

Antonio Gramsci

Några problem för studiet av praktikens filosofi

1932 (?)

Problemställningen

Produktion av nya *Weltanschauungen* som befruktar och när en historisk tidsålders kultur och produktion filosofiskt inriktad i enlighet med de originella *Weltanschauungen*. Marx är skapare av en *Weltanschauung* – men vilken är Iljitjs ställning? Är den rent underordnad och subaltern? Förklaringen ligger i själva marxismen – vetenskap och handling.

Övergången från utopi till vetenskap och från vetenskap till handling. Bildandet av en ledande klass (d.v.s. av en stat) är detsamma som skapandet av en *Weltanschauung*. Hur bör man uppfatta uttrycket att det tyska proletariatet är den klassiska tyska filosofins arvtagare? Ville inte Marx ange den historiska uppgiften för hans filosofi som blivit teori för den klass som skulle bli stat? Genom Iljitj har detta verkligen inträffat på en bestämd mark. Jag har på annat ställe antytt den filosofiska betydelsen av hegemonin som begrepp och som faktum, som vi har Iljitj att tacka för. Den förverkligade hegemonin innebär den verkliga kritiken av en filosofi, dess verkliga dialektik. Jämför vad Graziadei¹ skriver i inledningen till *Pris och överpris*: han sätter upp Marx som syntesen av en serie stora vetenskapsmän. Ett grundligt misstag: ingen av de andra har frambragt en originell och fullständig världsåskådning. Marx betecknar intellektuellt sett begynnelsen till en historisk tidsålder som antagligen kommer att vara i sekler, ända tills det politiska samhället försvinner och det styrda samhället framträder. Först då kommer hans världsåskådning att övervinnas (begreppet nödvändighet övervinnes av begreppet frihet).

Att dra en parallell mellan Marx och Iljitj för att nå fram till en hierarki är dumt och meningslöst. De uttrycker två faser: vetenskap – handling som är på samma gång homogena och heterogena.

Lika historiskt orimlig skulle en parallell mellan Kristus och Paulus vara (Kristus-*Weltanschauung* – Paulus-organisatör, handling, expansion av denna *Weltanschauung*): de är båda i samma utsträckning nödvändiga och av samma historiska resning. Kristendomen skulle historiskt kunna kallas kristendom-paulinism, och det skulle vara den mest exakta benämningen (blott tron på Kristi gudomlighet har utgjort ett hinder, men denna tro är även den ett uteslutande historiskt och icke teoretiskt element).

Metodfrågor

Om man vill studera uppkomsten av en världsåskådning som av sin grundare aldrig framlagts systematiskt (och vars väsentliga sammanhang måste sökas inte i varje enskild skrift eller skriftserie utan i hela utvecklingen av det skiftande intellektuella arbetet, där världsåskådningens element är inneslutna), måste man först utföra ett minutiöst filologiskt arbete, som skall bedrivas med den mest skrupulösa noggrannhet, vetenskaplig hederlighet, intellektuell ärlighet, frihet från varje förutfattad mening och apriorism eller partiskhet. Först av allt måste man rekonstruera ifrågavarande tänkares intellektuella utvecklingsprocess, för att identifiera de element som blivit fasta och ”permanent”, d.v.s. som antagits såsom egen tanke, olik och överlägsen ”materialet” som förut studerats och tjänat som drivfjäder; blott dessa element är väsentliga moment i utvecklingsprocessen. Detta urval kan göras för längre

¹ Graziadei är långt efter monsignor Olgiati, som i sin lilla bok om Marx inte finner någon annan jämförelse möjlig än den med Jesus, en jämförelse som hos en prelat verkligen är höjden av generositet, då han ju tror på Kristus' gudomliga natur.

eller kortare perioder, såsom det framgår av det inre sammanhanget och inte av yttre notiser (som dock också kan användas), och ger upphov till en serie ”bortsorteringar”, nämligen av de partiella doktriner och teorier, för vilka tänkaren i fråga vid vissa moment kan ha haft en viss sympati, ända därhän att han provisoriskt accepterat dem och använt sig av dem i sitt kritiska arbete eller i sitt historiska och vetenskapliga skapande.

