

Antonio Gramsci

Inledning till studiet av filosofin och den historiska materialismen

1932-33

Några preliminära orienteringspunkter

Man måste utrota den mycket spridda fördomen, att filosofi är något mycket svårt, därför att det är den intellektuella aktivitet som utmärker en bestämd kategori specialiserade vetenskapsmän och systematiska yrkesfilosofer. Man måste alltså preliminärt visa att alla människor är filosofer, i det man bestämmer gränserna för och de karakteristiska dragen hos den ”spontana filosofi” som utmärker ”hela världen”. Jag avser då den filosofi som återfinns 1) i själva språket, som är ett komplex av idéer och begrepp och inte bara grammatik och ord utan innehåll 2) i det sunda förnuftet och omdömesförmågan 3) i den folkliga religionen och följaktligen också i hela det system av trosföreställningar, vidskepelser, åsikter, synsätt och handlingsnormer som är sammanknutna i vad som brukar kallas ”folklore”.

När man har visat att alla på sitt sätt omedvetet är filosofer, eftersom redan den minsta manifestationen av intellektuell aktivitet av vad slag som helst, ”språket”, förutsätter en bestämd världsåskådning, går man över till det andra momentet, som inbegriper kritik och medvetenhet. Man går alltså över till frågan: är det bättre att ”tänka” utan att vara kritiskt medveten därom, på ett lösligt och tillfälligt sätt, d.v.s. ”ha del” i en världsåskådning som mekaniskt ”pålagts” en av omgivningen, d.v.s. av en av de talrika sociala grupper som envar automatiskt är innesluten i alltifrån sitt inträde i den medvetna världen (en världsåskådning som alltså kan vara den egna byns eller provinsens, kan leda sitt ursprung till prästgården och den ”intellektuella aktiviteten” hos kyrkoherden eller hos den patriarkaliske åldring vars vishet dikterar lag, hos gumman som har ärvt häxornas klokskap eller hos den lille förgrämde intellektuelle som stelnat i sin egen enfald och oförmåga till handling). Eller är det bättre att medvetet och kritiskt utarbeta sin egen världsåskådning och så, i samband med detta den egna hjärnans arbete, välja ut sin egen handlingssfär, aktivt delta i skapandet av världshistorien, vara sin egen vägvisare och inte makligt och passivt utifrån ta emot stämpeln på ens egen personlighet?

Not I. Vad den egna världsåskådningen beträffar hör man alltid till en bestämd grupp, närmare bestämt den grupp som utgöres av alla de sociala element som delar ett och samma sätt att tänka och handla. Man är alltid konformist av något slag, alltid människa i en massa eller ett kollektiv. Frågan är: av vilken historisk typ är den konformism, den massa man utgör en del av? När ens världsåskådning inte är kritisk och sammanhängande utan tillfällig och löslig, hör man samtidigt till en mångfald olika massor, och ens personlighet är på ett besynnerligt sätt sammansatt: där finns element av grottmänniskan och principer hämtade från den allra modernaste och mest framskridna vetenskapen, där finns fördomar, ofta av futtig och lokal natur, från alla de historiska utvecklingsfaser som genomgått jämsides med ingivelser från den framtidens filosofi som kommer att vara det över hela världen enade människosläktets egendom. Att kritiskt granska sin egen världsåskådning innebär alltså att göra den enhetlig och sammanhängande, att lyfta den till den punkt dit det mest framskridna tänkandet i världen har nått. Det innebär följaktligen också att kritiskt granska all filosofi som hittills funnits, så till vida som den har lämnat fasta avlagringar i den folkliga filosofin. Utgångspunkten för det kritiska arbetet är medvetandet om vad man verkligen är, d.v.s. ett ”känn dig själv” som en produkt av hela den hittillsvarande historiska processen, som hos dig själv har

kvarlämnat en oändlig mängd spår utan att tillhandahålla något register. Ett sådant register måste man till att börja med upprätta.

Not II. Man kan inte skilja filosofin från filosofins historia, och inte heller kulturen från kulturens historia. I omedelbar och egentlig mening kan man inte vara filosof, alltså ha en kritiskt sammanhängande världsåskådning, utan att vara medveten om dess historiska karaktär, medveten om vilken utvecklingsfas den representerar, medveten om att den motsäger andra världsåskådningar eller element därav. Den egna världsåskådningen svarar på bestämda problem som verkligheten ställer, problem som är klart avgränsade och "originella" i sin aktualitet. Hur är det möjligt att tänka det närvarande, ett bestämt närvarande, och därvid tillämpa ett tänkande som utarbetats för problem som hör till ett ofta avlägset och passerat förflutet? Om man gör det, innebär det att man är "anakronistisk" i sin egen tid, att man är ett fossil och inte en modern levande varelse. Eller åtminstone att man är "sammansatt" på ett besynnerligt sätt. Och det inträffar verkligen att sociala grupper i vissa avseenden uttrycker den mest utvecklade modernism, medan de i andra är efterblivna i förhållande till sin sociala ställning och därför oförmögna till fullständig historisk autonomi.

Not III. Om det är sant att varje språk innehåller elementen av en världsåskådning och en kultur, är det också sant att man av varje enskild människas språk kan bedöma den större eller mindre rikedom i hennes världsåskådning. Den som bara talar dialekt eller förstår sitt modersmål bara till en viss grad har med nödvändighet del i en världssyn som är mer eller mindre inskränkt och provinsial, fossiliserad, anakronistisk i förhållande till de stora tankeströmningar som dominerar världshistorien. Hans intressen blir begränsade, av mer eller mindre korporativ och ekonomisk, inte universell natur. Om det inte alltid är möjligt att lära sig flera främmande språk för att komma i kontakt med olikartade kulturliv, måste man åtminstone lära sig sitt modersmål väl. En stor kultur kan översättas på en annan stor kulturs språk, d.v.s. ett stort, historiskt rikt och mångskiftande nationalspråk kan översätta vilken annan stor kultur som helst, alltså vara en universell uttrycksform. Det kan däremot inte en dialekt.

Not IV. Att skapa en ny kultur innebär inte bara att individuellt göra "originella" upptäckter. Det innebär också, och framför allt, att med kritisk sovring sprida redan upptäckta sanningar, så att säga "socialisera" dem och därmed göra dem till bas för vitala handlingar, element för samordning och reda på det intellektuella och moraliska planet. Att en människomassa förmås att tänka den närvarande verkligheten på ett sammanhängande och enhetligt sätt är ett "filosofiskt" faktum av bra mycket större betydelse och "originalitet" än ett filosofiskt "genis" upptäckt av en ny sanning som förblir små intellektuella gruppers egendom.

Sambandet mellan sunda förnuftet, religionen och filosofin

Filosofin är ett intellektuellt system, något som varken religionen eller sunda förnuftet kan vara. Man kan se hur i verkligheten inte heller religionen och sunda förnuftet sammanfaller, men religionen är en del av det lösgjorda sunda förnuftet. För övrigt är "sunt förnuft", liksom "religion", en kollektiv beteckning: det finns inte bara ett sunt förnuft, ty även det är en historisk utvecklingsprodukt. Filosofin är kritiken och övervinnandet av religionen och sunda förnuftet, och i den meningen sammanfaller den med "omdömesförmågan" som står i motsats till sunda förnuftet.

Förhållandet mellan vetenskap – religion – sunt förnuft

Religionen och sunda förnuftet kan inte utgöra något intellektuellt system, eftersom de inte kan bringas till enhet och sammanhang ens i det individuella medvetandet, och långt mindre då i det kollektiva. De kan inte "fritt" bringas till enhet och sammanhang. På "auktoritativ" väg skulle det däremot kunna ske, såsom faktiskt har varit fallet i det förflutna, inom vissa

gränser. Religionsproblemet tas inte i konfessionell mening utan på lekmannavis, såsom trosenheten mellan en världsåskådning och en handlingsnorm som står i överensstämmelse därmed – men varför kalla denna trosenhet ”religion” och inte ”ideologi” eller rent av ”politik”?

Filosofi i allmänhet existerar i själva verket inte: det finns bara olika filosofier eller världsåskådningar, och man gör alltid ett val mellan dessa. Hur går detta val till? Är det fråga om ett faktum av rent intellektuell natur, eller är det mera komplicerat? Händer det inte ofta att det finns en motsägelse mellan det intellektuella faktum och handlingsnormerna? Och vilken är den egentliga världsåskådningen, den som man logiskt hävdar som ett intellektuellt faktum, eller den som framträder i envars verkliga aktivitet, som är innesluten i hans handlande? Och eftersom handlandet alltid är ett politiskt handlande, kan man då inte säga att varje människas egentliga filosofi innehålls i hennes politik? Denna motsats mellan tänkande och handlande, alltså samexistensen mellan två världsåskådningar – den ena den som man hävdar i ord, den andra den som framträder i ens faktiska handlande – bottnar inte alltid i oärlighet. Oärligheten kan vara en tillfredsställande förklaring när det gäller somliga individer, tagna var och en för sig, och också när det gäller större eller mindre grupper. Men den är inte tillfredsställande när motsatsen framträder i stora massors livsmanifestationer: i det fallet måste den vara uttryck för mera djupgående kontraster av samhällshistorisk art. En social grupp kan ha en egen världsåskådning, om också på embryostadiet, en världsåskådning som manifesterar sig i handling, alltså tillfälligt och slumpartat, nämligen när gruppen i fråga rör sig som en organisk helhet. Samtidigt har den på grund av intellektuell underkastelse och underordning lånat en världsåskådning som inte är dess egen från en annan grupp, hävdar denna i ord och tror sig också följa den, eftersom man följer den i ”normala tider”, d.v.s. när ens uppförande inte är oberoende och självständigt utan just präglad av underkastelse och underordning. Så ser man alltså att man inte kan skilja filosofin från politiken, och man kan rent av visa att valet och kritiken av en världsåskådning också är ett politiskt faktum.

Man måste alltså förklara hur det kommer sig att det i alla tider på samma gång existerar många filosofiska system och strömningar, hur de uppkommer och hur de sprids, ty vid sin spridning följer de vissa brytningslinjer och vissa riktningar o.s.v. Det visar hur nödvändigt det är att kritiskt och konsekvent sätta sina egna idéer om världen och livet i system, i det man med exakthet fastslår vad man bör förstå med ”system”, så att ordet här inte ges den pedantiska och magistrala betydelse det kan ha. Men detta arbete måste och kan endast göras inom filosofihistoriens ram. Ty den visar vilket arbete man under seklernas gång nedlagt på människotanken, och vilken kollektiv ansträngning det kostat att nå fram till vårt nuvarande sätt att tänka, som i sig upptar och sammanfattar hela den gångna historien, också i dess misstag och i dess vanvett – misstag som har begåtts i det förflutna och blivit rättade men ändå mycket väl kan göras om i närvarande tid och kräva att bli rättade på nytt.

Vilken föreställning gör sig folket om filosofin? Den kan man rekonstruera med utgångspunkt från vardagsspråkets talesätt. Ett av de vanligaste är att ”ta saker och ting med filosofi”, vilket om man analyserar det inte är helt att förkasta. Visserligen innehåller det en förtäckt uppmaning till tålmod och resignation. Men det verkar som om den viktigaste punkten i stället vore uppmaningen till reflexion, till att göra klart för sig att det som händer i grund och botten är rationellt och måste mötas såsom sådant, så att man koncentrerar sina rationella krafter och inte låter sig ryckas med av några instinktiva våldsimpulser. Man skulle kunna ställa upp de folkliga talesätt och de liknande uttryck hos författare av folklig karaktär – talesätt och uttryck som man kan plocka fram ur de stora lexika – i vilka termerna ”filosofi” och ”filosofiskt” uppträder: övervinnande av djuriska och elementära passioner i en föreställning om nödvändighet, som ger ens handlande en medveten inriktning. Detta är den friska kärnan i det sunda förnuftet, något som just skulle kunna kallas omdömesförmåga och

som förtjänar att utvecklas och ges enhet och konsekvens. Så framgår det att det också därför är omöjligt att skilja det som kallas ”vetenskaplig” filosofi från denna ”vulgära” och folkliga filosofi som bara är ett lösligt komplex av föreställningar och åsikter.

Men på denna punkt ställer sig det fundamentala problemet för varje världsåskådning, för varje filosofi som blivit en kulturrörelse, en ”religion”, en ”tro”, d.v.s. för varje filosofi som givit upphov till en praktisk aktivitet och till en vilja vari den själv finns med som underförstådd teoretisk förutsättning (en ”ideologi” skulle man kunna säga, om man åt denna term ger just den högre innebörden av världsåskådning som tyst manifesterar sig i konsten, rätten, den ekonomiska aktiviteten, i alla individuella och kollektiva livsytringar) – nämligen problemet hur man skall bevara den ideologiska enheten i hela det sociala block, som är sammankittat och enat genom just denna bestämda ideologi. Styrkan hos religionerna och framför allt den katolska kyrkan har bestått och består i att de energiskt känner nödvändigheten av doktrinär enhet inom hela den ”religiösa” massan, och kämpar för att inte de intellektuellt sett högre skikten söndras sig från de lägre. Den romerska kyrkan har alltid varit mest ihärdig i kampen för att förhindra att det ”officiellt” bildas två religioner, de ”intellektuellas” och de ”enkla själarnas”. Denna kamp har inte varit utan allvarliga olägenheter för kyrkan själv, men dessa olägenheter står i samband med den historiska process som omformar hela det civila samhället och som innebär en förgörande kritik av religionerna i gemen; så mycket mera framträder prästerskapets organisatoriska skicklighet på det kulturella planet och det abstrakt rationella och rättvisa förhållande som kyrkan inom sin krets förstått att skapa mellan intellektuella och enkla. Jesuiterna har utan tvivel varit de största mästarna i åstadkommandet av denna jämvikt. För att bevara den har de förmått kyrkan att acceptera en progressiv rörelse, som strävar att ge en viss tillfredsställelse åt vetenskapens och filosofins krav, men i så långsam och metodisk takt att förändringarna inte uppfattas av den enkla massan, fastän ”integralisterna” finner dem ”revolutionerande” och demagogiska.

En av de största svagheter hos de olika typerna av immanensfilosofi i allmänhet består just i att de inte har förstått att skapa ideologisk enhet mellan låg och hög, mellan de ”enkla” och de intellektuella. I den västerländska kulturens historia har detta faktum framträtt i europeisk skala i och med renässansens, och i viss mån också reformationens, omedelbara sammanbrott i konfrontationen med den romerska kyrkan. Denna svaghet visar sig också i skolfrågan, så till vida som immanensfilosofin inte ens gjort ett försök att bygga upp något som kan ersätta religionen i barnens undervisning. Där har vi också den pseudohistoriska sofism som kommer icke-religiösa (icke-konfessionella) pedagoger, som i själva verket är ateister, att gå med på religionsundervisning därför att religionen är filosofin för mänsklighetens barndom, som förnyas i varje icke metaforisk barndom. Idealismen har också ställt sig avvisande till kulturrörelser som syftade till ett ”närmande till folket” och som tog sig uttryck i de s.k. folkuniversitetet och liknande inrättningar, och detta inte bara för deras sämre sidors skull, ty i så fall borde man ha försökt att åstadkomma något bättre. Emellertid var dessa rörelser värda uppmärksamhet och förtjänade att studeras, och de hade framgång så till vida som de hos de ”enkla” ådagalade en uppriktig entusiasm och en stark vilja att höja sig till en högre form av kultur och världsåskådning. Dock saknades helt hos dem den organiska enheten, både i fråga om filosofiskt tänkande, organisatorisk fasthet och kulturell centralisering. Man fick intrycket att de liknade de första kontakterna mellan engelska köpmän och Afrikas negrer: man lämnade skräpvaror för guld Klimpar. Tankens organiska enhet och kulturell fasthet skulle man å andra sidan ha kunnat uppnå bara under förutsättning att det mellan intellektuella och ”enkla” förefunnits samma form av enhet som bör finnas mellan teori och praktik, alltså om de intellektuella i organisk mening varit dessa massors intellektuella, d.v.s. om de hade bearbetat och givit sammanhang åt de principer och problem, som dessa massor ställde med sin praktiska verksamhet, och på så vis bildat ett kulturellt och socialt block. Samma fråga

som jag redan anspelat på dök så upp på nytt: är en filosofisk rörelse värd att kallas så bara genom att den ägnar sig åt att utveckla en speciell kultur för begränsade grupper intellektuella, eller är den i stället värd att kallas så bara om den, när den arbetar på utformandet av en tanke som höjer sig över sunda förnuftet och är vetenskapligt konsekvent, aldrig glömmer att hålla sig i kontakt med de ”enkla” utan tvärtom i denna kontakt finner upprinnelsen till de problem som bör studeras och lösas? Endast genom en sådan kontakt blir en filosofi ”historisk”, renas från intellektualistiska element av individuell natur och blir ”liv”.¹ En praktikens filosofi kan till en början bara framträda med polemisk och kritisk hållning, såsom ett övervinnande av föregående tänkesätt och närvarande konkret tanke (eller närvarande kulturliv). Alltså först och främst såsom kritik av ”sunda förnuftet” (efter att ha stött sig på sunda förnuftet för att visa att ”alla” är filosofer, och att det inte är fråga om att ex novo införa en vetenskap i ”allas” individuella liv utan att förnya en redan existerande aktivitet och göra den ”kritisk”). Därefter som kritik av de intellektuellas filosofi, som bildar stoffet till filosofins historia och som, då den är individuell (och den utvecklas också väsentligen i enskilda särskilt begåvade individers aktivitet) kan betraktas som ”framstegstopparna” för det sunda förnuftet, åtminstone för det sunda förnuftet hos samhällets mest bildade skikt, och genom dem också för det folkliga sunda förnuftet. Därför måste en inledning till filosofins studium syntetiskt framlägga de problem som uppstått under den allmänna kulturens utvecklingsprocess. Denna återspeglas bara delvis i filosofins historia, som likväl blir den viktigaste källan att hänvisa till, då det inte existerar någon det sunda förnuftets historia (omöjlig att rekonstruera på grund av bristen på dokumentariskt material). Den måste alltså framlägga dessa problem för att kritiskt granska dem, visa deras reella värde (om de fortfarande har något sådant) eller den betydelse de haft som passerade länkar i en kedja och fixera de nya, aktuella problemen eller det aktuella sättet att ställa de gamla problemen.

