att det inte är fråga om en enkel, inbillad svårighet utan om en reellt existerande svårighet framställd i form av ett *problem*, dvs. i en form som underkastas stränga krav: bestämning av det fält av (teoretiska) kunskaper inom vilket man ställer (lokaliserar) problemet; bestämning av den exakta *platsen* för dess ställande; och bestämning av de begrepp som krävs för att ställa det.

Ställandet, undersökningen och lösandet av problemet, dvs. den *teoretiska praktik* som vi skall ge oss in på, är det enda som kan ge oss *beviset* för att dessa villkor iakttas.

Men just i det här fallet *existerar redan* det som det gäller att framställa i form av ett problem och i form av teoretisk lösning, det *existerar i marxismens praktik*. Det är inte bara så att den marxistiska praktiken har mött denna "svårighet" och kontrollerat att den varit verklig och icke inbillad, utan vad mera är: den har inom sina egna gränser faktiskt "reglerat" och övervunnit det. Lösningen av vårt teoretiska problem *existerar sedan länge i praktiskt tillstånd* i den marxistiska praktiken. Att ställa och lösa vårt teoretiska problem består då i att teoretiskt framställa den "*lösning*" som *existerar i praktiskt tillstånd* och som den marxistiska praktiken har gett på en reell svårighet som den mött i sin utveckling, vars existens den påpekat och som den på sitt eget sätt bar gjort upp räkningen med.³

Det gäller alltså bara att på en bestämd punkt överbrygga en "spricka" som finns mellan teori och praktik. Det är på intet sätt fråga om att underkasta marxismen ett inbillat eller subjektivt problem, att be marxismen "lösa" "hyperempirismens" "problem" eller ens det som Marx kallat de svårigheter som en filosof upplever i sina *personliga* förhållanden till ett begrepp. Nej, det ställda problemet⁴ *existerar* (har *existerat*) i form av en svårighet som den marxistiska praktiken har påvisat. Dess lösning finns i den marxistiska praktiken. Det gäller alltså bara att framställa den teoretiskt. Denna enkla teoretiska *framställning* av en lösning som *existerar i praktiskt tillstånd* kommer dock inte av sig själv: den kräver ett reellt teoretiskt arbete som inte bara utarbetar det specifika *begreppet* för eller *kunskapen* om denna praktiska lösning – utan också verkligen genom en radikal kritik fullständigt krossar de ideologiska förvirringar, illusioner och approximationer som kan existera. Denna *enkla* teoretiska "framställning" innefattar alltså på en gång *producerandet* av en kunskap och *kritiken* av en illusion.

Och om man får för sig att fråga: men varför så mycket möda för att framställa en sanning som är "känd" sedan så länge?⁵ så kan vi svara genom att också här ta ordet i dess strikta bemärkelse: denna sannings existens har *påvisats, erkänts* sedan länge, men den är ännu inte *känd*. Ty (praktiskt) *erkännande* av en existens kan inte annat än i ett förvirrat tänkandes

³ *Gjort upp räkningen*. Det är den term som Marx använder i förordet till Till kritiken av den politiska ekonomin (1858) när han går tillbaka och talar om mötet med Engels i Bryssel på våren 1845 och om utarbetandet av Den tyska ideologin: han talar där om hur de *gjort upp räkningen* (Abrechnung) med "vårt gamla filosofiska medvetande" (jfr Karl Marx & Friedrich Engels i urval av Bo Gustafsson, W & W-serien 119, 1965, s.52). Efterskriften till andra upplagan av Kapitalet noterar öppet denna uppgörelse, som innehåller en hederlig redovisning av en tacksamhetsskuld: erkännandet av den hegelska dialektikens "rationella sida".

⁴ Detta problem ställs naturligtvis inte här för första gången! För närvarande är det föremål för viktiga studier av marxistiska forskare i Sovjet och såvitt jag vet i Rumänien, Ungern och DDR liksom också i Italien, där det inspirerat historiska och teoretiska studier av stort vetenskapligt intresse (della Volpe, Rossi, Colletti, Merker osv.).

⁵ G. Mury säger alldeles riktigt: "det verkar inte förnuftigt att gå med på att han ... har infört ett nytt begrepp för att framställa en sanning som varit känd sedan Marx och Engels..." (a. a.).

approximationer gälla för en *kunskap* (dvs. för *teori*). Och då frågar man: men vad tjänar det då till att ställa detta problem i *teorin*, då dess lösning existerar sedan länge i praktiskt tillstånd? Varför ge denna praktiska lösning en teoretisk framställning när praktiken hittills har klarat sig så bra utan den? Och vad vinner vi på detta ”spekulativa” företag som vi inte hade tidigare?

Den frågan kan vi besvara med Lenins ord: ”Utan teori ingen revolutionär praktik.” Och vi kan ge hans yttrande en mer generell form: teorin är essentiell för praktiken, både för den praktik vars teori den är och för de praktiker vilkas uppkomst eller växt den kan bidra till. Men dessa ord räcker inte: vi behöver *motiveringarna för deras giltighet*, och måste alltså ställa följande fråga: vad betyder *teori*, som är så essentiell för *praktiken*?

Av det som hör till detta ämne skall jag bara utveckla det som är oundgängligt för vår undersökning här. Jag föreslår följande *definitioner* som nödvändiga preliminära approximationer.

Med *praktik* i allmänhet förstår jag nu varje process av *transformation* av ett bestämt givet råmaterial till en bestämd *produkt*, en transformation som genomförs genom ett bestämt mänskligt arbete som utnyttjar bestämda (”produktions”-)medel. I *varje* praktik som uppfattas på det sättet är det *bestämmande* momentet (eller elementet) i processen varken råmaterialet eller produkten utan praktiken i trängre mening: själva momentet av *transformationsarbete*, som i en specifik struktur sätter människor, medel och en teknisk metod för användning av medlen i arbete. Denna generella definition av praktiken innesluter i sig möjligheten av enskildheter: det finns olika praktiker som är reellt skilda från varandra fastän de organiskt tillhör en och samma sammansatta totalitet. Den ”sociala praktiken”, den sammansatta enhet av praktiker som existerar i ett bestämt samhälle, rymmer sålunda ett stort antal skilda praktiker. Denna den ”sociala praktikens” sammansatta enhet är strukturerad – vi skall se hur – så att den praktik som är bestämmande i sista hand är den praktik som har att göra med transformation av den givna naturen (råmaterialet) till *bruksprodukter* genom de existerande människornas aktivitet, vilka arbetar genom ett *metodiskt reglerat bruk av bestämda produktionsmedel* inom ramen för bestämda produktionsförhållanden. Förutom produktionen innehåller den sociala praktiken andra väsentliga nivåer: den politiska praktiken – som i de marxistiska partierna inte längre är spontan utan organiserad och baserad på den historiska materialismens vetenskapliga teori, och som omformar sitt råmaterial, de sociala förhållandena, till en bestämd produkt (nya sociala förhållanden); den *ideologiska* praktiken (ideologin, antingen den nu är religiös, politisk, moralisk, juridisk eller konstnärlig, omformar också den sitt objekt, människornas ”medvetande”); och till sist *den teoretiska praktiken*. Man inser inte alltid på allvar att ideologin existerar som praktik, men detta erkännande är ändå det oundgängliga villkoret för varje teori om ideologin. Ännu mer sällsynt är det att man på allvar erkänner existensen av en *teoretisk praktik*, men detta erkännande är ändå det oundgängliga villkoret för att man skall kunna förstå vad som för marxismen är teorin själv och dess förhållande till den ”sociala praktiken”.

Så en andra definition. Med teori menar vi nu, i detta hänseende, *en specifik form av praktik* som också den bör till den ”sociala praktikens” sammansatta enhet i ett bestämt mänskligt samhälle. Den teoretiska praktiken går in under den allmänna definitionen på praktik. Den arbetar med ett råmaterial (föreställningar, begrepp, fakta) som den får från andra praktiker, vilka antingen är ”empiriska” eller ”tekniska” eller ”ideologiska”. I sin mest allmänna form omfattar den teoretiska praktiken inte bara den *vetenskapliga* teoretiska praktiken utan likaväl den *förvetenskapliga* teoretiska praktiken, dvs. den ”ideologiska” (de former av ”kunskap” som utgör en vetenskaps förhistoria och dessa formers ”filosofier”). En vetenskaps teoretiska praktik åtskiljs alltid tydligt från dess förhistorias ideologiska teoretiska praktik: denna skiljelinje tar formen av en ”kvalitativ” teoretisk och historisk diskontinuitet, som vi med Gaston Bachelard kan beteckna med termen ”vetenskaplig brytning”.

Vi skall inte bär ta upp den dialektik som är i arbete i fullbordandet av denna ”brytning”: dvs. det specifika teoretiska transformationsarbete som inleder denna brytning vid varje tillfälle och som grundar en vetenskap genom att frigöra den från dess förflutnas ideologi och avslöjar detta förflutna som ideologiskt. Vi skall begränsa oss till den väsentliga punkt som är av intresse för vår analys och placera oss hitom ”brytningen”, innanför gränserna för den upp-rättade vetenskapen; och låt oss då komma överens om följande beteckningar: *teori* kallar vi varje teoretisk praktik av *vetenskaplig* karaktär. ”teori” (inom citationstecken) kallar vi en reell vetenskaps bestämda *teoretiska system* (dess grundläggande begrepp i deras mer eller mindre motsägelsefyllda enhet vid ett givet ögonblick), exvis den universella dragningskraftens teori, vågmekaniken osv. ... eller den historiska materialismens ”*teori*”. I sin ”teori” återspeglar varje bestämd vetenskap i sina begrepps sammansatta enhet (en enhet som f. ö. alltid är mer eller mindre problematisk) sin egen teoretiska praktiks resultat, vilka blivit till förutsättningar och verktyg. Teori (med stort T) kallar vi den generella teorin, dvs. Teorin, praktiken i allmänhet, en Teori som själv utarbetats med utgångspunkt i Teorin för de existerande teoretiska praktikerna (vetenskaperna) vilka till ”kunskaper” (vetenskapliga sanningar) transformerar de existerande ”empiriska” praktikernas (människornas konkreta aktivitetens) ideologiska produkt. Denna Teori är den materialistiska *dialektiken*, som är samma sak som den dialektiska materialismen. Dessa definitioner är nödvändiga för att kunna ge oss ett teoretiskt grundat svar på denna fråga: vad tjänar det till att ge en teoretisk framställning av en lösning som existerar i praktiskt tillstånd?

När Lenin yttrar orden ”utan teori ingen revolutionär rörelse”, talar han om en ”teori”, om den marxistiska vetenskapens teori om de sociala formationernas utveckling (den historiska materialismen). Yttrandet återfinns i *Vad bör göras?*, där Lenin undersöker det ryska socialdemokratiska partiets organisationsåtgärder och mål 1902. Han kämpar då mot en opportunistisk politik som bara slappt följer efter massornas ”spontanitet”: han vill omvandla denna politik till en revolutionär praktik, grundad på ”teorin” dvs. (den marxistiska) vetenskapen om den ifrågavarande sociala formationens (det dåtida ryska samhällets) utveckling. Men när han yttrar denna tes gör Lenin mer än han uttryckligen säger: när han framhåller nödvändigheten av en ”teori” som skall grunda den marxistiska politiska praktiken, uttalar han i själva verket en tes som är av intresse för Teorin, dvs. för Teorin om praktiken i allmänhet: den materialistiska dialektiken.

Det är i denna dubbla mening som teorin är av vikt för praktiken. ”Teorin” (inom citations-tecken!) är av vikt för sin egen praktik, direkt. Men *förhållandet* mellan en ”teori” och dess praktik, förutsatt att det är tal om detta förhållande, intresserar också (förutsatt att den är genomtänkt och formulerad) den generella Teorin själv (dialektiken), i vilken det väsentliga hos den teoretiska praktiken i allmänhet kommer till teoretiskt uttryck, och genom denna det väsentliga hos praktiken i allmänhet, och genom denna det väsentliga hos tingens transformationer, deras ”tillblivelse” i allmänhet.

Om vi återvänder till vårt problem: den teoretiska framställningen av en praktisk lösning, så kan vi notera att den gäller Teorin, dvs. dialektiken. Den exakta teoretiska formuleringen av dialektiken är först och främst av intresse för de praktiker där den marxistiska dialektiken är i arbete: ty dessa praktiker (marxistisk ”teori” och politik) behöver i sin utveckling ett begrepp för sin praktik (för sin dialektik) för att inte stå utan vapen inför kvalitativt nya former av denna utveckling (nya situationer, nya ”problem”) eller för att undvika eventuella fall eller återfall i skilda former av opportunism, teoretisk och praktisk. Dessa ”överraskningar” och dessa avvikelser, som i sista hand kan skyllas på ”ideologiska fel”, dvs. på en *teoretisk* bristfällighet, är alltid dyra om inte rentav mycket dyra.

Men Teorin är väsentlig också för transformationen av de områden där det ännu inte verkligen existerar någon marxistisk teoretisk praktik. På de flesta av dessa områden är frågan inte

”reglerad” så som den är det i Kapitalet. Den marxistiska teoretiska praktiken inom *vetenskapsteorin*, vetenskaps-, ideologi-, filosofi- och konsthistorien *återstår till stora delar att bygga upp*. Inte så att det inte finns marxister som arbetar på dessa områden och där vunnit stora reella erfarenheter, men bakom sig bar de ingen motsvarighet till Kapitalet eller till marxisternas hundraåriga revolutionära praktik. Deras praktik ligger i stor utsträckning *framför dem*, den återstår att utarbeta om inte rentav att grunda, dvs. att placera på teoretiskt riktiga grundvalar, för att den skall svara mot ett *reellt* objekt, och inte mot ett förmodat eller ett ideologiskt objekt, och för att den verkligen skall bli en teoretisk praktik och inte en teknisk. Det är för detta ändamål som de behöver Teorin, dvs. den materialistiska dialektiken, som är den enda metod som kan föregripa deras teoretiska praktik genom att dra upp dess formella förutsättningar. Att använda Teorin blir i så fall inte detsamma som att *applicera* formlerna (materialismens, dialektikens) på ett tidigare existerande innehåll. Lenin själv kritiserar Engels och Plechanov för att de *applicerat* dialektiken utifrån på naturvetenskapernas ”exempel”.⁶ Ett yttre applicerande av ett begrepp är aldrig detsamma som en *teoretisk praktik*. Detta applicerande förändrar på intet sätt den sanning som mottagits utifrån, utom *namnet* på den; det är ett dop som är ur stånd att frambringa någon som helst reell transformation inom de sanningar som mottar det. Applicerandet av dialektikens ”lagar” på ett visst resultat från fysiken t. ex. är inte en teoretisk praktik, om detta applicerande inte på minsta sätt förändrar den teoretiska *praktikens* struktur eller utveckling inom fysiken: ja än värre, applicerandet kan förvandlas till ideologiskt hinder.

Likaväl – och denna tes är essentiell för marxismen – räcker det inte med att förkasta dogmatismen rörande *applicerandet* av dialektikens former och förlita sig på de existerande teoretiska praktikernas *spontanitet*, för vi vet ju att det inte existerar någon *ren* teoretisk praktik, ingen helt naken vetenskap, som för all historisk framtid genom en obegriplig nåd skulle vara skyddad för idealismens hot och angrepp, dvs. för de *ideologier* som belägrar den: vi vet att det inte finns någon ”ren” vetenskap annat än om man oupphörligt renar den, ingen fri vetenskap i sin historiska nödvändighet annat än om man oupphörligt befriar den från den ideologi som besätter, hemsöker eller lurpassar på den. Denna rening, denna frigörelse, kan inte förvärfas annat än genom en oupphörlig kamp mot själva ideologin, dvs. mot idealismen, en kamp som Teorin (den dialektiska materialismen) kan upplysa vad beträffar dess skäl och målsättningar, och vägleda som ingen annan metod i världen. Och vad skall man säga om *spontaniteten* hos dessa triumferande avantgarde-vetenskaper som tjänar bestämda pragmatiska intressen? De är inte vetenskaper i strikt mening men gör anspråk på att vara det därför att de använder ”vetenskapliga” metoder (som likväl definieras helt oberoende av den specifika karaktären hos deras förmodade objekt); de tror sig liksom varje sann vetenskap ha ett *objekt*, när de i själva verket bara sysslar med en viss given verklighet, som flera konkurrerande ”vetenskaper” för övrigt slåss och kivas om: ett visst område av fenomen vilka icke upprättats såsom vetenskapliga fakta, varför området inte äger någon *enhet*; discipliner som i sin nuvarande form inte kan utgöra verkliga teoretiska praktiker därför att de oftast bara har den enhet som tillkommer *tekniska praktiker* (exempel: psykosociologin, sociologin och

⁶ Jfr Lenin, Cahiers, s. 220: ”Man kan inte tillämpa Hegels Logik hur som helst eller betrakta den som något givet. Man måste dra ut dess logiska (gnoseologiska) aspekter efter att ha befriat den från idéernas mystik: det är fortfarande ett stort arbete.”

Lenin (Till frågan om dialektiken, Lenin i urval av Bo Gustafsson, 1965, s. 58): ”Riktigheten hos denna sida av dialektikens innehåll måste provas genom vetenskapens historia. Denna sida av dialektiken ägnas vanligen (exempelvis hos Plechanov) inte tillräcklig uppmärksamhet: motsatsernas identitet tas som en summa av *exempel* ('till exempel sådeskornet', 'till exempel urkommunismen'. Det gör också Engels, men 'för att göra det allmänförståeligt...), och inte som *kunskapslag* (och lag för den objektiva världen).” (Lenins kurs.)

psykologin i många av deras förgreningar).⁷ Den enda Teori som är i stånd att väcka om icke ställa den avgörande frågan om dessa discipliners berättigande, kritisera ideologin i alla dess förklädnader, däri inbegripet de förklädnader med vilka de tekniska praktikerna styr ut sig till vetenskaper, det är Teorin om den teoretiska praktiken (till skillnad från den ideologiska praktiken): den materialistiska dialektiken, eller den dialektiska materialismen, uppfattningen av den marxistiska dialektiken med dess *specifika karaktär och form*.

För som vi alla vet gäller det ju att försvara en reellt existerande vetenskap mot den ideologi som belägrar den; att urskilja vad som verkligen hör till vetenskapen och vad som verkligen hör till ideologin, utan att när så faller sig ta ett verkligt vetenskapligt element för ett ideologiskt (det händer ibland) eller, som man ofta kan se, ett ideologiskt element för ett vetenskapligt och om det också gäller att kritisera de förhärskande tekniska praktikernas pretentioner – detta är politiskt mycket viktigt och grunda sanna teoretiska praktiker som vår tid, socialismen och kommunismen behöver och mer och mer kommer att behöva; om det är dessa uppgifter det gäller, vilka alla kräver att den *marxistiska* dialektiken griper in, så kan det alldeles uppenbart inte vara tillräckligt att man nöjer sig med att framställa Teorin, dvs. den materialistiska dialektiken, som skulle förete detta olämpliga drag att den inte är *exakt* och till och med är *långtifrån exakt*, – då kan det som sagt inte vara tillräckligt att framställa denna Teori som den hegelska teorin om dialektiken. Jag vet att den approximation som den hegelska teorin utgör också här kan stå för ett visst mått av verklighet och i det här avseendet äga ett visst mått av *praktisk* innebörd som kan tjäna som hållpunkt eller som indikation ("Det gör också Engels", säger Lenin, men det är "'för att göra det allmänförståeligt' " ... inte bara inom pedagogiken utan också i kampen. Men för att en praktik skall kunna betjäna sig av formuleringar som bara är ungefärliga är det nödvändigt att denna praktik åtminstone är "sann", att den vid tillfälle kan klara sig utan en framställning av Teorin och allmänt erkänner sig ha en approximativ Teori. Men när en praktik verkligen *inte existerar*, när den måste *konstitueras*, då blir approximationer verkligen ett hinder. De marxistiska forskare som undersöker de nya områden som utgörs av teorin om ideologierna (rätt, moral, religion, konst, filosofi), vetenskapernas och deras ideologiska förhistorias teori, vetenskapsteorin (matematikens och andra naturvetenskapers teoretiska praktik) osv. ... dessa riskfyllda men spännande nya områden; de som ställer sig svåra problem inom den marxistiska teoretiska praktikens område (historiens), för att nu inte tala om dessa andra revolutionära "forskare" som griper sig an med politiska svårigheter i radikalt nya former (Afrika, Latinamerika, övergången till *kommunismen* osv. ...); alla dessa forskare skulle sannerligen inte komma särskilt långt om de som materialistisk dialektik bara hade den hegelska dialektiken, även om denna befriats från Hegels ideologiska

⁷ Den teoretiska praktiken producerar kunskaper som sedan kan figurera som *medel* som tjänar en tekniks praktiska mål. Varje teknisk praktik definieras av dess mål: den och den bestämda effekten skall framkallas i det och det objektet i den och den situationen. Medlen beror på målen. Varje teknisk praktik använder bland sina medel också kunskaper, som kommer in som tillvägagångssätt: antingen kunskaper som lånats utifrån från existerande vetenskaper, eller "kunskaper" som den tekniska praktiken själv producerar för att klara av sitt mål. Under alla omständigheter är förhållandet mellan tekniken och kunskapen ett *yttre* förhållande, icke ett reflekterat, radikalt skiljaktigt från det inre, reflekterade förhållande som existerar mellan en vetenskap och dess kunskaper. Det är denna exterioritet som är grunden för Lenins tes om nödvändigheten att *importera* den marxistiska teorin i arbetarklassens spontana politiska praktik. Lämnad åt sig själv producerar en praktik (teknik) bara den "teori" som den har behov av, Såsom mediet att producera det mål som är den föreskrivet: denna "teori" som aldrig är annat än avspeglingen av detta mål, vilket icke kritiseras, icke är känt, i sina medel att förverkliga det, dvs. en *biprodukt* av avspeglingen av den tekniska praktikens mål på dessa medel. En "teori" som inte ifrågasätter det mål som den är en *biprodukt* av förblir detta måls fånge och fånge hos de "realiteter" som man påtvingat den som mål. Så ligger det till med talrika grenar av psykologin och sociologin, t. o. m. av ekonomin, politiken, konsten osv. ... Detta är en väsentlig punkt om man vill bestämma den mest hotande ideologiska faran: skapandet av föregivna teorier och dessas värde, vilka icke bar något med den sanna teorin att göra, utan bara är den tekniska aktivitetens *biprodukter*. Tron på teknikens "spontana" teoretiska kraft är ursprunget till den ideologi som är det teknokratiska tänkandets väsen.

system, även om den förklaras vara "rättvänd" (och denna rättvändning består i att man applicerar den hegelska dialektiken på det verkliga i stället för på idén)! Antingen det nu gäller att på nytt ge sig in på en reell praktiks område eller att grunda en reell praktik, så har alla behov av den materialistiska dialektiken *själv*.

II. En teoretisk revolution i arbete

Vi utgår alltså från de praktiker där den marxistiska dialektiken själv är i verksamhet: den marxistiska teoretiska praktiken (A) och den marxistiska politiska praktiken (B).

A. Den marxistiska teoretiska praktiken

Det existerar alltså en teoretisk praktik. Teorin är en specifik praktik som utövas på ett eget objekt och leder fram till sin egen *produkt*: en *kunskap*. Betraktat för sig själv förutsätter alltså varje teoretiskt arbete ett givet råmaterial och givna "produktionsmedel" ("teorins" begrepp och sättet att använda dem, metoden). Det råmaterial som bearbetas av det teoretiska arbetet kan vara mycket "ideologiskt", om det är fråga om en vetenskap i vardande; det kan, om det är fråga om en redan upprättad och utvecklad vetenskap, vara ett redan teoretiskt utarbetat material, redan utbildade vetenskapliga begrepp. Mycket schematiskt kan vi säga att det teoretiska arbetets produktionsmedel – vilka är själva dess förutsättning: "teorin" och metoden – representerar den teoretiska praktikens "aktiva sida", processens bestämmande moment. Kunskapen om denna den teoretiska praktikens arbetsprocess i allmänhet, dvs. som en specifik och reellt särskild form av praktiken, som i sin tur är en specifik form av den allmänna transformationsprocessen, av "tingens tillblivelse", utgör en första teoretisk utarbetning av Teorin, dvs. av den materialistiska dialektiken.

Men en verklig teoretisk praktik (som producerar kunskaper) kan mycket väl fullgöra sin uppgift som teori utan att nödvändigtvis känna behov av att göra Teori av sin egen praktik, sin arbetsprocess. Detta är fallet med de flesta vetenskaper: de har visserligen en "teori" (deras begreppsapparat) men det är inte en Teori om deras teoretiska praktik. Det ögonblick då tiden är inne för den teoretiska praktikens Teori, dvs. det ögonblick då en "teori" känner behov av en Teori om sin egen praktik – ögonblicket för en Teori om metoden i allmän mening kommer alltid *i efterhand*, för att hjälpa till att övervinna praktiska eller "teoretiska" svårigheter, lösa problem som praktiken inte kan lösa när den är *nedsänkt* i sina gärningar och alltså teoretiskt blind, eller för att tå itu med en mer djupgående kris. Men vetenskapen kan fylla sin uppgift, dvs. producera kunskaper, under lång tid utan att känna behov av att göra en Teori om vad den håller på med, en teori om sin praktik, om sin "metod". Se på Marx. Han har skrivit tio verk och det monument som heter Kapitalet utan att någonsin ha skrivit någon Dialektik. Han talade om att skriva en, men det blev ingenting av. Han fick aldrig tid. Vilket betyder att han inte tog sig den tiden, för Teorin om hans egen teoretiska praktik var då inte *väsentlig* för utvecklandet av hans teori, dvs. för att hans egen praktik skulle bli framgångsrik.