Det är en vanlig iakttagelse hos alla vetenskapsmän, som en personlig erfarenhet, att varje ny teori som studeras med ”heroisk lidelse” (d.v.s. inte av rent yttre nyfikenhet utan av djupt intresse) under en viss tid, särskilt om man är ung, utövar en alldeles egen dragningskraft, sätter sig i besittning av ens personlighet, för att sedan få sina gränser satta av den teori man därefter studerar, tills man uppnår ett stadium av kritisk jämvikt och studerar med djupt intresse men utan att genast ge sig på nåd och onåd inför tjuskraften hos det studerade systemet eller dess upphovsman. Denna utveckling är i särskilt hög grad iakttagbar när tänkaren i fråga är av snarast häftig och polemisk karaktär och saknar systematiskt sinne, när det rör sig om en personlighet hos vilken den teoretiska och den praktiska aktiviteten är oupplösligt sammanflätade, om ett intellekt i ständigt skapande och i ständig rörelse, som starkt upplever den mest skoningslösa och konsekventa självkritik.

Med dessa premisser bör arbetet gå efter följande linjer: 1) rekonstruktion av biografien, inte bara beträffande den praktiska utan alldeles särskilt beträffande den intellektuella verksamheten; 2) katalog över alla arbeten, också de obetydligaste, i kronologisk ordning, uppdelad efter inre motiv: intellektuell formning, mognad, besittning och tillämpning av det nya sättet att tänka och uppfatta livet och världen. Sökandet efter ett *leitmotiv*, efter själva rytmen hos tanken i utveckling, bör vara viktigare än enskilda tillfälliga påståenden och lösryckta aforismer.

Detta preliminära arbete möjliggör alla vidare undersökningar. Bland ifrågavarande tänkares verk måste man dessutom skilja mellan sådana som han har slutfört och publicerat och sådana som förblivit outgivna, emedan han inte fullföljt dem, och som publicerats av någon vän eller lärjunge inte utan granskningar, ändringar, strykningar o.s.v., d.v.s. inte utan ett aktivt ingripande från utgivarens sida. Det ligger i öppen dag att innehållet i sådana postuma arbeten måste upptas med mycken urskillning och försiktighet, ty det kan inte betraktas såsom definitivt, bara såsom material som ännu är under utarbetning, ännu är provisoriskt; det kan inte uteslutas att sådana arbeten, särskilt om de hållit på att utarbetas under lång tid och författaren aldrig beslutat sig för att slutföra dem, helt eller delvis förkastats av författaren och icke ansetts tillfredsställande.

Vad beträffar grundaren av praktikens filosofi kan hans litterära produktion delas upp i följande avdelningar: 1) arbeten som publicerats på författarens direkta ansvar; hit bör man som regel räkna inte bara de arbeten som verkligen lämnats till trycket, utan också dem som av författaren ”publicerats” eller satts i omlopp på vilket sätt som helst, såsom brev, cirkulär o.s.v. (ett typiskt exempel är *Kritik av Gothaprogrammet* och brevsamlingen); 2) arbeten som inte tryckts på författarens direkta ansvar utan av andra, alltså postuma arbeten; av dessa skulle det vara bra att ha den diplomatariska texten, något som redan håller på att möjliggöras, eller åtminstone en minutiös beskrivning av originaltexten, som åstadkommit med vetenskapliga kriterier.

Båda avdelningarna borde rekonstrueras i kronologisk-kritiska perioder, så att man kan göra jämförelser som betyder något och inte är rent mekaniska och godtyckliga.