Förbindelsen mellan ”högre” filosofi och sunt förnuft säkras av politiken, på samma sätt som politiken säkrar förbindelsen mellan de intellektuellas och de ”enklas” katolicism. Men skillnaderna är i de båda fallen fundamentala. Att kyrkan måste ta itu med att de ”enklas” problem betyder just att det uppstått en brytning i de ”trognas” gemenskap. Denna brytning kan inte repareras genom att man lyfter de ”enkla” till de intellektuellas nivå (kyrkan ställer sig inte ens denna uppgift, som den med sina nuvarande resurser inte är vuxen vare sig ideellt eller ekonomiskt) utan bara genom att man upprätthåller en järnhård disciplin bland de intellektuella, så att de inte i sin söndring går utöver vissa gränser och gör den katastrofal och obotlig. I det förflutna reparerades sådana ”brytningar” i de trognas gemenskap av starka massrörelser, som framkallade eller uppgick i bildandet av nya religiösa ordnar kring starka personligheter (Dominicus, Franciscus).²

Men dessa spirande krafter inom folket har motreformationen förklamat: Jesu Sällskap är den sista av de stora religiösa ordnarna, av reaktionärt och auktoritärt ursprung, som med sin uppkomst blev tecknet på den katolska organismens stelning. De nya ordnar som uppstått

¹ Kanske är det ”praktiskt” nyttigt att skilja filosofin från sunda förnuftet för att bättre kunna ange övergången från det ena momentet till det andra; i filosofin framträder särskilt de drag som härrör från tankens individuella utformning, i sunda förnuftet däremot de strödda och spridda dragen av en tanke allmän under en viss period i en viss folklig miljö. Men all filosofi tenderar att bli sunt förnuft i en låt vara begränsad miljö (hos alla intellektuella). Det gäller alltså att utarbeta en filosofi som, då den redan har spridning eller möjlighet till spridning såsom varande knuten till det praktiska livet och utgörande ett underförstått element däri, blir ett slags förnyat sunt förnuft med det sammanhang och den styrka som utmärker de individuella formerna av filosofi: detta kan aldrig ske om man inte ständigt känner kravet på kulturell kontakt med de ”enkla”.

² Kättarrörelserna under medeltiden var en reaktion samtidigt mot kyrkans politiserande och mot den skolastiska filosofin som var ett uttryck därför. De uppstod på grundval av de sociala konflikter som förorsakades av kommunernas uppkomst och innebar en brytning mellan massa och intellektuella inom kyrkan, en brytning som ”läktes” genom uppkomsten av folkliga religiösa rörelser, som kyrkan återupptog i sig genom bildandet av tiggardordnarna, i en ny religiös enhet.

senare har ytterst obetydlig ”religiös” betydelse och spelar i stället en stor ”disciplinär” roll för massan av trogna. De är eller har blivit Jesu Sällskaps förgreningar och fångstarmar, redskap för ett ”motstånd” som syftar till att bevara de vunna politiska positionerna, inte krafter för förnyelse och utveckling. Katolicismen har blivit ”jesuitism”. Modernismen har inte skapat ”religiösa ordnar” utan ett politiskt parti, den kristliga demokratin.³

Den hållning praktikens filosofi intar är rakt motsatt den katolska: praktikens filosofi strävar inte att kvarhålla de ”enkla” i deras primitiva suntförnufts-filosofi, utan i stället att leda dem till en högre livsåskådning. Om den hävdar nödvändigheten av kontakt mellan intellektuella och enkla, är det inte för att sätta gränser för den vetenskapliga verksamheten och vidmakthålla en enhet på massornas låga nivå, utan för att bygga upp ett intellektuellt-moraliskt block, som skapar de politiska möjligheterna för ett intellektuellt framåtskridande hos massorna och inte bara hos smärre intellektuella grupper.

Den aktiva massmänniskan är praktiskt verksam, men han har inte något klart teoretiskt medvetande om denna sin verksamhet, trots att den innebär att han får kunskap om världen så till vida som han förändrar den. Hans teoretiska medvetande kan historiskt rent av stå i motsättning till hans handlande. Man skulle nästan kunna säga att han har två teoretiska medvetanden (eller ett motsägelsefullt medvetande): det ena är det som uttalat finns med i hans handlande och i realiteten förenar honom med alla hans medarbetare i det praktiska omformandet av verkligheten, det andra är det som på ett ytligt sätt framträder i hans ord och som han har ärvt från det förflutna och anammat utan kritik. Ändå är denna i ord hävdade åskådning inte utan konsekvenser: den anknyter till en bestämd social grupp, verkar mer eller mindre energiskt på hans moraliska uppförande och hans viljeinriktning, så att han kan komma till en punkt där motsägelserna i medvetandet inte längre medger någon handling, något beslut, något val, utan framkallar ett tillstånd av moralisk och politisk passivitet. Det kritiska förståndet av en själv kommer alltså till stånd genom en kamp mellan politiska ”hegemonier” och motstridiga riktningar först på det moraliska, sedan på det politiska fältet, för att nå fram till en högre utformning av ens verklighetsuppfattning. Medvetandet om att man är en del av en bestämd hegemonisk kraft (d.v.s. den politiska medvetenheten) är den första fasen i en fortskridande medvetenhet om sig själv, där slutligen teori och praktik enas. Också enheten mellan teori och praktik är sålunda något som inte ges mekaniskt utan som blir till historiskt, som har sin elementära och ursprungliga fas i den nästan instinktiva känslan av ”skillnad”, ”avstånd”, oberoende, och som fortskrider ända fram till den verkliga och fullständiga besittningen av en världsåskådning som har sammanhang och enhet. Därför bör man betona att den politiska utvecklingen av hegemonibegreppet representerar ett stort framsteg inte bara ur politisk-praktiska utan också ur filosofisk synpunkt: det medför nödvändigtvis, och förutsätter, en intellektuell enhet och en etik som överensstämmer med en verklighetsuppfattning som har övervunnit det sunda förnuftet och blivit, om också i ännu begränsad utsträckning, kritisk.

I den utveckling som praktikens filosofi på senare tid undergått är emellertid fördjupandet av idén om enhet mellan teori och praktik ännu på begynnelsestadiet: det finns fortfarande rester av ett mekanistiskt synsätt då man talar om teorin som ett ”komplement”, ett ”bihang” till praktiken, teorin som praktikens tjänarinna. Det förefaller riktigt att också denna fråga måste ställas historiskt, nämligen som en aspekt av den politiska frågan om de intellektuella. Kritiskt självmedvetande innebär, historiskt och politiskt, uppkomsten av en intellektuell elit: en människomassa får inte kontur och blir inte oberoende ”i sig” utan att (i vid mening)

³ Man kan erinra om en anekdot (som Steed berättar i sina *Minnen*) om kardinalen som för den engelske protestanten med katolska sympatier förklarar, att den helige Gennaros underverk är trosartiklar för småfolket i Neapel, inte för de intellektuella, och att det finns ”överdrifter” också i evangelierna, och som på frågan ”Men är vi då inte kristna?” svarar: ”Vi är 'prelater', d.v.s. den romerska kyrkans 'politiker’”.

organisera sig, och det finns ingen organisation utan intellektuella, d.v.s. utan organisatörer och ledare, d.v.s. utan att den teoretiska aspekten av sambandet mellan teori och praktik framträder hos ett skikt personer som är ”specialiserade” på filosofiskt tankearbete. Men denna de intellektuellas skapelseprocess är lång, svår, full av motsägelser, av framryckningar och reträtter, av upplösningar och omgrupperingar, vid vilka massans ”trohet” (trohet och disciplin är i början formen för massans anslutning och för dess samarbete vid utvecklingen av hela kulturfenomenet) ibland sätts på hårt prov. Utvecklingsprocessen är knuten till en dialektik mellan intellektuella och massa. De intellektuellas skikt utvecklas, kvantitativt och kvalitativt. Men varje framstöt mot ett nytt ”omfång” och en ny rikare mångfald inom de intellektuellas skikt är förknippad med en analog rörelse inom massan av enkla, som lyfter sig mot högre kulturnivåer och samtidigt vidgar sin inflytelsesfär, med toppar av individer eller mer eller mindre betydande grupper som närmar sig skiktet av specialiserade intellektuella. Men under processens gång återkommer ständigt tillfällena då det mellan massa och intellektuella (eller somliga av dem, eller en grupp bland dem) bildas ett avstånd, så att man förlorar kontakten med varandra. Så uppkommer intrycket av ”bihang”, av något kompletärt och underordnat. När man trycker på det praktiska elementet i komplexet teori-praktik, efter att inte bara ha gjort distinktionen mellan de båda elementen utan också i realiteten skilt dem åt (en operation av rent mekanisk och konventionell natur), betyder det att man genomgår en förhållandevis primitiv historisk fas, en fas som ännu är ekonomisk-korporativ, då den allmänna ramen för ”strukturen” håller på att kvantitativt omformas medan den däremot svarande kvalitativa superstrukturen håller på att växa fram men ännu inte fått organisk form. Man måste starkt framhäva den roll och betydelse de politiska partierna har i den moderna världen när det gäller utformningen och spridningen av världsåskådningar, så till vida som de utformar den etik och politik som står i överensstämmelse med dem och alltså nästan fungerar som historiska ”experimentatorer” av dessa åskådningar. Partierna väljer individuellt den verkande massan, och valet äger rum samtidigt på det praktiska och på det teoretiska planet, varvid bandet mellan teori och praktik är desto fastare, ju mer åskådningen innebär en vital och radikal förnyelse och ju mer den står i motsats till de gamla tänkesätten. Därför kan man säga att partierna utformar nya hela och totalitära intellektualiteter, d.v.s. de utgör smälte degeln för enandet av teori och praktik, uppfattat som reell historisk process. Man förstår då hur nödvändigt det är att partibildningen sker genom individuell anslutning och inte på Labourvis. Ty om det gäller att leda ”hela den ekonomiskt aktiva massan”, så gäller det att leda den inte efter gamla mönster utan genom att åstadkomma förnyelse, och det kan på det första stadiet aldrig bli fråga om någon förnyelse i en massa, om den inte äger rum genom en elit, hos vilken den åskådning, som är ett underförstått element i den mänskliga verksamheten, redan i viss mån har blivit ett sammanhängande och systematiskt aktuellt medvetande och en precis och bestämd vilja.

En av dessa faser kan man studera i den diskussion varigenom praktikens filosofi senast utvecklats, en diskussion som sammanfattats i en artikel av D. S. Mirskij, medarbetare i *Cultura*.⁴ Man kan se hur en övergång ägt rum från ett mekaniskt och rent yttre betraktelsesätt till ett aktivistiskt, som såsom man observerat kommer närmare en rätt förståelse av enheten mellan teori och praktik, fastän det ännu inte tillgodogjort sig hela dess syntetiska betydelse. 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”.

⁴ Här anspelas antagligen på D. S. Mirskij's artikel ”Demokratie und Partei im Bolschewismus”, publicerad i samlingen *Demokratie und Partei* utgiven av P. R. Rohden, Wien 1932, varom talas i Gläser, *Bibliografia Fascista*, 1933 (Utg. anm.)

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” o.s.v. 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 o.s.v. Man måste framhålla det faktum att det också i detta fall verkligen föreligger en stark viljemässig aktivitet, ett direkt ingripande gentemot ”tingens kraft”, men bara i en tyst och beslöjad form som tycks skämmas över sig själv, så att medvetandet är motsägelsefullt, saknar kritisk enhet o.s.v. Men när den ”underordnade” blir ledare och ansvarig för den ekonomiska massaktiviteten, visar det sig på en viss punkt att det mekanistiska betraktelsesättet innebär en hotande fara, och han får göra en översyn av sitt sätt att tänka eftersom det inträtt en förändring i hans sociala sätt att vara. Gränserna för ”tingens kraft” och dess herravälde dras snävare. Varför? Jo, om den underordnade i går var ett ting, är han i dag i grund och botten inte längre ett ting utan en historisk person, en protagonist; om han i går var oansvarig, blott och bart motståndare mot en yttre vilja, känner han i dag att han är ansvarig, inte längre enbart motståndare utan handlande och av nödvändighet aktiv och företagsam. Men hade han egentligen någonsin, ens i går, varit uteslutande ”motstånd”, uteslutande ”ting”, uteslutande ”oansvarighet”? Säkert inte: tvärtom måste man 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 naiva filosofi och bara i denna egenskap ett inneboende kraftelement, men som, när den av de intellektuella anlägges som reflekterande och konsekvent filosofi, blir orsak till passivitet och stupid självtillräcklighet – och detta innan den underordnade blivit ledare och ansvarig. En del också av den underordnade massan är alltid ledare och ansvarig, och delens filosofi föregår alltid det helas, inte bara som teoretiskt föregripande utan som aktuell nödvändighet.

Att den mekanistiska uppfattningen har varit en de underordnades religion framgår om man analyserar utvecklingen hos den kristna religionen, som under en viss historisk period och under bestämda historiska förutsättningar har varit och fortsätter att vara en ”nödvändighet”, en nödvändig form för folkmassornas vilja, en bestämd form av förnuftighet i världen och livet och så gav den allmänna ramen för den reella praktiska verksamheten. I följande avsnitt ur en artikel i ”Civiltà Cattolica” (*Hednisk och kristen individualism*, häftet för den 5 mars 1932) synes det mig att denna funktion hos kristendomen uttryckts väl: ”Tron på en säker framtid, på odödligheten hos själen som bestämts för sällhet, på säkerheten att kunna nå fram till den eviga glädjen blev drivfjädern för arbetet på intensiv inre fullkomning och andlig lyftning. Den sanna kristna individualismen har här funnit impulsen till sina segrar. Alla den kristnes krafter samlades kring detta ädla mål. Befriad från den spekulativa vacklan, som gör själen kraftlös i tvivlet, och upplyst av odödliga principer kände människan hoppet återfödas; förvissad om att en högre kraft stödde henne i kampen mot det onda gjorde hon våld på sig själv och övervann världen”. Men också i detta fall är det den naiva kristendomen som avses, inte den jesuitiska som blivit blott och bart ett opium för folkmassorna.

Men den hållning som intas av kalvinismen, med den järnhårda uppfattning av predestinationen och nåden som ger upphov till en omfattande expansion av företagsamheten (eller blir formen för denna rörelse) är ännu mera uttrycksfull och karakteristisk.

Varför och hur får de nya världsåskådningarna spridning och popularitet? I denna spridningsprocess (som på samma gång innebär ersättning av gammalt och mycket ofta kombination av gammalt och nytt) medverkar kanske (och hur och i vilken utsträckning?) den rationella form, i vilken den nya åskådningen framlagts och presenterats, auktoriteten (i den mån den åtminstone rent allmänt är erkänd och uppskattad) hos den som lägger fram den och hos de

tänkare och vetenskapsmän han åberopar som stöd, och tillhörigheten till samma organisation som den som stöder den nya åskådningen (dock bara efter att ha inträtt i organisationen av andra skäl än därför att man delade den nya åskådningen)? Dessa element varierar i själva verket efter socialgruppen och dess kulturella nivå. Men undersökningen är av särskilt intresse när det gäller de folkliga massorna, som med större svårighet byter åskådning, och som i varje fall aldrig gör det så att de accepterar en åskådning i dess så att säga ”rena” form, utan alltid bara som mer eller mindre oregelbunden och besynnerlig kombination. Den rationella, logiskt sammanhängande formen, fullständigheten i resonemanget som inte förbigår något positivt eller negativt argument av vikt, har sin betydelse men är långt ifrån avgörande; den kan vara avgörande i andra hand, när personen i fråga redan är inne i en intellektuell kris, vacklar mellan det gamla och det nya, har förlorat tron på det gamla och ännu inte bestämt sig för det nya o.s.v.