Men denna Dialektik skulle ha intresserat oss mycket; den skulle ha varit Teorin om Marx' teoretiska praktik, dvs. just en teoretisk form som skulle vara avgörande för lösningen (vilken existerar i praktiskt tillstånd) av det problem som nu sysselsätter oss: vari består det specifikt karakteristiska för den marxistiska *dialektiken*? Denna praktiska lösning, denna *dialektik*, existerar i Marx' teoretiska praktik där den är i verksamhet. Den metod som Marx använder i sin teoretiska praktik, i sitt vetenskapliga arbete med det "givna" som han transformerar till kunskap, det är just den *marxistiska dialektiken*; och det är just *denna dialektik* som i sig, i praktiskt tillstånd, innehåller lösningen på problemet rörande förhållandena mellan Marx och Hegel, realiteten i denna berömda "*omvändning*" genom vilken Marx i efterskriften till Kapitalet (andra upplagan) *antyder* och uttryckligen påpekar att han har klarat upp sitt förhållande med den hegelska dialektiken. Det är därför som vi i dag så häftigt kan sakna denna Dialektik, som Marx inte hade behov av och som han undanhållit oss eftersom han mycket väl

visste att vi hade den ändå, och vi vet ju vår: i Marx' teoretiska arbeten, i Kapitalet osv. – ja där finns den ju, i praktiskt tillstånd, vilket förvisso är fundamentalt, men den finns *inte i teoretiskt tillstånd!*⁸

Detta visste Engels och Lenin.⁹ De visste att den marxistiska dialektiken fanns i Kapitalet, *men* i praktiskt tillstånd. Alltså visste de *också* att Marx inte hade gett oss någon ”dialektik” i *teoretiskt* tillstånd. De blandade alltså inte ihop, de kunde inte blanda ihop (utom i ytterst allmänna utläggningar eller i historiskt bestämda situationer av osedvanlig teoretisk brådska) den *hänvisning* genom vilken Marx låter förstå att han *klarat upp* sitt förhållande med Hegel, med *kunskapen* om denna lösning, dvs. med denna lösnings teori. Marx' ”hänvisningar” till ”omvändningen” kunde mycket väl tjäna som *hållpunkter* för att lokalisera och orientera sig allmänt på det ideologiska fältet; de är verkligen en hänvisning, ett praktiskt erkännande av att lösningen existerar, men ingalunda den strikta *kunskapen* om denna lösning. Det är därför som Marx' hänvisningar bör och kan *provocera* oss till en teori: att så strikt som möjligt formulera den praktiska lösning vars existens de pekar på.

B. Den marxistiska politiska praktiken

Sak samma med klasskampens marxistiska politiska praktik. I min förra uppsats (= kap. 3) använde jag den ryska revolutionen 1917 som exempel, men man skulle kunna ta hundra andra, av annat slag och från vår tid, det förstår alla. I detta exempel använde vi och prövade – vilket är detsamma – denna ”dialektik” som kommer från Marx och den ”omvändning” som finns i den och som skiljer den från Hegel – men som, återigen, finns i *praktiskt tillstånd*. Denna dialektik kommer från Marx eftersom det bolsjevikiska partiets praktik var grundat på Kapitalets dialektik, på den marxistiska ”teorin”. I klasskampens praktik under revolutionen 1917 och i Lenins reflexioner har vi den specifika marxistiska dialektiken, men i praktiskt tillstånd. Återigen kan vi här konstatera att denna politiska *praktik*, som har sitt bestämda råmaterial, sina instrument och sin metod, och som också, liksom varje praktik, producerar transformationer (som icke är *kunskaper*, men en revolution i de *sociala förhållandena*) – här kan vi alltså konstatera att denna praktik mycket väl kan existera och utvecklas *den också* utan att känna behov – åtminstone för en tid – av att göra en teori av sin egen praktik, Teorin om sin ”metod”. Den politiska praktiken kan existera, leva vidare och till och med utvecklas utan den, precis som alla andra praktiker gör det – ända fram till det ögonblick då dess objekt (det existerande samhälle som den transformerar) erbjuder den ett motstånd som är tillräckligt för att *tvinga* den att överbrygga denna spricka, att undersöka och tänka sin egen metod för att producera adekvata lösningar, *medlen* att producera dem, och i synnerhet för att i den ”teori” som är dess grundval (teorin om den existerande sociala formationen) producera de *nya kunskaper* som svarar mot innehållet i dess nya utvecklings-”stadium”. Exempel på dessa ”nya kunskaper”: det som man kallar ”leninismens” teoretiska nyvinningar, med avseende på den fas av den imperialistiska perioden som utmärks av krig mellan de imperialistiska staterna – eller vad som senare (med ett namn som ännu inte existerade) skulle kallas de teoretiska nyvinningar som är nödvändiga för den nuvarande perioden, då – mitt under kampen för fredlig samexistens – de förstå *revolutionära* formerna uppstår i vissa s k. ”underutvecklade” länder, utöver deras kamp för nationellt oberoende.

Efter detta blir man kanske förvånad när man får läsa att klasskampens praktik inte har reflekterats i *metodens* eller *Teorins* teoretiska form,¹⁰ då vi ju faktiskt har tio avgörande

⁸ På ett märkligt undantag när som vi strax skall ta upp.

⁹ Jfr Lenin: ”Marx har inte efterlämnat någon Logik (med stort L), men han har efterlämnat *logiken* i Kapitalet. Vi måste dra fördel av den så mycket som möjligt. I Kapitalet applicerar Marx logiken, dialektiken och materialismens teori om kunskapen (det behövs inte tre uttryck, det är en och samma sak) på en enda vetenskap och tar allt som är av värde hos Hegel och utvecklar detta” (Cahiers, s.201).

¹⁰ På ett märkligt undantag när som jag strax skall ta upp.

texter av Lenin – av vilka *Vad bör göras?* är den mest berömda – om saken. Men även om exvis *Vad bör göras?* bestämmer de teoretiska och historiska grundvalarna för de ryska kommunisternas praktik och utmynnar i ett handlingsprogram så utgör den ingen teoretisk reflexion om den politiska praktiken som sådan. Den utgör inte (för det är inte dess syfte) teorin om sin egen metod, i den allmänna betydelsen av Teori. Det är alltså inte en text om dialektiken, även om den marxistiska dialektiken där är i arbete.

Låt oss för att förstå denna punkt återigen ta upp exemplet med Lenins texter om revolutionen 1917, som jag tidigare har citerat och gett exakta hänvisningar till.¹¹ Dessa texters status måste preciseras. De är inte en historikers texter utan en politisk ledares som tår sig några timmar från kampen för att till de människor som är mitt inne i kampen tala om denna kamp och ge dem en viss förståelse för den. Det är alltså texter för direkt politiskt bruk, de är skrivna av en man som själv är engagerad i revolutionen och som reflekterar över sin praktiska erfarenhet, på det egna erfarenhetsfältet. Man har gjort mig alltför stor ära när man klandrat mig för att ha respekterat den form som dessa reflexioner har, respekterat deras minsta detaljer och formuleringar och utgett dem för vad de står utan att genast vilja ”upphäva” dem i en sannskyldig historisk analys.¹² Ja, vissa av Lenins reflexioner kan verkligen se ut som det man kallat ”pluralism”, ”hyperempirism”, ”faktorsteori” osv., när de ändrar mångskiftande och exceptionella omständigheter som har framkallat revolutionen och fått den att segra.¹³ Jag har tagit dem sådana de står, inte så som de såg ut utan så som de var till sitt väsen, inte i deras yttre ”pluralistiska” framtoning utan i den djupt teoretiska innebörd som denna ”framtoning” har. Innebörden i dessa texter av Lenin är inte den som en enkel beskrivning av en given situation har, en empirisk uppräknings av diverse paradoxala och exceptionella element: tvärtom har de samma innebörd som en *analys* med teoretisk räckvidd. De rör en realitet som är absolut väsentlig för den politiska praktiken, en realitet som vi måste *tänka*, för att rå denna praktiks specifika väsen. Dessa texter är en analys av fältets och objektets struktur eller av (för att återta vår tidigare terminologi) strukturen hos den allmänna politiska praktikens specifika råmaterial, genom ett precist exempel: en marxistisk ledares politiska praktik 1917.

Fattad på det sättet ger Lenins analys i praktiken ett svar (hans analys är detta svar i praktiskt tillstånd) på den allmänna teoretiska frågan: vad är den politiska praktiken, vad är det som skiljer den från andra praktiker? Eller om man föredrar en mer klassisk formulering: vad är politisk handling? Genom Lenin, och mot den spekulativa (hegelianska, men ärvd av Hegel från en äldre ideologi eftersom den är förhärskande i denna form redan hos Bossuet) tes som betraktar det konkreta i en politisk situation som ”den tillfällighet” vari ”nödvändigheten förverkligas”, så kan vi ge början till ett teoretiskt svar på denna reella fråga. Vi ser att Lenins politiska praktik uppenbart inte har den universella historien som objekt, inte ens imperialismens allmänna historia. Imperialismens historia är visserligen aktuell i hans praktik, men den utgör inte hans egentliga objekt. Imperialismens historia som sådan är det egentliga objektet för andra aktiviteter: den marxistiske teoretikerns, den marxistiske historikerns – men då är

¹¹ Jag borde ha citerat mina texter i detalj och inte bara nöjt mig med att för det mesta ge en enda hänvisning, även om den är korrekt.

¹² Jfr Mury, a. a., s.47.

¹³ Jfr Lenin, Brev från fjärran I, Lenin i urval av Bo Gustafsson, 1965, s. 133: ”Då revolutionen segrade så snabbt... var det endast därför, att *fullständigt olika strömningar, fullständigt heterogena* klassintressen, *fullständigt motsatta* politiska och sociala strävanden till följd av en utomordentligt originell historisk situation *smälte* samman och uppträdde synnerligen 'vänskapligt'.” (Lenins kurs.). Litet längre fram förklarar han: ”Så var det, det var så som *det hela gick till*. Det är så och bara så som en politisk människa som inte fruktar sanningen bör betrakta situationen; en människa som orubbligt betraktar de sociala krafternas förhållande i revolutionen, som värderar varje '*aktuellt ögonblick*' inte bara med utgångspunkt i dess närvarande originalitet, i dag, men också tar med i beräkningen de djupare drivkrafterna, de djupare förhållandena mellan proletarietets intressen och bourgeoisins, såväl i Ryssland som i hela världen” (Œuvres, bd. 23, s. 131; min kurs.).

den objekt för teoretiska praktiker. Imperialismen möter Lenin i sin politiska praktik i den *aktuella* existensens form: i ett konkret nu. Historieteoretikern eller historikern möter den i en annan form, i inaktualitetens och abstraktionens. Den politiska praktikens egna objekt hör alltså visserligen till den historia varom också teoretikern och historikern talar, men det är ett *annat* objekt. Lenin vet mycket väl att han handlar i ett socialt nu som är produkten av imperialismens utveckling – varom icke vore han inte marxist – men 1917 handlar han inte på imperialismen i allmänhet: han handlar på den konkreta situationen, Rysslands situation, det som han med ett utomordentligt uttryck kallar ”det aktuella ögonblicket”, detta ögonblick vars aktualitet definierar hans politiska praktik som sådan. I denna värld, som en imperialism-historiker är tvungen att se i ett tvärsnitt för att kunna se den så som Lenin upplevde den och förstod den, eftersom detta vår den enda konkreta värld som existerade, som fallet är med den existerande världen, i det enda möjliga konkreta, det aktuellas konkretion, det ”aktuella ögonblickets”, analyserar Lenin vad som utgör de karakteristiska kännetecknen för dess struktur: dess väsentliga förknippningar, dessa länkar och strategiska knutar som varje möjlig revolutionär praktik och dennas framgång är beroende av; motsättningarna i ett bestämt land (halvfeodalt och halvkolonialistiskt och ändå imperialistiskt) och dessa motsättningsordning och typiska förhållanden vid denna tid då huvudmotsättningen blir explosiv. Där får vi det oersättliga i Lenins texter: i analysen av ett *läges* struktur, i omplaceringarna och sammansmältningarna av dess motsättningar, i deras paradoxala enhet, som är detta ”*aktuella ögonblicks*” själva existens vilken den politiska handlingen bokstavligen skall omvandla från februari till oktober 1917.

Och när man mot dessa texter ställer en oklanderlig läsart som bygger på en långvarig och tålmodig historisk analys,¹⁴ där Lenins ”aktuella ögonblick” bara är ett ögonblick som är absorberat i en process som börjat långt tillbaka och som kommer att övervinna det i sin egen framtid när den blir verklig – en av dessa historiska analyser där imperialismen förklarar allt (vilket ju är alldeles riktigt i och för sig) men genom vilken den stackars Lenin, som kämpar med sina problem och analyser rörande den revolutionära praktiken, ofta blir bokstavligt upphunnen, undansopad, överflyglad av den historiska analysens lavin – då står man där bära och gapar ... Som om inte imperialismen för Lenin vore just de och de aktuella motsättningarna, dessa motsättningsordningars aktuella struktur och inbördes förhållanden, som om inte detta strukturerade *nu* utgjorde det enda objektet för hans politiska handlande! Som om man på det där sättet, mod bara ett ord, på något magiskt sätt kunde skingra en oersättlig praktiks verklighet, revolutionärernas praktik, deras liv, deras lidanden, deras uppoffringar, deras ansträngningar, kort sagt deras konkreta historia – som om man kunde skingra detta genom det bruk man gör av en annan praktik som är grundad på den första, nämligen historikerns – dvs. en vetenskapsman som nödvändigtvis reflekterar över nödvändighetens *fait accompli*; som om man kunde blanda ihop en klassisk historikers (som analyserar det förflutna) teoretiska praktik med en revolutionär ledares praktik, en revolutionär ledare som i nuet reflekterar över nuet, över den nödvändighet som skall fullbordas, över de medel med vilka den skall produceras, över de strategiska punkter där dessa medel skall appliceras, kort sagt över sitt eget handlande, ty *han* handlar på den konkreta historien! Och hans misstag och framgångar hittar man inte bara i någon bestämd volym på hyllan för historia på Bibliothèque Nationale; de heter för evigt, i det konkreta livet, 1905, 1914, 1917 eller Hitler eller Franco eller Stalingrad eller Kina eller Cuba. Att skilja dessa två praktiker åt, det är det som är själva frågan. Ty Lenin visste bättre än någon annan att de motsättningar som han analyserade härflöt ur en och samma imperialism, som producerade dem liksom också deras paradoxer. Men med denna vetenskap intresserade han sig för något annat i dem än detta allmänna historiska vetande, och det var därför att han genom beprövad vetenskap visste det som han reellt kunde intressera sig för något annat,

¹⁴ Jfr Mury, a. a., s.47 f

för det som utgjorde strukturen i hans praktiska objekt: detta typiska drag för motsättningarna, deras omplaceringar och sammansmältningar, och denna "sammansmältning" till en revolutionär brytning som de resulterade i – kort sagt för det "aktuella ögonblick" som de utgjorde. Det är därför som teorin om "kedjans svagaste länk" helt enkelt är detsamma som teorin om den "avgörande länken".

När man har insett detta, kan man helt lugnt vända tillbaka till Lenin. En ideolog kan dränka honom bur mycket som helst i en klarläggande historisk analys: men hela tiden står en liten människa där, på Historiens och på vårt livs fält, i detta eviga "aktuella ögonblick". Han fortsätter att tåla till oss, lugnt och hängivet. Han fortsätter att tåla till oss om denna enkla sak: om hans revolutionära praktik, om klasskampens praktik, om det som kort sagt ger en möjlighet att handla på historien i den enda nuvarande historien; om detta specifika drag som utmärker motsättningen, om dialektiken, om denna motsättningens specifika särmarke som helt enkelt ger oss möjlighet att – inte demonstrera och reda ut i efterhand utan att i vårt unika nu "göra" revolutionerna "oundvikliga", eller, som Marx så djupsinnigt uttrycker det,¹⁵ inte göra en teori om fullbordat faktum¹⁶ av dialektiken utan en revolutionär metod.

Jag sammanfattar. Det uppställda problemet: vari består Marx' "omvändning" av den hegelska dialektiken? Vilken är den specifika egenskap som skiljer den marxistiska dialektiken från den hegelska dialektiken? – detta problem är redan löst av den marxistiska praktiken, antingen detta nu är Marx' teoretiska praktik eller klasskampens politiska praktik. Lösningen på problemet existerar alltså i marxismens gärningar, men i praktiskt tillstånd. Det gäller att framställa den i teoretisk form, dvs. att gå från vad som i de flesta "berömda citat"¹⁷ är ett praktiskt erkännande av en existens till den teoretiska kunskapen om den.

Denna distinktion bör hjälpa oss att klara oss undan en sista återvändsgränd. Det är i själva verket utomordentligt lätt – och därför frestande – att ta erkännandet av ett objekts existens för *kunskapen* om det. Det är denna lätthet som skulle kunna få någon att ställa upp en del av listan av "berömda citat" eller rentav hela denna lista såsom argument, eller som en motsvarighet till ett teoretiskt argument, mot mig. Ändå är dessa citat värdefulla, ty de omtalar att problemet existerar och att det här lösts! De säger att Marx har löst det genom att "rättvända" Hegels dialektik. Men de "berömda citaten" ger oss inte den teoretiska kunskapen om denna rättvändning. Och det glasklara beviset för detta är att man måste göra en ytterst allvarlig teoretisk ansträngning för att kunna tänka denna skenbart så uppenbara rättvändning ... Alltför många "klarlägganden" som man föreslagit oss har begränsat sig till att bara upprepa de "berömda citaten", genom att parafrasera dem (en parafras är likväl inte någon förklaring), eller också blanda begrepp (antydande men gåtfulla) som "omvändning", "rationell kärna", med autentiska och strikta marxistiska begrepp, som om den teoretiska klarheten hos en del av dem genom någon sorts smittverkan skulle kunna kasta ljus över de andra, som om kunskapen skulle kunna uppstå genom blott och bart ett sammanboende mellan det kända och det dåligt eller inte alls kända,¹⁸ som om det räckte med grannskapet till ett eller två vetenskapliga begrepp för att omgestalta erkännandet av "omvändningens" eller "kärnans" existens till kunskapen om dem! Då är det mer bindande att klart ta ansvar för sin tes och t. ex. deklarerar

¹⁵ Efterskrift till Kapitalet, andra upplagan: "I sin mystifierade form såg dialektiken ut att förklara och glorifiera... det bestående (das Bestehende)... i sin rationella form är den ... till sitt väsen, kritisk och revolutionär."

¹⁶ Vilket också kan vara en passerad revolution, ett sådant fullbordat faktum.

¹⁷ För bekvämlighetens skull använder jag det namnet på de kända marxistiska klassikertexter som prickar in vårt problem.

¹⁸ Marx, Kritik av Gothaprogrammet, Sthlm, Arbetarkultur, 1938, s.29: "Man frågar sig då: vilken omvandling kommer statsväsendet att undergå i ett kommunistiskt samhälle? Denna fråga kan blott besvaras vetenskapligt, och man kommer inte problemet ett tuppfjät närmare, om man så på tusen sätt kombinerar ordet folk med ordet stat."

att Marx' fras om "rättvändningen" är en *sann kunskap*, att ta denna risk, pröva denna tes i teoretisk praktik – och så undersöka resultaten av detta. Ett sådant försök är intressant, ty det är en reell erfarenhet och det utmynnar i en demonstration genom det absurda, och visar oss att man på djupet måste byta tankegång hos Marx för att få honom att tillstå att han i och med "omvändningen" verkligen har gett oss en kunskap.¹⁹

Dessa frestelser och denna erfarenhet bekräftar på sitt eget sätt att det inte är i påvisandet av dess existens som man skall söka teorin om lösningen. Existensen av lösningen i praktiskt tillstånd är en sak. Kunskapen om denna lösning en annan.

Jag sade att Marx inte hade gett oss någon Dialektik. Det är nu inte helt riktigt. Han har gett oss en förstklassig text om metodologi, men den är tyvärr ofullbordad: Till kritiken av den politiska ekonomin (1859). Denna text innehåller inte ordet "rättvändning", men den talar om dess realitet: om de villkor som måste gälla för att ett vetenskapligt bruk av den politiska ekonomins begrepp skall vara giltigt. Det räcker att reflektera över detta bruk för att därur kunna dra de grundläggande elementen i en Dialektik, ty detta bruk är ingenting annat än en Dialektik i praktiskt tillstånd.

Jag sade att Lenin inte hade gett oss någon Dialektik, som skulle vara den teoretiska framställningen av den dialektik som är i arbete i hans egen politiska praktik; mer generellt: att det teoretiska arbetet med en framställning av dialektiken – vilken dialektik är i verksamhet i klasskampens marxistiska praktik – återstod att göra. Det är nu inte helt riktigt. I sina Anteckningsböcker har Lenin lämnat efter sig en del meningar som utgör en skiss till en Dialektik. Dessa anteckningar har Mao Tse-tung vidareutvecklat, under full politisk kamp mot de dogmatiska avvikelserna inom det kinesiska partiet 1937, i en viktig text med titeln Om motsättningar.²⁰

Jag skulle vilja visa hur vi i dessa texter – i en form som redan är mycket utarbetad, och som det skulle räcka att vidareutveckla, att relatera till dess grundval, men hela tiden reflektera över – hur vi i dessa texter kan finna det teoretiska svaret på vår fråga: vari består det som är specifikt utmärkande för den marxistiska dialektiken?

III. Den teoretiska praktikens arbetsprocess

"... den konkreta totaliteten som tanketotalitet, som en tankekonkretion, in fact är en produkt av tänkandet, förståndet; men detta är ingalunda en produkt av begreppet, som tänker och utvecklar sig utanför eller över åskådningen och föreställningen, utan bearbetandet av åskådning och föreställning till begrepp."

Marx, Till kritiken av den politiska ekonomin, Sthlm, Arbetarkultur, 1943, s.258.

Mao Tse-Tung utgår från motsättningen i dess "universalitet" men uppehåller sig bara på allvar vid motsättningen i klasskampens praktik, f. ö. i kraft av den principen – som också den är universell" – att det universella bara existerar i det särskilda, en princip som Mao på tål om motsättningen ger följande universella form: motsättningen är alltid specificerad, dess "specifikation" hör universellt till dess väsen. Man kan ironisera över detta inledande "arbete" om det universella som tycks behöva ett tillägg av universalitet för att kunna föda fram det specifika, och ta detta "arbete" för det hegelska "negativas" arbete. Men om man rätt fattar vad materialismen är så är inte detta "arbete" ett det universellas arbete utan ett inledande arbete *med* ett universellt, ett arbete som just här som mål och resultat att skydda detta universella mot abstraktion och den "filosofiska" (ideologiska) frestelsen, och med våld relatera det till dess förutsättning: villkoret att vara en universalitet som är vetenskapligt

¹⁹ G. Mury har försökt göra detta, i den anförda artikeln.

²⁰ Jfr kap. 3 (dvs "Motsättning och överbestämning" ovan), not 6.

specificerad. Om det universella skall ha denna specifika karaktär har vi ingen rätt att frammana ett universellt som inte är detta specifika universalitet.

Denna punkt, som är väsentlig för den dialektiska materialismen, tår Marx upp exempelvis i Till kritiken av den politiska ekonomin när han påvisar, att om bruket av generella begrepp (t. ex. begreppen "produktion", "arbete", "utbyte") är oundgängligt för den vetenskapliga teoretiska praktiken, så sammanfaller inte denna förstå generalitet med det vetenskapliga arbetets produkt: den är icke dess resultat utan dess förutsättning. Denna första generalitet (som vi kallar *Generalitet I*) utgör det råmaterial som vetenskapens teoretiska praktik skall omvandla till specificerade "begrepp", dvs. till denna andra "konkreta" generalitet (som vi kallar *Generalitet III*) som är en kunskap. Men vad är då Generalitet I, dvs. det teoretiska råmaterial på vilket det vetenskapliga arbetet utförs? Tvärtemot empirismens eller sensualismens ideologiska illusion (som inte är "naiv" och en enkel "avvikelse" utan nödvändig och grundad som ideologi) arbetar en vetenskap aldrig på något existerande som till sitt väsen är rent omedelbart och singulärt ("sensationer" eller "individer"). Den arbetar alltid med det "allmänna", även när det får formen av "faktum". När en vetenskap upprättas, som t. ex. fysiken med Galilei eller vetenskapen om samhällsformationernas utveckling (den historiska materialismen) med Marx, så arbetar den alltid på existerande begrepp, "Vorstellungen", dvs. en Generalitet I, av ideologisk karaktär, som är en förutsättning. Den "arbetar" inte med ett objektivt rent "givet", som då skulle vara rena och absoluta "fakta". Dess egna arbete består tvärtemot i att utarbета sina egna vetenskapliga fakta genom en kritik av ideologiska "fakta" vilka utarbetats av den föregående ideologiska teoretiska praktiken. Att utarbета sina egna specifika "fakta" är samtidigt att utarbета sin egen "teori", eftersom det vetenskapliga faktum – och inte det s. k. rena fenomenet – bara kan identifieras på en teoretisk praktiks fält. När en vetenskap som redan är upprättad utvecklas, arbetar den med ett råmaterial (Generalitet I) som antingen består av begrepp som ännu är ideologiska eller vetenskapliga "fakta" eller begrepp som sedan utarbetats vetenskapligt men tillhör ett tidigare stadium i vetenskapen (en f. d. Generalitet III). Det är alltså genom att omvandla denna Generalitet I till Generalitet III (kunskap) som vetenskapen arbetar och producerar.