Man borde i detalj studera och analysera författarens sätt att utarbeta materialet i de arbeten som han sedan själv låtit trycka: ett sådant studium skulle åtminstone ge anvisningar och kriterier för en kritisk värdering av tillförlitligheten hos andras redaktioner av de postuma verken. Ju mer det förberedande materialet till arbeten som utgivits av författaren avlägsnar

sig från den av honom själv redigerade slutgiltiga texten, desto mindre tillförlitlig är en annan författares redaktion av ett liknande material. Ett arbete kan aldrig identifieras med det råmaterial som samlats för dess utarbetande: det slutgiltiga valet, dispositionen av de ingående elementen, den större eller mindre tyngd som ges åt det ena eller andra av de element som samlats under den förberedande perioden är just vad som utgör det faktiska verket.

Också studiet av brevsamlingen bör bedrivas med vissa försiktighetsmått: ett bestämt påstående som gjorts i ett brev skulle kanske inte ha upprepats i en bok. Den stilistiska livfullheten i breven är visserligen ofta konstnärligt verkningsfullare än den mera avmätta och avvägda stilen i en bok, men den medför ibland brister i argumentationen; i brev, liksom i tal och samtal, uppträder oftare *logiska fel*; den större snabbheten i tanken är ofta till förfång för dess fasthet.

Vid studiet av en originell och förnyande tanke kommer andra personers bidrag till dess dokumentering först i andra rummet. Så måste man, åtminstone i princip, som metod, ställa frågan om homogenitetsförhållandet mellan de båda grundarna av praktikens filosofi. Den enes eller den andres bekräftelse av den ömsesidiga enigheten gäller bara för den fråga det vid tillfället rör sig om. Inte heller det faktum att en har skrivit några kapitel för en bok skriven av den andre är något ofrånkomligt skäl för att hela boken skall betraktas som resultatet av fullständig enighet. Man får inte undervärdera den andres bidrag, men man får inte heller identifiera den andre med den förste, och man får inte tro att allt som den andre har tillskrivit den förste är absolut autentiskt och utan infiltrationer. Sant är att den andre har givit prov på en oegennyttia och en frihet från personlig fåfänga som är enastående i litteraturens historia, men det är inte det saken gäller, inte heller att sätta den andres absoluta vetenskapliga hederlighet i tvivelsmål. Saken är bara den, att den andre inte är den förste, och att man om man vill lära känna den förste måste söka honom särskilt i hans autentiska arbeten, som publicerats på hans eget direkta ansvar. Av dessa observationer följer åtskilliga varningar beträffande metoden och vissa anvisningar för sidundersökningar. Till exempel, vilket värde har Rodolfo Mondolfos bok om *Den historiska materialismen hos F.E.*, som utgivits av Formiggini 1912? Sorel betvivlar (i ett brev till Croce) att man kan studera ett ämne av detta slag, eftersom förmågan till originellt tänkande hos Eng. är så begränsad, och han upprepar ofta att man inte får blanda ihop de två grundarna av praktikens filosofi. Bortsett från frågan som Sorel ställer syns det mig att det, just därför att man förmodar eller hävdar en bristande teoretisk förmåga hos den andre av de båda vännerna (åtminstone en underordnad ställning i förhållande till den förste), är oundgängligen nödvändigt att undersöka vem den originella tanken tillkommer o.s.v. I själva verket har en systematisk undersökning av detta slag aldrig gjorts inom den lärda världen (med undantag för Mondolfos bok), och den andres framställningar, somliga relativt systematiska, ställs nu t.o.m. i förgrunden såsom autentisk källa och rent av den enda autentiska källan. Därför förefaller mig Mondolfos bok mycket nyttig, åtminstone för de riktlinjer den drar upp.