Samma sak kan man säga angående tänkarnas och vetenskapsmännens auktoritet. Den är mycket stor hos folket, men i själva verket har varje åskådning sina tänkare och vetenskapsmän att hålla fram, och auktoriteten är delad; vidare kan man beträffande varje tänkare göra distinktioner, sätta i tvivelsmål att han verkligen sagt på ett visst sätt o.s.v. Man kan dra slutsatsen att de nya världsåskådningarnas spridningsprocess är beroende av politiska, d.v.s. i sista hand sociala orsaker, men att det formella elementet, det logiska sammanhanget, det auktoritativa och det organisatoriska elementet i denna process har en mycket stor funktion, omedelbart efter det att den allmänna orienteringen har ägt rum, dels hos enskilda individer, dels hos talrika grupper. Därav sluter man dock att hos massorna som sådana filosofin inte kan upplevas annat än som en tro. Man må förresten tänka sig in i den situation som mannen av folket befinner sig i. Han har bildat sig åsikter, övertygelser, urskillningskriterier och handlingsnormer. Var och en som hävdar en ståndpunkt motsatt hans egen kan, såvida han är intellektuellt överlägsen, lägga fram sina skäl bättre än han själv, göra honom svarslös med sin logik o.s.v.: skulle mannen av folket fördenskull ändra sin övertygelse? Bara därför att han inte kan göra sig gällande i den direkta diskussionen? Men då kunde det hända att han fick ändra sig en gång om dagen, nämligen varje gång han möter en ideologisk motståndare som är honom intellektuellt överlägsen. På vilka element grundar sig då hans filosofi, speciellt i den form som för honom har störst betydelse som handlingsnorm? Det viktigaste elementet är otvivelaktigt inte av rationell karaktär utan av troskaraktär. Men vem och vad är det han tror på? Framför allt på den sociala grupp han tillhör, så till vida som den allmänt tänker som han: mannen av folket menar att när man är så många kan man inte ha fel, så där i klump, som hans vedersakare skulle vilja få honom att tro; att han själv visserligen inte är i stånd att hävda och utveckla sina skäl så som motståndaren kan det, men att det i hans grupp finns någon som skulle kunna göra det, säkert till och med bättre än motståndaren i fråga. Och han kommer faktiskt ihåg att han hört skälen till hans tro läggas fram utförligt och sammanhängande, så att han blivit övertygad därav. Han kommer inte ihåg skälen i detalj och skulle inte kunna upprepa dem. Men han vet att de finns, eftersom han har hört dem framläggas och blivit övertygad. Det faktum att han en gång på ett bländande sätt blivit övertygad är det bestående skälet till att hans övertygelse består, även om han inte längre kan bevisa dess riktighet.

Men dessa betraktelser för till slutsatsen att nya övertygelser hos de folkliga massorna är ytterst ostadiga, särskilt om dessa nya övertygelser står i kontrast till de ortodoxa övertygelser (även de nya), som är socialt konformistiska i enlighet med de dominerande klassernas allmänna intressen. Man kan se detta om man tänker på religionernas och kyrkornas öden. Religionen eller en bestämd kyrka upprätthåller sin församling av trogna (inom vissa gränser som är bestämda av den allmänna historiska utvecklingens krav) endast i den utsträckning den med ihärdighet och organisation vidmakthåller den egna tron, outtröttligt upprepar dess apologetik, kämpar i varje ögonblick och alltid med liknande argument, och upprätthåller en

hierarki av intellektuella som åt tron ger åtminstone skenet av tankens dignitet. Varje gång som kontinuiteten i förhållandet mellan kyrka och troende brutits på våldsamt väg, som under franska revolutionen, har de av kyrkan lidna förlusterna varit oräkneliga. Och om det tillstånd då den sedvanliga religionsutövningen möttes av svåra hinder hade utsträckts utöver en viss tidsgräns, är det troligt att dessa förluster skulle ha blivit definitiva och att en ny religion skulle ha uppstått, såsom förresten fallet blev i Frankrike, i kombination med den gamla katolicismen. Man kan ur detta härleda bestämda krav på varje kulturrörelse som syftar till att ersätta det sunda förnuftet och de gamla världsåskådningarna i allmänhet: 1) att de aldrig skall tröttna på att upprepa sina argument (med variationer beträffande den litterära formen) – upprepning är det pedagogiska medel som har starkast effekt på den folkliga mentaliteten; 2) att de oupphörligt skall arbeta på att intellektuellt lyfta ständigt vidare folklager, alltså på att ge personlighet åt det amorfa masselementet, vilket betyder att arbeta på att uppväcka intellektuella eliter av en ny typ, som framgår direkt ur massan och förblir i sådan kontakt med den att de blir som ”stålfjäderna i korsetten”. Det är detta andra krav som, om det uppfylls, verkligen förändrar en epoks ”ideologiska panorama”. Å, andra sidan kan inte dessa eliter bildas och utvecklas utan att det inom dem uppstår en hierarkisk ordning av auktoritet och intellektuell kompetens, Den kan ha sin topp i en stor enskild filosof, om denne är i stånd att konkret återuppleva det massiva ideologiska samfundets krav, att inse att detta inte kan ha en individuell hjärnas rörelsesnabbhet, och om han därför lyckas utforma den kollektiva läran på ett sätt som ansluter sig till och är avpassat för en kollektiv tänkares sätt att tänka.

Det är uppenbart att en masskonstruktion av sådant slag inte kan komma till stånd ”godtyckligt”, kring vilken ideologi som helst, uteslutande genom den formellt konstruktiva viljan hos en personlighet eller en grupp som sätter sig detta som mål av fanatism i sin filosofiska eller religiösa övertygelse. Massans anslutning eller icke-anslutning till en ideologi är det sätt på vilket den reella kritiken av idéernas förnuftsmässighet och historicitet framträder. De godtyckliga konstruktionerna elimineras mer eller mindre snabbt ur den historiska konkurrensen, även om de ibland genom en kombination av gynnsamma omständigheter lyckas åtnjuta ett slags popularitet. De konstruktioner däremot, som svarar mot de krav en sammansatt och organisk historisk period ställer, slår alltid till sist igenom och får överhanden, även om de får gå igenom många mellanfaser då de kan hävda sig endast i mer eller mindre besynnerliga och oregelbundna kombinationer.

Utvecklingen på detta område ställer många problem, av vilka de viktigaste koncentreras i sättet och arten av förhållande mellan de skilda intellektuellt sett olika kvalificerade skikten, d.v.s. i den betydelse och funktion som de högre kvalificerade gruppernas skapande insatser kan och bör ha i förhållande till den organiska förmågan till diskussion och utvecklande av nya kritiska idéer hos de intellektuellt underordnade skikten. Det gäller alltså att fastställa gränserna för friheten till diskussion och propaganda, varvid friheten inte bör uppfattas som en fråga som rör administrationen och ordningsmakten, utan som frågan om den självbegränsning som de ledande sätter för sin egen verksamhet eller, i egentlig mening, om fastställandet av en riktning för kulturpolitiken. Med andra ord: vem skall fastställa ”vetenskapens rättigheter” och gränserna för den vetenskapliga forskningen, och kan dessa rättigheter och dessa gränser egentligen fastställas? Det synes nödvändigt att det forskningsarbete, som inriktas på nya sanningar och på bättre, mera sammanhängande och klara formuleringar av sanningarna, överlämnas åt de enskilda vetenskapsmännens fria initiativ, även om dessa ständigt ifrågasätter själva de principer som förefaller väsentligast. Det torde förresten inte vara svårt att klarlägga när ett sådant ifrågasättande föranleds av speciella intressen av icke-vetenskaplig karaktär. För övrigt skulle man kunna tänka sig att individuella

initiativ disciplineras och ordnas så, att de får gå igenom olika slags akademiers och kulturinstituts säll och publiceras först efter att ha blivit siktade o.s.v.

Det skulle vara intressant att, beträffande ett enskilt land, konkret studera den kulturella organisation, som håller den ideologiska världen i rörelse, och undersöka hur den praktiskt fungerar. Ett studium av det numeriska förhållandet mellan den personal, som yrkesmässigt ägnar sig åt aktivt kulturarbete, och hela befolkningen i enskilda länder skulle också vara till nytta, jämte en ungefärlig beräkning av de fria krafterna. Skolan, på alla stadier, och kyrkan är i alla länder de största kulturorganisationerna, med hänsyn till antalet av den personal de sysselsätter. Så får man ta med tidningar, tidskrifter och bokhandelsverksamhet, privata skolinstitutioner, både sådana som kompletterar den statliga skolan och kulturinstitutioner av folkuniversitetens typ. Andra yrken inbegriper i sin speciella verksamhet en icke obetydlig kulturell del, som t.ex. läkarna, officerarna och juristerna. Men det är att observera att det i alla länder, om också i olika utsträckning, finns en stor spricka mellan folkmassorna och de intellektuella grupperna, också dem som är talrikast och närmast nationens periferi, såsom folkskollärarna och prästerna. Och att så är fallet därför att staten såsom sådan inte, även om de styrande hävdar det i ord, har någon enhetlig, sammanhängande och homogen uppfattning, vilket gör att det föreligger söndring inom de intellektuella grupperna, mellan de olika skikten och ibland också inom ett och samma skikt. Med undantag för några länder har universitetet inte någon enande funktion: ofta har en fri tänkare större inflytande än hela universitetsinstitutionen o.s.v.

Den historiska funktion som fyllts av det fatalistiska synsättet hos praktikens filosofi skulle man kunna hålla ett liktal över, i det man försvarar dess nytta under en viss historisk period men just därför också hävdar nödvändigheten av att nu begrava det med alla vederbörliga hedersbetygelser. Man skulle verkligen kunna jämföra dess roll med den som teorin om nåden och predestinationen spelat i den nya tidens början, en teori som sedan nått sin kulmen med den klassiska tyska filosofin och dess uppfattning av friheten som medvetande om nödvändigheten. Den fatalistiska uppfattningen har varit ett populärt surrogat för ropet "Gud vill det". Men också på detta primitiva och elementära plan utgjorde det dock begynnelsen till ett modernare och mera fruktbart synsätt än det som ligger i "Gud vill det" eller i teorin om nåden. Inte kan väl en ny åskådning "formellt" presentera sig i annan dräkt än massans grova och osmyckade? Och dock kan historikern, utrustad med det erforderliga perspektivet, fastslå och begripa att begynnelsen till en ny värld, hur ojämn och stenig den än må vara, är överlägsen en borttynande värld i dödsryckningarna och de svanesånger den kan frambringa.⁵

⁵ "Fatalismens" och det "mekanistiska" synsättets bortdöende innebär en stor historisk vändpunkt; därav det djupa intryck Mirskijs sammanfattande studie gjort. Minnen som den har väckt: kom ihåg diskussionen i Florens i november 1917 med advokaten Mario Trozzi och den första antydningen om bergsonism, voluntarism o.s.v. Man skulle kunna göra en till hälften allvarlig skiss av hur denna åskådning verkligen framträdde. Kom också ihåg diskussionen med professor Presutti i Rom i juni 1924. Jämförelsen med kapten Giulietti som gjordes av G. M. Serrati och som för honom blev avgörande och medförde dödsdom. För Serrati var Giulietti som konfucianen för taoisten, som sydkinesen, den aktive och arbetsamme köpmannen, för den bildade mandarinen från norr, som med det sublimala föraktet hos den upplyste och vise, för vilken livet inte längre har några gåtor, betraktade dessa människokryp från södern som med sina oroliga myrrörelser trodde sig kunna forcera "vägen". Claudio Treves' tal om gottgörelsen. I det talet fanns en anda som förde tankarna till en biblisk profet: den som hade velat och förorsakat kriget, den som hade lyft världen av dess gångjärn och följaktligen var ansvarig för efterkrigstidens oordning, borde göra gottgörelse och bära ansvaret för just denna oordning. De som hade gjort sig skyldiga till synden "voluntarism", borde straffas i sin synd o.s.v. Det fanns en viss prästerlig grandezza i detta tal, ett gnisslande av förbannelser som borde ha verkat förstärkande av fasa men i stället innebar en stor tröst, eftersom de utvisade att dödgrävaren ännu inte var färdig och Lasarus kunde uppstå.

Problem rörande filosofi och historia

Den vetenskapliga diskussionen

När man ställer de historiskkritiska problemen får man inte uppfatta den vetenskapliga diskussionen som en domstolsprocess, där det finns en anklagad och en åklagare som enligt sin ämbetsplikt skall bevisa att den anklagade är skyldig och förtjänt av att sättas inom lås och bom. I den vetenskapliga diskussionen, där man ju förutsätter att syftet är sanningssökande och vetenskapens framsteg, ter sig den mer ”avancerad” som intar den ståndpunkten att motståndaren kan ge uttryck åt ett krav, som bör införlivas med hans egen konstruktion, om också blott som ett underordnat moment. Om man förstår och realistiskt värderar motståndarens ställning och hans argument (och motståndaren är ibland hela det föregående tänkandet), innebär detta just att man befriat sig ur ideologiernas fångelse (ideologi då taget i sin sämsta betydelse, som blind ideologisk fanatism) och att man intar en ”kritisk” ståndpunkt, som är den enda fruktbara i den vetenskapliga forskningen.

Filosofi och historia

Vad man bör förstå med filosofi, med filosofi under en viss historisk epok, och vilken roll och betydelse filosofernas filosofer har under varje sådan historisk epok. Om man accepterar den definition B. Croce ger av religionen, alltså en världsåskådning som blivit livsnorm, och livsnorm inte tas i boklig mening utan som något förverkligat i det praktiska livet, är flertalet människor filosofer, så till vida som de är praktiskt verksamma och deras praktiska verksamhet (riktlinjerna för deras uppförande) som tyst förutsättning innehåller en världsåskådning, en filosofi. Filosofins historia såsom man i allmänhet uppfattar den, d.v.s. såsom historien om filosofernas filosofier, handlar om de ideologiska försök och initiativ som gjorts av en bestämd klass av personer för att förändra, rätta och fullkomna de världsåskådningar som existerat under varje bestämd epok och för att följaktligen också förändra de därmed förknippade handlingsnormerna, d.v.s. för att förändra den praktiska verksamheten i dess helhet.

Ur den synpunkt som intresserar oss är det inte tillräckligt att studera den historiska utvecklingen och logiken i filosofernas olika filosofier. Man måste, åtminstone som metodisk riktpunkt, vända uppmärksamheten mot andra delar av filosofins historia, nämligen mot de världsåskådningar som funnits hos de stora massorna, mot dem som funnits hos mera begränsade ledande (eller intellektuella) grupper, och slutligen mot banden mellan dessa olika kulturkomplex och filosofernas filosofi. En epoks filosofi är inte filosofin hos en eller annan filosof, en eller annan intellektuell grupp, en eller annan större del av folkmassorna: det är en kombination av alla dessa element som kulminerar i en viss riktning, varvid dess kulminerande blir kollektiv handlingsnorm, blir konkret och fullständig (integral) historia.

En historisk epoks filosofi är alltså inte något annat än epokens ”historia”, inte något annat än den mängd förändringar som den ledande gruppen lyckats åstadkomma i den föregående verkligheten: i den meningen är historia och filosofi oskiljbara, bildar ”block”. Man kan dock särskilja de i egentlig mening filosofiska elementen på alla deras olika nivåer: filosofernas filosofi, de ledande gruppernas åskådningar (filosofisk bildning) och de stora massornas religioner, och se hur man på var och en av dessa nivåer har att göra med olika former av ideologisk ”kombination”.

”Skapande” filosofi

Vad är filosofi? Är det en verksamhet som är uteslutande receptiv eller på sin höjd ordnande, eller är det en absolut skapande verksamhet? Man måste definiera vad man menar med ”receptiv”, ”ordnande”, ”skapande”. ”Receptiv” innebär vissheten om en absolut oföränderlig yttervärld, som existerar ”i allmänhet”, objektivt i ordets populära mening. ”Ordnande” närmar sig ”receptiv”: fastän det innebär en tankeverksamhet är denna verksamhet begränsad

och trång. Men vad betyder ”skapandet”? Skall det betyda att yttervärlden är skapad av tanken? Men av vilken tanke, och av vems? Man kan hamna i solipsism, och i själva verket hamnar varje form av idealism med nödvändighet i solipsism. För att undgå solipsismen och samtidigt också de mekanistiska idéer som är inbegripna i uppfattningen av tanken som receptiv och ordnande verksamhet, måste man ställa frågan ”historicismiskt” och samtidigt som bas för filosofin uppställa ”viljan” (som, om man analyserar den, i sista hand är den praktiska och politiska verksamheten), men en förnuftsledd, icke godtycklig vilja, som realiserar sig så till vida som den motsvarar objektiva historiska krav, d.v.s. så till vida som den är själva världshistorien i sitt fortgående förverkligande; om denna vilja till en början representeras av en enskild individ, bevisas dess förnuftsmässighet av att den accepteras av det stora flertalet och blir bestående, d.v.s. blir en kultur, en ”omdömesförmåga”, en världsåskådning, med en etik som står i samklang med dess struktur. Ända fram till den klassiska tyska filosofin uppfattades filosofin som receptiv eller på sin höjd ordnande verksamhet, d.v.s. den uppfattades som en utanför människan objektivt fungerande mekanism. Den klassiska tyska filosofin införde begreppet tankens ”skapande” verksamhet, men i idealistisk och spekulativ mening. Det verkar som om först praktikens filosofi, på den klassiska tyska filosofins grund, fört tanken ett steg framåt, i det man undviker varje tendens till solipsism och historicerar tanken så till vida som man ser den som världsåskådning, som ”omdömesförmåga” spridd bland det stora flertalet (och en sådan spridning skulle inte vara tänkbar utan förnuftsmässighet och historicitet) och spridd på ett sådant sätt att den omvandlas i aktiv handlingsnorm. *Skapande* måste man alltså uppfatta i ”relativ” mening, som en tanke som modifierar det stora flertalets tänkesätt och följaktligen också verkligheten själv, som inte kan tänkas utan detta flertal. Skapande också i den meningen att den lär, att det inte existerar någon fristående ”verklighet” i och för sig utan endast i historiskt förhållande till människorna som modifierar den o.s.v.