Men vem arbetar? Vad skall vi förstå med uttrycket "Vetenskapen arbetar"? Varje transformation (varje praktik) förutsätter som vi har sett en omvandling av ett råmaterial till produkter, genom att bestämda produktionsmedel tas i bruk. Vilket moment, vilken nivå, vilken instans i vetenskapens teoretiska praktik är det som svarar mot produktionsmedlen? Jo, det är det som jag (för att nu i dessa produktionsmedel göra ett provisoriskt undantag för mänskorna) vill kalla *Generalitet II*; denna Generalitet II utgörs av den uppsättning av begrepp vilkas mer eller mindre motsägelsefyllda enhet upprättar vetenskapens "teori" i det ifrågasvarande (historiska) ögonblicket,²¹ en "teori" som definierar det fält på vilket varje vetenskapligt "problem" med nödvändighet ställs (dvs. det är här som de "svårigheter" som vetenskapen möter hos sitt objekt ställs i form av problem av och på detta fält, i konfrontationen

²¹ Denna *Generalitet II*, betecknad med begreppet "teori", skulle förvisso vara förtjänt av en mycket mer fördjupad undersökning än den jag kan göra här. Låt mig bara säga att den enhet som jag kallar "teori" sällan existerar i en vetenskap i den reflekterade formen av ett enhetligt teoretiskt system. Den inrymmer inte bara – åtminstone i de experimenterande vetenskaperna – begrepp i deras rent teoretiska existens utan likaså hela det tekniska fält där en stor mängd av de teoretiska begreppen finns inkapslade. Den egentligt och explicit teoretiska delen är inte annat än i sällsynta fall enhetlig och sammanförd i en motsägelsefri form. För det mesta består den av småområden som har infört ett slags lokal enhet i regionala teorier, som lever i fredlig samexistens med varandra i en sammansatt och motsägelsefull helhet som äger en enhet som icke teoretiskt reflekterats. Det är denna ytterst sammansatta och motsägelsefulla enhet som är i arbete (var gång på något specifikt vis) i varje vetenskaps teoretiska produktionsarbete. Det är t. ex. den som i de experimentella vetenskaperna konstituerar "fenomenen" som "fakta", som i form av "problem" ställer upp en existerande svårighet, som "löser" detta problem genom att utnyttja den teoretisk-tekniska arsenal som är den verkliga substansen i det som en idealistisk tradition kallar "hypoteser" osv. osv.

mellan dess "fakta" och dess "teori", mellan dess gamla "kunskaper" och dess "teori" eller mellan dess "teori" och dess nya kunskaper). Vi skall inte gå in på detta teoretiska arbetes dialektik utan nöjer oss med dessa schematiska antydningar. De är tillräckliga för att få oss förstå att den teoretiska praktiken producerar *Generaliteter III* genom att *Generalitet II* arbetar på *Generalitet I*.

De är alltså tillräckliga för att få oss att förstå följande två viktiga påståenden:

1. Mellan Generalitet I och Generalitet III råder det aldrig identitet med avseende på väsendet, utan alltid en reell transformation, antingen så att en ideologisk generalitet omvandlas till en vetenskaplig (en förändring som avspeglas i den form som Bachelard t. ex. kallar "vetenskaplig brytning"); eller genom att det produceras en ny vetenskaplig generalitet som förkastar den gamla samtidigt som den "innesluter" den, dvs. definierar dess "relativitet" och dess (underordnade) begränsade giltighet.

2. Det arbete genom vilket övergången från Generalitet I till Generalitet III äger rum, dvs. (om vi nu bortser från de väsentliga skiljaktigheter som skiljer Generalitet I från Generalitet III) övergången från det "abstrakta" till det "konkreta", detta arbete gäller bara den teoretiska praktikens process, dvs. försiggår helt och hållet "inom kunskapen".

Det är denna andra sats som Marx uttrycker när han förklarar att "den riktiga vetenskapliga metoden" består i att utgå från det abstrakta för att producera det konkreta i tanken.²² Man måste klart uppfatta den exakta innebörden i denna tes om man vill undvika att hamna i de ideologiska illusioner som dessa ord alltför ofta associeras med, dvs. för att inte tro att det *abstrakta* skulle stå för själva teorin (vetenskap) medan de *konkreta* skulle stå för det verkliga, de "konkreta" realiteter som den teoretiska praktiken producerar kunskapen om; för att inte röra ihop *två olika konkreta*: det *tänkt-konkreta* som en kunskap utgör och det *verkligt-konkreta* som är denna kunskaps objekt. Den process som producerar den konkreta kunskapen försiggår helt och hållet i den teoretiska praktiken: den gäller naturligtvis det verkligt-konkreta men detta verkligt-konkreta "existerar hela tiden utanför huvudet som något självständigt" (Marx), utan att det någonsin kan sammanblandas med detta andra "konkreta" som kunskapen om det utgör. Att det tänkt-konkreta (Generalitet III) är kunskapen om dess objekt (det verkliga-konkreta) är en "svårighet" bara för ideologin, som transformerar denna realitet till ett s. k. "problem" (Problemet om Kunskapen), och som alltså uppfattar det som den vetenskapliga praktiken just har producerat som något problematiskt – just detta som den vetenskapliga praktiken själv har producerat såsom en icke-problematisk lösning på ett reellt problem: den *oproblematiska* karaktär som kännetecknar förhållandet mellan ett objekt och kunskapen om detta objekt. Det är alltså av väsentlig vikt att inte röra ihop den reella distinktionen mellan det abstrakta (Generalitet I) och det konkreta (Generalitet III), vilken endast rör den teoretiska praktiken, med en annan distinktion som är ideologisk och som mot varandra ställer abstraktionen (som utgör tänkandets, vetenskapens, teorins väsen) och det konkreta (som utgör det verkliga väsen).

Denna sammanblandning är just den som Feuerbach gör, och som också Marx gör under sin feuerbachska period: den ger inte bära ny näring åt den nu så gångbara konsumtionsideologin

²² Jfr Marx, Till kritiken av den politiska ekonomin, 1859, inledningen: "Det förefaller riktigt att börja med det reella och konkreta... Emellertid visar sig detta vid närmare betraktande vara felaktigt... Den sistnämnda metoden (den som när det gäller ekonomiska system går från allmänna uppfattningar till konkreta) är tydligen den vetenskapligt riktiga. Det konkreta är konkret, emedan det är sammanfattningen av många bestämningar, alltså mångfaldens enhet. I tänkandet uppträder det därför som sammanfattningsprocess, som resultat, inte som utgångspunkt... (i den vetenskapliga metoden) för de abstrakta bestämningarna till reproduktion av det konkreta genom tänkandet... metoden att stiga från det abstrakta till det konkreta blott är sättet för tänkandet att tillägna sig det konkreta, att reproducera det som något andligt konkret" (s. 256 ff.).

utan riskerar också att vilseleda dem som låter sig lura av det "självklara" i dess ibland mycket rika möjligheter att protestera, vilket leder in i ohjälpliga teoretiska återvändsgränder. Den kritik som mot varandra ställer den abstraktion som skulle höra till teorin och till vetenskapen och det konkreta som skulle vara verkligheten själv – den kritiken är fortfarande ideologisk, eftersom den förnekar den vetenskapliga praktikens realitet, giltigheten av dess abstraktioner och slutligen realiteten hos det teoretiska "konkreta" som en kunskap är. Denna uppfattning vill vara "konkret", den strävar efter det "konkreta" och vill som uppfattning vara "sann" och vill alltså vara en kunskap: men den har börjat med att förneka realiteten hos den praktik som just producerar kunskapen! Den stannar kvar i just den ideologi som den förklarar sig "rättvända", dvs. inte i abstraktionen i allmänhet utan i en bestämd ideologisk abstraktion.²³

Hit måste man oundvikligen komma för att nu kunna erkänna att inom själva kunskapsprocessen är den "abstrakta" generalitet, med vilken processen börjar, och den "konkreta" generalitet, med vilken den slutar, (Generalitet I och Generalitet III) icke till sitt väsen samma generalitet; och följaktligen vilar den hegelska föreställningen om begreppets självalstring (autogenes), föreställningen om den "dialektiska" rörelse genom vilken det abstrakta universella producerar sig själv som konkret, på en sammanblandning av de olika slag av "abstraktion" och av "generalitet" som är i arbete i den teoretiska praktiken. När Hegel – som Marx uttrycker det²⁴ – "uppfattar det reella som ett resultat av det i sig sammanfattande, i sig fördjupande och ur sig utvecklande tänkandet", gör han sig sålunda skyldig till en tvåfaldig sammanblandning:

1. Först och främst tar han arbetet med att producera en vetenskaplig kunskap för "själva det konkretas uppkomstprocess". Men Hegel kan inte hamna i den "illusionen" utan att också hamna i en annan:

2. Han tar det universella begrepp som figurerar i början av kunskapsprocessen (t. ex. själva begreppet universalitet, begreppet "vara" i Logiken) för själva väsendet och motorn i denna process, för "det begrepp som alstrar sig själv";²⁵ han uppfattar Generalitet I, som den teoretiska praktiken skall omvandla till en kunskap (Generalitet III), som väsendet och motorn i själva transformationsprocessen! Man kan lika gärna säga – för att nu ta en jämförelse som vi med ett visst berättigande lånar från en annan praktik²⁶ – att det är stenkolet som genom sin dialektiska självutveckling producerar ångmaskinen, fabrikerna och hela denna märkliga tekniska, mekaniska, fysiska, kemiska, elektriska osv. apparatur som i dag gör det möjligt att utvinna det och omvandla det på ett otal olika sätt! Hegel hamnar alltså i denna "illusion" bara där för att han påtvingar den teoretiska praktikens realitet en ideologisk föreställning om det universella, om dess funktion och dess innebörd. Men i praktikens dialektik är inte inledningsstadiets abstrakta generalitet (Generalitet I), dvs. den generalitet som bearbetas, densamma

²³ Exempel: Feuerbach själv. Det är därför som man bör behandla Feuerbachs "materialistiska deklarationer" med stor försiktighet. Jag har redan tidigare uppmärksammat detta i kap. 2, s. 47 ff., där jag fortfarande använde *en del ideologiska begrepp* som nu inte kan finna nåd för min kritiska granskning. *Exempel*: begreppet "tillbakamarsch" som tjänade som replik till Hegels "upphävande" – och som ville belysa Marx' försök att befria sig från ideologin, befria sig från myterna och få kontakt med det *ursprungliga* som Hegel deformerat – detta begrepp "tillbakamarsch" snuddar vid "positivismen", också när det används polemiskt, ty det tycks vilja antyda en återvändo till det "reella", till det "konkreta", som *finns före* ideologin. *Ett annat exempel*: det polemiska tillbakavisandet av själva *möjligheten* av en filosofins historia. Denna tes stödde sig på en mening i Den tyska ideologin, som visserligen förklarar att filosofin (liksom religionen, konsten osv.) inte har någon historia. Också där stod vi på gränsen till positivism, och var ytterst nära att reducera (liksom Den tyska ideologin är kroniskt frestad att göra) all ideologi (följaktligen all filosofi) till den sociala formationens enkla (provisoriska) fenomen.

²⁴ Marx, Till kritiken av den politiska ekonomin, s. 258.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Denna jämförelse saknar inte grund: gemensamt har dessa två skilda praktiker praktikens allmänna väsen.

som den generalitet som arbetar (Generalitet II) och naturligtvis än mindre samma som den specifika generaliteten (Generalitet III), produkten av detta arbete: en kunskap (det ”teoretiska-konkreta”). Generalitet II (som arbetar) är absolut inte Generalitet I:s (som bearbetas) enkla utveckling eller övergång (hur sammansatt som helst) från dess vara i-sig till våra för-sig; ty Generalitet II är den ifrågavarande vetenskapens ”teori”, och som sådan resultatet av en hel process av reella transformationer i ordets pregnanta betydelse, dvs. en process som icke har formen av en enkel utveckling (enligt den hegelska modellen: utvecklingen från varat i-sig till för-sig) utan formen av mutationer och omstruktureringar vilka medför reella kvalitativa brott och oregelbundenheter. När Generalitet II arbetar på Generalitet I arbetar den alltså aldrig på sig själv, varken när vetenskapen grundas eller under dess följande historia. Det är därför sona Generalitet I alltid utgår som reellt transformerat ur detta arbete. Om den fortfarande har den allmänna ”formen” av generalitet så lär oss denna form ingenting alls om den: ty den har blivit en helt annan Generalitet – inte längre en ideologisk Generalitet eller en generalitet som tillhör ett passerat stadium i vetenskapen utan alltid en kvalitativt ny, specifik vetenskaplig generalitet.

Denna den teoretiska praktikens realitet, denna den teoretiska praktikens konkreta dialektik, nämligen den kvalitativa diskontinuitet som bryter in eller dyker upp mellan de olika Generaliteterna (I, II och III) i själva den kontinuerliga processen av kunskapsproduktion – den förnekar Hegel, eller snarare: han tänker den inte, och om han händelsevis tänker den gör han den till en annan realitets fenomen som för honom är väsentlig men som är helt igenom ideologisk: Idéns rörelse. Det blir då denna rörelse som han projicerar på det vetenskapliga arbetets realitet, för att till sist kunna uppfatta enheten i den process som leder från det abstrakta till det konkreta såsom begreppets självalstring, dvs. som en enkel utveckling (genom skilda former av alienation) av det ursprungliga varat i-sig till dess resultats tillblivelse, ett resultat som bära är dess början. Där misskänner Hegel de reella kvalitativa skillnader och transformationer, de väsentliga diskontinuiteter som utgör själva den teoretiska praktikens process. Han påtvingar dem en ideologisk modell, den enkla interioritetens utvecklingsmodell. Vilket är detsamma som att Hegel dekreterar att den ideologiska Generalitet som han påtvingar dem är det unika konstitutiva väsendet för de tre typerna av generalitet – I, II och III – som är i arbete i den teoretiska praktiken.

Först här börjar den djupa innebörden i den marxistiska kritiken av Hegel bli tydlig med alla sina implikationer. Hegels grundläggande fel gäller inte bara den ”spekulativa” illusionen. Denna spekulativa illusion som redan avslöjades av Feuerbach består i att man identifierar tänkandet och varat, tänkandets och varandets processer, det ”tänkta” konkreta och det ”reella” konkreta. Där har vi den spekulativa försyndelsen framför andra: den abstraktion som vänder om på sakernas ordning och presenterar (det abstrakta) begreppets självalstringsprocess som det (konkreta) reell as självalstringsprocess. Marx klargör detta mycket tydligt i Den heliga familjen,²⁷ där vi får se hur abstraktionen frukt i den hegelska spekulativa filosofin producerar päronet, druvan och äpplet genom sin egen självbestämmande självalstrande rörelse.. Feuerbach hade framställt och kritiserat den om möjligt ännu bättre i sin beundransvärda analys av det hegelska ”konkreta universella” från 1839. På så sätt skulle det finnas ett *dåligt* bruk av abstraktionen som vore idealistiskt och spekulativt och som genom kontrasten pekade på det *goda* bruket av abstraktionen, det materialistiska. Det förstår vi mycket bra, allt det där är enkelt och klart! Och vi bereder oss att sätta saker och ting – dvs. abstraktionen – på rätt plats, genom en befriande ”omvändning” – för det är ju inte (det allmänna) begreppet frukt som producerar (de konkreta) frukterna genom självutveckling, eller hur, utan tvärtom (de konkreta) frukterna som producerar (det abstrakta) begreppet frukt. Inte sant?

²⁷ Den heliga familjen är från 1844. Samma tema i Den tyska ideologin (1845) och i Filosofins elände (1847).

Nej, strängt taget kan vi inte instämma; vi kan inte gå med på de ideologiska förvirringar som finns implicerade i denna "omvändning" och som helt enkelt gör att man kan tåla om en sådan. Vi får ingen strikt innebörd i denna omvändning annat än om vi förutsätter en grundläggande ideologisk förvirring, just den som Marx måste förkasta när han på allvar upphörde att vara feuerbachian eller att anföra Feuerbachs vokabulär, när han medvetet övergav den empiristiska ideologi som gjorde det möjligt att hävda att ett vetenskapligt begrepp produceras på precis samma sätt som allmänbegreppet frukt produceras av en abstraktion som utgår från konkreta frukter. När Marx i Till kritiken av den politiska ekonomin säger att varje vetenskaplig kunskapsprocess börjar med det abstrakta, en Generalitet, och inte med reella konkreta, då bekräftar han att han verkligen har brutit med ideologin och förkastat den enda spekulativa abstraktionen, dvs. dess förutsättningar. När Marx förklarar att en vetenskaps råmaterial alltid existerar i forna av en given generalitet (Generalitet I) föreslår han oss – i denna tes som har samma enkelhet som ett faktum – en ny modell som inte längre håller det minsta att göra med den empiristiska modell som talar om produktionen av allmänbegreppet genom det goda abstraherandet som utgick från de konkreta frukterna och utvann deras väsen "genom att abstrahera från deras individualitet". Detta står nu klart vad det vetenskapliga arbetet beträffar: det utgår inte från "konkreta föremål" utan från Generalitet I. Men är det också sånt om denna *Generalitet I*? Är den inte en grad av kunskap som måste finnas där från början och som själv är en produkt just av detta *goda abstraherande* som den hegelska spekulationen bara gjorde ett så olämpligt bruk av? Denna tes hör tyvärr inte på ett organiskt sätt till den dialektiska materialismen, den hör bara till den empiristiska och sensualistiska ideologin. Det är den tesen som Marx förkastar när han kritiserar Feuerbach för att denne uppfattat "det förnimbara i form av objekt" dvs. i form av en intuition utan praktik. Generalitet I, exvis begreppet "frukt", är inte produkten av en "abstraktions-operation", utförd av ett "subjekt" (medvetandet, eller rentav detta mytiska subjekt: "praktiken") – utan resultatet av en sammansatt utarbetningsprocess, där många skilda konkreta praktiker med skilda nivåer – empiriska, tekniska och ideologiska – alltid griper in. (Begreppet frukt, för att nu komma tillbaka till detta elementära exempel, är självt – till sitt ursprung – en produkt av skilda praktiker, praktiker som håller att göra med födoämnen och jordbruk och t. o. ni. med magi, religion och ideologi.) Eftersom kunskapen inte har brutit med ideologin är varje Generalitet I på djupet märkt av ideologin, som är en av de grundläggande praktikerna, essentiella för existensen av varje socialt helt. *Abstraktionshandlingen*, som ur de konkreta individerna utdrar dessas rena väsen, är en ideologisk myt. Generalitet I svarar till sitt väsen inte direkt mot väsendet hos de objekt som abstraktionen skulle extrahera den ur. Det är denna brist på motsvarighet som den teoretiska praktiken avslöjar och undertrycker genom omvandlingen av Generalitet I till Generalitet III. Generalitet I själv förkastar alltså den empiristiska ideologins modell, som "omvändningen" förutsätter.

Låt oss då sammanfatta: att erkänna att den vetenskapliga praktiken utgår från det abstrakta för att producera en (konkret) kunskap är också att erkänna att Generalitet I, den teoretiska praktikens råmaterial, är kvalitativt skild från Generalitet II som omvandlar den till "tänkt-konkret", dvs. till kunskap (Generalitet III). Förnekandet av den skillnad som råder mellan dessa två typer av Generalitet, okunnigheten om Generalitet II:s (som arbetar), dvs. "teorins", primat över Generalitet I (det bearbetade) – det är detta som är *själva grunden för den hegelska idealismen* som Marx förkastar; här, i den ännu ideologiska gestalten av en "omvändning" av den abstrakta spekulationen till en konkret verklighet eller till konkret vetenskap, här håller vi den avgörande punkten, både för den hegelska ideologin och för den marxistiska teorin. För den marxistiska teorin eftersom alla vet att de djupa skälen till en brytning – inte de som man erkänner utan de som är i arbete – alltid är de som avgör om den befrielse som man väntar sig av den bara skall bli en väntan på friheten, dvs. ett berövande av friheten, eller friheten själv.

Att betrakta begreppet "omvändning" som en *kunskap* är alltså att godta den ideologi som understöder det, dvs. att godta en föreställning som förnekar själva den teoretiska praktikens realitet; och vi förstår nu varför det är så. Det "uppklarande" som begreppet "omvändning" antyder kan då inte bestå i att vända om den teori som uppfattar begreppets autogenes som själva "det konkretas [det reellas] uppkomstprocess till dess motsats: en teori som uppfattar det reellas autogenes som begreppets uppkomstprocess (det är ju denna motsättning som – om den verkligen hade någon grund – skulle berättiga uttrycket "omvändning"): detta uppklarande (och detta är den avgörande punkten) består i att förkasta en ideologisk teori som är främmande för den vetenskapliga praktikens realitet, och ersätta den med en kvalitativt annorlunda teori som erkänner den vetenskapliga praktikens väsen och skiljer den från den ideologi som man vill påtvinga den, och på allvar uppfattar dess egna karakteristika, tänker dem, framställer dem och tänker och framställer de praktiska villkoren för själva detta erkännande.²⁸ När man kommit dit ser man att det inte längre i sista hand kan vara fråga om en "omvändning". Ty man får inte en vetenskap genom att vända på en ideologi. Man får en vetenskap om man överger det område där ideologin tror sig syssla med det reella, dvs. överger dess ideologiska *problematik* (den organiska förutsättningen för dessa grundläggande begrepp, och tillsammans med detta system de flesta av just dessa begrepp) för att "*i ett annat element*";²⁹ på fältet för en ny, vetenskaplig problematik, grunda den nya teoretiska aktiviteten. Dessa termer är allvarligt menade, och för att få ett enkelt bevis skulle jag verkligen vilja komma med en utmaning och fråga om någon skulle kunna ge ett enda exempel på en verklig vetenskap som konstitueras på den bas som ideologins problematik utgör.³⁰ För denna utmaning uppställer jag bara ett villkor: att man inte tar de ord man vill använda i metaforisk, utan i strikt betydelse.

IV. En "redan given" strukturerad sammansatt helhet

Den enklaste ekonomiska kategori ... kan aldrig existera annat än som abstrakt, ensidigt förhållande av ett redan givet konkret, levande helt.

Marx, Till kritiken av den politiska ekonomin, s.258.

Nu har vi kommit bra långt från varje motsättnings specificerade karaktär ... Nej, vi har inte avlägsnat oss ett steg därifrån. Men nu vet vi att denna specificerade karaktär inte är specificering av vilken generalitet som helst, dvs. gränsar till en ideologisk generalitet. Den är en specificering av en Generalitet III, av en kunskap.

Vilken är då denna motsättnings "specificerade karaktär"?

²⁸ Detta arbete med brytningen var resultatet av en människas teoretiska praktik: Karl Marx'. Jag kan inte här komma tillbaka till en fråga som knappt ens finns antydd i min artikel om den unge Marx (=kap. 2). Det måste visas hur Marx' teoretiska praktik, som också den är ett transformationsarbete, med nödvändighet i teorin tar sig den övervägande formen av ett brott, en vetenskaplig brytning. Jag kanske kan antyda att från och med det ögonblick då förhållandet mellan Marx och Hegel titt sist inte längre är ett omvändningsförhållande utan ett helt annat, så skulle man mycket bättre kunna förstå vad som framstod som så märkvärdigt och paradoxalt också för Lenin (i hans omedelbara överraskade reaktioner i Anteckningsböckerna): att man hos Hegel kunde finna användbara analyser, t. o. m. vissa påpekanden (visserligen isolerade) av materialistisk karaktär. Jag vågar påstå att om förhållandet Marx-Hegel inte är ett omvändningsdito så blir "rationaliteten" i den hegelska dialektiken oändligt mycket mer begriplig.

²⁹ Denna "teoretiska bild" hade jag anledning att använda i en artikel om Feuerbach 1960 (= kap. 1); bilden är lånad från Marx' ungdomsskrifter.

³⁰ Detta slags utmaning kommer att väcka ekon i marxisternas politiska erfarenhet, det tror jag. Ty att utmana någon att verkligen förändra effekterna utan att förändra orsakerna, den grundläggande bestämmande strukturen, det liknar kritiken av reformismen, den dagliga utmaning som kommunisterna riktar mot hela världens reformister vilka tror att man kan vända om sakernas ordning på deras egen bas, exempelvis vända bristen på social jämlikhet till social jämlikhet, exploatering av människan till samarbete mellan människor, på den bas som de existerande sociala förhållandena utgör. Arbetarnas kampsång säger att "*världen skall på en ny grund*": det är teoretiskt oantastligt.

Dialektiken ”är studiet av motsättningen i tingens själva väsen”, eller – vilket är detsamma – ”läran om motsatsernas enhet”. Härigenom, säger Lenin, ”anges dialektikens kärna, men detta kräver förklaringar och utläggningar”. Mao citerar dessa texter och går över till ”förklaringar och utläggningar”, dvs. till innehållet i denna ”kärna”, alltså till definition av motsättnings specifika karaktär.

Här står vi nu helt tvärt inför tre ytterst märkvärdiga begrepp. Två av dem har med distinktioner att göra: 1. distinktionen mellan *den primära motsättningen* och de sekundära motsättningarna; 2. distinktionen mellan motsättnings *primära* och *sekundära aspekt*. Och slutligen ett tredje begrepp: 3. motsättnings *ojämna utveckling*. Dessa begrepp presenteras i en form som säger att ”så förhåller det sig”. Vi får veta att de är essentiella för den marxistiska dialektiken, ty de utgör det specifika för den. Då får vi söka den djupa teoretiska grunden för dessa påståenden.

Det räcker att titta på den första distinktionen för att se att den omedelbart förutsätter existensen av många motsättningar (annars skulle man inte kunna ställa den primära mot de sekundära), i en och samma process. Den pekar alltså på existensen av en sammansatt process. Och Mao säger också: ”En enkel process innesluter blott ett enda par av motsatser, medan en komplicerad process innesluter flera...”; ty ”varje sammansatt process omfattar mer än två motsättningar...”; men ”i ett sammansatt tings utvecklingsprocess finns många motsättningar, och av dessa är en med nödvändighet huvudmotsättningen...”³¹ Eftersom den ändra distinktionen (motsättnings primära och sekundära aspekt) inom varje motsättning avspeglar processens sammansatthet, dvs. detta att det i den finns en mångfald motsättningar av vilka en är den dominerande, så är det denna sammansatthet som vi bör ta i betraktande.