Antonio Labriola

Det skulle vara av stor nytta med en objektiv och systematisk resumé (även om den får en skolmässigt analytisk karaktär) av alla Antonio Labriolas publikationer om praktikens filosofi, för att ersätta de utgångna volymerna. Ett arbete av detta slag är en förutsättning för varje initiativ som syftar till att åter sprida kännedom om Labriolas filosofiska position, som är mycket litet bekant utanför en begränsad krets. Det är förbluffande att Leo Bronstein i sina *Minnen* talar om Labriolas "dilettantism". Man begriper inte detta omdöme (såvida det inte åsyftar avståndet mellan teori och praktik i Labriolas person, vilket inte verkar vara fallet), annat än som en omedveten reflex av det pseudovetenskapliga pedanteriet hos den grupp tyska intellektuella som hade så stort inflytande i Ryssland. I själva verket är Labriola, som

hävdar att praktikens filosofi är oberoende av alla andra filosofiska strömningar och helt sig själv nog, den ende som försökt att ge praktikens filosofi en vetenskaplig uppbyggnad. Den dominerande tendensen har framträtt i två huvudriktningar:

1) Den s.k. ortodoxa, representerad av Plechanov (jfr *De fundamentala problemen*²) som i realiteten, trots sina egna påståenden i motsatt riktning, faller tillbaka i den vulgära materialismen. Han har inte på ett riktigt sätt ställt problemet om "ursprungen" till tänkandet hos grundaren av praktikens filosofi: ett noggrant studium av M:s filosofiska bildning (och av den allmänna filosofiska miljö i vilken han direkt och indirekt formades) är förvisso nödvändigt, men bara som förutsättning för ett avsevärt betydelsefullare studium, nämligen av hans egen "originella" filosofi, som inte kan uttömma sig i några "källor" eller i hans personliga "bildning": man måste framför allt ta hänsyn till hans skapande och konstruktiva verksamhet. Plechanovs sätt att formulera problemet är typiskt för den positivistiska metoden och ådagalägger hans bristande kapacitet som tänkare och historieskrivare.

2) Den "ortodoxa" riktningen har blivit bestämmande för sin motsats, den som vill sammanknyta praktikens filosofi med kantianismen eller med andra icke positivistiska och materialistiska filosofiska riktningar, ända till den "agnostiska" konklusionen hos Otto Bauer, som i sin lilla bok om "Religionen" skriver att marxismen kan stödjas och kompletteras av vilken filosofi som helst, följaktligen också av thomismen. Denna andra är alltså inte någon riktning i inskränkt mening utan ett komplex av alla de riktningar som inte accepterar det tyska pedanteriets "ortodoxi", inklusive De Mans freudianska.

Varför har Labriola och hans sätt att formulera det filosofiska problemet haft så liten framgång? Man kan i detta sammanhang säga vad Rosa sade apropå den kritiska ekonomin och dess högsta problem: under den romantiska perioden av kampen, den folkliga *Sturm und Drang*, koncentrerar sig allt intresse på de närmast till hands liggande vapnen, på de taktiska problemen i politiken och på de mindre kulturella problemen på det filosofiska området. Men från den stund då en underordnad grupp blir verkligt autonom och hegemon och framkallar en ny typ av stat, uppstår konkret behovet av att bygga upp en ny intellektuell och moralisk ordning, d.v.s. en ny typ av samhälle, och följaktligen också behovet av att utarbeta de mera universella idéerna, de mera förfinade och avgörande ideologiska vapnen. Därav nödvändigheten att åter sprida kännedom om Antonio Labriola och att göra hans sätt att ställa det filosofiska problemet till det förhärskande. Så kan man fixera kampen för en högre autonom kultur, den positiva delen av den kamp som i negativ och polemisk form framträder med alfa privativum och anti- (antiklerikalism, ateism o.s.v.). Man ger en modern och aktuell form åt den traditionella icke religiösa humanismen, som bör vara den nya statstypens etiska grundval.³

Praktikens filosofi och den moderna kulturen

Praktikens filosofi har utgjort ett moment i den moderna kulturen; i en viss utsträckning har den verkat bestämmande och befruktande på somliga strömningar. Studiet av detta viktiga och betecknande faktum har försummats eller rent av ignorerats av de s.k. ortodoxa, och det av följande skäl: den viktigaste filosofiska kombinationen har ägt rum mellan praktikens filosofi och vissa idealistiska riktningar, något som för de s.k. ortodoxa, väsentligen bundna som de är vid den speciella kulturströmningen under sista fjärdedelen av förra århundradet (positivism,

² Plechanov, G. V., *Osnovnye voprosy marksizma*, Petersburg 1908; åter publicerad i *Verk* (24 vol.), Marx-Engels-Lenin-institutet i Moskva, vol. XVIII. (Italiensk översättning: *Le questioni fondamentali del marxismo*, av Antonio d'Ambrosio, Milano, I.E.I., 1945) (Utg. anm.)