En filosofis historiska betydelse

Många undersökningar och studier angående olika filosofiers historiska betydelse är fullständigt ofruktbara och cerebrala, emedan man inte har klart för sig att många filosofiska system är nästan uteslutande individuella uttryck och att den del av dem som kan kallas historisk ofta är obetydlig och försvinner i ett komplex av abstraktioner av rent rationalistiskt ursprung. Man kan säga att en filosofis historiska värde kan ”beräknas” efter den ”praktiska” effektivitet den fått (och ”praktisk” måste tas i vid mening). Om det är sant att varje filosofi är uttryck för ett samhälle, borde den återverka på samhället, åstadkomma vissa effekter, positiva eller negativa; denna återverkan är måttet på dess historiska räckvidd och avgör om den är individuellt ”hjärnfoster” eller ”historiskt faktum”.

Filosofen

Sedan vi fastställt principen att alla människor är ”filosofer”, att det alltså mellan professionella eller ”tekniska” filosofer och andra människor inte finns någon ”kvalitativ” utan bara en ”kvantitativ” skillnad (och i detta fall har ”kvantitet” en alldeles speciell betydelse, som inte får förväxlas med aritmetisk summa, ty den avser här bara större eller mindre ”homogenitet”, ”konsekvens”, ”logiskhet” o.s.v., alltså kvantitet av kvalitativa element), har vi ändå att se efter vari skillnaden egentligen består. Det kan sålunda inte vara korrekt att ge namnet ”filosofi” åt varje tankeriktning, varje allmän orientering o.s.v., och inte heller åt varje ”världs- och livsåskådning”. Man kan kalla filosofen en ”kvalificerad arbetare” i jämförelse med hantlangarna, men detta är inte heller riktigt, ty inom industrin finns det utom hantlangaren och den kvalificerade arbetaren också ingenjören, som känner yrket inte bara praktiskt utan även teoretiskt och historiskt. Den professionelle eller tekniske filosofen inte bara ”tänker” med större logisk skärpa, med större konsekvens och mera systematisk anda än andra människor, han känner också hela tankens historia, och han kan göra sig reda

för den utveckling tanken haft ända fram till honom, och han är i stånd att ta upp problemen på den punkt där de befinner sig efter att ha undergått de viktigaste försöken till lösning o.s.v. På tankens område har han samma funktion som specialisterna har på olika vetenskapliga områden. Dock finns det en skillnad mellan den filosofiske specialisten och andra specialister, nämligen den att han står närmare andra människor än vad fallet är med andra specialister. När man har gjort den filosofiske specialisten till en gestalt som i sin vetenskap liknar andra specialister, är det just detta som har åstadkommit karikatyrbilden av en filosof. I själva verket kan man föreställa sig en entomologisk specialist utan att alla andra människor är empiriska "entomologer", eller en specialist i trigonometri utan att flertalet andra människor sysslar med trigonometri o.s.v. (man kan finna ytterst raffinerade, ytterst specialiserade och nödvändiga vetenskaper som inte fördenskull är "allmänna"). Men man kan inte tänka sig en människa som inte också är filosof, som inte tänker, eftersom just tänkandet är det utmärkande för människan som sådan (när hon inte är patologiskt svagsint).

Språket, språken, sunda förnuftet

Vari ligger exakt värdet av det som brukar kallas "sunt förnuft" eller "omdömesförmåga"? Inte bara däri att sunda förnuftet använder kausalitetsprincipen, låt vara som en underförstådd förutsättning, utan framför allt i det mera begränsade faktum att det sunda förnuftet i en rad omdömen identifierar den exakta, enkla och till hands liggande orsaken utan att låta sig vilseledas av metafysiska, pseudo-djupa och pseudo-vetenskapliga spetsfundigheter och besynnerligheter. Man kunde inte undgå att höja "sunda förnuftet" till skyarna under 1600- och 1700-talen, när man reagerade mot den auktoritetsprincip som representerades av bibeln och Aristoteles: man upptäckte nämligen att det i "sunda förnuftet" fanns en viss dos av "experimentalism" och direkt verklighetsiakttagelse, om också av empirisk och begränsad karaktär. Också i dag möter man under liknande förhållanden samma värdering av det sunda förnuftet, fastän situationen är förändrad och det "sunda förnuftet" av i dag är mycket mer begränsat till sitt inneboende värde.

Om man fattar filosofin som världsåskådning och den filosofiska verksamheten inte längre bara som "individuellt" utarbetande av systematiskt sammanhängande idéer utan därutöver, och framför allt, som en kulturell kamp för att omforma folkets "mentalitet" och ge spridning åt de filosofiska nyheterna, som kommer att visa sig "historiska sanna" i den utsträckning de blir konkret, d.v.s. historiskt och socialt universella – då måste man "tekniskt" ställa frågan om språket och språken i första rummet. Man har då att granska vad pragmatisterna publicerat i ämnet.⁶

I fråga om pragmatisterna, liksom över huvud taget när det gäller vilket som helst annat försök att göra ett organiskt system av filosofin, är det inte sagt att hänvisningen gäller systemet i dess helhet eller ens dess väsentliga kärna. Jag tror mig kunna säga att Vailatis och andra pragmatisters uppfattning av språket inte är godtagbar; dock verkar det som om de hade haft känsla för verkliga krav och "beskrivit" dem med approximativ exakthet, även om de inte lyckats ställa problemen och ge en lösning på dem. Det förefaller som om man skulle kunna säga att "språk" egentligen är en kollektiv beteckning, som inte förutsätter något "unikt" vare sig i tiden eller rummet. Språk betyder också kultur och filosofi (låt vara på det sunda förnuftets nivå), och fördenskull är det faktum som betecknas som "språk" i realiteten en mångfald mer eller mindre organiskt sammanhängande och samordnade fakta: i sista hand kan man säga att varje talande varelse har ett eget personligt språk, d.v.s. ett eget sätt att tänka och känna. På olika nivåer förenar kulturen en större eller mindre mängd individer i talrika skikt, som mer eller mindre står i uttryckskontakt med varandra och i olika grad förstår

⁶ Jfr *Scritti* (Skrifter) av G. Vailati (Firenze 1911), däribland studien "II linguaggio come ostacolo alla eliminazione di coati illusori" (Språket som hinder för undanröjandet av illusoriska kontraster).

varandra o.s.v. Det är dessa historisk-sociala skillnader och gränser som återspeglas i det gemensamma språket och åstadkommer de ”hinder” och ”felkällor” som pragmatisterna har behandlat.

Av detta kan man sluta sig till vilken betydelse det ”kulturella momentet” har också i den praktiska (kollektiva) verksamheten: varje historisk handling måste utföras av ”kollektivmänniskan”, d.v.s. den förutsätter att man uppnått en ”kulturell-social” enhet, varigenom en mångfald sinsemellan skilda viljor med heterogena mål svetsas samman för ett och samma mål, på grundval av en likartad och gemensam världsåskådning (som kan vara allmän eller speciell, som kan verka övergående – på emotionell väg – eller bestående, och som gör att den intellektuella grundvalen är så fast, så assimilerad och så upplevd att den kan bli lidelse). Då det är så, framträder betydelsen av språkfrågan i allmänhet, betydelsen av att man kollektivt uppnår ett och samma kulturella ”klimat”.

Detta problem kan och bör hållas nära samman med den moderna inriktningen inom pedagogisk doktrin och praktik, enligt vilken förhållandet mellan lärare och lärjunge präglas av aktiv ömsesidighet, så att varje lärare alltid är lärjunge och varje lärjunge alltid lärare. Men detta pedagogiska förhållande kan inte inskränkas till att gälla den speciella situationen i skolan, där de nya generationerna kommer i kontakt med de äldre och tillgodogör sig deras erfarenheter och historiskt nödvändiga värden, i det de ”mognar” och utvecklar en egen personlighet som historiskt och kulturellt står högre. Förhållandet existerar i samhället i dess helhet och för varje individ i hans relationer till andra individer: det finns mellan intellektuella och icke intellektuella klasser, mellan styrande och styrda, mellan eliter och anhängare, mellan förtrupper och massor. Varje ”hegemoni”-förhållande är med nödvändighet ett pedagogiskt förhållande, och man finner det inte bara inom en och samma nation, mellan de olika styrkor den är sammansatt av, utan över hela det internationella och universella fältet, mellan nationella och kontinentala kulturkomplex.

Därför kan man säga att en individuell filosofers historiska personlighet också bestäms av det aktiva förhållandet mellan honom och den kulturmiljö han vill modifiera, en miljö som återverkar på filosofen och fungerar som hans ”lärare”, i det den tvingar honom till ständig självkritik. Därför har ett av de moderna intellektuella klassernas viktigaste krav på det politiska området gällt den s.k. ”tanke- och yttrandefriheten” (tryckfrihet och föreningsfrihet), ty blott där dessa politiska villkor föreligger förverkligas förhållandet lärare-lärjunge i de mera allmänna former jag nämnt, och blott där förverkligas ”historiskt” en ny typ av filosof som kan kallas ”demokratisk filosof”, d.v.s. en filosof som är övertygad om att hans personlighet inte är begränsad till den egna fysiska individen utan utgör ett aktivt socialt förhållande som syftar till att modifiera kulturmiljön. När ”tänkaren” nöjer sig med den egna tanken, som är ”subjektivt”, d.v.s. abstrakt fri, utmanar han i våra dagar löjet: enheten mellan vetenskap och liv är just en aktiv enhet, där tankefriheten uteslutande kan realiseras, ett förhållande mellan lärare och lärjunge, mellan filosof och den kulturmiljö där han kan verka och där han kan dra fram de problem som är nödvändiga att ställa och lösa, alltså kort sagt förhållandet mellan filosofi och historia.

Vad är människan?

Detta är filosofins första och viktigaste fråga. Hur kan man besvara den? Definitionen kan vara människan själv, alltså varje enskild människa. Men blir den riktig? I varje enskild människa kan man bara finna vad varje enskild människa är. Men det intresserar oss inte vad varje enskild människa är, vilket sedan betyder vad varje enskild människa är i varje enskilt ögonblick. Om vi tänker efter, inser vi att när vi ställer oss frågan vad varje enskild människa är, menar vi vad människan kan bli, om alltså människan kan bli herre över sitt eget öde, om hon kan ”göra” sig, skapa sig ett liv. Låt oss alltså säga att människan är ett förlopp, närmare

bestämt förloppet av hennes handlingar. Om vi tänker efter, är själva frågan ”vad är människan?” inte någon abstrakt eller ”objektiv” fråga. Den har sitt ursprung i våra reflexioner över oss själva och över andra, och med avseende på vad vi tänkt och sett vill vi veta vad vi är och vad vi kan bli, veta om vi verkligen är ”våra egna smeder”, vårt livs, vårt ödes – och i så fall inom vilka gränser. Och detta vill vi veta ”i dag”, under de förhållanden som föreligger i dag, beträffande dagens liv, och inte beträffande något liv i allmänhet och någon människa i allmänhet.

Frågan har uppstått och får sitt innehåll ur vissa bestämda sätt att betrakta livet och människan; det viktigaste bland dessa synsätt är ”religionen” och en bestämd religion, katolicismen. När vi ställer oss frågan, vad människan är, och vilken betydelse hennes konkreta verksamhet har när det gäller att skapa sig själv och det liv hon lever, menar vi i själva verket: innebär katolicismen ett riktigt sätt att betrakta människan och livet? När vi är katoliker, d.v.s. när vi gör katolicismen till en livsnorm, gör vi då fel eller rätt? Alla har en obestämd känsla av att göra fel, om de gör katolicismen till livsnorm – i varje fall finns det ingen som verkligen håller sig till katolicismen som livsnorm, även om han kallar sig katolik. En fullkomlig katolik, som alltså i varje livshandling tillämpade de katolska normerna, skulle förefalla oss ett monstrum, och detta innebär, om man tänker efter, den strängaste och mest ovedersägliga kritik man kan rikta mot själva katolicismen.

Katolikerna kan säga att inte heller någon annan livsåskådning följes till punkt och pricka. Det har de rätt i, men detta visar bara att det verkligen inte existerar något sätt att uppfatta och verka som är gemensamt för alla människor, och ingenting annat; det innebär inte något stöd för katolicismen, fastän just detta sätt att tänka och verka sedan århundraden är organiserat för detta ändamål, något som ännu inte inträffat med någon annan religion, i varje fall inte med samma medel, med samma systematiska anda, med samma kontinuitet och centralisering. Vad som ur ”filosofisk” synpunkt inte är tillfredsställande hos katolicismen är, att den förlägger orsaken till det onda hos själva den mänskliga individen och alltså uppfattar människan som en väl avgränsad och bestämd individ. Alla filosofier som hittills existerat kan sägas återge denna katolicismens inställning och uppfattar alltså människan såsom individ begränsad till sin individualitet och anden såsom denna individualitet. Det är på denna punkt man måste förändra uppfattningen av människan. Man måste uppfatta människan som en följd av aktiva relationer (ett förlopp), vari individualiteten visserligen har den största betydelse men likväl inte är det enda elementet att ta hänsyn till. Den mänsklighet, som återspeglar sig i varje individualitet, är sammansatt av olika element: 1) individen; 2) de andra människorna; 3) naturen. Men det andra och det tredje elementet är inte så enkla som det skulle kunna förefalla. Individen kommer inte i relation till andra människor genom att rätt och slätt hamna bredvid dem: det sker organiskt, så till vida som han kommer att utgöra en del av organismer, från de enklaste till de mest komplicerade. På samma sätt kommer människan i relation till naturen inte uteslutande genom att hon själv är natur utan aktivt, genom arbetet och tekniken. Och vidare: dessa relationer är inte mekaniska. De är aktiva och medvetna, svarar alltså mot den högre eller lägre grad av vetenskap som den enskilda människan har om dessa relationer. Därför kan man säga att envar förändrar och modifierar sig själv i den utsträckning han förändrar och modifierar hela det komplex av relationer där han själv är centrum och knutpunkt. I denna mening kan den verkliga filosofen inte vara någon annan än politikern, alltså den aktiva människan som modifierar sin omgivning, varvid man med omgivning menar det komplex av relationer som varje enskild kommer att utgöra en del av. Den egna individualiteten är komplexet av dessa relationer, och att skaffa sig en personlighet betyder då att förvärva medvetande om dessa relationer, att modifiera den egna personligheten betyder att modifiera komplexet av dessa relationer.

Men dessa relationer är som sagt inte enkla. Till att börja med är somliga nödvändiga, andra frivilliga. Vidare modifieras de redan av att man mer eller mindre djupt är medveten om dem (alltså mer eller mindre känner på vad sätt de kan modifieras). Just de nödvändiga relationerna förändrar utseende och betydelse, så till vida som man känner dem i deras nödvändighet. Kunskap är i detta avseende makt, Men problemet är komplicerat också ur en annan synpunkt: det räcker inte att känna komplexet av relationer så som de existerar i ett givet ögonblick, som ett givet system. Man måste känna dem genetiskt, känna hur de utformats, ty varje individ är syntesen inte bara av nu existerande relationer utan också av dessa relationers historia, d.v.s. han är ett sammandrag av hela det förflutna. Man kan säga att vad varje enskild människa kan förändra är mycket litet med hänsyn till hennes styrka. Det är bara delvis sant. Ty den enskilde kan förena sig med alla dem som vill samma förändring, och om denna förändring är förnuftig, kan den enskilde mångfaldigas ett imponerande antal gånger och uppnå en bra mycket radikalare förändring än vad som kan synas möjligt vid första ögonkastet.

De samhällen en enskild kan tillhöra är mycket talrika, mer än det kan förefalla. Genom dessa "samhällen" utgör den enskilde en del av människosläktet. Likaså är de sätt mångfaldiga på vilka den enskilde kommer i relation till naturen. Ty med teknik bör man inte bara förstå det komplex av vetenskapliga begrepp som tillämpas industriellt och som man vanligen avser, utan också de "andliga" instrumenten, den filosofiska kunskapen.

Att människan inte kan tänkas annat än såsom levande i samhälle är en allmänt accepterad sanning, och dock drar man inte alla de nödvändiga slutsatserna därav också för individens räkning; att ett bestämt mänskligt samhälle förutsätter ett bestämt sakernas samhälle och att det mänskliga samhället är möjligt blott så till vida som ett bestämt sakernas samhälle existerar, är också en allmänt accepterad sanning. Visserligen har man hittills givit dessa överindividuella organismer en mekanistisk och deterministisk innebörd (det gäller om både *societas hominum* och *societas rerum*), och därav reaktionen. Man behöver utarbeta en lära där alla dessa relationer är aktiva och stadda i rörelse, i det man klart fixerar att sätet för denna aktivitet är medvetandet hos den enskilda människan, som känner, vill, beundrar, skapar så till vida som hon redan känner, vill, beundrar, skapar o.s.v., och som uppfattar sig själv inte såsom isolerad utan såsom rik av de möjligheter som erbjuds henne av de andra människorna och av sakernas samhälle, som hon med nödvändighet måste ha en viss kunskap om. (Liksom varje människa är filosof, är varje människa också vetenskapsman o.s.v.)