I dessa grundläggande distinktioner finner vi alltså processens sammansatthet. Och där rör vi återigen vid en punkt som är väsentlig för marxismen: själva hjärtpunkten, fast Mao har närmast sig den ur en annan vinkel. När Mao avvisar ”den enkla processen med två motsatser” tycks han utesluta den av skäl som har stöd i fakta: den har ingenting att göra med sitt objekt, samhället, som ju inrymmer en mångfald av motsättningar. Men är det inte så att han samtidigt vårdar åtminstone möjligheten av denna ”enkla process med två motsatser”? Då skulle man rentav kunna fråga sig om inte denna ”enkla process med två motsatser” är den väsentliga och ursprungliga processen, som de andra, de sammansatta, bara är komplikationer av, dvs. dess utvecklade fenomen. Tenderar inte Lenin åt det hållet när han förklarar: ”Tudelingen av det enhetliga och kunskapen om dess varandra motsägande delar” som redan vår känd av Filon ”är dialektikens väsen (en av 'väsentligheterna', ett av de huvudsakliga, om inte det huvudsakligaste kännetecknet eller grunddraget)”.³² Är det inte så att Lenin här med detta Ena som kluvits i två motsatta delar beskriver – inte bära ”modellen” utan t. o. m. själva den ursprungliga ”mallen” för varje motsättning, det ursprungliga väsen som varje motsättning manifesterar till och med i de mest sammansatta formerna? Och är då inte det sammansatta bara utvecklingen och fenomenet av det enkla? Frågan är avgörande. Ty denna ”enkla process med två motsatser” där Enheten klyvs i två delar – den är just själva *mallen* för den hegelska motsättningen.

Här kan och bör vi nu på nytt pröva vår tolkning.

Visserligen anför Mao den ”enkla processen” bara som hållpunkt för minnet, och han ger inte ett enda exempel på den. Men i hela hans analys har vi aldrig att göra med något annat än sammansatta processer, som inte bara sekundärt utan primärt sätter in en struktur med mångfaldiga och ojämna motsättningar: ingen sammansatt struktur presenteras som en utveckling

³¹ Mao Tse-tung, Om motsättningar, Politiska skrifter, Tema, 1967, s.62, 56.

³² Lenin, Till frågan om dialektiken, Lenin i urv., s. 58.

av en enkel process, och det sammansatta presenteras följaktligen aldrig som fenomen av det enkla – tvärtom som resultat av en process som själv är sammansatt. De sammansatta processerna är alltså alltid givna sammansattheter, vilkas reducering till ursprungliga enkla aldrig kommer i fråga, varken i faktum eller i princip. Men om vi går tillbaka till Marx' Till kritiken av den politiska ekonomin från 1857 så möter vi där samma krav, uttryckt med utomordentlig stringens; Marx, som här reflekterar över den politiska ekonomins begrepp, visar inte bara att det är omöjligt att gå tillbaka till födelsen, till ursprunget för det enkla universaliet "produktion" för "om det alltså talas om produktion så talas det alltid om produktion på ett bestämt samhälleligt utvecklingsstadium – om samhälleliga individers produktion",³³ dvs. i en strukturerad social helhet. Marx inte bara utesluter möjligheten att man skulle kunna komma bakom denna sammansatta helhet (och detta är något principiellt: det är inte okunnighet som hindrar oss utan själva väsendet i produktionen som sådan, dess begrepp); Marx inte bara visar att varje "enkel kategori" förutsätter existensen av samhällets strukturerade helhet,³⁴ utan han visar också – vilket är viktigast – att enkelheten långt ifrån att vara ursprunglig bära är produkten av en sammansatt process under bestämda villkor. Det är bara på det sättet som enkelheten kan existera (fortfarande i en sammansatt helhet!) som sådan: i form av existensen av någon "enkel" kategori. Sak samma med arbetet: "Arbete förefaller vara en fullständigt enkel kategori. Också föreställningen om detsamma i dess allmänhet – som arbete överhuvudtaget – är urgammal. Men 'arbete' – ekonomiskt betraktat i denna enkla form – är en lika modern kategori som de förhållanden, som skapar denna enkla abstraktion."³⁵ På samma sätt framstår den individuella producenten, eller individen såsom elementärt subjekt för produktionen, som 1700-talets myter inbillade sig vår upphovet till samhällets ekonomiska utveckling, detta ekonomiska "cogito" – det framträder bara i det utvecklade kapitalistiska samhället, dvs. i det samhälle där produktionens sociala karaktär är mest utvecklad. På samhället framstår utbytet, det enkla universiella framför alla andra "historiskt alltså i sin fulla styrka blott under de mest utvecklade samhällstillstånden. Den är ingalunda genomgående under alla ekonomiska förhållanden".³⁶ Enkelheten är alltså icke ursprunglig: det är tvärtom den strukturerade helheten som tillskriver den enkla kategorin sin innebörd eller som vid slutet av en lång process och under exceptionella omständigheter kan producera vissa enkla kategoriers ekonomiska existens.

Hela tiden är vi i en värld som är helt främmande för Hegel: "Hegel exempelvis börjar riktigt rättsfilosofin med besittandet som subjektets enklaste rättsliga förhållande. Men det existerar inget besittande före familjen eller före förhållandena av herre och underlydande, vilka utgör mycket konkretare förhållanden."³⁷ Till kritiken av den politiska ekonomin är en enda lång demonstration av följande tes: det enkla existerar aldrig annat än i en sammansatt struktur; en enkel kategoris universella existens är aldrig ursprunglig, den uppträder bara vid slutet av en lång historisk process som produkt av en ytterst differentierad social struktur; i verkligheten här vi alltså aldrig att göra med enkelhetens rena existens, vare sig den är väsen eller kategori, utan med existensen av sammansatta och strukturerade "konkreta", varelser och processer. Det är denna grundläggande princip som för all framtid förkastar den hegelska motsättningsmodellen

Om vi tar den hegelska modellen och inte uppfattar den metaforiskt utan i dess strikta väsen så kan vi i själva verket konstatera att den verkligen kräver denna "enkla process med två

³³ Marx, Till kritiken av den politiska ekonomin, s. 237.

³⁴ Marx, Till kritiken av den politiska ekonomin, s. 258: "den enklaste ekonomiska kategori... kan aldrig existera annat än som abstrakt, *ensidigt* förhållande av ett redan givet konkret, levande helt."

³⁵ Marx, a.a., s. 261.

³⁶ A.a., s. 260.

³⁷ A.a., s. 259.

motsatser”, denna ursprungliga enkla enhet som klyvs i två motsatser och som också Lenin-citater frammanade. Det är denna ursprungliga enhet som konstituerar de två motsatsernas kluvna enhet, där denna alieneras och blir något annat samtidigt som den förblir sig själv: dessa två motsatser är en och samma enhet, men i dualiteten, en och samma interioritet, men i exterioriteten – och det är därför som de var och en på sin kant är varandras motsägelse och abstraktion, då var och en bara är den andras abstraktion utan att veta om det, varandet i-sig – innan de återupprättar sin ursprungliga enhet, nu berikad av sin splittring, av sin alienation, i negationen av denna abstraktion som förnekade deras tidigare enhet: så bliva de tu på nytt Ett när de har återupprättat en ny ”enhet” som är enkel, berikad av deras negations arbete, en totalitets nyenkla enhet, produkten av negationen negation. Vi ser att denna den hegelska modellens obevekliga logik strängt förbinder följande begrepp: enkelhet, väsen, identitet, enhet, negation, klyvning, alienation, motsatser, abstraktion, negationen negation, upphävande (*Aufhebung*), totalitet, enkelhet osv... . Den hegelska dialektiken finns verkligen där, hel och hållen: dvs. helt och hållet avhängig av denna radikala förutsättning att det fanns en enkel ursprunglig enhet som utvecklas inom sig själv genom sin negation och aldrig under hela sin utveckling återupprättar något annat än denna ursprungliga enhet och enkelhet, var gång i en mer ”konkret” totalitet.

Denna modell kan marxister frambesvärja eller använda, för att klippa till effektivare, som symbol, i misshugg eller med avsikt:³⁸ men strängt taget utesluts den av marxismens teoretiska praktik, liksom också av dess politiska praktik. Marxismen utesluter den just därför att den utesluter den hegelska modellens teoretiska förutsättning: den enkla ursprungliga enheten. Marxismen avvisar dess filosofiska (ideologiska) pretention på att på ett uttömmande sätt sammanfalla med ett ”radikalt ursprung”, vilken form denna nu än kan ha (*tabula rasa*, en process' nollpunkt; naturtillståndet; begreppet ”början” som exempelvis hos Hegel är ett vara som är omedelbart identiskt med intet; den enkelhet som hos Hegel är det som varje process börjar (börjar på nytt) med som återupprättar sitt ursprung osv... .); likaså förkastar marxismen den hegelska filosofiska pretentionen som framställer denna enkla enhet (som reproduceras i varje moment av processen) som det ursprungliga som sedan, genom sin egen självutveckling skall producera hela processens komplexitet men utan att någonsin själv gå förlorad,³⁹ utan att någonsin förlora vare sig sin enkelhet eller sin enhet – eftersom mångfalden och sammansatt-heten aldrig blir annat än dess eget ”fenomen”, med uppgift att manifesteras dess eget väsen.⁴⁰

Uteslutandet av denna förutsättning reduceras inte – jag beklagar det än en gång – till dess ”omvändning”. Denna förutsättning är inte ”omvänd”, den är avskaffad: den har avskaffats (helt enkelt! och inte i betydelsen *Aufhebung* som ”bevarar” det som den upphäver ...) och ersatts av en *helt annan* teoretisk förutsättning, som ingenting har att göra med den första. I stället för den ideologiska myten om en filosofi om ursprunget och dess organiska begrepp, etablerar marxismen i princip erkännandet av varje konkret ”objekts” sammansatta struktur, erkännandet av det givna i detta, en struktur som bestämmer både objektets utveckling och utvecklingen av den teoretiska praktik som producerar kunskapen om den. Vi har inte längre något ursprungligt väsen, utan något som alltid redan är givet (*un toujours-déjà-donné*), så långt kunskapen kan sträcka sig bakåt i tiden. Vi har inte längre en enkel enhet utan en

³⁸ Med avsikt. Så t. ex. när Marx vill demonstrera sina samtidas *filosofiska enfald* och ”koketterar” (”kokettieren”) med Hegels terminologi i *Kapitalets* första bok. Behöver vi fortfarande en sådan demonstration? (Jfr. kap. 3, not 2.)

³⁹ Själva dess död är bara hotet om dess återuppståndelse liksom långfredagen varslar om påsken. Det är Hegels symboler.

⁴⁰ Låt oss för att förekomma alla missförstånd påpeka att det är denna ”hegelska dialektik” som så ärofullt härskar i Marx' Ekonomisk-filosofiska manuskript, i ett tillstånd av enastående renhet och envishet. Låt oss också för att fullborda demonstrationen tillägga att denna hegelska dialektik är strängt ”omvänd”. Och det är därför som stringensen i denna stringenta text inte är marxistisk.

sammansatt strukturerad enhet. Vi har alltså inte längre (i någon som helst form) en ursprunglig enkel enhet, utan *en strukturerad sammansatt enhet som alltid är något givet (le toujours-déjà-donné d'une unité complexe structurée)*. Om det förhåller sig så är det ju alldeles klart att den hegelska dialektiska "mallen" är landsförvisad och att dess egna organiska kategorier, med vad de kan rymma av specifikt och positivt bestämt, inte kan överleva den teoretiskt, i synnerhet inte de kategorier som "utmyntar" temat om den ursprungliga enkla enheten, dvs. det Enas "klyvning", alienationen, abstraktionen (i hegelsk bemärkelse) som förenar motsatserna, negationens negation, Aufhebung osv. ... Det är inte förvånande att man under dessa förhållanden inte kan finna minsta spår av dessa organiskt hegelska kategorier vare sig i Marx' Till kritiken av den politiska ekonomin (1857) eller i Mao Tse-Tungs text (1937).

Naturligtvis kan man åberopa vissa av dessa kategorier i en ideologisk strid (som t. ex. kampen mot Dühring) eller i en allmän framställning som är avsedd att illustrera innebörden i givna resultat; så länge man stannar på denna den ideologiska stridens eller framställningens eller illustrationens nivå kan man använda dessa kategorier, med mycket påtagliga resultat i den ideologiska praktiken (kampen) och i en allmän framställning av en uppfattning. Men denna sista "framställning" (illustration av dialektikens lagar genom det ena eller andra exemplet) sanktioneras inte av den teoretiska praktiken – ty som sådan utgör den ingen verklig teoretisk praktik som producerar nya kunskaper. Om det däremot rör sig om en verklig praktik som reellt transformerar sitt objekt och producerar verkliga resultat (kunskaper, en revolution...) som Marx', Lenins osv. teoretiska eller politiska kamp, då krymper toleransmarginalen för dessa kategorier: själva dessa kategorier försvinner. När det gäller en sannskyldig praktik, organiskt upprättad och utvecklad genom åren, och inte ett enkelt tillämpande som är utan organiska verkningar och inte förändrar sitt objekt det minsta (t. ex. fysikens praktik), dess verkliga utveckling; när det gäller en praktik som utförs av en människa som verkligen är engagerad i en verklig praktik, en vetenskapsman som ägnar sig åt att upprätta eller utveckla en vetenskap, en politisk människa som utvecklar klasskampen – då är det inte, då *kan* det inte längre vara tal om att påtvinga objektet ens approximativa kategorier. Då tystnar de kategorier som inte längre har något att säga, eller de reduceras till tystnad. I de enda marxistiska praktiker som verkligen upprättats har de hegelska kategorierna på så sätt tigit sedan länge. Där är de kategorier som "inte står att påträffa". Det är naturligtvis därför som somliga plockar fram de *två ensamma meningar* En ytterst metaforisk mening om negationens negation. En annan mening, som jag skall tala om, om omvandlingen av kvantitet i kvalitet. Engels citerar och kommenterar dessa två textställen i första delen av Antidühring, kap. 12 och 13. Ytterligare ett ord om "negationens negation". Det är i dag officiell konvention att klandra Stalin för att ha upphävt "dialektikens lagar" och mer allmänt ha vänt sig från Hegel för att desto bättre fastslå sin egen dogmatism. Samtidigt antyder man också gärna att en viss återvändo till Hegel skulle vara nyttig. Dessa deklarationer kan kanske en dag bli föremål för en egen framställning. Så länge tycks det mig lättare att erkänna att förkastandet av "negationens negation" på den marxistiska dialektikens område kan vittna om en reell teoretisk skarpblick hos dess upphovsman.⁴¹ som man kan hitta i Kapitalet, alltså två meningar på 2 500 oktavsidor (i den franska upplagan), med den oändliga möda och hängivelse man är skyldig att visa unika relikter från en svunnen tid för att visa dem för allas blickar; det är naturligtvis därför som de

⁴¹ En ytterst metaforisk mening om negationens negation. En annan mening, som jag skall tala om, om omvandlingen av kvantitet i kvalitet. Engels citerar och kommenterar dessa två textställen i första delen av Antidühring, kap. 12 och 13. Ytterligare ett ord om "negationens negation". Det är i dag officiell konvention att klandra Stalin för att ha upphävt "dialektikens lagar" och mer allmänt ha vänt sig från Hegel för att desto bättre fastslå sin egen dogmatism. Samtidigt antyder man också gärna att en viss återvändo till Hegel skulle vara nyttig. Dessa deklarationer kan kanske en dag bli föremål för en egen framställning. Så länge tycks det mig lättare att erkänna att förkastandet av "negationens negation" på den marxistiska dialektikens område kan vittna om en reell teoretisk skarpblick hos dess upphovsman.

förstärker dessa två meningar med en annan mening eller snarare (för att säga sanningen) ett ord, ett utrop av Lenin, som på ett mycket gåtfullt sätt försäkrar att ett halvsekel ingenting har begripit av Marx därför att ingen har läst Hegel... Vi kommer tillbaka till detta enkla faktum: i de enda marxistiska praktiker som verkligen upprättats är det inte de hegelska kategorierna som används och är i arbete: det är ändra kategorier, kategorier som hör till den marxistiska dialektiken när denna är i arbete i den marxistiska praktiken.

V. Dominerande struktur: motsättning och överbestämning

Det olikmässiga förhållandet mellan den materiella produktionens utveckling och t. ex. den konstnärliga... Men den verkligt svåra punkt, som här måste diskuteras, är: på vilket sätt produktionsförhållandena såsom rättsförhållanden inträder i olika utveckling.

Marx, Till kritiken av den politiska ekonomin, s.268.

Det återstår fortfarande att försöka förstå det väsentliga i denna praktik: lägen om motsättningarnas ojämna utveckling. Ty – som Mao säger i en glasklar sats – ”det finns ingenting i världen som utvecklas absolut jämnt”.

För att förstå innebörden och räckvidden i denna ”låg”, som inte bara – som man ibland tror – gäller imperialismen, utan ”allt som existerar i världen” ... måste man gå tillbaka till de väsentliga kännetecken som karakteriserar den marxistiska motsättningen och som i varje sammansatt process skiljer ut en primär motsättning, och i varje motsättning skiljer ut en primär aspekt. Detta kännetecken har jag här använt bara för att peka på helhetens sammansatthet, för att visa att det hela måste vara sammansatt för att en motsättning där skall kunna dominera över de andra. Nu gäller det att ta denna dominans i betraktande, inte längre som pekpinne utan i sig själv, och utveckla dess implikationer.

Att en motsättning dominerar över de andra förutsätter att den sammansatthet där den förekommer är en strukturerad enhet, och att denna struktur implicerar det antydda förhållandet dominans-underordning mellan motsättningarna. För marxismen kan en motsättnings dominans över de andra i själva verket bara vara det faktum att olika motsättningar fördelats på ett tillfälligt sätt i en ansamling som man tar för objekt. I denna sammansatta helhet, ”som inrymmer en hel serie av motsättningar”, ”hittar” man inte en motsättning som dominerar över de andra på samma sätt som man på läktaren vid en idrottsplats kan se hur en åskådare sticker upp huvudet högre än alla andra. Dominansen är inte ett enkelt indifferent *faktum*, det är ett faktum som är *essentiellt* för själva sammansattheten. Det är därför som sammansattheten implicerar dominansen som essentiell för sig: den är i inskriven i dess struktur. Att hävda att enheten inte är, inte *kan* vara det enkla, ursprungliga och universella väsendets enhet, det är alltså inte – som de tror som drömmer om ”monismen”, ett ideologiskt begrepp som är främmande för marxismen⁴² – att offra enheten på ”pluralismens” altare – det är att

⁴² *Monism*. Ett nyckelbegrepp i Haeckels personliga uppfattning. Haeckel var en stor tysk biolog, dristig materialistisk-mekanistisk förkämpe i den antireligiösa och antiklerikala striden under åren 1880-1910. Ytterst flitig publicist, författare till ”populära” verk som vann en enorm spridning. Skapare av *Deutsche Monistenhund*. Han betraktade religionen som ”dualistisk”, och mot den satte han ”monismen”. Som ”monistiskt” betraktade han allt som inte hade två substanser (Gud och världen, Själen eller Anden och materien) utan en enda. För sin del menade Haeckel att denna Unika Substans (ungefär som Spinozas substans också har två grundläggande attribut) ägde två attribut: materien och energin. Alla bestämningar, såväl materiella som andliga, betraktade han som former av denna Substans, vars ”Allmakt” han proklamerade. Plechanov skulle återuppta detta ”monistiska” tema, som otvivelaktigt hade vissa förbindelser med de mekanistiska tendenser som Lenin klandrade så eftertryckligt längre fram. Plechanov var mer ”konsekvent” än Haeckel: han menade att också den moderna idealismen var ”monistisk” genom att den förklarade allt genom en enda substans, Anden. Han betraktade marxismen som en materialistisk monism (jfr Plechanov, *The Development of the Monist Theory of History*, Moskva 1956). Kanske är det Plechanovs fel att termen ”monism” samtidigt dyker upp i G. Besses, R. Garaudy och G. Murys artiklar, i vändningar där de förklarar att marxismen väsentligen är ”monistisk”. Det ungefärliga detta ideologiska begrepp skulle utan vidare ha förkastats av Engels och Lenin. Mina kritiker använder det än i en pregnant bemärkelse

hävda något helt annat: att den enhet som marxismen talar om är *själva sammansatthetens enhet*, att det sätt på vilket sammansattheten är organiserad och artikulera utgör just denna enhet. Det är att hävda att *den sammansatta helheten äger enheten hos en struktur som är artikulera och har en dominerande instans*. Det är denna specifika struktur som i sista hand är grunden för de olika existerande dominansförhållandena mellan motsättningarna och mellan deras olika aspekter, vilka Mao beskriver som essentiella.

Man måste envist hålla fast vid denna princip och försvara den för att inte störta ner marxismen i de förvirrelser som den befriar oss ifrån, dvs. i den typ av tänkande för vilket det bara existerar en enda enhets-modell: enheten hos en substans, ett väsen eller en handling; störta ner den i det tvillingpar av förvirrelser som den "mekanistiska" materialismen och medvetande-idealismen utgör. Om man brådstörtat ger sig till att identifiera en sammansatt helhets strukturerade enhet med en totalitets enkla enhet; om man betraktar den sammansatta helheten blott och bart som den enkla utvecklingen av ett *unik* väsen eller en *unik* ursprunglig och enkel substans, då rasar man i bästa fall från Marx till Hegel, i värsta fall från Marx till Haeckel! Men gör man det offerar man just det specifika och särskiljande som skiljer Marx och Hegel åt: just det som upprättar en radikal skillnad mellan *det marxistiska slaget av enhet* och det hegelska, eller mellan den marxistiska totaliteten och den hegelska. Begreppet "totalitet" är numera livligt efterfrågat: nästan utan passhandlingar går man över från Hegel till Marx, från Gestalt till Sartre osv. genom att åberopa detta enda ord. Ordet förblir detsamma men begreppet skiftar, ibland radikalt, från en författare till en annan. Så snart man definierar begreppet är det slut med toleransen. Den hegelska "totaliteten" är nu inte det formbara begrepp som man inbillar sig, det är ett begrepp som är fullständigt klart definierat och individualiserat genom dess teoretiska roll. Också den marxistiska totaliteten är å sin sida definierad och strikt. Dessa två "totaliteter" har ingenting gemensamt utom 1. ett ord; 2. en viss vag uppfattning om tingens enhet; 3. teoretiska fiender. Däremot är de nästan helt utan förbindelse i själva sitt väsen. Den *hegelska totaliteten* är den alienerade utvecklingen av en enkel enhet, av en enkel princip, och själv ett moment i Idéns utveckling: den är alltså, strängt taget, denna enkla principens fenomen och manifestation av sig själv, en princip som är bestående i alla sina manifestationer och således i själva den alienation som förbereder dess återupprättande. Inte heller här har vi att göra med begrepp utan konsekvenser. Ty denna den enkla väsendets enhet som manifesterar sig i sin alienation producerar det resultatet att alla de konkreta skiljaktigheter som förekommer i den hegelska totaliteten, däri inbegripet de "sfärer" som är synliga i denna totalitet (det civila samhället, staten, religionen, filosofin osv.), alla dessa skiljaktigheter förnekas när de knappt affirmerats: eftersom de ingenting annat är än "moment" av alienationen av totalitetens enkla inre princip, vilken princip fullbordas när den förnekar de alienerade skiljaktigheter som den frambringar; ja till yttermera visso är dessa skiljaktigheter, som alienationer – fenomen – av den enkla inre principen, allesammans lika "*indifferent*", dvs. i praktiken likvärdiga inför den, och följaktligen likvärdiga sinsemellan, och det är därför som ingen bestämd motsättning *någonsin är den dominerande* hos Hegel.⁴³

(Mury), än i en mer eller mindre uttunnad; de ställer det inte i motsättning till dualismen, som Haeckel och Plechanov gjorde, utan till "pluralismen"; sålunda kan man hävda att termen när dessa kritiker använder den får en metodologisk nyans; men den är fortfarande ideologisk. Det finns ingen positiv teoretisk användning för detta begrepp i marxismen, det är rentav teoretiskt farligt. Snarare kan det ha ett negativt praktiskt värde: se upp för "pluralismen"! Det bar inget som helst kunskapsvärde. Att ge det ett sådant och utveckla dess teoretiska konsekvenser (Mury) leder till fullständig deformation av Marx' tänkande.

⁴³ Vi får inte blanda ihop Hegels teori med Marx' åsikt om Hegel. Hur förvånande det än kan tyckas för dem som bara känner Hegel genom Marx' åsikter om honom, är Hegel i sin teori om samhället inte någon omvändning av Marx. Den "andliga" princip som utgör den inre enheten i den historiska hegelska totaliteten kan inte på minsta sätt jämföras med vad som finns hos Marx i form av "bestämning i sista instans genom ekonomin". Den omvända principen finns *icke* hos Hegel: bestämningen i sista instans genom staten, eller genom filosofin. Marx säger: i *verkligheten* är den hegelska uppfattningen av samhället *detsamma* som att göra ideologin till drivkraften

Det innebär att den hegelska helheten har en enhet som är av "andligt" slag, där alla skiljaktigheterna bara frambringas för att förnekas, och följaktligen är indifferent; de existerar aldrig för sig själva, de har bara ett sken av oberoende existens, och eftersom de aldrig manifesterar något annat än enheten hos den enkla inre princip som alieneras i dem är de i praktiken likvärdiga sinsemellan, som alienerat fenomen av denna princip. Det innebär alltså att man hävdar: 1. att den hegelska totaliteten inte reellt utan bara skenbart artikuleras i "sfärer"; 2. att den inte har själva sin sammansatthet, dvs. denna sammansatthets struktur, som enhet; 3. att den alltså saknar denna dominerande struktur som är den absoluta förutsättningen för att en reell sammansatthet skall kunna vara en enhet, och reellt vara objekt för en *praktik*, som föresätter sig att transformera denna struktur: den politiska praktiken. Det är inte någon slump att den hegelska teorin om den sociala totaliteten aldrig bildat grundval för någon *politik*, att det inte existerar och inte kan existera någon hegelsk politik.