³ Den analytiska och systematiska behandlingen av Antonio Labriolas filosofiska uppfattning kunde bli den filosofiska avdelningen i en tidskrift av genomsnittlig typ ("Voce", "Leonardo", "Ordine Nuovo"). Man skulle behöva sammanställa en internationell bibliografi över Labriola ("Neue Zeit" etc.).

scientism), har tätt sig som en absurditet eller som ett slags charlatankonster. (Dock finns det i Plechanovs arbete om *De fundamentala problemen* några antydningar om detta faktum, men han bara snuddar vid det och försöker inte ge någon kritisk förklaring.) Därför tycks det mig nödvändigt att återuppräta problemställningen sådan den prövades av Antonio Labriola.

Detta är vad som inträffat: praktikens filosofi har i själva verket undergått en dubbel revision, d.v.s. den har upptagits i en dubbel filosofisk kombination. Å ena sidan har somliga av dess element uttryckligen eller underförstått upptagits av och införlivats med vissa idealistiska riktningar (det räcker att nämna Croce, Gentile, Sorel, själve Bergson, pragmatismen); å andra sidan har de s.k. ortodoxa, angelägna om att finna en filosofi som ur deras mycket inskränkta synvinkel var mera omfattande än en ”enkel” tolkning av historien, trots sig vara ortodoxa när de i stort identifierat den med den traditionella materialismen. En annan strömning har återvänt till kantianismen (man kan, utom professor Max Adler i Wien, nämna de båda italienska professorerna Alfredo Poppi och Adelchi Baraton). Man kan rent allmänt observera att de strömningar som prövat kombinationer mellan praktikens filosofi och idealistiska riktningar till mycket stor del uppbares av ”rena” intellektuella, medan den ortodoxa strömningen uppbars av intellektuella personligheter som i mera utpräglad grad ägnat sig åt praktisk verksamhet och följaktligen varit mera knutna (med huvudsakligen yttre band) till folkmassorna (vilket f.ö. inte har hindrat flertalet av dem från att göra kullerbyttor av icke ringa historisk-politisk betydelse).

Denna distinktion har stor räckvidd. De ”rena” intellektuella, som utarbetar de härskande klassernas mest spridda ideologier, *leaders* för de intellektuella grupperna i sina länder, kunde inte låta bli att använda sig av åtminstone några element av praktikens filosofi, för att ge styrka åt sina idéer och för att moderera det förhärskande spekulativa filosoferandet med den nya teorins historiska realism, för att förse sin egen sociala grupps arsenal med nya vapen. Å andra sidan fann sig den ortodoxa riktningen i kamp med den bland folkmassorna mest spridda ideologin, den religiösa transcendentalismen, och trodde sig kunna övervinna den endast med den mest råa och banala materialism, som också den förefanns som en icke obetydlig avlagring i det sunda förnuftet, hållen vid liv mycket mer än vad man trodde och tror av religionen själv, som hos folket antar en trivial och låg uttrycksform, präglad av vidskepelse och trolldom, där materien spelar en icke oväsentlig roll.