Feuerbachs påstående "människan är vad hon äter" kan, taget för sig, tolkas på olika sätt. En trångbröstad och dum tolkning: människan är gång för gång det som hon äter i materiell mening, d.v.s. maten har ett omedelbart och bestämmande inflytande på hennes sätt att tänka. Kom ihåg Amadeos⁷] påstående att om man t.ex. visste vad en människa hade ätit före ett visst tal, skulle man vara bättre i stånd att tolka själva talet. Ett barnsligt påstående, som verkligen också är främmande för den positiva vetenskapen, ty hjärnan näres inte av bönor och tryffel, utan födan når fram till att bygga upp hjärnmolekyler först efter att ha omformats till homogena och assimilerbara substanser, som alltså potentiellt har "samma natur" som hjärnmolekylerna. Om detta påstående vore sant, skulle köket vara historiens livmoder, och revolutionerna skulle sammanfalla med radikala förändringar i massans näring. Motsatsen är historiskt sann: revolutionerna och den historiska utvecklingen i dess helhet har modifierat näringen och skapat därav följande "smak" i fråga om valet av föda. Regelbunden odling av säd har inte fått nomadiserandet att upphöra, utan tvärtom har hinder som uppträtt mot nomadiserandet framtvingat regelbunden sådd o.s.v.⁸

⁷ Amadeo Bordiga, f.d. kommunistledare, senare utstött ur partiet. (Utg. anm.)

⁸ Jfr Feuerbachs påstående med Marinettis kampanj mot makaronerna och Bontempellis polemik till försvar, och detta 1930, mitt under världskrisen.

Å andra sidan är det också sant att ”människan är vad hon äter”, så till vida som näringen är ett av uttrycken för de sociala relationerna i sin helhet, och varje social gruppering har sin grundläggande näring, men på samma sätt kan man då säga att ”människan är sin klädsel”, ”människan är sin bostad”, ”människan är sitt speciella sätt att fortplanta sig, d.v.s. sin familj”, ty näringen, klädseln, hemmet och fortplantningen är element av det sociala livet där komplexet av sociala relationer framträder tydligast och mest utbrett (d.v.s. i massutsträckning).

Problemet vad människan är är alltså alltid det s.k. problemet om den ”mänskliga naturen” eller problemet om den s.k. ”människan i allmänhet”, d.v.s. försöket att skapa en vetenskap om människan (en filosofi) som utgår från ett från början ”enhetligt” begrepp, från en abstraktion där allt ”mänskligt” kan innehållas. Men är det ”mänskliga” som enhetligt begrepp och faktum en utgångspunkt eller en slutpunkt? Blir det inte snarast i detta försök, när man sätter det som utgångspunkt, en ”teologisk” och ”metafysisk” lämning? Filosofin kan inte reduceras till en naturalistisk ”antropologi”, d.v.s. människosläktets enhet är inte given av människans ”biologiska” natur: de skillnader människor emellan som har betydelse i historien är inte de biologiska (ras, kranieform, hudfärg o.s.v.; och det är vad som blir kvar av påståendet ”människan är vad hon äter” – säd i Europa, ris i Asien o.s.v. – som sedan skulle utmytna i ett annat påstående: ”människan är det land hon bor i”, ty livsmedlen är i allmänhet till större delen knutna till den jord man bebor), och inte heller har den ”biologiska enheten” någonsin haft någon större betydelse i historien (människan är ett djur som har ätit sig själv, just när hon stod närmast naturstadiet, alltså när hon inte på ”artificiell” väg kunde mångfaldiga produktionen av naturens gåvor). Inte heller har ”tankeförmågan” eller ”anden” skapat någon enhet, och den kan inte erkännas som något ”enhetligt” faktum, då det bara rör sig om ett formellt och kategoriskt begrepp. Det är inte ”tanken” utan vad man verkligen tänker som förenar eller skiljer människorna.

Att ”människonaturen” är ”komplexet av sociala relationer” är det mest tillfredsställande svaret, dels därför att det innesluter idén om ett blivande – människan blir, förändras oupphörligt i och med att de sociala relationerna förändras – och dels därför att det förnekar ”människan i allmänhet” – i själva verket uttrycks de sociala relationerna av olika människogrupper som förutsätter varandra och vilkas enhet är dialektisk, inte formell. Människan är aristokratisk så till vida som hon är livegen o.s.v. Man kan också säga att människans natur är ”historien” (och i denna mening – om man identifierar historia med ande – att människans natur är anden), om historia ges betydelsen av ”blivande”, i en ”concordia discors”, som inte utgår från enheten men i sig rymmer grunderna för en möjlig enhet: därför kan den ”mänskliga naturen” icke återfinnas hos någon enskild människa utan bara i hela människosläktets historia (att man använder ordet ”släkte”, ett naturalistiskt begrepp, har sin betydelse), medan man hos varje enskild människa finner karaktärsdrag som framhävs av motsatsen till andras. Begreppet ”ande” i den traditionella filosofin borde, liksom begreppet ”mänsklig natur” som man funnit i biologin, förklaras såsom ”vetenskapliga utopier”, som ersatte den större utopin, ”människonaturen” som söktes i Gud (och människorna – Guds barn), och som bidrar till att belysa historiens ständiga vånda, en rationalistisk och sentimental strävan o.s.v. Dock har både de religioner, som hävdar att människorna är jämlikar såsom varande Guds barn, och de filosofier, som härleder deras jämlikhet ur det faktum att de delar förmågan att tänka, varit uttryck för sammansatta revolutionära rörelser (den klassiska världens omformning – den medeltida världens omformning) som har satt de mäktigaste länkarna i den historiska utvecklingens kedja.

Att den hegelska dialekten varit den sista reflexen av dessa stora historiska knutpunkter, och att dialektiken, från att ha varit uttryck för de sociala motsägelserna, i och med dessas

försvinnande bör bli en ren begreppsdiagnostik, ligger till grund för de senaste filosofierna på utopistisk bas, såsom Croces.

I historien identifierar sig den verkliga ”jämligheten”, d.v.s. den grad av ”andlighet” som ”människonaturens” historiska process nått fram till, i systemet av ”privata och offentliga”, ”uttryckliga och underförstådda” sammanslutningar, som knyts samman i ”staten” och i det universella politiska systemet: det gäller ”jämlighet” som upplevs som sådan hos medlemmarna av en sammanslutning, och ”olikhet” som upplevs mellan de olika sammanslutningarna; jämlighet och olikhet som gäller i den mån man är medveten därom, individuellt eller i grupp. Så kommer man också fram till likheten eller ekvationen mellan ”filosofi och politik”, mellan tanke och handling, alltså till en praktikens filosofi. Allt är politiskt, även filosofin eller filosofierna,⁹ och den enda filosofin är den fortlöpande historien, d.v.s. livet självt. I denna riktning kan man tolka tesen om det tyska proletariet som arvinge till den klassiska tyska filosofin – och man kan hävda att den teoretiska utformning och den realisering av hegemonin som Iljitj åstadkommit även varit en stor ”metafysisk” händelse.

Framåtskridande och blivande

Rör det sig om två olika saker eller om olika aspekter av ett och samma begrepp? Framåtskridandet är en ideologi, blivandet ett filosofiskt begrepp. ”Framåtskridandet” är beroende av en viss mentalitet, som åstadkommes av vissa historiskt bestämda kulturelement; ”blivandet” är ett filosofiskt begrepp, där ”framåtskridandet” inte behöver vara med. I idén om ett framåtskridande underförstås möjligheten av en kvantitativ och kvalitativ mätning: mera och bättre. Man förutsätter alltså ett ”fixt” eller fixerbart mått, men detta mått ges av det förflutna, eller av vissa mätbara aspekter o.s.v. (Man får dock inte tänka sig ett framåtskridandets metriska system.) Hur har idén om framåtskridandet uppkommit? Är dess uppkomst ett fundamentalt kulturellt faktum av epokgörande natur? Det förefaller så. Uppkomsten och utvecklingen av framåtskridandets idé svarar mot det spridda medvetandet om att man nått fram till en viss relation mellan samhället och naturen (varvid man i begreppet natur innefattar begreppet slump och ”irrationalitet”), en relation som gör att människorna i gemen är säkrare om sin framtid och kan ”rationellt” göra upp sammanfattande planer för sitt liv. För att bekämpa idén om ett framåtskridande måste Leopardi tillgripa vulkanutbrotten, alltså de naturfenomen som fortfarande är ”oemotståndliga” och obotliga. Men i det förflutna fanns det långt fler ”oemotståndliga” krafter: hungersnöd, epidemier o.s.v., som man inom vissa gränser blivit herre över.

Att framåtskridandet varit en demokratisk ideologi är otvivelaktigt, likaså att den politiskt bidragit till bildandet av de moderna konstitutionella staterna o.s.v. Att den i dag inte längre står på sin höjdpunkt är också klart, men i vilken mening? Inte i den meningen att man förlorat tron på möjligheten att rationellt dominera naturen och slumpen, utan i ”demokratisk” mening: framåtskridandets officiella ”bärare” har nämligen blivit oförmögna till ett sådant behärskande, emedan de uppväckt destruktiva krafter i det närvarande som är lika farliga och skrämmande som de krafter som drev sitt spel i det förflutna (som numera ”socialt” blivit glömda, dock icke av alla sociala element, ty bönderna förstår fortfarande inte ”framåtskridandet”, d.v.s. de tror sig vara och är också alltför hög grad i de naturliga och slumpartade krafternas våld och bevarar följaktligen en ”magisk”, medeltida, ”religiös” mentalitet), nämligen krafter som t.ex. ”kriserna”, arbetslösheten o.s.v. Framstegsidéns kris är alltså inte en kris för själva idén, utan en kris för bärarna av denna idé, som själva blivit ”natur” att dominera. Angreppen på idén om ett framåtskridande är i denna situation mycket intressebetonade och tendentiösa.

⁹ Jfr noter om ideologiernas karaktär.

Kan framåtskridandets idé skiljas från blivandets? Det förefaller inte så. De har fötts tillsammans, som politik (i Frankrike) och som filosofi (i Tyskland, vidare utvecklad i Italien). I "blivandet" har man försökt rädda vad som är mest konkret i "framåtskridandet", nämligen rörelsen, den dialektiska rörelsen (det är följaktligen också en fördjupning, ty framåtskridandet är bundet till det vulgära utvecklingsbegreppet).

Ur en liten artikel av Aldo Capasso i *Italia Letteraria* den 4 december 1932 citerar jag några avsnitt som ger en bild av de vulgära tvivlen på dessa punkter:

"Även hos oss är det vanligt att förhåna den humanitära och demokratiska optimismen av adertonhundredalstyp, och Leopardi är inte en enstöring när han med ironi talar om 'de progressiva lotterna'; men man har också funderat ut den sluga förklädning av 'Framåtskridandet' som det idealistiska 'Blivandet', utgör, en idé som, tror vi, i historien kommer att kvarstå som mera italiensk än tysk. Men vilken mening kan det finnas i ett Blivande som fortsätter *ad infinitum*, en förbättring som aldrig blir jämförbar med ett fysiskt gott? Då den 'sista' fasta avsatsen saknas som kriterium, saknar man också ett enhetligt mått för 'förbättringen'. Och vidare kan man inte heller komma därefter att man invagar sig i den fasta förhoppningen att vi verkliga och nu levande människor är bättre än t.ex. romarna eller de första kristna, ty eftersom man fattar 'förbättringen' i rent ideell mening, är det helt tänkbart att vi i dag alla är 'dekadenta', medan då nästan alla var fullständiga eller rent av heliga människor. Ur etisk synpunkt blir alltså idén om ett uppstigande *ad infinitum*, som innefattas i Blivandets idé, omöjlig att rättfärdiga, eftersom den etiska 'förbättringen' är ett individuellt faktum och det på det individuella planet är fullt möjligt att, om man går från fall till fall, dra slutsatsen att hela den senaste epoken är sämre ... Och då blir den optimistiska idén om 'Blivandet' ogripbar både på det ideella och det reella planet ... Det är bekant att Groce förnekade Leopardis värde som logisk resonör, i det han hävdade att pessimism och optimism är känslomässiga och icke filosofiska attityder. Men pessimisten skulle kunna anmärka att just det idealistiska begreppet Blivande är ett utslag av optimism och känsla, ty pessimisten och optimisten uppfattar (om de inte är besjälade av tron på det transcendentia) historien på samma sätt, nämligen som loppet av en flod utan mynning; och sedan lägger de tonvikten på ordet 'flod' eller på orden 'utan mynning' allt efter sin känslomässiga inställning. Den ene säger: det finns ingen mynning, men liksom i en harmonisk flod finns där vågornas kontinuitet och fortsatta liv, som ur gårdagen utvecklas till vad det är i dag ... Och den andre: där finns kontinuiteten hos en flod, men det finns ingen mynning ... Kort sagt, låt oss inte glömma att optimismen är känsla i lika hög grad som pessimismen. Kvar står det faktum att ingen 'filosofi' kan undgå att inta en känslomässig hållning, som pessimism eller som optimism" o.s.v., o.s.v.

Det finns inte mycket konsekvens i Capassos tanke, men hans sätt att resonera är ett gott uttryck för en vitt spridd andlig hållning, mycket snobbig och vag, mycket osammanhängande och ytlig och ibland utan särskilt mycket ärlighet och intellektuell redbarhet och utan den nödvändiga formella logiken.

Frågan är ständigt densamma: vad är människan? Vad är människonaturen? Om man, psykologiskt eller spekulativt, definierar människan som individen, är dessa problem om framåtskridandet och blivandet olösliga och blir blott och bart en strid om ord. Men om man fattar människan som komplexet av sociala relationer, visar det sig snart att varje jämförelse mellan människor i tiden är omöjlig, emedan det rör sig om olika, kanske rent av heterogena ting. Å andra sidan kan man, eftersom människan också är komplexet av sina levnadsvillkor, kvantitativt mäta skillnaden mellan det förflutna och det närvarande, då man ju kan mäta i vilken utsträckning människan dominerar naturen och slumpen. Möjlighet är inte detsamma som verklighet men är ändå ett slags verklighet: om människan kan göra en sak eller inte har en viss betydelse när det gäller att uppskatta vad hon verkligen gör. Med möjlighet menas "frihet". Måttet av frihet ingår i begreppet människa. Att det finns objektiva möjligheter att inte dö av hunger och att man ändå dör av hunger har av allt att döma en viss betydelse. Men förekomsten av objektiva förutsättningar eller möjlighet eller frihet är ännu inte tillräckligt: man måste "känna" dem och förstå att betjäna sig av dem. Vilja betjäna sig av dem. I detta

avseende är människan konkret vilja, d.v.s. effektiv tillämpning av den abstrakta viljan eller livsimpulsen på de konkreta medel som realiserar denna vilja. Man skapar sin egen personlighet 1) genom att ge en bestämd och konkret ("rationell") inriktning åt sin livsimpuls eller vilja; 2) genom att identifiera de medel som gör denna vilja konkret, bestämd och inte godtycklig; 3) genom att bidra till att modifiera det komplex av förutsättningar som realiserar denna vilja, i den utsträckning ens egen begränsade förmåga tillåter och i fruktbarast möjliga form. Människan är att uppfatta som ett block av dels rent individuella och subjektiva element, dels masselement, objektiva eller materiella element, till vilka individen står i ett aktivt förhållande. Att omforma yttervärlden och de allmänna relationerna innebär att potentiella, att utveckla sig själv. Att den etiska "förbättringen" skulle vara något uteslutande individuellt, är en illusion och ett misstag: syntesen av individualitetens konstitutiva element är "individuell", men den kan inte förverkligas och utvecklas utan en verksamhet riktad mot yttervärlden, en verksamhet som modifierar de yttre relationerna, alltifrån relationerna till naturen till relationerna till andra människor på olika nivåer, i de olika sociala kretsar man lever i, ända till den högsta relationen, som omfattar hela människosläktet. Fördens skull kan man säga att människan väsentligen är "politisk", eftersom arbetet på att medvetet omforma och leda andra människor förverkligar hennes "mänsklighet", hennes "mänskliga natur".

Individualismen

Beträffande den s.k. individualismen, d.v.s. den attityd varje historisk period intagit till individens ställning i världen och i det historiska livet: det som i dag kallas "individualism" har haft sitt ursprung i den kulturrevolution som följde på medeltiden (renässans och reformation) och anger en bestämd hållning till gudomlighetens och följaktligen också kyrkans problem: det är övergången från den transcendent tanken till immanensfilosofin.

Fördomar mot individualismen som går så långt att man mot den upprepar den katolska och reaktionära tankens jeremiader snarare än kritik: den "individualism som i dag blivit ohistorisk är den som manifesterar sig i att individen lägger beslag på rikedomerna medan produktionen av rikedomerna ständigt mer socialiserats. Att sedan katolikerna är minst lämpade att veckla över individualismen, framgår av att de alltid tillerkänt bara egendomen en politisk personlighet, d.v.s. för dem betydde inte människan något i och för sig, utan blott i den mån hon kompletterades av materiellt gods. Vad innebar det att man var väljare i den mån man hade en census och att man tillhörde lika många politisk-administrativa kommuner som man hade materiell egendom i, om inte en förnedring av "anden" gentemot "materien"? Om man med "människa" förstår bara den som äger, och om det har blivit omöjligt att alla äger, varför skulle det då vara i strid med det andliga att söka en egendomsform där de materiella krafterna integrerar och bidrar till att bilda alla personligheter? I själva verket erkände man i tysthet att den mänskliga "naturen" inte fanns inom individen utan i enheten mellan människan och de materiella krafterna: men då är erövringen av de materiella krafterna ett sätt, och det allra viktigaste, att erövra en personlighet.¹⁰

Undersökning av begreppet mänsklig natur

Ursprung till känslan av "jämlighet": religionen med sin föreställning om gud-fader och människor-barn, alltså jämlingar: – filosofin enligt aforismen *Omnis enim philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; ideoque ab optimatibus non iniuria sibi existimatur pernicioosa*. Den biologiska vetenskapen som hävdar den "naturliga", d.v.s. psykofysiska likheten mellan alla individuella element inom människo-

¹⁰ På sista tiden har man mycket berömt en bok av den unge franske katolske författaren Daniel Rops, *Le monde sans âme* (Paris, Plon, 1932), som också översatts i Italien. I den skulle man kunna ta upp till undersökning en hel rad tankegångar, där författaren sofistiskt återger en hedersplats åt ståndpunkter från det förflutna som om de vore aktuella o.s.v.