Det är inte allt. Om varje motsättning är en motsättning en strukturerad sammansatt helhet med dominans, kan man inte se den sammansatta helheten utanför dess motsättningar, utanför dessa motsättningars grundläggande, av ojämnheter präglade förhållande. Med andra ord: varje motsättning, varje artikulation som är essentiell för strukturen, liksom artikulationernas allmänna förhållande i den dominerande strukturen, utgör lika många existensvillkor för den sammansatta helheten själv. Denna sats är av allra största betydelse. Ty den betyder att helhetens struktur, alltså det "särskiljande karakteristiska" för de essentiella motsättningarna och deras dominerande struktur är helhetens själva existens; att motsättningarnas "särskiljande karakteristikum" (att det finns en primär motsättning osv.; och att varje motsättning har en primär aspekt) är detsamma som existensvillkoren för den sammansatta helheten. I klara verba: denna sats implicerar att de "sekundära" motsättningarna icke är den "primära" motsättningens rena fenomen, att den primära motsättningen icke är det väsen som de sekundära skulle vara lika många fenomen av, att de sekundära är den primäras fenomen lika litet som den primära i praktiken kan existera *utan* de sekundära (eller utan den ena eller andra av dem) eller kan existera *före dem* eller *efter dem*.⁴⁴ Satsen implicerar tvärtom att de sekundära motsättningarna är essentiella för den primäras själva existens, att de verkligen utgör dess existensvillkor precis som den primära utgör deras. Tag som exempel den strukturerade sammansatta helhet som ett samhälle utgör. "Produktionsförhållandena är inte produktivkrafternas rena fenomen: de är också deras existensvillkor; överbyggnaden är inte

i historien, ty det är en ideologisk uppfattning. Men Hegel säger ingenting liknande. För honom finns det inte i *samhället*, i den existerande totaliteten, någon bestämning i sista instans. Det hegelska samhället är icke en enhet genom en grundläggande instans som existerar inom det själv, det får icke sin enhet eller bestäms av en av dess "sfärer", vare sig den politiska, filosofiska eller religiösa sfären. Den princip som för Hegel gör en enhet av och är bestämmande för den sociala totaliteten är inte någon "sfär" av samhället, utan en princip som inte bar någon privilegierad plats eller form i samhället, av den anledningen att den finns på alla platser och i alla former. Den finns i alla samhällets bestämningar, ekonomiska, politiska, juridiska osv ... och t. o. m. i de mest andliga. Sak samma med Rom: för Hegel är det icke dess *ideologi* som gör det till en enhet och bestämmer det, utan en "andlig" princip (som själv är ett moment i Idéns utveckling), som manifesterar sig i alla de romerska bestämningarna. ekonomi, politik, religion, rätt osv. Denna princip är *den abstrakta juridiska personen*. Det är en "andlig" princip som den romerska rätten bara är en manifestation av bland alla andra. I den moderna världen är det *subjektiviteten*, en princip som är lika universell: ekonomin är subjektivitet, liksom politiken, religionen, filosofin, musiken osv... Det hegelska samhällets totalitet är så uppbyggt att dess princip är på en gång immanent och transcendent, men aldrig sammanfaller som sådant med någon som helst bestämd verklighet i samhället självt. Det är därför som den hegelska totaliteten kan sägas ha en enhet av andligt" slag, där varje element är *pars totalis*, och de synliga sfärerna bara är det alienerade och återupprättade utbredandet av sagda inre princip. Det innebär att det inte på något sätt är möjligt att (ens i dess omvändning) identifiera den typ av enhet som finns i den hegelska totaliteten med den enhets-struktur som finns i den marxistiska totaliteten.

⁴⁴ Denna ursprungsmyt illustreras av det "borgerliga" sociala kontraktet, som, exempelvis hos Locke (dessa teoretiska smyckeskrin), definierar en ekonomisk aktivitet i det naturtillstånd som (i princip eller faktiskt, det gör detsamma) kommer före dess juridiska och politiska existensvillkor!

basens rena fenomen, den är också dess existensvillkor. Detta härleds just av den princip som tidigare formulerats av Marx: att det ingenstans existerar en produktion utan ett samhälle, dvs. utan sociala förhållanden; att den enhet som det är omöjligt att komma bakom är den som tillkommer en helhet där produktionen har sin form, produktionsförhållandena, som existensvillkor, om produktionsförhållandena har produktionen som sitt existensvillkor. Missförstå inte detta: denna "motsättningarnas" ömsesidiga betingning såsom varandras existensvillkor utesluter icke den struktur med dominans som härskar över motsättningarna och i dem (i det här fallet bestämningen i sista hand genom ekonomin). Denna betingning utmynnar inte, trots sin skenbara cirkelform, i att strukturen med dominans, som utgör helhetens sammansatthet och dess enhet, förstörs. Tvärtom; inuti varje motsättnings existensvillkor, själva dess realitet, är den manifestationen av denna struktur med dominans som ger helheten enhet.⁴⁵ *Denna avspegling av motsättningens existensvillkor inuti sig själv, denna avspegling av den artikulerade strukturen med dam mans som konstituerar enheten i den sammansatta helheten i varje motsättning* – det är den som markerar det djupast sett mest karakteristiska för den marxistiska dialektiken, det som jag tidigare försökt fånga i begreppet "överbestämning".⁴⁶

Låt oss för att göra detta begripligt ta oss fram via ett välbekant begrepp. När Lenin säger att "*marxismens själ är den konkreta analysen av en konkret situation*"; när Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao förklarar att "*allt beror på villkoren, omständigheterna*"; när Lenin beskriver de "*omständigheter*" som var speciella för Ryssland 1917; när Marx (och hela den marxistiska traditionen) med tusen exempel förklarar att det alltefter de olika fallen är den eller den motsättningen som dominerar osv., så appellerar de till ett begrepp som kan tyckas empiriskt: dessa "villkor" som samtidigt är de existerande villkoren och existensvillkoren för det ifrågasvarande fenomenet. Men begreppet är essentiellt för marxismen just därför att det inte är ett empiriskt begrepp: konstaterandet av det som existerar... Det är tvärtom ett teoretiskt begrepp, med grund i själva objektets väsen: den sammansatta helhet som redan är given och finns där. Dessa villkor är i själva verket ingenting annat än själva existensen av helheten vid ett bestämt "ögonblick", i den politiska människans "*aktuella ögonblick*", dvs. det sammansatta förhållandet av ömsesidiga existensvillkor mellan artikulationerna av helhetens struktur. Det är därför som det är teoretiskt möjligt och legitimt att se "villkoren" som det som gör det möjligt att förstå att revolutionen, som "står på dagordningen", bara bryter ut och segrar i Ryssland, i Kina, på Cuba; 1917, 1949, 1958 och ingen annanstans och inte vid något annat "ögonblick"; att revolutionen, styrd av kapitalismens grundläggande motsättning, inte segrat före imperialismen och segrat under dessa gynnsamma "villkor" som utgjordes av dessa "brytningspunkter" i historien, dessa "de svagaste länkarna": inte England, inte Frankrike, inte Tyskland utan det "efterblivna" (Lenin) Ryssland, Kina och Cuba (f. d.

⁴⁵ Den bästa demonstrationen av invariansen i dominans-strukturen i betingningarnas skenbara cirkelform ger Marx i Till kritiken av den politiska ekonomin när han analyserar den identitet som råder mellan produktion, konsumtion och distribution genom handelsutbyte såsom identiska. Här kan man gripas av den hegelska yran ... ingenting är då enklare", säger Marx, "för en hegelian än att identifiera produktionen och konsumtionen" (s. 249), men det är att missta sig fullständigt. "Det resultat, till vilket vi kommit, är inte, att produktion, distribution, utbyte, konsumtion är identiska, utan att de alla bildar delar av en totalitet, skillnader inom en enhet..." i vilken det är produktionen i sin specifika särskilda form som är bestämmande. "En bestämd produktion bestämmer alltså en bestämd konsumtion, en bestämd distribution, en bestämd handel, och den reglerar likaså de bestämda ömsesidiga förhållandena mellan dessa olika moment. Också produktionen i sin ensidiga form bestäms å sin sida naturligtvis av de andra faktorerna" (s. 256).

⁴⁶ Det är inte jag som har skapat detta begrepp. Som jag sagt har jag lånat det från andra existerande discipliner, lingvistik och psykoanalysen. Det äger där en objektiv dialektisk "konnotation" och är – särskilt i psykoanalysen – formellt ganska besläktat med det innehåll som jag här anger med det, för att detta lån inte skall vara alldeles godtyckligt. Vi behöver oundgängligen ett nytt ord för att ange en ny precisering. Man kan naturligtvis hitta på ett nytt ord. Man kan också "importera" (som Kant sade) ett begrepp som är ganska nära besläktat för att det skall gå lätt att tämja (Kant). Denna "släktskap" kan f. ö. kanske i sin tur underlätta ett visst närmande till den psykoanalytiska verkligheten.

kolonier, länder för imperialistisk exploatering). Om det teoretiskt är möjligt att tala om villkor utan att förfalla till empirism eller irrationalitet av typen "så är det" och börja tala om "slumpen", så beror det på att marxismen uppfattar "villkoren" som (den reella, konkreta, aktuella) existensen av de motsättningar som konstituerar helheten i en historisk process. Det var därför som Lenin inte förföll till empirism när han erinrade om de "existerande villkoren" i Ryssland: han analyserade själva existensen av den imperialistiska processens sammansatta helhet i Ryssland, i dess "aktuella ögonblick".

Men om villkoren inte är annat än den sammansatta helhetens aktuella existens så är de själva dess motsättningar, vilka var och en i sig återspeglar det organiska förhållande som den upprätthåller med de andra i den sammansatta helhetens struktur med dominans. Det är därför att varje motsättning i sig (i sina specifika ojämna förhållanden med de andra motsättningarna och i det specifika ojämna förhållandet mellan sina två aspekter) reflekterar den sammansatta helhetens struktur med dominans inom vilken den existerar, och följaktligen denna helhets aktuella existens, och följaktligen sina aktuella "villkor" det är därför som den är detsamma som de: så talar man ju också om helhetens "existensvillkor" när man talar om de "existerande villkoren".

Är det fortfarande nödvändigt att gå tillbaka till Hegel för att slutligen visa att hos honom är "omständigheterna" eller "villkoren" också de bara fenomen och följaktligen bortdöende eftersom de i denna form av "tillfällighet" som döpts till "Nödvändighetens existens" aldrig uttrycker annat än en manifestation av Idéns rörelse; och det är just därför som "villkoren" egentligen inte existerar hos Hegel, eftersom det, under det skenet att det är fråga om en enkelhet som utvecklas till sammansatthet, är fråga om en ren interioritet vars exterioritet bara är dess fenomen. Att "*förhållandet till naturen*" t. ex. för marxismen utgör en organisk del av "existensvillkoren"; att det är en av den primära motsättningens (produktivkrafter – produktionsförhållanden) termer, den primära; att det såsom deras existensvillkor avspeglas i helhetens "sekundära" motsättningar och i deras förhållanden; att existensvillkoren alltså är ett reellt absolut, det alltid redan givna i den sammansatta helhetens existens, vilken avspeglar den i sin egen struktur – det är detta som är så fullständigt främmande för Hegel, som på en och samma gång avvisar både den strukturerade sammansatta helheten och dess existensvillkor genom att från början anta en ren enkel interioritet. Det är därför som exempelvis förhållandet till naturen, varje mänskligt samhälles existensvillkor, hos Hegel bara spelar en roll som något tillfälligt givet, som det "inorganiska" i klimatet och i geografin (Amerika, denna "syllogism vars mellanterm – Panamanäset – är ytterst obetydlig"!); rollen av detta famösa "Så är det!" (Hegels ord inför bergen); det betecknar den materiella Natur som bör "upphävas" (aufgehoben!) av Anden som är dess "sanning" ... Ja, när man på så sätt reducerar existensvillkoren till den geografiska naturen, då är de just det tillfälliga, som själv kommer att uppslukas, förnekas-upphävas av Anden som är dess fria nödvändighet och som existerar redan i Naturen, i själva tillfällighetens form (som gör att en liten ö kan frambringa en stor människa!). Det är därför att existensvillkoren (de naturliga eller historiska) för Hegel aldrig är annat än det *tillfälliga* som de över huvud inte alls är bestämmande för samhällets andliga totalitet: hos Hegel går frånvaron av villkor (i ickeempirisk, icketillfällig mening) med nödvändighet i par med frånvaron av reell struktur, med frånvaron av grundläggande bestämning, med frånvaron av denna avspeglings av villkoren i motsättningen som dess "*överbestämning*" representerar.

Jag har tryckt på detta med "avspeglings" – som jag föreslagit att vi skall kalla "*överbestämning*" – därför att vi absolut måste frilägga den, definiera den och ge den ett namn, för att teoretiskt kunna göra reda för dess realitet, som både marxismens teoretiska praktik och dess politiska praktik ställer oss inför. Låt oss inringa detta begrepp. Överbestämningen betecknar följande essentiella kvalitet hos motsättningen: avspeglings i själva motsättningen

av dess existensvillkor, dvs. av dess belägenhet i den sammansatta helhetens struktur med dominans. Denna "belägenhet" är icke entydig. Den är varken dess enda "*principiella*" belägenhet (den som den intar i hierarkin av instanser i förhållande till den bestämmande instansen: ekonomin i samhället) eller dess enda "*faktiska*" belägenhet (om den är dominerande eller underordnad i det aktuella stadiet) utan *förhållandet mellan denna faktiska belägenhet och den principiella belägenheten*, dvs. själva det förhållande som gör denna faktiska belägenhet till en "*variation*" av strukturen med dominans, totalitetens "*invariant*".

Om det är på det sättet, då måste man medge att motsättningen inte längre är entydig (kategorierna upphör att ha en roll och innebörd som en gång för alla är fixerad) eftersom den i sig, i själva sitt väsen, avspeglar sitt förhållande till den sammansatta helhetens ojämna struktur. Men det måste tilläggas att när den upphör att vara entydig blir den därför inte "mångtydig", en produkt av första bästa empiriska pluralitet, utlämnad åt omständigheternas och "slumpernas" godtycke, deras enkla reflex, liksom en poets själ bara är det moln som går förbi. Nej tvärtom; när den upphör att vara entydig och följaktligen en gång för alla bestämd, i givaktställning i sin roll och i sitt väsen, visar den sig vara bestämd av den strukturerade sammansattheten som ger den dess roll som (ursäktat detta förskräckliga uttryck!) sammansatt-strukturellt-öjämnt-bestämd ... För min del föredrar jag, det måste jag säga, ett kortare uttryck: överbestämd.

Det är denna alldeles särskilda typ av bestämning (denna överbestämning) som ger den marxistiska motsättningen dess specifika karaktär, och gör det möjligt att teoretiskt göra reda för den marxistiska *praktiken*, antingen den är teoretisk eller politisk. Den är den enda som gör det möjligt att förstå de konkreta variationerna och förändringarna av en sådan strukturerad sammansatthet som t. ex. en social formation utgör (den enda som den marxistiska praktiken till våra dagar har gällt), inte som slumpmässiga variationer och förändringar producerade av yttre "villkor" på ett fastlagt och strukturerat helt, dess kategorier och deras fasta ordning (det är just detta som är mekanism) – utan som lika många konkreta omstruktureringar vilka är inskrivna i varje kategoris väsen, i dess "roll", i varje motsättnings väsen och "roll", i det väsen och den roll som tillkommer den sammansatta dominans-strukturens artikulationer vilka avspeglas i dem. Behöver det sägas en gång till, att om man inte upptar, definierar och tänker denna alldeles särskilda typ av bestämning så är det omöjligt att någonsin tänka möjligheten av en politisk handling, möjligheten av den teoretiska praktiken själv, dvs. just väsendet hos objektet (råmaterialet) för den *politiska* och *teoretiska* praktiken, dvs. strukturen hos det (politiska och teoretiska) "aktuella ögonblick" som dessa praktiker appliceras på; behöver det tilläggas, att om man inte uppfattar denna överbestämning så är det omöjligt att teoretiskt göra reda för följande enkla realitet: det fantastiska teoretiska "arbete" som utförts av en Galilei, en Spinoza eller en Marx, det revolutionära arbete som utförts av Lenin och alla hans kamrater som lidit eller rentav offrat sina liv för att lösa dessa små "problem" ...: att utarbeta en "*evident*" teori, göra revolutionen "*oundviklig*", i sin egen privata "tillfällighet" (!) förverkliga historiens nödvändighet (antingen den nu är teoretisk eller politisk), där framtiden helt naturligt snart skall uppleva sitt "nu".

Låt oss för att precisera detta åter ta upp Mao Tse-Tungs termer. Om alla motsättningar är underkastade ojämnhetens stora lag, om man för att vara marxist och kunna handla politiskt (och kunna producera i teorin) till varje pris måste skilja mellan primärt och sekundärt när det gäller motsättningar och motsättningsars olika aspekter, om denna distinktion är essentiell för den marxistiska praktiken och teorin – så är det, säger Mao, därför att den är nödvändig för att man skall kunna se den konkreta verkligheten, verkligheten i den historia som levs av människorna, för att man skall kunna göra reda för en realitet där *motsatsernas identitet* råder, dvs.: 1. övergångar äger rum (under bestämda villkor) så att en motsats kommer på en annans

plats,⁴⁷ rollbyte sker mellan motsättningarna och deras olika aspekter (detta ersättningsfenomen kallar vi *omplacering*); 2. motsatserna blir "identiska" i en reell enhet (detta "fusions"-fenomen kallar vi *sammansmältning*). Detta är i själva verket den stora lärdomen man kan dra av praktiken, att även om strukturen med dominans förblir konstant så förändras rollerna: den primära motsättningen blir sekundär, en sekundär motsättning intar dess plats, den primära aspekten blir sekundär, den sekundära primär. Det finns alltid en huvudmotsättning och sekundära motsättningar, men de byter roller i den artikulerade dominansstrukturen, som själv förblir fast. "*Det råder inget som helst tvivel*", säger Mao Tse-Tung, "*om att i varje skede av en process' utveckling existerar det bara en huvudmotsättning som spelar den ledande rollen.*" Men denna huvudmotsättning som producerats genom *omplaceringen* blir inte avgörande" och explosiv annat än genom *förtätning* (genom "sammansmältning"). Det är den som utgör denna "avgörande länk" som man måste gripa fatt i och dra till sig i den politiska kampen, som Lenin säger, (eller i den teoretiska praktiken...) för att hela kedjan skall följa efter, eller – för att använda en bild som inte är så lineär – det är den som upptar den strategiska knutpunkt som man måste angripa för att "*upplösa enheten*".⁴⁸ Inte heller här får man låta sig lura av vad som kan se ut som en godtycklig tågordning av dominanser: ty varje dominans utgör en etapp i den sammansatta processen (grunden för historiens "periodisering"), och det är därför att vi har att göra med dialektiken i en sammansatt process som vi har att göra med dessa överbestämda och specifika "moment" som utgörs av dessa "etapper", "stadier", "perioder", och med dessa förändringar av den specifika dominansen som karakteriserar varje etapp. Utvecklingens vågrörelse (specifika stadier) och den specifika form av vågrörelse som uppträder i varje stadiums struktur är själva den sammansatta processens existens och realitet. Det är detta som är grunden för dominansens omplaceringar och motsättningarnas sammansmältningar, för dessa fenomenens realitet som är så avgörande i och för den politiska (och alldeles uppenbart också för den teoretiska) praktiken, och som Lenin ger oss ett så tydligt exempel på i sin analys av revolutionen 1917 (själva punkten för motsättningarnas "sammansmältning", i ordets två betydelser: dels den punkt där många motsättningar *förtätas* ("smälter samman") så att denna punkt blir (den kritiska) fusionspunkten; dels punkten för den revolutionära *förändringen*, "*omstöpnigen*").

Dessa antydningar kan kanske ge oss möjlighet att förstå varför den mäktiga lagen om ojämnheten är undantagslös.⁴⁹ Denna ojämnhet har inget undantag därför att den inte själv är något undantag: en härledd lag som är producerad av särskilda omständigheter (imperialismen t. ex.) eller som griper in i skilda sociala formationers utvecklingsmässiga interferens (ojämnheten i den ekonomiska utvecklingen, t. ex., mellan "avancerade" och "efterblivna" länder, koloniserare och koloniserade osv. ...). Det är tvärtom en ursprunglig lag, den kommer före alla dessa särskilda fall, och den är i stånd att ge skäl för dessa särskilda fall, just därför att den icke är ett resultat av deras existens. Det är därför att ojämnheten gäller varje social formation i hela dess existens som den också gäller denna sociala formations förhållanden till andra sociala formationer med en annan ekonomisk, politisk, ideologisk utvecklingsgrad, och ger oss en möjlighet att förstå hur dessa förhållanden är möjliga. När den griper in är det alltså icke den yttre Ojämnheten som är grunden för existensen av en inre ojämnhet (t. ex. i "civilisationers" s. k. möten), utan det är tvärtom den inre ojämnheten som är den primära och som utgör grunden för rollen av yttre ojämnhet, t.o.m. de effekter som denna andra ojämnhet utövar *inne i* sociala formationer. Varje tolkning, som för tillbaka yttringar av inre ojämnhet på den yttre ojämnheten (som t. ex. förklarar det "exceptionella" läget i Ryssland 1917 med blott och bart de ojämna yttre förhållandena: de internationella

⁴⁷ Om motsättningar, Politiska skrifter, 1967, s.62 ff.

⁴⁸ A.a., s. 67.

⁴⁹ A.a., s. 55.

förhållandena, den utvecklingsmässiga ojämnheter som rådde mellan Tyskland och Västeuropa osv.), hamnar i mekanism, eller i vad som ofta är dess alibi: i en teori om det yttres och det inres ömsesidiga interaktion. Man måste alltså gå tillbaka till den ursprungliga inre ojämnheten för att kunna fatta den yttre ojämnhetens väsen.

Hela den marxistiska teorins och praktikens historia bekräftar detta. Det är inte bara som den yttre effekten av en interaktion mellan olika existerande sociala formationer som den marxistiska teorin och praktiken möter ojämnheten – utan mitt inne i varje social formation. Och inom varje social formation möter den marxistiska teorin och praktiken ojämnheten inte bara i form av en enkel exterioritet (*ömsesidig aktion mellan bas och överbyggnad*) – utan också i en form som organiskt är något som inte finns *inne* i varje instans i den sociala helheten, i varje motsättning. Det är "*ekonomismen*" (mekanismen) och inte den sanna marxistiska traditionen som en gång för alla fastställer instansernas hierarki, för var och en av dem slutgiltigt bestämmer dess väsen och roll och bestämmer den entydiga innebörden i deras inbördes relationer; det är den som bestämmer roller och aktörer för all evighet och inte uppfattar att nödvändigheten i processen består i rollbytet "efter omständigheterna". Det är ekonomismen som på förhand och för evigt sätter likhetstecken mellan den motsättning som är bestämmande i sista instans och *rollen* av dominerande motsättning, för evigt likställer den ena eller andra "aspekten" eller "sidan" (produktivkrafter, ekonomi, praktik ...) med den primära *rollen* och någon annan "aspekt" (produktionsförhållanden, politik, ideologi, teori ...) med den sekundära *rollen* – när det ju i själva verket är så att bestämningen i sista instans genom ekonomin i den reella historien just utövas i detta att ekonomin, politiken, teorin osv. omväxlande antar denna roll ... Detta hade Engels klart sett och påpekat i sin kamp mot andra internationalens opportunister, vilka väntade sig att socialismen skulle fullbordas blott och bart genom ekonomins verkningar. Hela Lenins politiska gärning omvittnar djupet i denna princip: att bestämningen i sista hand genom ekonomin enligt processens olika stadier utövas på ett sätt som icke är slumpmässigt, inte av yttre eller tillfälliga skäl, utan väsentligen av inre och nödvändiga skäl, genom rollbyten, omplaceringar och sammansmältningar.

Ojämnheten finns alltså inne i den sociala formationen, därför att dominans-struktureringen av den sammansatta helheten, *denna strukturella invariant, är själv villkoret för motsättningarnas konkreta varianter* som konstituerar den, och följaktligen villkoret för deras omplaceringar, sammansmältningar, förändringar osv. ... och omvänt därför att *denna variation är denna invariants existens*. Den ojämna utvecklingen (dvs. just dessa omplacerings- och sammansmältningsfenomen som man kan iakttä i den sammansatta helhetens utvecklingsprocess) är alltså inte något yttre i förhållande till motsättningen utan utgör dess innersta väsen. Den ojämnheter som existerar i motsättningarnas "utveckling", dvs. i själva processen, existerar alltså i själva motsättningens väsen. Om begreppet *ojämnheter* inte associerade till en yttre jämförelse av kvantitativt slag skulle jag gärna påstå att den marxistiska motsättningen är "*ojämnt bestämt*", på det villkoret att man då under denna ojämnheter igenkände det inre väsen som den betecknar: *överbestämningen*.