”släktet”: alla födas på samma sätt o.s.v. ”Människan är dödlig; N.N. är människa, N.N. är dödlig”. N.N. lika med alla människor. Så är satsen ”Vi är alla födda nakna” av empirisk-vetenskapligt ursprung (empirisk – folkloristisk vetenskap).

Jag vill påminna om en novell av Chesterton i ”Fader Browns fyndighet”, om brevbäraren och den lille konstruktören av underbara maskiner. Där finns en iakttagelse av detta slag: ”En gammal dam bor i ett slott med tjugo tjänare; hon får besök av en annan dam och säger till denna: – Jag är alltid så ensam, – o.s.v. Läkaren berättar att pest och infektioner härjar o.s.v., och då säger hon: – Vi är så många”. (För Chesterton blir detta bara utgångspunkt för novellistiska effekter på intrigens område.)

Filosofi och demokrati

Man kan observera hur den moderna demokratin utvecklar sig parallellt med bestämda former av metafysisk materialism och idealism. Jämlikheten söker 1700-talets franska materialism genom att reducera människan till en kategori inom naturhistorien, individ av en biologisk art, som inte utmärkes av sina sociala och historiska kvalifikationer utan av sina naturgåvor; i varje fall överensstämmer han i allt väsentligt med sina likar. Denna idé har gått över i det sunda förnuftet, som har det folkliga påståendet ”vi är alla födda nakna” (om inte det sunda förnuftets påstående går före den ideologiska diskussionen bland de intellektuella). Inom idealismen har man påståendet att filosofin är den demokratiska vetenskapen par excellence, eftersom den hänför sig till den för alla människor gemensamma förmågan att tänka, något som förklarar aristokraternas hat till filosofin och de lagliga hinder den gamla regimens klasser ställde för undervisning och kultur.

Kvantitet och kvalitet

Eftersom det inte kan finnas kvantitet utan kvalitet och kvalitet utan kvantitet (ekonomi utan kultur, praktisk verksamhet utan intelligens och vice versa), är varje uppställande av de båda termerna mot varandra något ur rationell synpunkt meningslöst. Och när man ställer upp kvaliteten mot kvantiteten, med alla de enfaldiga variationerna à la Guglielmo Ferrero et consortes, är det i själva verket så att man ställer upp en viss kvalitet mot en annan, en viss kvantitet mot en annan, d.v.s. man driver en viss politik och gör inte ett filosofiskt påstående. Om sambandet mellan kvantitet och kvalitet är oupplösligt, ställer sig frågan om det är fruktbarast att sätta in sin viljestyrka på att utveckla kvantiteten eller på att utveckla kvaliteten. Vilken av de båda aspekterna är lättast att kontrollera och mäta? På vilken kan man ställa prognoser och göra upp arbetsplaner? Svaret kan bara bli: den kvantitativa. Men när man säger att man vill arbeta på kvantiteten, att man vill utveckla det verkligas ”kroppsliga” aspekt, betyder inte detta att man vill försumma ”kvaliteten”. Det betyder bara att man vill ställa kvalitetsproblemet så konkret och realistiskt som möjligt: man vill utveckla kvaliteten på det enda sätt som gör denna utveckling möjlig att kontrollera och mäta.

Frågan är förknippad med en annan, som uttrycks i ordspråket: ”*Primum vivere, deinde philosophari*”. I själva verket kan man inte skilja levandet från filosoferandet, och dock har ordspråket en praktisk innebörd: att leva innebär att framför allt syssla med praktisk ekonomisk verksamhet, att filosofera att syssla med intellektuell verksamhet som hör till ett *otium litteratum*. Men nu finns det människor som bara ”lever”, som är tvingade till ett pressande slavarbete o.s.v., utan vilka somliga inte skulle ha möjlighet att bli befriade från ekonomisk verksamhet för att filosofera. Att hålla på kvaliteten gentemot kvantiteten innebär i grund och botten bara att vilja i orört skick vidmakthålla bestämda sociala levnadsvillkor och gör att somliga bara är kvantitet, andra bara kvalitet. Och vad det är härligt att betrakta sig som patenterad representant för kvalitet, skönhet, tanke o.s.v.! Det finns inte en dam i den fina världen som inte tror sig fylla en sådan funktion, att bevara kvaliteten och skönheten på jorden!

Teori och praktik

Man borde undersöka, analysera och kritisera de skilda former, under vilka begreppet enhet mellan teori och praktik framträtt i idéhistorien. Det förefaller nämligen otvivelaktigt att alla världsåskådningar och alla filosofier sysselsatt sig med detta problem. Thomas' och skolastikens påstående: ”*Intellectus speculativus extensione fit practicus*”, teorin blir praktik genom blott och bart utsträckning, d.v.s. hävdandet av ett nödvändigt samband mellan idéernas ordning och handlingens. Leibnitz' aforism, som så ofta upprepats av de italienska idealisterna: ”*Quo magis speculativa, magis practica*”, om vetenskapen. G. B. Vicos sats ”*verum ipsum factum*” som diskuterats så mycket och tolkats på olika sätt (jfr Croces bok om Vico och andra polemiska skrifter av Croce), och som Croce utvecklar i idealistisk riktning: att känna är att göra och man känner vad man gör, varvid ”göra” har en speciell betydelse, till den grad speciell att det rent av inte betyder något annat än ”känna” och det hela alltså upplöser sig i en tautologi (en uppfattning som dock måste sättas i relation till den uppfattning som är utmärkande för praktikens filosofi).

Eftersom varje handling är resultatet av olika viljor, med olika grad av intensitet, medvetenhet, homogenitet med det kollektiva viljekomplexet i dess helhet, är det klart att också den däremot svarande, underförstådda teorin är en kombination av lika osammanhängande och heterogena trossatser och synpunkter. Dock ansluter sig teorin inom dessa gränser fullständigt till praktiken. Om problemet att identifiera teori och praktik uppstår, är det i denna form: hur man på grundvalen av en bestämd praktik skall konstruera en teori, som sammanfaller och identifierar sig med de avgörande elementen i själva praktiken och så påskyndar den pågående historiska processen, i det den gör praktiken mera homogen, mera sammanhängande och effektiv i alla dess element, d.v.s. ger den dess högsta potens; eller också hur man, när en viss teoretisk ståndpunkt är given, skall organisera det praktiska element som är oundgängligt för dess realiserande. Identifikationen av teori och praktik är en kritisk akt, varigenom praktiken visas vara rationell och nödvändig, teorin realistisk och rationell. Det är därför problemet om identiteten mellan teori och praktik alldeles särskilt uppstår i vissa s.k. övergångsmoment i historien, moment som kännetecknas av en snabbare omformning, när i själva verket de lösgjorda praktiska krafterna kräver att bli rättfärdigade för att bli mera effektiva och expansiva, eller när de teoretiska programmen mångfaldigas, som också de kräver att bli rättfärdigade realistiskt, så till vida som de visar sig assimilerbara för de praktiska rörelserna, som endast så blir mera praktiska och verkliga.

Struktur och superstruktur

Den sats som finns i inledningen till ”Till kritiken av den politiska ekonomin”, att människorna blir medvetna om strukturkonflikter på ideologiernas mark, bör betraktas som ett påstående av kunskapsteoretisk och inte uteslutande psykologisk och moralisk giltighet. Därav följer att den teoretisk-praktiska principen om hegemonin också den har kunskapsteoretisk räckvidd, och därför är det på detta område man har att söka Iljits viktigaste teoretiska bidrag till praktikens filosofi. Iljits har faktiskt åstadkommit framsteg inom filosofin som sådan, så till vida som han fört den politiska doktrinen och praktiken framåt. Förverkligandet av en hegemonisk apparat skapar en ny ideologisk mark och åstadkommer en reform av medvetandena och kunskapsmetoderna, och så till vida är det ett kunskapsteoretiskt och filosofiskt faktum. På Croces språk: när man lyckas införa en ny moral som står i överensstämmelse med en ny världsåskådning, lyckas man till slut införa också denna åskådning, d.v.s. man åstadkommer en fullständig filosofisk reform.

Struktur och superstrukturer bildar ett ”historiskt block”, d.v.s. superstrukturernas mångskiftande, motsägelsefulla och stridiga komplex är en återspeglning av de sociala produktionsförhållandenas komplex. Man sluter därav, att endast ett allomfattande system av ideologier rationellt återspeglar motsägelsen inom strukturen och visar att det finns objektiva

förutsättningar för en omvälvning av praktiken. Om man bildar en till 100 % ideologiskt homogen social grupp, betyder det att det till 100 % finns förutsättningar för en sådan omvälvning, d.v.s. att det ”rationella” är aktuellt och handlingsmässigt verkligt. Resonemanget grundar sig på den nödvändiga reciprociteten mellan struktur och superstrukturer (en reciprocitet som just är den verkliga dialektiska processen).

Termen ”katharsis”

Man kan använda termen ”katharsis” för att ange övergången från det rent ekonomiska (eller egoistisk-passionella) momentet till det etisk-politiska, d.v.s. den högre utvecklingen av struktur i superstruktur som äger rum i människornas medvetande. Det betyder också övergången från ”objektivt” till ”subjektivt” och från ”nödvändighet” till ”frihet”. Från att ha varit en yttre kraft som pressar ner människan, assimilerar henne till sig och gör henne passiv, omvandlas strukturen till ett frihetsinstrument, ett verktyg för att skapa en ny etisk-politisk form som ger upphov till nya initiativ. Att fixera det ’kathartiska’ momentet blir så, tycks det mig, utgångspunkten för hela praktikens filosofi; den kathartiska processen sammanfaller med den kedja av synteser som blivit resultatet av den dialektiska utvecklingen.¹¹

Kants ”noumenon”. Frågan om ”det verkligas yttre objektivitet” förknippad med begreppet ”tinget i sig” och Kants ”noumenon”. Det förefaller svårt att förneka att ”tinget i sig” är en härledning av ”det verkligas yttre objektivitet” och av den grekisk-kristna s.k. realismen (Aristoteles – Thomas), och det ser man också därav att en hel riktning inom den vulgära materialismen och positivismen har berett plats för den nykantianska och nykritiska skolan.

Om verkligheten är sådan vi känner den och vår kunskap ständigt förändras, om alltså ingen filosofi är definitiv utan alltid historiskt bestämd, är det svårt att tänka sig att verkligheten objektivt förändras när vi förändras, och detta är svårt att medge inte bara för sunna förnuftet utan även för det vetenskapliga tänkandet. I *Den heliga familjen* sägs det att verkligheten uttömmar sig helt i fenomenen och att det bortom fenomenen inte finns någonting, och så är det förvisso. Men bevisningen är inte lätt. Vad är fenomenen? Är de något objektivt som existerar i och för sig, eller är de egenskaper som människan har urskilt till följd av sina praktiska intressen (uppbyggandet av hennes ekonomiska liv) och sina vetenskapliga intressen, d.v.s. till följd av nödvändigheten att finna en ordning i världen och att beskriva och klassificera tingen (en nödvändighet som också den är knuten till medelbara och framtida praktiska intressen)? När man gjort påståendet att vi i tingen inte har kunskap om något annat än oss själva, våra behov och våra intressen, d.v.s. att våra kunskaper är superstrukturer (eller icke definitiva filosofier), är det svårt att undvika att tänka sig något verkligt bortom dessa kunskaper, inte i metafysisk mening som ett ”noumenon”, en ”okänd gud” eller något ”ovetbart”, utan i konkret mening, som en ”relativ okunnighet” om verkligheten, som något ännu ”okänt” som dock en dag kan bli känt, när människornas ”fysiska” och intellektuella redskap blivit fullkomligare, d.v.s. när mänsklighetens sociala och tekniska förutsättningar förändrats i progressiv riktning. Man gör alltså en historisk prognos, som helt enkelt består i en tankeakt som i framtiden projicierar en utvecklingsprocess liknande den som ägt rum från det förflutna till i dag. I varje fall måste man studera Kant och exakt granska hans begrepp.

Historia och antihistoria

Det är att observera att den aktuella diskussionen mellan ”historia” och ”antihistoria” bara är en upprepning, med den moderna filosofiska kulturens terminologi, av den diskussion som fördes i slutet av förra århundradet, med naturalismens och positivismens terminologi, om naturen och historien går framåt i ”språng” eller endast i en utveckling steg för steg och i

¹¹ Alltid ha i minnet de två punkter mellan vilka denna process pendlar: – att inget samhälle ställer sig uppgifter för vilkas lösning det inte redan föreligger eller håller på att framträda nödvändiga och tillräckliga förutsättningar – och att Inget samhälle går under innan det uttryckt hela sitt potentiella innehåll.

progressiv riktning. Man finner också att samma diskussion förts av tidigare generationer, både på naturvetenskapernas område (Cuviers läror) och på filosofins område (man finner diskussionen hos Hegel). Man borde skriva en historik över detta problem i alla dess konkreta och betecknande manifestationer, och man skulle finna att det alltid har varit aktuellt, eftersom det i alla tider har funnits konservativa och jakobiner, framstegsmän och baksträvare. Men den ”teoretiska” innebörden av denna diskussion tycks mig ligga däri att den anger den ”logiska” punkt där varje världsåskådning går över i den moral som står i överensstämmelse därmed, varje ”kontemplation” i ”aktion”, varje filosofi i den politiska handling som följer därav. Det är alltså den punkt där världsåskådningen, kontemplationen, filosofin blir ”verkliga”, emedan de strävar efter att modifiera världen och åstadkomma en omvälvning i praktiken. Man kan därför säga att detta är den centrala knutpunkten för praktikens filosofi, den punkt där den aktualiseras, lever historiskt, d.v.s. socialt och inte längre bara i individuella hjärnor, upphör att vara ”godtycklig” och blir nödvändig – rationell – verklig.

Problemet skall ses just historiskt. Att alla nietzscheanska narrar, som i ord går till storms mot allt som existerar, konventionalism o.s.v. till slut ingett äckel och kastat ett löjets skimmer över vissa hållningar kan medges, men man får inte i sina omdömen låta sig påverkas av narrar. Gentemot de titaniska maneren, självförhåvelsen och förkärleken för det abstrakta bör man känna nödvändigheten av att vara ”sober” i ord och yttre uppträdande, just för att det skall ligga mera styrka i karaktären och i den konkreta viljan. Men detta är en fråga om stil, inte ”teori”.

Den klassiska formen för dessa övergångar från världsåskådning till praktisk handlingsnorm synes mig representeras av det sätt, på vilket den kalvinistiska predestinationsläran ger upphov till en av de kraftigaste impulser till praktiskt initiativ som världshistorien känner. Så har också alla andra former av determinism på en viss punkt utvecklats till initiativanda och en extrem anspänning av den kollektiva viljan.

Av Mario Missirolis recension (”I.C.S.”, januari 1929) av Tilghers bok (*Studier i etik och rättsfilosofi*, Torino, Bocca, 1928, 8°, ss. XV-218) framgår att den grundläggande tesen i det lilla arbetet *Historia och antihistoria* har stor betydelse i Tilghers filosofiska system(!).

Missirolis skriver: ”Man har sagt, och det inte med orätt, att den italienska idealism som utmynnar i Croce och Gentile upplöser sig i ren fenomenism. Det finns ingen plats för personligheten. Mot denna tendens reagerar Adriano Tilgher livligt med denna bok. Tilgher går tillbaka till traditionen från den klassiska tyska filosofin, särskilt Fichte, och inskräper med stor kraft läran om friheten och ”böra vara”. Där det inte finns valfrihet, finns det ”natur”. Omöjligt att undandra sig fatalismen. Livet och historien förlorar varje mening, och inget svar får samvetets eviga frågor. Utan att åberopa sig på ett *quid* som går utöver den empiriska verkligheten kan man inte tala om moral, om gott och ont. En gammal tes. Tilghers originalitet består i att han är den förste som utsträckt detta krav till att gälla också logiken. 'Böra vara' är lika nödvändigt för logiken som för moralen. Härav det olösliga sambandet mellan logik och moral, som de gamla traktatförfattarna älskade att hålla åtskilda. Om man uppställer friheten som en nödvändig förutsättning, följer därav en teori om valfriheten som absolut möjlighet att välja mellan gott och ont. Så finner straffet (sidorna om straffrätt är mycket skarpsinniga) sin grund inte bara i ansvarigheten (den klassiska skolan) utan i det enkla och klara faktum att individen kan göra det onda även om han känner till att det är ont. Kausaliteten kan bli ställföreträdare för ansvarigheten. Brottslingens determinism är att jämställa med den straffande myndighetens. Gott och väl. Men denna energiska appell till ”böra vara”, till antihistorien som skapar historien, återupprättar den inte logiskt dualismen och transcendensen? Man kan inte betrakta transcendensen som ett ”moment” utan att åter hamna i immanens – filosofin. Man köpslår inte med Platon”.

Spekulativ filosofi

Man får inte dölja för sig de svårigheter som är förknippade med diskussionen och kritiken av den "spekulativa" karaktären hos vissa filosofiska system och det teoretiska "förnekandet" av de filosofiska begreppens "spekulativa form".

Frågor som uppstår: 1) är det "spekulativa" elementet utmärkande för all filosofi, är det själva den form som varje teoretisk konstruktion som sådan måste anta, d.v.s. är "spekulation" synonymt med filosofi och teori? 2) eller skall man göra det till en "historisk" fråga: är problemet uteslutande historiskt och inte teoretiskt, i den meningen att varje världsåskådning i en bestämd historisk fas antar en "spekulativ" form, som representerar dess höjdpunkt och begynnelsen till dess upplösning? Analogi och samband med utvecklingen hos staten, som från den "ekonomisk-korporativa" fasen går över till den "hegemoniska" (med aktivt samtycke). Man kan alltså säga att varje kultur har sitt spekulativa och religiösa moment, som sammanfaller med en period av fullständig hegemoni för den sociala grupp den är uttryck för, och som kanske sammanfaller just med det moment då den verkliga hegemonin upplöser sig vid basen, molekyllärt, men tankesystemet just därför (för att motverka upplösningen) fullkomnas i dogmatisk riktning, blir en transcendent tro: därför kan man observera att varje s.k. dekadensperiod (då en upplösning av den gamla världen äger rum) kännetecknas av ett raffinerat och i hög grad "spekulativt" tänkande.

Kritiken bör emellertid upplösa spekulationen i dess reella termer av politisk ideologi och praktiskt handlingsinstrument; men kritiken själv kommer att få sin spekulativa fas som betecknar dess höjdpunkt. Frågan är om inte denna höjdpunkt blir begynnelsen till en historisk fas av ny typ, då nödvändighet-frihet organiskt genomträngt varandra och det inte längre finns sociala motsättningar och den enda dialektiken är den idémässiga, begreppens dialektik och inte längre de historiska krafternas.

I avsnittet om "den franska materialismen under 1700-talet" (*Den heliga familjen*) finns en tämligen god och klar skiss av uppkomsten av praktikens filosofi: den är "materialism" som fullkomnats genom själva den spekulativa filosofins arbete och sammangjutits med humanismen. Men vad som efter detta fullkomningsarbete återstår av den gamla materialismen är bara den filosofiska realismen.

En annan punkt att begrunda är denna: om begreppet "ande" i den spekulativa filosofin inte är en moderniserad omformning av det gamla begreppet "människonatur", som är utmärkande både för transcendensfilosofin och för den vulgära materialismen, om det alltså i begreppet "ande" ligger något annat än den gamle "Helige ande" anpassad till den spekulativa filosofin. Man kunde i så fall säga att idealismen i väsentlig grad är teologisk.

Har inte "spekulationen" (i idealistisk mening) infört en transcendens av ny typ i den filosofiska reformation som kännetecknas av immanensidéerna? Det förefaller som om praktikens filosofi vore den enda konsekvent "immanentistiska" åskådningen. Särskilt borde man granska och kritisera alla historicistiska teorier av spekulativ karaktär. Man skulle kunna skriva en ny *Anti-Dühring*, som ur denna synpunkt kunde bli en "Anti-Croce", i det man återupptog polemiken inte bara mot den spekulativa filosofin, utan också mot positivismen, det mekanistiska synsättet och de lägre formerna av praktikens filosofi.

Kunskapens "objektivitet"

För katolikerna "... vilar hela den idealistiska teorin på förnekandet av objektiviteten i all vår kunskap och på 'Andens' idealistiska monism (vilken såsom monism är likvärdig med 'Materiens' hos positivisterna), varför själva grundvalen för religionen, Gud, inte existerar

objektivt, utom oss, utan blott är en skapelse av intellektet. Fördens skull är idealismen, i lika hög grad som materialismen, i grund motståndare till religionen.”¹²

Frågan om kunskapens ”objektivitet” enligt praktikens filosofi kan utvecklas med utgångspunkt från satsen (som ingår i företalet till ”Till kritiken av den politiska ekonomin”) att människorna blir medvetna (om konflikten mellan de materiella produktivkrafterna) på de juridiska, politiska, religiösa, konstnärliga och filosofiska formernas ideologiska mark. Men är denna medvetenhet begränsad till konflikten mellan de materiella produktivkrafterna och produktionsförhållandena (enligt textens bokstav) eller avser satsen varje form av medveten kunskap? Detta är en punkt som bör utvecklas, och det kan man göra tillsammans med hela den filosofiska doktrinen om superstrukturernas värde. Vad kommer i detta fall termen ”monism” att betyda? Förvisso är det här inte fråga om materialistisk eller idealistisk monism, utan om en motsatsernas identitet i den konkreta historiska handlingen, d.v.s. konkret mänsklig verksamhet (historia – ande) oupplösligt knuten till en viss organiserad (historicerad) ”materia”, den av människan omformade naturen. Aktens (praktikens, utvecklandets) filosofi, men inte den ”rena” aktens utan just den ”orenas”, verkligas, i ordets mest profana och världsliga mening.

Pragmatism och politik

”Pragmatismen” (hos James etc.) kan uppenbarligen inte granskas kritiskt utan att man tar hänsyn till den anglosaxiska historiska ram inom vilken den uppstått och fått sin spridning. Om det är sant att varje filosofi är en ”politik” och att varje filosof i grund och botten är en politiker, gäller detta i särskilt hög grad om pragmatisten, som bygger sin filosofi i omedelbar mening ”utilitaristisk”. Men detta är (såsom rörelse) något otänkbart i katolska länder, där religionen och kulturlivet är skilda från varandra alltsedan renässansens och motreformationens tid, medan det däremot är fullt tänkbart i de anglosaxiska länderna, där religionen nära ansluter sig till vardagens kulturliv och inte är byråkratiskt centraliserad och intellektuellt dogmatiserad. I varje fall håller sig pragmatismen utanför den positiva religionens sfär och strävar efter att skapa en lekmanamoral (inte av fransk typ), strävar efter att skapa en ”folklig filosofi”, som står högre än sunda förnuftet och är ett omedelbart ”ideologiskt parti” snarare än ett filosofiskt system. Om man tar pragmatistens grundsats sådan den framlagts av James: ”den bästa metoden att diskutera de olika punkterna i en teori är att börja med att fastställa vilken praktisk skillnad som skulle bli resultatet av om det ena eller det andra av de båda alternativen vore det riktiga”,¹³ ser man hur omedelbart politisk den pragmatiska filosofin är. Den ”individuella” filosofen av italiensk eller tysk typ är medelbart bunden vid ”praktiken” (och förmedlingen är ofta en kedja med många länkar), medan pragmatisten vill binda sig vid den genast, och i realiteten visar det sig så att filosofen av italiensk eller tysk typ är mera ”praktisk” än pragmatisten som dömer efter den omedelbara, ofta vulgära verkligheten, medan den andre har ett högre mål, siktar högre och följaktligen strävar att höja den existerande kulturella nivån (när han strävar, givetvis). Hegel kan uppfattas som den teoretiske förelöparen till 1800-talets liberala revolutioner. Pragmatisterna har på sin höjd hjälpt till med att skapa Rotary Club-rörelsen och att rättfärdiga alla konservativa och bakåtsträvande rörelser (verkligen rättfärdiga dem, och inte bara genom polemisk förvrängning som i fallet Hegel och den preussiska staten).

Etik

Kants maxim: ”Handla så att ditt handlingssätt kan bli en norm för alla människor, under liknande omständigheter”, är mindre enkel och självklar än det förefaller vid första anblicken.

¹² Jfr fader Mario Barberas artikel i *Civiltà Cattolica* 1 juni 1929.

¹³ W. James, *Le varie forme della esperienza religiosa – Studio sulla natura umana*, övers. G. C. Ferrari och M. Calderoni, utg. Bocca, 1904, s. 382.

Vad menas med ”liknande omständigheter”? De omedelbara omständigheter under vilka man handlar, eller de mera komplicerade och organiska omständigheter som det krävs en lång och kritiskt utarbetad undersökning för att få kunskap om? (Grundval för den sokratiske etiken, där den ”moraliska” viljan har sin bas i förnuftet, i vetandet, så att det onda handlandet beror på okunnighet o.s.v., och sökandet efter kritisk kunskap är basen för en högre moral eller för moralen över huvud taget.)

Den kantska maximen kan betraktas som en truism, eftersom det är svårt att finna någon som inte handlar i den tron att han befinner sig i omständigheter under vilka alla skulle handla som han. Den som stjälar av hunger anser att den som svälter bör stjäla, den som dödar sin otrogna hustru anser att alla bedragna äkta män bör döda o.s.v. Bara de i klinisk mening ”vansinniga” handlar utan att tro sig ha rätt. Frågan sammanhänger med andra: 1) envar är mild mot sig själv, ty när han handlar på ett icke ”konformistiskt” sätt känner han mekanismen i sina egna sensationer och omdömen, hela den kedja av orsak och verkan som drivit honom att handla – medan han är rigorös beträffande de andra, emedan han inte känner deras inre liv; 2) envar handlar i enlighet med sin bildning, den bildning som utmärker hans omgivning, och för honom utgöres hans omgivning av ”alla människor”, av dem som tänker som han: ”universell” konformism.

En invändning som inte förefaller riktig är den, att ”liknande omständigheter” inte existerar, därför att man i omständigheterna också inbegriper den som handlar, hans individualitet o.s.v. Man kan säga att Kants maxim är knuten till sin tid, till den kosmopolitiska upplysningen och till sin upphovsmans kritiska åskådning, d.v.s. den är bunden till filosofin hos de intellektuella som kosmopolitisk grupp. Den som handlar är därför bärare eller rent av skapare av de ”liknande omständigheterna”: han ”bör” handla enligt ett ”mönster” som han skulle vilja ha spritt bland alla människor, i enlighet med en typ av kultur för vars framgång han arbetar och för vars bevarande han ”gör motstånd” mot upplösande krafter o.s.v.

Skepticism

En det sunda förnuftets invändning som man kan rikta mot skepticismen är denna: för att vara konsekvent borde skeptikern inte göra något annat än leva som en vegeterande, utan att blanda sig i det gemensamma livets angelägenheter. Om skeptikern ingriper i diskussionen, betyder det att han tror sig om att kunna övertyga, d.v.s. han är inte längre skeptiker utan representerar en bestämd positiv åsikt, som vanligtvis är dålig och kan triumfera bara genom att övertyga allmänheten om att de andra åsikterna är ännu sämre, så till vida som de är gagnlösa. Skepticismen är knuten till den vulgära materialismen och till positivismen: intressant är ett avsnitt av Roberto Ardigò, där det sägs att han måste prisa Bergson för hans voluntarism. Vad menas med det? Är det inte en bekännelse om ens egen filosofis oförmåga att förklara världen, om man måste vända sig till ett motsatt system för att finna ett element som är nödvändigt för det praktiska livet? – Denna punkt hos Ardigò (som återfinns i hans *Skrifter* samlade och redigerade av G. Marchesini, Firenze, Le Monnier 1922) bör sättas i samband med Marx' teser om Feuerbach: det visar i hur hög grad Marx hade övervunnit den vulgära materialismens filosofiska position.

Begreppet ”ideologi”

”Ideologi” var en aspekt av ”sensualismen” eller av 1700-talets franska materialism. Dess ursprungliga betydelse var ”vetenskapen om idéerna”, och eftersom analys var den enda metod som erkändes och tillämpades av vetenskapen, betydde det ”idéanalys”, d.v.s. ”undersökning av idéernas ursprung”. Idéerna skulle upplösas i sina ursprungliga ”element”, och det kunde inte vara något annat än ”sensationerna”: idéerna härrör ur sensationerna. Men sensualismen kunde utan alltför stor svårighet kombineras med religiös tro, med den mest extrema tro på ”Andens makt” och dess ”odödliga bestämmelse”, och detta förklarar varför

Manzoni också efter sin omvändelse eller återgång till katolicismen, också när han skrev sina *Heliga hymner*, i princip vidhöll sin anslutning till sensualismen, ända tills han lärde känna Rosminis filosofi.¹⁴

Hur begreppet Ideologi från ”vetenskapen om idéerna”, ”analys av idéernas ursprung” gått över till att beteckna ett bestämt ”system av idéer” måste undersökas historiskt, ty ur logisk synpunkt är processen lätt att uppfatta och begripa.

Man kan påstå att Freud är den siste av Ideologerna och att De Man är en ”ideolog”, varför det förefaller så mycket egendomligare med den ”entusiasm” som Croce och hans lärjungar visar för De Man, om det inte funnes en ”praktisk” motivering för denna entusiasm. Man måste undersöka hur författaren till *Populär handbok*¹⁵ trasslat in sig i Ideologin, medan praktikens filosofi representerar ett klart övervinnande därav och historiskt rent av står i kontrast till Ideologin. Just den betydelse som termen ”ideologi” har fått i praktikens filosofi innehåller underförstått en nedvärdering och utesluter att för dess grundare idéernas ursprung vore att söka i sensationerna och alltså i sista hand i fysiologin: just denna ”ideologi” måste enligt praktikens filosofi analyseras historiskt, som en superstruktur.

En felkälla vid betraktandet av ideologiernas värde tycks mig ligga i det faktum (som för övrigt inte är tillfälligt) att man ger namnet ideologi både åt en bestämd strukturs nödvändiga superstruktur och åt bestämda individers godtyckliga spetsfundigheter. Den sämre innebörden i ordet har blivit vanlig, och detta har modifierat och förvrängt den teoretiska analysen av ideologibegreppet. Denna felaktiga process kan lätt rekonstrueras: 1) man identifierar ideologin som något åtskilt från strukturen och hävdar att det inte är ideologierna som förändrar strukturerna utan vice versa; 2) man hävdar att en viss politisk lösning är ”ideologisk”, d.v.s. ur stånd att förändra strukturen medan den tror sig kunna göra det; man hävdar att den är onyttig, dum o.s.v.; 3) man övergår till att hävda att all ideologi är ”rent” sken, onyttigt, dumt o.s.v.

Man måste följaktligen göra distinktionen mellan historiskt organiska ideologier, som alltså är nödvändiga för en viss struktur, och godtyckliga, rationalistiska, ”sökta” ideologier. I den mån de är historiskt nödvändiga har de en giltighet som är ”psykologisk”, de ”organiserar” människomassorna, bildar den grund på vilken människorna rör sig, förvärvar medvetande om sin ställning, kämpar o.s.v. I den mån de är ”godtyckliga” skapar de bara individuella ”rörelser”, till sin karaktär polemiska o.s.v. (inte heller de är alldeles utan nytta, eftersom de utgör felet som ställer sig i kontrast till sanningen och så bekräftar den).

Jag måste påminna om Marx' ofta upprepade påstående om ”de folkliga trossatsernas soliditet” som nödvändigt element i en bestämd situation. Han säger ungefär ”när detta sätt att tänka får de folkliga trossatsernas styrka” etc. Ett annat påstående av Marx är att en folklig övertygelse ofta har samma energi som en materiell kraft eller något liknande, och att den är mycket betydelsefull. En analys av dessa påståenden bidrar, tror jag, till att styrka idén om ett ”historiskt block”, där just de materiella krafterna är innehållet och ideologierna formen – varvid distinktionen mellan form och innehåll är rent didaktisk, eftersom de materiella

¹⁴ Den som mest effektivt givit litterär spridning åt ideologin var Destutt de Tracy (1754-1836) på grund av enkelheten och den populära formen hos hans framställning; en annan var Dr Cabanis med sin *Rapport du Physique et du Moral* (Condillac, Helvétius o.s.v. är i mera strikt mening filosofer). Sambandet mellan katolicism och ideologi: Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine är upphovsman till den rörelse som representeras av Maurras och andra med katolsk inriktning) – ”psykologisk roman” (Stendhal var lärjunge till de Tracy o.s.v.). Destutt de Tracys huvudarbete är *Éléments d'Idéologie* (Paris 1817-18) som är mera fullständigt i den italienska översättningen: *Elementi di Ideologia del conte Destutt de Tracy*, övers. av G. Compagnoni, Milano, Stamperia di Giambattista Sonzogno, 1819 (i den franska texten fattas ett helt avsnitt, om Kärleken tror jag, som Stendhal lärde känna från den italienska översättningen och använde sig av).

¹⁵ N. Bucharin, *Den historiska materialismens teori* – Populär handbok i marxistisk sociologi. (Utg. anm.)

krafterna inte skulle vara historiskt tänkbara utan form, och ideologierna utan de materiella krafterna skulle vara individuella hjärnspöken.

Naturvetenskapen och de naturvetenskapliga ideologierna

Eddingtons påstående: ”Om vi i en människokropp eliminerade allt det utrymme som inte har någon materia och förenade dess protoner och elektroner i en enda massa, skulle människan (människokroppen) reduceras till en liten, i mikroskopet nätt och jämnt synbar kropp”,¹⁶ har gjort starkt intryck på G. A. Borgese och satt hans fantasi i rörelse (jfr hans bok).

Men vilken konkret innebörd har Eddingtons påstående? Om man tänker efter något, finns där ingen innebörd alls utöver den rent bokstavligen. Om också den ovan beskrivna reduktionen genomfördes (av vem?) och utsträcktes till hela världen, skulle förhållandena inte ändras, och tingen skulle förbli som de är. Tingen skulle förändras om bara människorna eller vissa människor underginge en sådan reduktion, så att de i vår hypotes skulle få uppleva förverkligandet av några kapitel i *Gullivers resor*, med liliputianerna, giganterna och Borgese-Gulliver bland dem.