Vi har en sista punkt kvar att undersöka: den roll som *drivkraft* som motsättningen har i utvecklingen av en process. Förståelsen av motsättningen skulle inte ha någon mening om den inte gav möjlighet till förståelse av denna drivkraft.

Vad som sagts om Hegel ger oss möjlighet att förstå i vilken mening den hegelska dialektiken är pådrivande, och i vilken mening begreppet är "självutveckling". När Fenomenologin i en underbart vacker text hyllar "*det negativas arbete*" i varelser och verk, Andens vistelse i själva döden, det negativas universella oro när det sönderdelar Varats kropp för att alstra det obegränsades kropp, kroppen för det intet som blivit till Vara, Anden – då skälver varje filosof i djupet av sin själ som inför mysterierna. Ändå kan inte det negativa innehålla dialektikens drivande princip, negationens negation, annat än som den strikta avspeglingen av

de hegelska teoretiska förutsättningarna för enkelheten och ursprunget. Dialektiken är det negativa som abstraktion av negationens negation, som själv är en abstraktion av återupprättandet av den ursprungliga enhetens alienation. Det är därför som det är Slutmålet som är i arbete i varje hegelsk början; det är därför som ursprunget hela tiden bara växer i sig själv och i sig själv producerar sitt eget mål, i sin alienation. Det hegelska begreppet "*det som upprätt håller sig själv i ett annat-vara än sig själv*" är på så sätt det negativas existens. Motsättningen hos Hegel är alltså drivande som negation, dvs. som en ren avspegling av "varat i sig själv i ett annat vara än sig själv", och följaktligen som en ren avspegling av själva alienationsprincipen: Idéns enkelhet.

Så kan det inte förhålla sig hos Marx. Om vi aldrig har att göra med annat än processer som gäller en sammansatt struktur med dominans, så kan begreppet negation (och de begrepp som det avspeglar: negationens negation, alienationen osv.) icke bidra till den vetenskapliga förståelsen av deras utvecklingar. På samma sätt som det slaget av nödvändighet i utvecklingen inte kan reduceras till den ideologiska nödvändigheten av slutmålets avspegling i sin egen början så kan inte heller den drivande principen hos utvecklingen reduceras till idéns utveckling i sin egen alienation. *Negation* och *alienation* är alltså *ideologiska* begrepp, som för marxismen *bara* kan beteckna deras eget *ideologiska* innehåll. Att den hegelska typen av nödvändighet och det hegelska väsendet i utvecklingen förkastas betyder på intet sätt att vi då hamnar i subjektivitetens eller "pluralismens" eller det tillfälligas teoretiska tomrum. Tvärtom: bara om vi befriar oss från de hegelska förutsättningarna kan vi vara säkra på att verkligen klara oss undan detta tomrum. Det är i själva verket därför att processen är sammansatt och äger en dominans-struktur som det är möjligt att verkligen göra reda för dess tillblivelse och för alla de typiska aspekterna av denna tillblivelse.

Jag skall bara ge ett exempel. Hur kan man teoretiskt hävda giltigheten i denna grundläggande marxistiska sats: "*klasskampen är historiens drivkraft*"; dvs. hur kan man teoretiskt hävda att det är genom den *politiska* kampen som det är möjligt att "*sönderdela den existerande enheten*", när vi ju mycket väl vet att det inte är politiken utan ekonomin som är bestämmande i sista instans? Hur skulle man utan den realitet som utgörs av den sammansatta processen med en dominans-struktur – hur skulle man utan denna realitet kunna teoretiskt göra reda för den reella skillnad som existerar mellan det ekonomiska och politiska, i själva klasskampen, dvs. göra reda för den reella skillnad som existerar mellan den ekonomiska kampen och den politiska, en skillnad som för alltid skiljer marxismen från alla spontana eller organiserade former av opportunism? Hur skulle man kunna göra reda för det nödvändiga i att ta vägen över den särskilda och specifika nivån för den *politiska* kampen om den (fast den är särskild, och just såsom särskild) inte vore – inte det enkla fenomenet utan den reella *sammansmältningen*, den strategiska knutpunkten där *den sammansatta helheten* (ekonomi, politik och ideologi) *avspeglas*? Hur skulle man slutligen kunna göra reda för det faktum att själva historiens nödvändighet på ett så avgörande sätt tar vägen över den *politiska praktiken*, om motsättningens struktur inte gjorde denna praktik i dess konkreta realitet möjlig? Hur skulle man kunna göra reda för det faktum att Marx' *teori*, som har gjort denna nödvändighet förståelig för oss, själv har *producerats*, om motsättningens struktur inte möjliggjorde denna produktions konkreta verklighet?

Att motsättningen är drivkraften innebär alltså i marxistisk teori att den implicerar *en reell kamp*, *reella konfrontationer på bestämda punkter i den sammansatta helhetens struktur*; det innebär följaktligen att platsen för konfrontationen kan variera enligt motsättningarnas aktuella förhållande i den dominans-strukturen; det innebär att *sammansmältningen* av kampen på en strategisk plats är oskiljaktig från *omplaceringen* av den motsättning som är den dominerande; att dessa organiska *omplacerings-* och *sammansmältnings-*fenomen är själva existensen av "motsatsernas identitet", så att de producerar den globalt synliga formen

av *förändring* eller av kvalitativt språng som markerar den, det revolutionära ögonblick då helheten stöps om. Utifrån detta är det möjligt att göra reda för den för den politiska praktiken så grundläggande distinktionen mellan en process' olika moment: "*icke-antagonism*", "*antagonism*" och "*explosion*". Motsättningen, säger Lenin, är alltid i arbete, i varje ögonblick vilket det än är. Dessa tre moment är alltså bara dess tre existensformer. Jag skulle vilja karakterisera det första som det moment då motsättningens överbestämning existerar i *den dominerande formen av en omplacering* (den "metonymiska" formen av det som definieras det hävdvunna uttrycket "*kvantitativa förändringar*" i historien eller i teorin); det andra som det moment då överbestämningen existerar i *en dominerande form av sammansmältning* (skärpta klasskonflikter när det gäller ett samhälle, teoretisk kris i vetenskapen osv.); och det sista, den revolutionära explosionen (i samhället, i teorin osv.), som det moment då den globala sammansmältningen blir ostadig och framkallar en sönderdelning och nybyggnad, dvs. en global omstrukturering av helheten på en kvantitativt ny bas. Den rent "ackumulativa" formen, i den mån som denna "accumulation" kan vara rent kvantitativ (additionen är bara i *undantagsfall* dialektisk) framträder alltså som en underordnad form; den formen har Marx bara gett oss ett enda rent exempel på, och det är inte metaforiskt utan "exceptionellt" (ett undantag grundat på sina egna villkor) i den unika text i *Kapitalet* som Engels ägnar sin berömda kommentar i Antidürring (Bok I, kap. 12).

Om jag till sist skulle sammanfatta innebörden i denna analys, som förvisso är ofullständig och säkert mästrande, så vill jag erinra om att jag helt enkelt bara försökt att teoretiskt framställa den *differentia specifica* som kännetecknar den marxistiska dialektiken, vilken är i arbete i marxismens teoretiska och politiska praktik; att det var den som var objektet för det problem som vi ställt: karaktären hos den "omvändning" av den hegelska dialektiken som Marx har gjort. Om denna analys inte alltför mycket sviker de elementära krav på en teoretisk undersökning som vi uppställde i början så bör dess teoretiska lösning ge oss *teoretiska preciseringar*, dvs. kunskaper.

Om så är fallet skulle vi ha nått ett teoretiskt resultat som jag schematiskt skulle vilja uttrycka i följande form:

Den marxistiska motsättningens differentia specifica är dess "ojämnhet", eller "överbestämning", som i sig avspeglar dess existensvillkor, nämligen: den specifika ojämnhets- (dominans-) strukturen hos en sammansatt helhet som alltid redan är given (la structure d'inégalité (à dominante) spécifique du tout complexe toujours-déjà-donné) och som är dess existens. Fattad på det sättet är motsättningen drivkraften för all utveckling. Omplaceringen och sammansmältningen, med grund dess överbestämning, gör genom sin dominans reda för de faser (icke-antagonistisk, antagonistisk, explosiv) som utgör existensen av den sammansatta processen, dvs. "tingens tillblivelse".

Om dialektiken (som Lenin säger) är uppfattningen av motsättningen i tingens själva väsen, principen för deras utveckling och för deras *ickeutveckling*, för deras framträdande, för deras förändringar och för deras försvinnande, så borde vi i denna definition av det specifikt utmärkande för den marxistiska motsättningen nå själva *den marxistiska dialektiken*.⁵⁰

⁵⁰ De som tar anstöt av denna abstrakta definition borde betänka att den ingenting annat uttrycker än väsendet i den dialektik som är i arbete i det marxistiska tänkandets och det marxistiska handlandets concretum. De som blir överraskade av denna ovanliga definition bör betänka att den just gäller förståelsen av fenomenens "tillblivelse", deras "födelse och död", som en lång tradition associerar med ordet "dialektik". De som blir förvirrade av denna definition (som inte betraktar något av de hegelska begreppen som väsentligt, vare sig det negativa eller negationen eller klyvningen eller negationen negation eller alienationen eller "upphävandet") bör betänka att man alltid vinner på att bli av med ett inadekvat begrepp, när begreppet som man får i stället är mer adekvat till den reella praktiken. De som lockas av enkelheten i den hegelska "mallen" bör betänka att "under vissa bestämda villkor" (verkligen exceptionella) kan den dialektiska materialismen på ett mycket begränsat

Som varje teoretisk framställning har denna definition ingen existens annat än genom de konkreta innehåll som den ger oss möjlighet att tänka.

Som varje teoretisk framställning bör denna definition först av allt ge oss möjlighet att tänka dessa konkreta innehåll.

Den kan inte göra anspråk på att vara Teori i ordets allmänna mening annat än om den ger oss möjlighet att tänka den samlade mängden av konkreta innehåll, både dem som den fram-
sprungit ur och dem som den inte framsprungit ur.

Vi har framställt denna definition av dialektiken apropå två konkreta innehåll: marxismens teoretiska praktik och marxismens politiska praktik.

För att göra dess allmänna räckvidd berättigad och kontrollera att denna definition av dialektiken går utöver det område apropå vilket den framställts, och följaktligen kan göra anspråk på en teoretisk avvägd universalitet – för att göra detta så skulle det återstå att underkasta den en prövning på andra konkreta innehåll, *andra praktiker*, t. ex. naturvetenskapernas teoretiska praktik, de teoretiska praktiker i vetenskaperna som ännu är problematiska (vetenskapsteori, vetenskaps-, ideologi-, filosofihistoria osv.) för att förvissa oss om dess räckvidd och eventuellt vederbörligen förbättra dess formulering, kort sagt för att se om man i det "*särskilda*" som man undersökt har fångat just det universella som detta *särskilda*" var en del av.

Detta kunde, eller borde, föranleda nya forskningar.

April-maj 1963.

område framträda i hegelsk form men just därför att det är fråga om ett exceptionellt fall) det är då inte denna form själv, dvs. undantaget, utan dess villkor som man skall generalisera. Att tänka dessa villkor, det är att tänka möjligheterna för dess egna "undantag". Den marxistiska dialektiken ger oss på så sätt möjlighet att tänka det som var det verkliga kruset i den hegelska dialektiken: t. ex. "historielösa" samhällens (primitiva eller ej) *ickeutveckling* eller stagnation, det fenomen som kallas reella "kvarlevor", etc.

Marxism och humanism

Min *analytiska* metod utgår inte från människan utan från den ekonomiskt givna sociala perioden...
Marx, Randglossen zu A. Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie (1879-80), MEW 19,
Berlin 1962, s.371.

I.

Den socialistiska "humanismen" står på dagordningen.

När Sovjetunionen befinner sig i en period som kommer att leda landet från socialism (till var och en efter hans arbete) till kommunism (till var och en efter hans behov) proklamerar Sovjetunionen lösenordet "Allt för människan" och ger sig in på nya ämnen: individens frihet, respekt för lagen, personlighetens värde. I arbetarpartierna celebrerar man förverkligandet av den socialistiska humanismen och söker sina teoretiska motiveringar i Kapitalet och – allt oftare – i Marx' ungdomsverk.

Det är en historisk händelse. Man kan rentav fråga sig om inte den socialistiska humanismen är ett ämne som är ägnat att inge tillförsikt och så pass attraktivt att det kan möjliggöra en dialog mellan kommunister och socialdemokrater, kanske t. o. m. ett ännu vidare meningsutbyte med de "redbara" människor som vägrar att acceptera krig och elände. I dag tycks också humanismens kungsväg leda mot socialismen.

Den revolutionära kampen har alltid haft slutet på exploateringen och följaktligen människans befrielse som sitt objektiva mål, men som Marx förutsåg måste den i sin första historiska fas ta formen av en *klasskamp*. Den revolutionära humanismen kunde då inte vara annat än en "klasshumanism", dvs. den "proletära humanismen". Slutet på exploateringen av människan betydde slut på klassexploateringen. Människans befrielse betydde *arbetarklassens* befrielse, framför allt genom proletariats diktatur. Under mer än fyrtio år har "den socialistiska humanismen" i Sovjet, tvärsigenom väldiga kamper, uttryckts i termer av klassdiktatur¹ innan den uttryckts i termer av personlig frihet.

Slutet på proletariats diktatur inleder en andra historisk fas i Sovjet. Man säger där: hos oss har de antagonistiska klasserna försvunnit, proletariats diktatur har fyllt sin funktion, staten är inte längre en klasstat utan hela folkets (vars och ens) stat. I praktiken behandlas människor i Sovjet utan klasshänsyn, dvs. som *personer*. Vi ser alltså hur klasshumanismens temata i *ideologin* efterträds av en socialistisk personlighetshumanism.

För tio år sedan fanns den socialistiska humanismen i en enda form, klasshumanismen. I dag finns den i två former: som klasshumanism där proletariats diktatur fortfarande är förhärskande (Kina osv.) och som personlighetshumanism (den socialistiska personlighetens humanism) där proletariats diktatur har passerats (Sovjet). Två former som svarar mot två nödvändiga historiska faser. I "personlighets"-humanismen kan "klass"-humanismen se och begrunda sin egen framtid förverkligad.

Denna historiska omvandling kan belysa vissa mentala omvandlingar. Proletariats diktatur, som socialdemokraterna förkastade i (den borgerliga) personlighets-"humanismens" namn,

¹ Med "klasshumanism" menar jag här detsamma som Lenin menade när han om den socialistiska oktoberrevolutionen sade att den hade gett de fattiga arbetarna och bönderna makten och *för deras räkning* garanterade livsvillkor, möjligheter till handling och utveckling som de aldrig tidigare känt till: demokrati *för* arbetarna, diktatur *över* förtryckarna. Med "klasshumanism" förstår jag inte det som upprepade gånger beskrivs i Marx' ungdomsskrifter: ett läge då proletariatet i sin "alienation" representerar själva det mänskliga väsendet, vars revolution skulle garantera dess "förverkligande": denna "religiösa" uppfattning av proletariatet ("universell klass" därför att "människan förlorats" i "revolt mot sin egen förlust") har återupptagits av den unge Lukács i *Geschichte und Klassenbewusstsein*.

och som tvärt ställde dem i motsatsställning till kommunisterna, har passerats i Sovjetunionen. Och man kan också förutse att den kan ta sig fredliga och kortvariga former i västerlandet. Vid denna punkt avtecknar sig ett slags möte mellan två personlighets-”humanismer”: mellan den socialistiska och den borgerliga eller kristna liberala. ”Liberaliseringen” i Sovjetunionen ger den sistnämnda garantier. Vad den socialistiska humanismen beträffar kan den se sig själv inte bara som en kritik av motsättningar utan också och i synnerhet som ett fullbordande av den borgerliga humanismens ”ädlaste” aspirationer. I den skall mänskligheten till sist se sin tusenåriga dröm förverkligad, en dröm som figurerat i förflutna kristna och borgerliga humanismers ansatser och försök: drömmen att Människan till slut skall härska människan och mellan människor.

På så sätt fullbordas Marx' profetiska löfte i Ekonomisk-filosofiska manuskripten ”Kommunismen ... som förverkligandet av det mänskliga väsendet för och genom människan ... Denna kommunism är som fulländad naturalism = humanism ”²

II.

För att kunna se längre än denna händelse, för att kunna förstå den, för att lära känna innebörden i den socialistiska humanismen, räcker det varken med att notera själva händelsen eller att inregistrera de begrepp (humanism, socialism) i vilka själva händelsen tänks. Man måste också pröva begreppens teoretiska motiveringar och anspråk för att kunna förvissa sig om att de verkligen ger oss en sann vetenskaplig kunskap om händelsen.

Men begreppsparet humanism-socialism innehåller i sig en iögonfallande teoretisk ojämnhet: som marxistiskt begrepp är begreppet *socialism* ett vetenskapligt sådant, men *humanism* är bara ett *ideologiskt* begrepp.

Låt oss klargöra att det alltså inte gäller att bestrida den realitet som begreppet socialistisk humanism har som uppgift att ange, utan att bestämma detta begrepps *teoretiska* värde. När vi säger att begreppet humanism är ett ideologiskt (och icke vetenskapligt) begrepp fastslår vi samtidigt att det visserligen anger en samling existerande realiteter men att det till skillnad från ett vetenskapligt begrepp inte ger oss någon möjlighet att lära känna dem. Det anger på ett alldeles särskilt (ideologiskt) sätt existenser men ger icke deras väsen. Att röra ihop dessa två slag av begrepp vore att avhända sig all kunskap, att vidmakthålla en oreda och riskera att hamna misstag.

För att se det hela tydligt skall jag i all hast dra fram Marx' erfarenhet. Marx kom fram till en vetenskaplig historieteori, men bara till priset av en radikal kritik av den filosofi om människan som utgjorde hans teoretiska grundval under ungdomsåren (1840-45). Jag använder termerna ”teoretisk grundval” i deras strikta bemärkelse. För den unge Marx var ”Människan” inte bara ett skri som vittnade om eländet och förslavningen. Det var den teoretiska principen för hans världsuppfattning och hans praktiska hållning. ”Människans Väsen” (antingen det nu var frihet-förnuft eller gemenskap) utgjorde samtidigt grundvalen för en rigorös historieteori och en sammanhängande politisk praxis.

Man ser detta i de två etapperna av Marx' humanistiska period.

1. *Den första etappen* domineras av en rationalistisk-liberal humanism som står närmare Kant och Fichte än Hegel. När Marx bekämpar censuren, de feodala rhenska lagarna, den preussiska despotismen, så grundar han teoretiskt sin politiska kamp och den historieteori som upprätthåller den på en filosofi om människan. Historien är begriplig endast genom människans väsen, som är frihet och förnuft. *Frihet* = människans väsen, på samma sätt som tyngden är kroppens. Människan är vigd åt friheten, själva hennes vara. Antingen hon avvisar den eller

² Marx, Människans frigörelse, s.85 f.

förnekar den förblir hon för alltid i den: *"Friheten utgör så till den grad Människans väsen att till och med dess motståndare förverkligar den när de bekämpar dess verklighet ... Friheten har alltså alltid existerat, än som särskilt privilegium, än som allmän rätt."*³ Denna distinktion förklarar hela historien: sålunda är feodalismen frihet, men i privilegiets "oförnuftiga" form; den moderna staten är frihet, men i den universella rättens förnuftiga form. *Förnuft*: människan är icke frihet annat än som förnuft. Den mänskliga friheten är varken en intressets kapris eller dess determinism utan som Kant och Fichte menade autonomi, hörsamhet visavi förnuftets inre lag. Detta förnuft, som *"alltid har existerat, men inte alltid i den förnuftiga formen"*⁴ (exvis feodalismen), existerar slutligen, i modern tid, i förnuftets form i staten, rättens och lagarnas stat. *"Filosofin betraktar staten som den stora organism där den juridiska, moraliska och politiska friheten skall förverkligas och varje medborgare när han lyder statens lagar bara lyder sitt eget förnufts, det mänskliga förnuftets naturliga lagar."*⁵ Härav filosofins uppgift: *"Filosofin kräver att staten skall vara den mänskliga naturens stat."*⁶ Denna försvurenhet riktar sig till staten själv: den skall känna igen sitt eget väsen och den skall bli förnuft, människans sanna frihet, genom att reformera sig själv. Den filosofisk-politiska kritiken (som erinrar staten om dess plikter mot sig själv) sammanfattar sålunda hela politiken: den är den fria pressen, mänsklighetens fria förnuft, som blir själva politiken. Denna politiska praxis – som sammanfattas i den *offentliga teoretiska kritiken*, dvs. i den offentliga kritiken genom pressen – och kräver *pressens frihet* som ett absolut villkor – denna praxis är den som Marx ägnade sig åt i Rheinische Zeitung. När Marx utvecklar sin historieteori grundlägger och rättfärdigar han samtidigt sin egen praxis: journalistens offentliga kritik, som han betraktar som det politiska handlandet par excellence. Allt hänger samman i denna upplysningsfilosofi.

2. *Den andra etappen* (1842-45) domineras av en ny form av humanism: Feuerbachs "kommunitariska" humanism. Staten-förnuftet har envisats med att slå dövörat till för förnuftet: den preussiska staten har icke reformerats. Det var historien själv som kom med denna dom över förnuftshumanismens illusioner: de unga tyska radikala väntade sig av kungen att han skulle hålla de liberala löften han avgett som kronprins. Men tronen förändrade snabbt liberalen till despot – staten, som äntligen skulle bli Förnuft eftersom den var det i sig, födde återigen ingenting annat än oförnuft. Av den enorma besvikelse som av de unga radikala upplevdes som en verklig historisk och teoretisk kris drog Marx följande slutsats: ". . . *Den politiska staten . . . innesluter just i sina moderna former förnuftets krav. Den stannar inte med det. Överallt förutsätter den det förverkligade förnuftet. Men överallt hamnar den likaså i motsättningen mellan sin ideala bestämning och sina reella förutsättningar.*" Nu tas ett avgörande steg: statens missgrepp uppfattas inte längre som förströddheter från statens sida visavi dess väsen utan som en verklig motsättning mellan dess väsen (förnuft) och dess existens (oförnuft). Feuerbachs humanism tillhandahåller en möjlighet att tänka just denna motsättning genom att framställa oförnuftet som förnuftets alienation, och denna alienation som människans historia, dvs. hennes förverkligande.⁷

³ Rheinische Zeitung: Pressens frihet (maj 1842). MEW 1, 1961, s. 51.

⁴ Brevet till Ruge, sept. 1843 (Människans frigörelse, s. 19) – en beundransvärd formulering som är nyckeln till Marx' ungdomsfilosofi.

⁵ Rheinische Zeitung: om en art. i Kölnische Zeitung nr 179 (14 juli 1842). MEW 1, 1961, s.104.

⁶ A.a., s.102.

⁷ Detta drag hos Feuerbach och den teoretiska kris som historien lett de unga tyska radikalerna till förklarar dessas entusiasm för författaren till Vorläufige Thesen, Das Wesen des Christenthums och Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Feuerbach representerar i själva verket den teoretiska lösningen på den unga intellektuella teoretiska kris. I sin alienationshumanism tillhandahåller han de teoretiska begrepp som ger dem möjlighet att tänka alienationen av det mänskliga väsendet som det oundgängliga stadiet i förverkligandet av detta väsen, oförnuftet (statens oförnuftiga *realitet*) som det nödvändiga stadiet i förverkligandet av förnuftet (statens idé). Han

Marx bekänner sig hela tiden till en filosofi om människan:

”Att vara radikal är att gripa tingen vid roten; men för människan är roten människan själv ...” (1843). Men människan är då frihet-förnuft bara därför att hon först av allt är ”*Gemeinwesen*”, en varelse som teoretiskt (vetenskap) och praktiskt (politik) endast fullbordas i universella mänskliga sammanhang, såväl i relation med andra människor som med sina objekt (den yttre naturen som ”förmänskligas” genom arbetet). Återigen ser vi här hur människans väsen är grund för historien och politiken.

Historien är alienationen och frambringandet av förnuftet i oförnuftet, av den sanna människan i den alienerade. I sitt arbetes alienerade produkter (varor, stat, religion) förverkligar människan utan att veta om det människans väsen. Denna människans undergång, som skapar historien och människan, förutsätter ett bestämt, tidigare existerande väsen. Vid historiens slut återstår för denna människa, som då blivit omänsklig objektivitet, ingenting annat än att som subjekt ta fatt i sitt eget alienerade väsen i egendomen, religionen och staten, och så bli en total människa, den sanna människan.

Denna nya teori om människan blir grundvalen för en ny typ av politisk handling: det *praktiska* återvinnandets politik. Man slutar upp att vädja till statens enkla förnuft. Politiken är inte längre enbart teoretisk kritik och uppbackning av förnuftet genom den fria pressen, utan ett praktiskt återvinande av dess väsen genom människan. Ty liksom religionen är staten visserligen människan, men människan berövad sin egendom; människan är uppdelad i medborgare (staten) och privatperson, två abstraktioner. I staten himmel, i ”de medborgerliga rättigheterna”, lever människan inbillat i den mänskliga gemenskap som hon är berövad på ”de mänskliga rättigheternas” jord. Inte heller blir revolutionen längre bara *politisk* (statens rationella liberala reform) utan ”*mänsklig*” (”kommunistisk”), för att återge människan hennes natur som alienerats i penningens, i maktens och gudarnas spöklika form. Hädanefter blir denna praktiska revolution filosofins och proletariats gemensamma uppgift, ty i filosofin affirmeras människan teoretiskt; i proletariatet förnekas hon praktiskt. Filosofins inträngande i proletariatet blir affirmationens medvetna revolt mot sin egen negation, människans revolt mot hennes omänskliga villkor. Så förnekar proletariatet sin egen negation och tar sig själv i besittning i kommunismen. Revolutionen är den i alienationen immanenta logikens *praxis*: det är nu som kritiken, som hittills varit utan vapen, i proletariatet upptäcker sin arsenal. Filosofin ger proletariatet en teori om vad detta proletariat *är*: i sin tur ger proletariatet filosofin sin väpnade styrka, där ingen kan alliera sig annat än med sig själv. Proletariatets och filosofins revolutionära allians är alltså återigen förseglad i människans väsen.