I själva verket rör det sig här om ren lek med ord, om romantiserad vetenskap och inte någon ny vetenskaplig eller filosofisk tanke, om ett sätt att ställa problem som bara är ägnat att sätta fantasin i rörelse i tomma huvuden. Är kanske materien sedd i mikroskopet inte längre materia i verklig och objektiv mening, utan en skapelse av människoanden som inte existerar objektivt och empiriskt? Man skulle i detta sammanhang kunna påminna om den hebreiska novellen om flickan som utsatts för en liten, liten skada, tic ... som en knäpp med nageln. I Eddingtons fysik, liksom i många andra moderna vetenskapliga manifestationer, beror den naive läsarens överraskning på att de ord, som används för att beteckna bestämda fakta, vrängs till att godtyckligt beteckna fakta av ett helt annat slag. En kropp förblir ”massiv” i traditionell mening även om den ”nya” fysiken visar att den till en miljondel utgörs av materia och till 999.999 delar av tomrum. En kropp är ”porös” i traditionell mening och blir det inte i den ”nya” fysikens mening ens efter Eddingtons påstående. Människans ställning förblir densamma, och långt ifrån att kastas över ända blir hennes fundamentala livsbegrepp inte i minsta mån skakade. Borgeses och hans likars utredningar förmår i det långa loppet bara kasta ett löjets skimmer över den subjektivistiska verklighetsuppfattning som tillåter sådana banala ordlekar.

Professor Mario Camis¹⁷ skriver: ”Vid betraktandet av den oöverträffade noggrannheten hos dessa undersökningsmetoder kom vi att tänka på ett uttryck av en deltagare i den senaste filosofiska kongressen i Oxford, vilken, såsom Borgese refererar, talade om de oändligt små fenomen, som i dag så många uppmärksamhet är riktad på, och därvid anmärkte att 'dessa icke kan betraktas oberoende av det subjekt som iakttar dem'. Det är ord som föranleder många reflexioner och som ur helt nya synpunkter aktualiserar de stora problemen om universums subjektiva existens och om innebörden av den vetenskapliga tankens sensoriska informationer”. Uppenbarligen är detta ett av de få exemplen på hur det hos italienska vetenskapsmän insmugit sig ett lindansaraktigt sätt att tänka som återfinns hos vissa, framför allt engelska, vetenskapsmän när det blir fråga om den ”nya” fysiken. Professor Camis hade bort betänka att, om den av Borgese återgivna anmärkningen föranleder reflexioner, den första reflexionen borde vara denna: att naturvetenskapen såsom den hittills uppfattats inte längre kan bestå utan måste förvandlas till en serie trosakter gentemot de enskilda experimentatorernas påståenden, eftersom de iakttagna fakta icke existerar oberoende av deras ande. Har inte hittills allt vetenskapligt framåtskridande manifesterat sig i att nya erfarenheter och

¹⁶ Jfr ”Den fysiska världens natur”, franska uppl. s. 20.

¹⁷ ”Nuova Antologia” 1 november 1931 under rubriken *Scienze biologiche e mediche*.

iakttagelser korrigerat och utvidgat föregående erfarenheter och iakttagelser? Hur skulle detta kunna ske om en gjord erfarenhet inte också kunde reproduceras, om den inte med en annan iakttagare kunde kontrolleras och utvidgas och så öppna vägen för nya originella sammanhang? Men ytligheten i Camis' anmärkning framgår just av sammanhanget i den artikel ur vilken ovanstående citat hämtats, ty där förklarar Camis indirekt hur detta uttryck, som fått Borgese att prata så mycket dumheter, verkligen kan och bör uppfattas, nämligen i uteslutande empirisk och icke filosofisk mening. Camis' uppsats är en recension av arbetet *On the principles of renal function*, av Gösta Ekehorn (Stockholm 1931). Där talas om iakttagelser på element som är så små att de inte kan beskrivas (och även detta uppfattas i relativ mening) med ord som är giltiga och representativa för andra människor, varför experimentatorn ännu inte lyckas lösgöra dem från den egna subjektiva personligheten och objektivera dem: varje experimentator måste nå fram till iakttagelsen med egna medel, direkt, i det han i detalj följer hela processen. Låt oss ställa den hypotesen att det inte finns några mikroskop, och att bara somliga människor har en naturlig synskärpa lika stor som hos det normala ögat beväpnat med mikroskop. I denna hypotes är det uppenbarligen så att de erfarenheter som görs av den med exceptionell synskärpa utrustade iakttagaren inte kan lösgöras från hans fysiska och psykiska personlighet och inte kan ”upprepas”. Först uppfinningen av mikroskopet jämnar ut de fysiska observationsförutsättningarna och tillåter alla vetenskapsmän att reproducera erfarenheten och utveckla den kollektivt. Men denna hypotes tillåter oss bara att iaktta och identifiera en del av svårigheterna; i de vetenskapliga erfarenheterna är det inte bara fråga om synskärpa. Såsom Camis säger: Ekehorn sticker ett kärlnystan i en grodnjure med ett rör, ”vars beredning är ett arbete av så minutiös karaktär och så knutet till experimentatorns obeskrivliga och oefterhärmliga manuella intuition, att Ekehorn själv, när han skall beskriva hur det sneda snittet i glaströret görs, säger sig inte kunna ge föreskrifter i ord utan får nöja sig med en vag antydan”. Det är ett misstag att tro att sådana fenomen bara förekommer vid vetenskapliga experiment. I själva verket finns det i varenda verkstad, för vissa industriella precisionsarbeten, individuella specialister vilkas förmåga just uteslutande grundar sig på en extrem sensibilitet i fråga om syn, känsel och rörelsens snabbhet. I Fords böcker kan man finna exempel av detta slag: i kampen mot friktionen har man för att erhålla ytor utan minsta kornighet eller ojämnheter (vilket medger en avsevärd besparing av material) gjort otroliga framsteg med hjälp av elektriska maskiner, som avsynar materialets fullkomliga adherens på ett sätt som en människa inte skulle kunna. Man kan påminna om ett faktum som Ford refererar, om en skandinavisk tekniker som kan åstadkomma en sådan ytjämnhet hos stålet att det för att skilja två ytor som anslutits till varandra erfordras en tyngd på några hundra kilo.

Det som nu Camis observerar har inte något samband med Borgeses fantasier och hans källor. Om det vore riktigt att de oändligt små fenomenen i fråga inte kan betraktas såsom existerande oberoende av det iakttagande subjektet, skulle de i själva verket inte heller ”iakttas” utan ”skapas”, och de skulle då falla inom den domän som utgöres av individens rena fantasier och intuition. Man skulle då också få ställa frågan om samma individ ”två gånger” kan skapa (iaktta) samma faktum. Det skulle inte ens röra sig om ”solipsism” utan om demiurgi och trollkonster. Inte fenomenen (som inte existerar) utan dessa intuitiva fantasier skulle då, liksom konstverk, vara vetenskapens föremål. Den stora massan vetenskapsmän, som inte åtnjuter demiurgiska gåvor, skulle ägna sitt vetenskapliga studium åt den lilla gruppen stora undergörare bland vetenskapsmännen. Men om nu fenomenet i stället, trots alla praktiska svårigheter förknippade med individernas olika grad av sensibilitet, upprepas och kan *iakttagas* objektivt av olika vetenskapsmän oberoende av varandra, vad innebär då det påstående Borgese återger annat än att man bara tillgriper bilder för att ange de svårigheter som är knutna till beskrivningen och den objektiva framställningen av de iakttagna fenomenen? Och det förefaller inte svårt att förklara denna svårighet 1) med vetenskapsmännens litterära oförmåga: de är ju hittills *didaktiskt* utrustade att beskriva och

framställa endast makroskopiska fenomen; 2) med otillräckligheten hos det vanliga språket, också det utformat för de makroskopiska fenomenen; 3) med den relativt obetydliga utvecklingen av dessa minimoskopiska vetenskaper, som får avvakta en vidare utveckling av sina metoder och kriterier för att kunna begripas av *många* genom litterär meddelelse (och inte bara genom direkt experimentell syn, som är förbehållen ett litet fåtal); 4) man måste dessutom komma ihåg att många minimoskopiska rön är indirekta kedjerön, som "syns" i resultaten och inte under själva förloppet (så är det med Rutherford's rön).

Det rör sig i varje fall om en övergångsfas och begynnelsen till en ny vetenskaplig epok, och detta har i förbund med en stor intellektuell och moralisk kris frambragt en ny form av "sofistik", som för i tankarna de klassiska sofismerna om Achilles och sköldpaddan, om högen och kornet, om den från bågen avskjutna pilen som med nödvändighet står stilla o.s.v. Dessa sofismer har dock representerat en fas i filosofins och logikens utveckling och bidragit till att förfina tankens instrument.

Samla de viktigaste definitioner av naturvetenskap som framställts. "Studiet av fenomen och deras likhetslagar (regularitet), samexistenslagar (koordination) och successionslagar (kausalitet)". Andra riktningar, som särskilt understryker den bekvämare ordning som naturvetenskapen åstadkommer bland fenomenen, så att de lättare kan behärras av tanken och domineras för det mänskliga handlandets syften, definierar naturvetenskapen som 'den mest ekonomiska beskrivningen av verkligheten'".

Den viktigaste frågan att lösa beträffande begreppet naturvetenskap är denna: om, och hur, naturvetenskapen kan ge "visshet" om den s.k. yttre verklighetens objektiva existens. För det sunda förnuftet existerar inte ens frågan; men vad bottnar det sunda förnuftets visshet i? Väsentligen i religionen (åtminstone kristendomen, i västerlandet), men religionen är en ideologi, den djupast rotade och vidast spridda ideologin, inte något bevis. Man kan hävda att det är ett misstag att av naturvetenskapen som sådan begära beviset för det verkligas objektivitet, eftersom denna objektivitet är en världsuppfattning, en filosofi, och alltså inte kan vara ett naturvetenskapligt datum. Vad kan naturvetenskapen ge i denna riktning? Vetenskapen gör ett urval bland sensationerna, kunskapens ursprungliga element: den betraktar vissa sensationer som övergående, skenbara, bedrägliga, därför att de beror av särskilda individuella förutsättningar, medan den betraktar vissa andra som varaktiga, bestående och höjda över särskilda individuella förutsättningar.

Det vetenskapliga arbetet har två huvudaspekter. Den ena korrigerar oupphörligt sättet för kunskapsinhämtandet, korrigerar och stärker sensationernas organ, utarbetar nya och komplicerade principer för induktion och deduktion, d.v.s. förfinar själva instrumenten för erfarenheten och kontrollen därav. Den andra använder detta komplex av materiella och andliga instrument till att i sensationerna skilja ut det som är nödvändigt från det som är godtyckligt, individuellt, övergående. Man skiljer ut vad som är gemensamt för alla människor, vad alla människor kan kontrollera på samma sätt, oberoende av varandra, om de på samma sätt har iakttagit de tekniska förutsättningarna för bekräftelse. "Objektiv" betyder just detta och bara detta: objektiv kallar man den verklighet som bekräftas av alla människor, som är oberoende av alla privatsynpunkter och gruppsynpunkter.

Men i grund och botten är också detta en speciell världsåskådning, en ideologi. Dock kan denna åskådning, i sin helhet och med den riktning den anger, accepteras av praktikens filosofi, medan man måste förkasta det sunda förnuftets åskådning, som ändå grovt sett drar sina slutsatser på samma vis. Sunda förnuftet hävdar att det verkliga är objektivt så till vida som verkligheten, världen skapats av gud oberoende av människan, före människan. Denna objektivitet är alltså uttryck för den mytologiska världsuppfattningen. Å andra sidan hamnar sunda förnuftet, när det skall beskriva denna objektivitet, i de grövsta misstag: i stor

utsträckning har man blivit kvar vid den ptolemeiska astronomins fas, man kan inte fastställa de verkliga sammanhangen orsak-verkan o.s.v., och det man kallar ”objektivt” är alltså en viss anakronistisk ”subjektivitet”, ty man kan inte ens föreställa sig att det kan existera en subjektiv världsuppfattning och vad det kan betyda.

Men är allt vad naturvetenskapen hävdar ”objektivt” sant? På ett definitivt sätt? Om de vetenskapliga sanningarna vore definitiva, skulle vetenskapen ha upphört att existera som sådan, som forskning, som nya experiment, och den vetenskapliga verksamheten skulle inskränka sig till en spridning av vad man redan upptäckt. Men om de naturvetenskapliga sanningarna inte heller de är definitiva och ovedersägliga, är också naturvetenskapen en historisk kategori, en rörelse i ständig utveckling. Men naturvetenskapen uppställer inte någon form av något metafysiskt ”ovetbart” utan reducerar det som människan inte känner till en empirisk ”icke-kunskap”, som inte utesluter dess vetbarhet utan bara gör den beroende av utvecklingen av de fysiska instrumenten och av den historiska intelligensen hos de enskilda vetenskapsmännen.

Om det är så, är det alltså inte så mycket det verkligas objektivitet som intresserar vetenskapen utan fastmer människan, som utarbetar sina undersökningsmetoder, som kontinuerligt korrigerar de materiella instrumenten, som förstärker de sensoriska organen, och de logiska instrumenten (däri inbegripna de matematiska) för urskillning och bekräftelse, d.v.s. kulturen, d.v.s. världsåskådningen, d.v.s. förhållandet mellan människan och verkligheten under teknologins förmedling. Också i naturvetenskapen förefaller det rätt och slätt en paradox att söka verkligheten utanför människorna, i religiös eller metafysisk mening. Vad skulle universums realitet innebära utan människan? All vetenskap är knuten till människans behov, liv och verksamhet. Vad skulle ”objektiviteten” vara utan människans verksamhet, som skapar alla värden, även de vetenskapliga? Ett kaos, d.v.s. ingenting, ett tomrum, om man ens kan säga så, ty i själva verket kan man, om man föreställer sig att människan inte existerar, inte heller föreställa sig språk och tanke. För praktikens filosofi kan varat inte skiljas från tänkandet, inte heller människan från naturen, verksamheten från materien eller subjektet från objektet; om man gör en sådan åtskillnad hamnar man i en av de talrika formerna av religion eller i en meningslös abstraktion.

Att ställa naturvetenskapen som bas för livet, göra naturvetenskapen till världsåskådning par excellence, som klarar ögonen från alla ideologiska illusioner och ställer människan inför verkligheten sådan den är, innebär att falla tillbaka i uppfattningen att praktikens filosofi har behov av filosofiskt stöd utanför sig själv. Men i själva verket är också naturvetenskapen en superstruktur, en ideologi. Kan man ändå påstå att naturvetenskapen intar en privilegierad plats i studiet av superstrukturerna, med hänsyn till att dess återverkan på strukturen har en speciell karaktär, av större räckvidd och större kontinuitet i utvecklingen, särskilt efter sjuttonhundratalet, alltifrån det naturvetenskapen bereddes en särplats i den allmänna värderingen? Att naturvetenskapen är en superstruktur bevisas också av att den haft hela perioder av förmörkelse, skymd som den blev av en annan dominerande ideologi, religionen, som förfäktade att den i sig upptagit själva vetenskapen: så gjorde arabernas vetenskap och teknik på de kristna intrycket av rena trollkonster. Och vidare: trots vetenskapsmännens alla ansträngningar framträder aldrig naturvetenskapen som naket objektivt begrepp – den uppträder alltid överklädd med en ideologi, och konkret är naturvetenskapen en kombination av objektivt faktum och en hypotes eller ett system av hypoteser som går utöver det rena objektiva faktum. Det är dock sant att det på detta område är relativt lätt att skilja det objektiva begreppet från systemet av hypoteser, med en abstraktionsprocess som ingår i själva den vetenskapliga metodologin, så att man kan tillägna sig det ena och tillbakavisa det andra. Det är just därför en social grupp kan tillägna sig en annan grupps vetenskap utan att tillägna sig dess ideologi (t.ex. den vulgära utvecklingsideologin), varför Missirolis (och Sorels) anmärkningar på denna punkt faller till marken.

Det är att observera att det vid sidan av den mest ytliga entusiasm för naturvetenskaperna föreligger en mycket stor okunnighet om naturvetenskapliga fakta och metoder, ting som är mycket svåra och blir ständigt svårare, på grund av nya forskningsgrenars fortskridande specialisering. Den naturvetenskapliga vidskepelsen medför så löjliga illusioner och så barnsliga idéer att den religiösa vidskepelsen rent av kommer att framstå i ett förklarat ljus. Det naturvetenskapliga framåtskridandet har givit upphov till tron och väntan på en ny typ av Messias, som på denna jord skall göra verklighet av det förlovade landet: naturens krafter skall, utan hjälp av mänskliga ansträngningar, genom ständigt mer fullkomnade mekanismer i överflöd ge samhället det som är nödvändigt för att kunna tillfredsställa sina behov och leva ett sorgfritt liv. Mot denna förblindelse, vars faror ligger i öppen dag (den vidskepliga, abstrakta tron på människans undergörande kraft leder, paradoxalt nog, till att man steriliserar själva basen för denna kraft och förstör all kärlek till det konkreta och nödvändiga arbetet, för att hänge sig åt fantasier, som om man hade rökt ett nytt slag av opium), måste man kämpa med olika medel, av vilka det viktigaste borde vara en bättre kunskap om de grundläggande naturvetenskapliga begreppen: naturvetenskapen måste ges spridning genom allvarligt syftande vetenskapsmän och lärda och inte längre genom allvetande journalister och pretentiösa autodidakter. I grund och botten väntar man sig för mycket av naturvetenskapen, och därför uppfattar man den som en högre form av häxkonst och lyckas inte realistiskt uppskatta vad den verkligen konkret erbjuder.

Originalalets titel: ”Avviamento allo studio della filosofia e del materialismo storico”
Översättning: *Stig Herlitz*