III.

1845 bryter Marx radikalt med varje teori som grundar historien och politiken på människans väsen. Denna unika brytning innefattar tre oskiljaktiga teoretiska aspekter:

1. Utbildandet av en teori om historien och politiken grundad på radikalt nya begrepp: begrepp som social formation, produktivkrafter, produktionsförhållanden, överbyggnad, ideologier, bestämning i sista instans genom ekonomin, specifik bestämning av de andra nivåerna osv.

2. Radikal kritik av varje filosofisk humanisms *teoretiska* pretentioner.

ger dem på så sätt möjlighet att *tänka* vad de under andra förhållanden skulle ha upplevt som oförnuftet självt: det nödvändiga *förbindelseledet* mellan förnuftet och oförnuftet. Naturligtvis förblir detta förhållande fast i en filosofisk antropologi som grundlägger det, under detta teoretiska förbehåll: hanterandet av människobegreppet, som är oundgängligt för att man skall kunna tänka det historiska förhållandet mellan historiskt förnuft och historiskt oförnuft. Människan definieras inte längre genom förnuft och frihet: hon blir, i själva sin ”kommunitariska’ princip, konkret intersubjektivitet, kärlek, broderskap, ”artvarelse”.

3. Definition av humanismen som *ideologi*.

Också i denna nya konception hänger alltsammans ihop mycket väl, men på ett nytt sätt: uppfattningen om människans väsen som kritiseras (2) definieras som ideologi (3), en kategori som hör till den nya teorin om samhället och historien (1).

Brytningen med varje *filosofisk* antropologi eller humanism är inte en sekundär detalj: den bildar en enhet med Marx' vetenskapliga upptäckt.

Det betyder att Marx i en och samma handling förkastar den tidigare filosofins problematik och upptar en ny. Den tidigare idealistiska ("borgerliga") filosofin vilade överallt och i alla sina utläggningar ("kunskapsteori", historieuppfattning, politisk ekonomi, moral, estetik osv.) på en problematik som rörde den *mänskliga naturen* (eller människans väsen). Denna problematik förblev hela sekel igenom så helt självklar att ingen tänkte på att ifrågasätta den, inte ens i dess inre påbättringar.

Denna problematik var varken vag eller osammanhängande: tvärtom konstituerades den av ett sammanhängande system av exakta begrepp som var nära hopfogade med varandra. När Marx grep sig an med den implicerade den de två kompletterande postulat som han formulerat i den sjätte tesen om Feuerbach:

1. att det existerar ett människans universella väsen;
2. att detta väsen är ett attribut till "*individerna tagna var för sig*" vilka är dess reella subjekt.

Dessa två postulat kompletterar varandra och är oupplösligt förenade med varandra. Men deras existens och enhet förutsätter en hel empiristisk-idealisk världsuppfattning. För att människans väsen skall vara ett universellt attribut måste det existera *konkreta subjekt* såsom absolut givna: vilket implicerar en *empirism om subjektet*. För att dessa empiriska subjekt skall vara människor krävs det att var och en bär inom sig hela det mänskliga väsendet, om icke faktiskt så åtminstone principiellt: vilket implicerar en *idealism om väsendet*. Subjekt-empirismen implicerar alltså väsens-idealism och tvärtom. Denna relation kan omvändas i sin "motsats": begreppets empirism – subjektets idealism. Denna omvändning bevarar den fundamentala strukturen i denna problematik som förblir fast.

I denna struktur-typ kan man igenkänna inte bara principen för teorierna om samhället (från Hobbes till Rousseau), för teorier om den politiska ekonomin (från Petty till Ricardo), för teorier om moralen (från Descartes till Kant) utan också själva principen för den idealistiska och materialistiska (förmarxistiska) "kunskapsteorin" (från Locke till Feuerbach via Kant). Innehållet i människans väsen eller i de empiriska subjekten kan variera (som man ser från Descartes till Feuerbach); subjektet kan gå från empirism till idealism (som man ser från Locke till Kant); termerna som är närvarande och deras relation varierar bara inom en oföränderlig struktur-typ som konstituerar just denna problematik: *mot en väsendets idealism svarar alltid en subjektets empirism (eller: mot en subjektets idealism svarar alltid en väsendets empirism)*. När Marx förkastar människans väsen som teoretisk grundval förkastar han också hela detta organiska system av postulat. Han jagar bort de filosofiska kategorierna *subjekt*, *empirism*, *idealt väsen* osv. från alla de områden där de dominerat. Inte bara från den politiska ekonomin (genom att förkasta myten om *homo oeconomicus*, dvs. myten om individen som har bestämda möjligheter och behov såsom den klassiska *ekonomins subjekt*), inte bara från historien (genom att förkasta den sociala atomismen och den politisk-etiska idealismen); inte bara från moralen (genom att förkasta den kantska moralidén); utan också från själva filosofin: ty Marx' materialism utesluter subjektets empirism (och dess omvändning: det transcendentala subjektet) och begreppets idealism (och dess omvändning: begreppets empirism).

Denna totala teoretiska revolution kan bara förneka de gamla begreppen därför att den ersätter dem med nya. Marx grundar i själva verket en ny problematik, ett nytt systematiskt sätt att ställa frågor till världen, nya principer och en ny metod. Denna upptäckt inryms direkt i teorin om den historiska materialismen, där Marx inte bara framlägger en ny teori om samhällenas historia utan samtidigt också – implicit men nödvändigt – en ny ”filosofi” med oändliga implikationer. När Marx sålunda i historieteorin ersätter det gamla paret individer – mänskligt väsen med nya begrepp (produktivkrafter, produktionsförhållande osv.) framlägger han faktiskt samtidigt en ny uppfattning av ”filosofin”. Han ersätter de gamla postulaten (subjektets empirism-idealism, väsendets empirism-idealism), som bildar en bas inte bara för idealismen utan också för den förmarxistiska materialismen, med en dialektisk-historisk materialism om *praxis*, dvs. med en teori om den *mänskliga praktikens* olika och specifika *nivåer* (ekonomisk praktik, politisk, ideologisk, vetenskaplig) vilka har sina egna artikulationer; en teori som alltså grundas på de specifika artikulationer som existerar inom den enhet som det mänskliga samhället utgör. Med andra ord: Marx ersätter det feuerbachska ”ideologiska” och universella ”praktik”-begreppet med en konkret konception om specifika särdrag, en konception som ger oss möjlighet att lokalisera varje särskild praktik för sig i de specifika artskildheter som finns i den sociala strukturen.

För att förstå vad det är som är så radikalt nytt med det som Marx lancerar får man göra sig medveten inte bara om den historiska materialismens nya begrepp utan också om djupet av den teoretiska revolution som de implicerar och förkunnar. Det är först då som man kan bestämma humanismens status: genom att förkasta dess *teoretiska* pretentioner och genom att avslöja dess praktiska funktion som ideologi.

I strängt teoretiskt avseende kan och bör man alltså tala öppet om *en teoretisk antihumanism hos Marx*, och i denna *teoretiska antihumanism* se det absoluta (negativa) villkoret för (positiv) kunskap om själva den mänskliga världen, och om dess praktiska omformning. Att få *någon kunskap* om människorna är bara möjligt om man fullständigt smular sönder den filosofiska (teoretiska) myten om människan. Varje tänkande som åberopar sig på Marx för att på det ena eller andra sättet återupprätta en teoretisk antropologi eller humanism är *teoretiskt* ingenting annat än grus och aska. Men praktiskt kan ett sådant tänkande bygga upp ett förmarxistiskt ideologiskt monument som då skulle tynga på den reella historien och riskera att leda in den i återvändsgränder.

Ty den teoretiska marxistiska antihumanismen har som korollarium sin förmåga att känna igen och lära känna humanismen själv – som *ideologi*. Marx har aldrig fallit för den idealistiska illusionen att tro att kunskapen om ett objekt skulle kunna ersätta detta objekt eller utplåna dess existens. Cartesianerna, som visste att solen befann sig på ett avstånd av ungefär niotusen kilometer, var förvånade över att man kunde uppleva att den var på tvåhundra stegs avstånd: de fick aldrig för mycket av Gud själv för att kunna överbrygga denna svårighet. Marx har aldrig trott att kunskapen om *penningens* natur (ett socialt förhållande) skulle kunna krossa dess *uppträdande*, dess existensform: ett ting, ty detta uppträdande var själva dess vara, lika nödvändigt som det existerande produktionssättet.⁸ Marx har aldrig trott att en

⁸ Hela den alamodiska teorin om ”reifikationen” är grundad på en projektion av ungdomsskrifternas (särskilt Ekonomisk-filosofiska manuskriptens) alienationsteori på Kapitalets teori om ”fetischismen”. I Ekonomisk-filosofiska manuskripten framställs objektiveringen av det mänskliga väsendet som den oundgängliga förutsättningen för återvinnandet av människan genom människan. Under hela objektiveringsprocessen existerar människan bara i form av en objektivitet i vilken hon möter sitt eget väsen i form av ett främmande, ickemänskligt väsen. Denna ”objektivering” kallas inte ”reifikation”, även om den kallas *omänsklig*. Omänskligheten representeras icke framför allt av ”ting”-modellen, utan än av en djuriskhetsmodell (eller t. o. m. en fördjuriskhet: den människa som inte ens har de enkla animala förhållandena till naturen), än av allsmäktighetsmodellen, förtrollningsmodellen, transcendensmodellen (Gud, stat) och penningmodellen, som verkligen är ”ting”. Det enda sociala förhållande som i Kapitalet framställs i form av ett *ting* (detta metallstycke) är *penningen*. Men uppfatt-

ideologi skulle kunna skingras genom kunskapen om den: ty kunskapen om denna ideologi är kunskap om de villkor som gäller för att den skall vara möjlig, kunskap om dess struktur, om dess specifika logik och dess praktiska roll i ett givet samhälle, och samtidigt är denna kunskap kunskapen om villkoren för dess nödvändighet. Marx' teoretiska *antihumanism* upphäver alltså på intet sätt humanismens historiska *existens*. Efter Marx liksom före möter man i den verkliga världen filosofier om människan, och i dag är vissa marxister frestade att utveckla en ny teoretisk humanism. Vad mera är: Marx' teoretiska antihumanism tillerkänner humanismen, genom att ställa den i relation till dess existensvillkor, en nödvändighet som *ideologi*, en nödvändighet med förbehåll. Erkännandet av denna nödvändighet är icke rent spekulativt. Det är på det och endast på det som marxismen kan grunda en politik som gäller de existerande ideologiska formerna, vilka de vara månde: religion, moral, konst, filosofi, rätt – och humanism i allra främsta rummet. En (möjlig) marxistisk politik rörande den humanistiska ideologin, dvs. en politisk attityd visavi humanismen – en politik som kan vara antingen ett avvisande eller kritik eller utnyttjande eller understöd eller utveckling eller humanistisk förnyelse av ideologins aktuella former på det *etisk-politiska* området – denna politik är alltså möjlig endast på det absoluta villkoret att den grundas på den marxistiska filosofin, för vilken den teoretiska *antihumanismen* är en förutsättning.

IV.

Allt är alltså avhängigt av kunskapen om humanismens *ideologiska* natur.

Vi skall här inte ge oss in på en fördjupad definition av begreppet ideologi. Det räcker med att helt schematiskt veta att en ideologi är ett system (med sin egen logik och sin egen stränga ordning) av representationer (bilder, myter, idéer eller begrepp), ett system som har historisk existens och en historisk roll inom ett givet samhälle. Utan att gå in på problemet om en vetenskaps förhållande till sitt (ideologiska) förflutna kan vi slå fast att ideologin såsom system av representationer skiljer sig från vetenskapen däri att dess praktisk-sociala funktion segrar över dess teoretiska (eller funktion som kunskap).

Denna sociala funktion, vilken är dess natur? För att inse det är det nödvändigt att gå till den marxistiska historieteorin. Historiens "subjekt" är givna mänskliga samhällen. De framstår som totaliteter vilkas enhet konstitueras av en bestämd och specifik typ av *komplexitet*, som drar med i spelet instanser som man i Engels' efterföljd mycket schematiskt kan reducera till tre: ekonomin, politiken och ideologin. I varje samhälle kan man alltså konstatera existensen av en ekonomisk aktivitet i botten, en politisk organisation, och så "ideologiska" former (religion, moral, filosofi osv.) (ibland tar sig dessa synnerligen paradoxala former). *Ideologin är alltså, som sådan, en organisk del av varje social totalitet.* Det är som om de mänskliga samhällena inte kunde leva vidare utan dessa *specifika formationer*, dessa system av representationer (på olika nivåer) som ideologierna utgör. De mänskliga samhällena utsöndrar ideologin som ett element och en atmosfär som är outhärliga för att de skall kunna andas, och är outhärliga för deras historiska liv. Endast en ideologisk världsuppfattning har kunnat föreställa sig samhällen *utan ideologier*, och ta upp den utopiska idén om en värld där ideologin (och inte bara en eller annan av dess historiska former) skulle försvinna utan att lämna minsta spår efter sig och ersättas av *vetenskapen*. Denna utopi pekar exempelvis framåt mot den idén att moralen, som till sitt väsen är ideologi, skulle kunna ersättas av vetenskapen eller bit för bit bli vetenskaplig; och mot idén att religionen skulle kunna skingras av veten-

ningen av penningen som ett *ting* (dvs. förblandningen av värdet med bruksvärdet i pengar) motsvarar icke detta "tings" realitet: det är icke ett enkelt "tings" brutalitet som människan stöter emot när hon står i direkt förbindelse med penningen, utan en *makt* (eller *brist på makt*) över tingen och människorna. En reifikationsideologi som överallt ser "ting" i de mänskliga förhållandena rör i kategorin "ting" (en kategori som är helt främmande för Marx) ihop alla de sociala förhållanden som tänks enligt penning-ting-ideologins modell.

skapen, som på något sätt skulle inta dess plats; idén att *konsten* skulle kunna uppgå i kunskapen eller bli ”dagligt liv” osv.

Och för att nu inte undvika den mest brännande frågan: den historiska materialismen kan icke ens föreställa sig att ett kommunistiskt samhälle någonsin skulle kunna klara sig utan ideologin, vare sig det gäller moral, konst eller ”representationer av världen”. Där kan man naturligtvis förutse viktiga modifikationer av de ideologiska formerna och deras förhållanden, t. o. m. kanske försvinnandet av vissa existerande former eller en överföring av deras funktion till närbesläktade former; man kan också (på de redan vunna erfarenheternas premisser) förutse utvecklandet av nya ideologiska former (t. ex. ideologierna ”vetenskaplig världsuppfattning”, ”kommunistisk humanism”), men i den marxistiska teorins nuvarande tillstånd i striktare bemärkelse är det inte tänkbart att kommunismen – ett nytt produktionssätt som implicerar bestämda produktivkrafter och produktionsförhållanden – skulle kunna klara sig utan en social organisation av produktionen och de däremot svarande ideologiska formerna.

Ideologin är alltså inte bara en avvikelse eller en tillfällig utväxt på Historien: den är en struktur som är essentiell för samhällenas historiska liv. Endast existensen och avslöjandet av dess nödvändighet kan f. ö. ge en möjlighet att vidta åtgärder mot den och omvandla den till ett genomtänkt handlingsinstrument visavi Historien.

Det är konvention att säga att ideologin hör till ”*medvetandets*” sfär. Men man får inte missta sig på denna beteckning som fortfarande är besmittad av den idealistiska problematiken från tiden före Marx. I verkligheten har ideologin ytterst lite att göra med ”medvetande”, om vi nu antar att termen har en entydig innebörd. Ideologin är djupt *omedveten*, också när den (såsom i den förmarxistiska ”filosofin”) framstår i reflekterad form. Ideologin är visserligen ett system av representationer, men dessa representationer har för det mesta absolut ingenting att göra med ”medvetandet”: för det mesta är de bilder, ibland begrepp, men det är framför allt *som strukturer* som de trycker sig på det överväldigande flertalet av människor – utan att ta vägen genom deras ”medvetande”. De är kulturella objekt som man uppfattar, godtar och underkastar sig, och de inverkar funktionellt på människorna genom ett förfaringssätt som de inte uppfattar. Människorna ”upplever” sin ideologi på samma sätt som cartesianen ”såg” eller inte såg månen på tvåhundra stegs avstånd om han inte fixerade den: *ingalunda som en form av medvetande utan som ett objekt i deras ”värld*” – ja, som deras ”värld” själv. Men vad menar man då egentligen när man säger att ideologin har att göra med människornas ”medvetande”? Först att man skiljer ideologin från andra sociala instanser, men också att människorna *upplever* sina handlingar, vilka den klassiska traditionen förbinder med frihet och ”medvetande”, i ideologin, *genom och av ideologin*; att människornas ”upplevda” relation till världen, däri inbegripet Historien (i politisk handling eller motsatsen) passerar genom ideologin, eller snarare *är ideologin själv*. Det var så Marx menade när han sade att det är i ideologin (som plats för politiska strider) som människorna *vinner medvetande* om sin plats i världen och i historien: det är inom denna ideologiska omedvetenhet som människorna lyckas modifiera sina ”upplevda” relationer till världen och förvärva denna nya form av specifik omedvetenhet som man kallar ”medvetande”.

Ideologin gäller alltså människornas *upplevda* relation till världen. Detta förhållande, som bara framstår som ”*medvetet*” om det är *omedvetet*, tycks på samma sätt vara enkelt bara om det är sammansatt, och inte är en enkel relation utan en relation till relationer, en relation av andra graden. I ideologin uttrycker människorna i själva verket inte sina relationer till sina existensvillkor utan *det sätt* på vilket de upplever sin relation till sina existensvillkor, vilket på en gång förutsätter en reell relation och en ”upplevd”, ”inbillad”. Ideologin är då uttrycket för människornas relation till deras ”värld”, dvs. (den överbestämda) enheten av deras reella och inbillade relation till deras reella existensvillkor. I ideologin är det reella förhållandet oundvikligen inklätt i det inbillade: ett förhållande som mer *uttrycker en vilja* (konservativ,

konformistisk, reformistisk eller revolutionär) eller rentav en förhoppning eller en nostalgi än det beskriver en realitet.

Det är i denna överbestämning av det reella genom det inbillade och av det inbillade genom det reella som ideologin till sin princip är *aktiv* och förstärker eller modifierar människornas förhållande till sina existensvillkor – just i själva detta inbillade förhållande. Härav följer att denna aktion aldrig kan vara rent *instrumentell*: människorna som utnyttjar en ideologi som ett rent handlingsmedel, ett verktyg, finner sig fångade i den, insnärjda i den just i det ögonblick då de begagnar sig av den och tror sig vara dess suveräna herre.

När det gäller ett *klassamhälle* är detta alldeles klart. Den dominerande ideologin är då den dominerande *klassens* ideologi. Men den dominerande klassen upprätthåller inte något yttre förhållande som är genomlyst av ren nytta och list med den dominerande ideologin som är dess egen. När den ”uppåtsträvande klassen”, bourgeoisin, under 1700-talet utvecklar en humanistisk ideologi om jämlikhet, frihet och förnuft ger den sina egoistiska anspråk formen av en universell historia, som om bourgeoisin därigenom för sin sak ville vinna just de människor som de bara ville befria för att de sedan skulle kunna exploatera dem, genom att påverka dem för detta ändamål. Där har vi den rousseauanska myten om ursprunget till bristen på jämlikhet: de rika talar till de fattiga ”på det mest genomtänkta språk” som någonsin funnits för att övertyga dem och få dem att uppleva sitt beroende som frihet. I själva verket måste ju bourgeoisin själv tro på sin myt innan den kan övertyga de andra – och inte bara för att övertyga dem, ty vad bourgeoisin upplever i sin ideologi är just *detta* inbillade förhållande till sina reella existensvillkor som samtidigt gör det möjligt för bourgeoisin att agera med sig själv (ge sig själv juridiskt och moraliskt medvetande *och* de juridiska och ekonomiska villkoren för den ekonomiska liberalismen) och med andra (deras exploaterade och blivande exploaterade: de ”fria arbetarna”) för att anta, fylla och uppbacka sin historiska roll som dominerande klass. I frihets-ideologin *upplever* sålunda bourgeoisin just precis sitt förhållande till sina existensvillkor, dvs. *sitt* reella förhållande (rätten till liberal kapitalistisk ekonomi), *men detta förhållande är inklätt i ett inbillat* (alla människor är fria, inbegripet de fria arbetarna). Dess ideologi består i denna *ordlek* om *friheten*, som inte bara förråder bourgeoisins vilja att mystifiera sina exploaterade (”fria”!) för att hålla dem i schack genom denna lovsång till friheten, utan också dess behov av att *uppleva* sin egen klassdominans som sina egna exploaterades frihet. På samma sätt som ett folk som exploaterar ett annat inte kan vara fritt så är också en klass som *betjänar sig* av en ideologi underkastad denna. När man talar om en ideologis klassfunktion måste man alltså förstå att den dominerande ideologin är den dominerande klassens ideologi och att den inte bara hjälper den att dominera den exploaterade klassen utan också hjälper den att *konstituera sig själv som dominerande klass*, genom att få denna härskande klass att godta sitt eget upplevda förhållande till världen som något reellt och berättigat.

Men vi måste gå längre och fråga oss vad som händer med *ideologin* i ett samhälle där klasserna har försvunnit. Det tidigare sagda ger oss ett svar. Om man kunde sammanfatta ideologins hela sociala funktion genom att säga att ideologin är en cynisk myt (som t. ex. Platons ”vackra lögnar” eller den moderna publicitetens tekniker) som den dominerande klassen tillverkar och manipulerar med utifrån, för att föra dem som den exploaterar bakom ljuset – då skulle ideologin försvinna med klasserna. Men eftersom vi har sett att ideologin i ett klassamhälle också inverkar på den dominerande klassen och medverkar till att utmejsla den och modifiera dess attityder för att anpassa den till dess reella existensvillkor (ex. den juridiska friheten) är det ju klart att *ideologin* (såsom system av massrepresentationer) är *oundgänglig för varje samhälle för att forma människorna, om forma dem och göra dem i stånd att svara mot de krav som uppställs av deras existensvillkor*. Om historien också i ett socialistiskt samhälle är (som Marx sade) en ständig omformning av människornas existens-

villkor, bör människorna oupphörligt omformas för att anpassas till dessa villkor; om denna ”anpassning” inte kan anförtros spontaniteten utan hela tiden måste upptas, domineras och kontrolleras, så är det i ideologin som detta krav kommer till uttryck, detta avstånd mäts upp, denna motsättning upplevs och lösningen av denna motsättning ”genomförs”. Det är i ideologin som det klasslösa samhället *upplever* bristen på resp. existensen av överensstämmelse i sitt förhållande till världen, det är den och genom den som det omformar människornas ”medvetande”, dvs. deras attityd och deras uppträdande, för att få dem i nivå med deras uppgifter och existensvillkor.

I ett klassamhälle är ideologin det relä genom vilket människornas förhållande till sina existensvillkor regleras till den dominerande klassens fördel, och det element i vilket detta sker. I ett klasslöst samhälle är ideologin det relä genom vilket och det element i vilket människornas förhållande till sina existensvillkor regleras till alla människors fördel.

V.

Nu kan vi gå tillbaka till den socialistiska humanismen och göra reda för den teoretiska olikhet som vi konstaterat mellan en vetenskaplig term (socialism) och en ideologisk (humanism).

I sina förhållanden till de existerande formerna av den borgerliga eller kristna *personlighets-humanismen* framstår den socialistiska personlighetshumanismen som ideologi just i den *ordlek* som auktoriserar detta möte. Den tanken är mig fjärran att det skulle röra sig om ett möte mellan en cynism och en naivitet. En ordlek är alltid till sin art ett tecken på en *historisk realitet* och samtidigt tecken på en upplevd tvetydighet och uttrycket för en önskan att övervinna den. När marxisterna i sina förbindelser med den övriga världen lägger tonvikten på en socialistisk personlighetshumanism manifesterar de helt enkelt bara sin *vilja* att överbrygga det avstånd som skiljer dem från deras möjliga allierade, och de går förändringen i förväg och förlitar sig på att den framtida historien skall ta på sig mödan att fylla de gamla orden med nytt innehåll.

Det är innehållet som är avgörande. Ty den marxistiska humanismens temata är, återigen, icke temata för *utomståendes* bruk. Marxisterna som utvecklar dem gör det av nödvändighet *för sig själva* innan de gör det för andra. Men vi vet vad dessa utvecklingar grundas på: de nya villkoren i Sovjetunionen, slutet på proletariats diktatur och övergången till kommunismen.

Det är här det hela utspelas. Och så här skulle jag vilja ställa frågan. Den manifesta utvecklingen av (den socialistiska) personlighetshumanismens temata – *vad* motsvaras den av i Sovjetunionen? I Den tyska ideologin talar Marx om idén om människan och om humanismen och säger att idén om den mänskliga naturen eller om människans väsen döljer ett *värdepar*, nämligen paret mänsklig-ickemänsklig, och han skriver: ”... *det 'omänskliga' är lika mycket en produkt av de aktuella villkoren som det 'mänskliga'; det är deras negativa sida ...*” Paret mänsklig-ickemänsklig är den dolda principen i varje humanism, som då bara är ett sätt att uppleva, understödja och lösa denna motsättning. Den borgerliga humanismen satte människan som princip för varje teori. Detta människans lysande väsen var vad som syntes av det omänskliga som låg i mörker. Det mänskliga väsendets innehåll, detta uppenbarligen absoluta väsen utpekade sin upproriska födelse däri mörkret. Frihet-förnuft-människan förkunnade den egoistiska människan, söndersliten av det kapitalistiska samhället. I de två formerna av detta par (mänsklig-omänsklig) levde 1700-talets bourgeoisie i den ”liberala-förnuftiga” formen, de radikala tyska vänsterintellektuella i den ”kommunitariska” eller ”kommunistiska” formen – var och en upplevde sitt förhållande till sina existensvillkor som en vägran, som en självhävdelse och som ett program.

Vad är då den nu aktuella socialistiska humanismen? Också den är en *vägran*, och en förklaring: vägran inför alla former av mänsklig diskriminering, de må vara rasmässiga, politiska, religiösa eller andra. En vägran inför all ekonomisk exploatering och varje form av politiskt beroende. Krigsvägran. Denna vägran är inte bara en stolt segerproklamation, en uppmaning och ett exempel riktat utåt, till alla människor som lider under imperialismen, dess exploatering, misär, beroende, diskrimineringar och krig: den är också, och först och främst, riktad *inåt*, vänd mot Sovjetunionen. I den socialistiska personlighetshumanismen kan Sovjetunionen för sin del notera att man passerat den period då proletariatet utövar sin diktatur, men i den förkastar och fördömer den också dess misstag, de felaktiga och "kriminella" former som den tog under "personkultens" dagar. Inåt är den socialistiska humanismen något som gäller den historiska realitet som består i att man lämnat proletariatets diktatur och de former av "missbruk" som den dolt i Sovjetunionen. Den gäller en "dubbel" realitet: inte bara en som är passerad av den rationella *nödvändigheten* i utvecklingen av produktivkrafter och de socialistiska produktionsförhållandena (proletariatets diktatur) – utan också en realitet *som man inte borde ha varit tvungen att gå igenom*, denna *förnufts nya*, "*oförnuftiga existensform*", detta historiska "*oförnuft*" och denna omänsklighet som Sovjetunionens förflutna bär inom sig: terrorn, förtrycket och dogmatismen – just det som man ännu inte har kommit över helt, i dess efterverkningar och missgärningar.

Men genom denna önskan går vi från mörkret ut i ljuset, från det omänskliga till det mänskliga. Den kommunism som Sovjetunionen ger sig in i är en värld utan ekonomisk exploatering, utan våld, utan diskriminering – en värld som inför Sovjetmedborgarna öppnar ett obegränsat utrymme för framsteg, vetenskap, kultur, bröd och frihet, fri utveckling – en värld som kan vara utan skuggor och dramer. Varför då denna tonvikt så avsiktligt lagd på *människan*? På vilket sätt har Sovjetmänniskorna behov av en *idé om människan*, dvs. en idé om dem själva som kan *hjälpa dem att uppleva deras historia*? Det är svårt att låta bli att här ställa samman å ena sidan nödvändigheten att förbereda och förverkliga en viktig historisk förändring (övergången till kommunism, slut på proletariatets diktatur, statsapparatusens försvagande som förutsätter skapandet av nya politiska, ekonomiska, kulturella organisationsformer som motsvarar denna övergång) och å andra sidan de *historiska villkor* i vilka denna övergång måste förverkligas. Men det är uppenbart att *dessa villkor* också bär märken av Sovjetunionens förflutna och dess svårigheter – inte bara märken av de svårigheter som beror på "*personkultens*" period *utan också* de mer avlägsna svårigheter som är *specifika för "uppbyggandet av socialismen i ett enda land"*, och det till på köpet i ett land som från början var ekonomiskt och kulturellt "efter". Bland dessa "villkor" får man i första hand nämna de "teoretiska" villkor som ärvts av detta förflutna.

Det är denna obalans, denna ojämnhet som råder mellan de historiska uppgifterna och deras förutsättningar som kan förklara en återvändo till denna ideologi. Den socialistiska humanismens temata anger faktiskt existensen av verkliga problem: *nya historiska, ekonomiska, politiska och ideologiska problem* som Stalinperioden hade lagt i mörker men som den ändå hade frambringat genom att frambringa socialismen: problem rörande ekonomiska, politiska och kulturella *organisationsformer* som svarar mot den utvecklingsnivå som uppnåts av socialismens produktivkrafter; problem rörande den *individuella utvecklingens* nya former i en ny historisk period där staten inte längre med *tvång* tar hand om vare sig ledningen eller kontrollen av den enskildes öde – där varje människa *hädanefters objektivet sett har fritt val*, dvs. den *svåra uppgiften* att genom sig själv bli vad hon är. Den socialistiska humanismens temata (individens fria utveckling, respekt för den socialistiska lagen, personlighetens värde osv.) är det sätt på vilket Sovjetmedborgarna och andra socialister *upplever* sina förhållanden till dessa problem, dvs. till de *villkor* under vilka dessa ställs. Det är påfallande att kunna konstatera hur de politiska och moraliska problemen i de flesta socialistiska demokratier

liksom i Sovjetunionen träder i förgrunden och hur de västerländska partierna också de ställs inför dessa problem, helt i överensstämmelse med nödvändigheten i deras utveckling. Men det är inte mindre påfallande att se hur dessa problem ibland (om inte ofta) *teoretiskt* behandlas genom att man faller tillbaka på begrepp som hör till Marx' ungdomsperiod, till hans filosofi om människan: begreppen alienation, splittring, fetischism, den totala människan osv. Men betraktade för sig själva är dessa problem i grund och botten problem som långt ifrån att kräva en "filosofi om människan" gäller frågan att på det rätta sättet ordna det ekonomiska, politiska och ideologiska livets nya *organisationsformer* (inbegripet de nya formerna för individuell utveckling) i de socialistiska länderna i den fas då proletariats diktatur försvagas eller överges. Hur kan det då komma sig att dessa problem av vissa ideologer ställs i termer av en *filosofi om människan* – I stället för att öppet, klart och tydligt och obarmhärtigt ställas i den marxistiska teorins ekonomiska, politiska, ideologiska osv. termer? Varför känner så många marxistiska filosofer ett behov av att återvända till det förmarxistiska ideologiska begreppet *alienation* för att göra anspråk på att tänka och "lösa" dessa konkreta historiska problem?

Man behövde inte notera denna anfäktelse att återvända till ideologin om det inte vore så att den på sitt sätt angav ett slags nödvändighet, som inte kan ta skydd under andra välgrundade former av nödvändighet. Det står utom allt tvivel att kommunisterna är disponerade att mot varandra ställa socialismens ekonomiska, sociala, politiska och kulturella *realitet* och imperialismens allmänna "omänsklighet"; att denna kontrast utgör en del av konfrontationen och kampen mellan socialismen och imperialismen. Men det vore lika farligt att *utan åtskillnad* och reservationer använda ett ideologiskt begrepp som humanism som om det vore ett teoretiskt begrepp, ett begrepp som hur man än vänder sig är överlastat med associationer till det ideologiskt omedvetna och som alltför lättvindigt drar in temata av rent småborgerlig inspiration (och vi vet ju att småborgerligheten och dess ideologi, som Lenin förutspådde en lysande framtid, ännu inte har begravits av Historien).

Här snuddar vi vid en djupare orsak som utan tvivel är svår att formulera klart. Denna tillflykt till ideologin kan faktiskt också, inom vissa gränser, betraktas som ersättning för en tillflykt till teorin. Vi kan här återfinna de aktuella *teoretiska förutsättningar* som marxismen fått i arv av sitt förflutna – inte bara Stalinperiodens dogmatism utan också, längre bortifrån, andra internationalens olycksaliga opportunistiska tolkningar som Lenin bekämpade under hela sitt liv men som inte heller har begravits av historien. Dessa förutsättningar har förhindrat den utveckling som skulle varit nödvändig för att förse den marxistiska teorin med de begrepp som fordras av de nya problemen: begrepp som skulle ge den möjlighet att i dag ställa dessa problem i vetenskapliga och icke ideologiska termer; som skulle ge den möjlighet att kalla saker och ting vid deras rätta namn, dvs. med de riktiga marxistiska begreppen, i stället för att ange dem, så som nu sker alltför ofta, med begrepp som är ideologiska (*alienation*) eller saknar bestämd status.

Det är t. ex. sorgligt att behöva konstatera att det begrepp som kommunisterna använder för att ange ett viktigt fenomen i Sovjetunionens och arbetarklassens historia, begreppet "personkult" – om man tar detta begrepp som ett teoretiskt begrepp så kan det inte återfinnas i den marxistiska teorin, det är omöjligt att klassificera; det kan visserligen beskriva och fördöma ett sätt att bete sig, och därigenom äga ett tvåfaldigt praktiskt värde, men såvitt jag vet har Marx aldrig menat att ett sätt att uppträda politiskt direkt kan jämföras med en historisk *kategori*, dvs. ett begrepp som hör till teorin om den historiska materialismen: för det anger en verklighet, det är icke dess begrepp. Men allt som har sagts om "personkulten" rör just *överbyggnadens* område, alltså statens och ideologiernas organisation; det gäller dessutom på det hela taget *enbart detta område* om vilket vi enligt marxistisk teori vet att det äger en "relativ autonomi" (vilket på ett mycket enkelt sätt, i teorin, förklarar att den socialistiska

basen på det hela taget har kunnat utvecklas utan olyckor under denna period då en massa fel vidlådde *överbyggnaden*). Varför drar man inte in de existerande – välkända och erkända – marxistiska begreppen för att tänka och lokalisera detta fenomen som beskrivs som ett sätt att uppträda och förs tillbaka på en människas ”psykologi”, dvs. bara *beskrivs* med inte tänks? Om en människas ”psykologi” har kunnat anta denna *historiska* roll, varför ställer man då inte i marxistiska termer frågan hur det historiskt har varit möjligt att ”psykologin” så uppseendeväckande upphöjts till rang och värdighet av historiskt faktum? I sina principer innehåller marxismen saker som ger en möjlighet att ställa detta problem i teoretiska termer, dvs. medel att belysa det och bidra till dess lösning.

Det är inte av en slump som jag drar fram detta exempel med begreppet alienation och begreppet ”personkult”. Ty den socialistiska humanismens begrepp (särskilt problemet om rätten och personligheten) har, *också de*, problem som härrör från överbyggnadens område som sina objekt: statens organisation, politiken, moralen, ideologierna osv. Och man kan inte låta bli att tänka att tillflykten till ideologin är den snabbaste vägen dit, substitutet för en otillräcklig teori. Otillräcklig men latent och möjlig. Den roll som spelas av frestelsen att ta sin tillflykt till ideologin skulle då vara att avhjälpa denna frånvaro, denna försening, detta avstånd, utan att öppet erkänna den och – som Engels sade – genom att göra ett teoretiskt argument av sitt behov och sin otålighet, och ta sitt behov av en teori för teorin själv. Den filosofiska humanism som vi nu hotas av och som döljer sig under socialismens oförlikneliga förverkliganden skulle vara det komplement som skulle kunna ge vissa marxistiska ideologer som saknar en teori en *känsla* av teori, en känsla som inte kan göra anspråk på det som är det värdefullaste i det som Marx har gett oss; nämligen möjligheten till vetenskaplig kunskap.

Om den socialistiska humanismen är aktuell så har vi här förklaringen till varför de goda skälen för denna ideologi aldrig kan gå i borgen för de dåliga utan att dra in oss i en sammanblandning av ideologi och vetenskaplig teori.

Marx' filosofiska antihumanism ger oss visserligen möjlighet att förstå nödvändigheten av de existerande ideologierna, inklusive humanismen. Men eftersom den är en kritisk och revolutionär teori ger den oss samtidigt möjlighet att förstå vilken taktik som måste användas mot den. Och marxisterna vet att ingen taktik är möjlig om den inte vilar på en strategi – och att ingen strategi är möjlig om den inte vilar på en teori.

Oktober 1963

Tillägg om den ”verkliga humanismen”

Några ord om den ”verkliga humanismen”.⁹

Det särskiljande ryms i adjektivet ”verklig”. Den verkliga humanismen bestäms semantiskt genom sin motsatsställning till den ickeverkliga humanismen, den ideala (idealistiska), abstrakta, spekulativa osv. humanismen. Denna humanism åberopas som *referens* och förkastas för sin abstraktion, sin ickeverklighet osv., av den verkliga humanismen. Den gamla humanismen utdöms alltså av den nya som abstrakt och illusorisk. Dess illusion består i att den syftar mot ett ickeverkligt objekt, och som innehåll har ett objekt som inte är ett verkligt objekt

Den verkliga humanismen framträder som en humanism vilken som innehåll inte har ett abstrakt, spekulativt objekt utan ett reellt.

Men denna definition är bara negativ: den är tillfyllest för att förneka ett bestämt innehåll men presenterar inte det nya innehållet ordentligt. Det innehåll som den verkliga humanismen

⁹ På begreppet ”verklig humanism” har Jorge Semprún byggt argumentationen i sin artikel i tidskriften *Clarté* nr 58 (se *La Nouvelle Critique* nr 164, mars 1965). Begreppet är hämtat från Marx' ungdomsskrifter.

syftar till ryms inte i begreppen "humanism" och "verklig" som sådana utan står utanför dessa begrepp. Adjektivet *verklig* är bara *utpekande*: det anger att om man vill finna innehållet i denna nya humanism så får man leta i *verkligheten*: i samhället, staten osv. Begreppet verklig humanism knyts då till begreppet humanism som teoretisk referens men ställer sig i motsats till det genom att förneka dess abstrakta objekt – och ge sig själv ett konkret, verkligt sådant. Ordet *verklig* spelar en dubbel roll. Det får idealismen och abstraktionen att framträda i den gamla humanismen (begreppet *verklighet's* negativa funktion) och samtidigt anger det den *yttre verklighet* (utanför den gamla humanismen) där den nya humanismen skall finna sitt innehåll begreppet *verklighet's* positiva funktion). Men denna positiva funktion hos ordet *verklighet* är inte en positiv kunskapsfunktion utan en positiv funktion som *praktisk indikation*.

Vilken är då denna "verklighet" som skall omforma den gamla humanismen till en verklig humanism? Det är samhället. Den sjätte tesen om Feuerbach säger rentav att den icke-abstrakta "*människan*" är "*summan av de samhälleliga förhållandena*". Men ta detta uttryck efter bokstaven som en adekvat definition – och det betyder ingenting alls. Försöker man ge uttrycket en bokstavlig tolkning upptäcker man att man inte klarar ut det om man inte tar till en omskrivning av följande slag: "om man vill veta vad verkligheten är, inte den som adekvat svarar mot begreppet människa eller begreppet humanism utan den som är indirekt i svang i dessa begrepp, så är det inte ett abstrakt väsen utan summan av de samhälleliga förhållandena". Denna omskrivning gör att vi genast ser en ojämnhet, *en brist på överensstämmelse* mellan begreppet människa och dess definition "summan av de samhälleliga förhållandena". Mellan dessa två termer (människa / summa av samhälleliga förhållanden) finns det utan tvivel ett förhållande men detta går inte att utläsa i definitionen, *det är inte ett definitoriskt förhållande, inte ett kunskapsförhållande*.

Men denna brist på överensstämmelse har en innebörd, detta förhållande har en innebörd, en *praktisk* sådan. Denna manifesta brist på överensstämmelse pekar på *en handling som måste utföras*, en *förflyttning* som måste vidtas. Den anger att man måste *gå till samhället* och ge sig in på en analys av summan av samhälleliga förhållanden om man vill möta och finna den verklighet som man hänsyftar till när man inte längre söker den abstrakta människan utan den verkliga. I uttrycket verklig humanism skulle jag vilja säga att begreppet "verklig" är ett praktiskt begrepp, motsvarar en *signal*, en visartavla som anger vilken förflyttning som måste göras och i vilken riktning den skall göras, till vilken ort man måste förflytta sig för att inte längre befinna sig i abstraktionens himmel utan på det verkligas jord. "Åt det här hållet ligger verkligheten!" Vi följer *vägvisaren* och vi kommer fram till samhället, de samhälleliga förhållandena och förutsättningarna för att de skall vara reellt möjliga.

Men nu uppstår en anstötlig paradox: när denna *förflyttning* väl en gång har genomförts och den vetenskapliga analysen av detta verkliga objekt företagits så upptäcker vi att kunskapen om de konkreta (verkliga) människorna, dvs. kunskapen om summan av de samhälleliga förhållandena bara är möjlig på det villkoret att man fullständigt avstår från begreppet *människa's teoretiska tjänster* (i den mening som det existerade, även i sin teoretiska pretention före förflyttningen). Det begreppet framstår som oanvändbart ur vetenskaplig synvinkel inte därför att det är abstrakt – utan därför att det inte är vetenskapligt. För att tänka samhällets verklighet, summan av de samhälleliga förhållandena, måste vi genomföra en radikal *förflyttning*, inte bara en rumslig (från det abstrakta till det konkreta) utan också en begreppslig (vi byter grundbegrepp!). De begrepp i vilka Marx tänker den verklighet, som den verkliga humanismen pekar mot, låter inte en enda gång sådana begrepp som *människa* och *humanism* slippa in som *teoretiska* begrepp, utan i stället helt nya begrepp som produktions-sätt, produktivkrafter, produktionsförhållanden, överbyggnad, ideologi osv. Och där har vi paradoxen: det praktiska begrepp som utpekade platsen för förflyttningen för oss har

uppslukats av själva förflyttningen, det begrepp som utpekade orten där det skulle forskas är för all framtid borta från denna forskning.

Det där är något mycket karakteristiskt för de *övergångar* och *brytningar* som kännetecknar införandet av en ny problematik. Vid vissa stadiet i idéernas historia ser vi hur *praktiska begrepp* framträder vilka kännetecknas av att det i deras *inre* råder *obalans*. Å ena sidan tillhör de det gamla ideologiska universum som fungerar som deras "teoretiska" referens (humanism), men å andra sidan har de att göra med ett nytt område och pekar mot en *förflyttning* som måste vidtas för att man skall komma dit. Genom den första aspekten bevarar de en "teoretisk" innebörd (innebörden i deras referensuniversum), genom den andra har de bara en *praktisk*, signalerande innebörd, utpekar en riktning och en plats men utan att tillhandahålla det adekvata begreppet för den. Vi stannar kvar på den gamla ideologins område, vi närmar oss dess gräns och en vägvisare antyder att det finns något bortom, en riktning och en plats. "Gå över gränsen, gå i riktning mot Samhälle och ni finner verkligheten." Vägvisarmärket står på det ideologiska området, *dess text är skriven på dess språk* även om det använder "nya" ord, förnekandet av ideologin är formulerat på ideologins språk som man kan se så tydligt hos Feuerbach: det "konkreta", det "verkliga" – det är de inom-ideologiska namn som oppositionen mot ideologin får bära.

Man kan stanna hur länge som helst där på gränslinjen och aldrig sluta att upprepa: konkret! konkret! verklig! verklig! Det är vad Feuerbach säger, som också han f. ö. talade om samhället och staten och aldrig upphörde att tala om den verkliga människan, behovsmänniskan, den konkreta människan som bara är summan av sina utvecklade mänskliga behov, av politiken och industrin. Han stannade vid orden, som just i sin konkretion åter ställde honom inför bilden av människan, som han kallade hennes *förverkligande* (också Feuerbach sade att den verkliga människan är samhället, i en definition som *då var adekvat* till begreppet eftersom samhället för honom inte i något av sina historiska stadier var något annat än en fortskridande manifestation av *människans väsen*).

Man kan också göra tvärtom och gå över gränsen, tränga in på verklighetens område och ägna sig åt ett "allvarligt studium" av den, som Marx sade i Den tyska ideologin. Då har signalen spelat sin praktiska roll. Den blir kvar på det gamla området, på det område som man nu *övergivit* just genom den här *förflyttningen*. Så står man där ensam inför sitt verkliga objekt, tvingad att skapa de begrepp som krävs för att man skall kunna tänka det och som är adekvata för detta, tvungen att konstatera att de gamla begreppen och synnerhet begreppet "den verkliga människan" och "den verkliga humanismen" inte ger en möjlighet att *tänka människornas verklighet*, och att man för att uppnå detta omedelbara mål som egentligen inte är något omedelbart mål måste göra en stor omväg, som alltid när det gäller att skaffa sig kunskap. Du har lämnat det gamla området, de gamla begreppen. Nu står du på ett nytt område, vars nya begrepp ger dig kunskap. Det är detta som visar att man har bytt plats, har bytt problematik och att ett nytt äventyr börjar: en vetenskap i utveckling.

Är vi dömda att behöva upprepa samma erfarenheter? Den verkliga humanismen kan i dag vara *lösenordet* för en vägran och för ett program, i bästa fall alltså en *praktisk* signal, en vägran att acceptera en abstrakt "humanism" som bara existerat i tal och aldrig i institutionernas verklighet – och en indikation på något som ligger bortom, en verklighet som ännu ligger *bortom*, som ännu inte är riktigt *förverkligad* men föremål för förhoppningar, programmet för en strävan som skall ledas in i livet. Att en djup vägran, autentiska önskningar och den otåligen viljan att övervinna ännu obesegrade motstånd på sitt sätt översätts i detta begrepp (den "verkliga humanismen"), det är alldeles tydligt. Det är också säkert att människorna vid varje historisk epok måste göra sin egen erfarenhet, och det är inte av en slump som somliga omigen går samma väg som de äldre och deras fäder. Det är förvisso alldeles oundgängligt att kommunisterna tar den verkliga innebörden i denna önskan, de

realiteter som detta praktiska begrepp pekar mot, på allvar. Det är förvisso alldeles oundgängligt att kommunisterna beskriver denna rörelse fram och tillbaka mellan former som ännu är osäkra, förvirrade och ideologiska och i vilka antingen denna vilja eller nya erfarenheter kommer till uttryck – mellan dessa former och sina egna teoretiska begrepp, som de skapar då behovet av dem är klart demonstrerat, de nya teoretiska begrepp som är adekvata inför de omstörtande förändringarna av praktiken i vår tid.

Men vi får inte glömma att den gräns som skiljer ideologin från den vetenskapliga teorin överskreds redan för 120 år sedan av Marx; att detta stora företag och denna stora upptäckt finns skriftligen nedtecknad i hans verk, inskrivna begreppssystemet för en kunskap vars verkningar undan för undan har omvandlat världen och dess historia. Vi får inte och kan inte ett enda ögonblick förneka det framsteg som gjorts genom denna oersättliga vinning, dessa teoretiska resurser som i rikedom och möjligheter vida överträffar det bruk som har gjorts av dem intill denna dag. Vi får inte glömma att förståelsen av vad som sker i världen i dag, att den politiska och ideologiska pendeltrafik som är oundgänglig för att vi skall kunna utvidga och förstärka socialismens grundvalar icke är möjlig annat än om vi för vår del går tillbaka *hitom* det som Marx har skaffat oss, ända bort till denna ännu otydliga gräns mellan ideologin och vetenskapen. Alla som närmar sig gränsen kan vi hjälpa att överskrida den: men vi kan bara hjälpa dem om vi själva har överskridit den, och i våra begrepp har inskrivit det irreversibla resultatet av detta landskap.

För oss är ”det verkliga” inte ett *teoretiskt ord*: det verkliga är det verkliga objektet som existerar oberoende av kunskapen om det – men som bara kan definieras genom kunskapen om det. – I detta andra, teoretiska, avseende är det verkliga detsamma som medlen att vinna kunskap om det, det verkliga är dess kända – eller: för kunskap disponibla – struktur, det är själva den marxistiska teorins objekt, detta objekt som inprickats genom Marx' och Lenins stora teoretiska upptäckter, detta väldiga och levande teoretiska fält som är i ständig utveckling och där den mänskliga historiens tilldragelser för all framtid kan bemästras genom människornas praktik eftersom de underkastats deras begreppsliga grepp, deras kunskap.

Och det var det jag ville säga när jag visade att den verkliga eller den socialistiska humanismen kan vara objekt för igenkännande eller missförstånd alltefter den status som man tillskriver den i teoretiskt hänseende; att den kan tjäna som *praktiskt, ideologiskt lösenord*, i den utsträckning som den avpassas till sin funktion, och icke blandas samman med en helt annan funktion; att den på intet sätt kan lägga sig till med attribut som tillkommer ett *teoretiskt* begrepp. Jag ville också säga att detta lösenord inte är sitt eget ljus utan i stället kan visa *vara nånstans*, på vilken plats *utanför det själv* det är som ljuset finns. Jag ville säga att en viss *inflation* i detta praktiska, ideologiska begrepp skulle kunna få den marxistiska teorin att hamna utanför dess egna gränser; och – vilket är viktigare – kunde irritera eller rentav omöjliggöra det riktiga *ställandet*, och därigenom det riktiga lösandet, av de problem vilkas existens och angelägenhet det tagit som sin uppgift att på sitt sätt påvisa. För att säga det enkelt: tillflykten till moralen, som är djupt inskriven i varje humanistisk ideologi, kan spela rollen av en inbillad behandling av verkliga problem. När dessa problem väl en gång blivit *kända* så ställs de i exakta termer: det är problem som rör det ekonomiska, politiska och individuella livets organisationsformer. För att verkligen ställa och reellt lösa dessa problem måste man kalla dem vid deras rätta namn, *deras vetenskapliga namn*. Lösenordet humanism har inte något teoretiskt värde men däremot ett värde som praktisk vägvisare: man måste gå till de konkreta problemen, dvs. till kunskapen om dem för att kunna frambringa den historiska omvandling vars nödvändighet Marx har tänkt. Under denna process måste vi se upp så att inget *ord*, som rättfärdigats av sin praktiska funktion, usurperar en *teoretisk* funktion: när det har fullgjort sin praktiska funktion skall det också dunsta från teorins fält.

Januari 1965