Labriola skiljer sig från båda riktningarna däri att han hävdar (om också sanningen att säga inte alltid med fasthet) att praktikens filosofi är en oberoende och originell filosofi, som i sig rymmer elementen till vidare utveckling, som från att ha varit uttolkning av historien kan utvecklas till att bli en allmän filosofi. Man måste arbeta i just denna riktning och utveckla Antonio Labriolas position, som inte tycks ha fått någon konsekvent fortsättning (åtminstone såvitt jag minns) i Rodolfo Mondolfos böcker.⁴

Varför har praktikens filosofi rönt detta öde, att tjäna till att med sina grundläggande element bilda kombinationer både med idealismen och med den filosofiska materialismen? Undersökningsarbetet blir med nödvändighet komplicerat och ömtåligt: det kräver en mycket fin analys och ett nyktert intellekt. Det är nämligen mycket lätt att låta sig gripas av de yttre likheterna och inte se de dolda likheterna och de nödvändiga men kamouflerade sambanden. Identifieringen av de idéer, som praktikens filosofi ”överlåtit” åt de traditionella filosofierna och som givit dessa ett ögonblicks föryngring, måste göras med mycken kritisk försiktighet och

⁴ Det förefaller som om Mondolfo, såsom lärjunge till Roberto Ardigò, aldrig helt övergivit positivismens fundamentala synvinkel. En bok om *Antonio Labriolas filosofi* av en lärjunge till Mondolfo, Diambri Palazzi (som presenteras i ett förord av Mondolfo själv) utgör ett dokument över den fattigdom som präglar Mondolfos egna idéer och de riktlinjer han tillämpar i sin akademiska undervisning.

betyder varken mer eller mindre än att skriva den moderna kulturens historia alltifrån den verksamhet som bedrevs av grundarna av praktikens filosofi.

Det uttryckliga tillägnet är uppenbarligen inte svårt att spåra, fastän också det måste analyseras kritiskt. Ett klassiskt exempel är Croces sätt att reducera praktikens filosofi till ett empiriskt rättesnöre för historisk forskning, en idé som också trängt in bland katolikerna (jfr monsignor Olgiatis bok) och som bidragit till uppkomsten av den italienska ekonomisk-juridiska skolan inom historieskrivningen, som fått spridning också utom Italien. Men den svåraste och ömtåligaste undersökningen gäller det utsagda, icke erkända tillägnet, som ägt rum just därför att praktikens filosofi varit ett moment i den moderna kulturen, en utbredd atmosfär, som i icke uppenbara och icke omedelbara handlingar och reaktioner modifierat de gamla tänkesätten. Studiet av Sorel är särskilt intressant ur denna synpunkt, ty genom Sorel och den framgång han rönt kan man få många anvisningar på detta område; detsamma gäller Croce. Men det viktigaste studieobjektet tycks mig vara den bergsonska filosofin och pragmatismen, så att man kan se i vad mån somliga av deras ståndpunkter skulle vara otänkbara utan den historiska länk som praktikens filosofi utgör.

En annan aspekt av frågan är den praktiska undervisning i politisk vetenskap, som praktikens filosofi har givit t.o.m. de motståndare som av princip bekämpar den hårt, precis som jesuiterna i teorin bekämpade Machiavelli fastän de i praktiken var hans bästa lärjungar. I en *Opinione* publicerad av Mario Missiroli i *La Stampa* från den tid då han var korrespondent i Rom (omkring 1925) sägs det ungefär att man borde se efter om inte de intelligentaste industrimännen i sitt innersta är övertygade om att "den kritiska ekonomin" sett mycket klart i deras angelägenheter, och om de inte betjänar sig av de så inhämtade lärdomarna. Detta skulle inte alls vara överraskande, ty om grundaren av praktikens filosofi exakt analyserat verkligheten, har han bara rationellt och konsekvent satt i system vad de historiska agenterna för denna verklighet kände och känner, på ett förvirrat och instinktivt sätt, och som de fått klarare medvetande om efter motståndarkritiken.

Den andra aspekten av frågan är ännu intressantare. Varför har också de s.k. ortodoxa "kombinerat" praktikens filosofi med andra filosofier, och varför företrädesvis med en hellre än med en annan? Den enda som betyder något är nämligen kombinationen med den traditionella materialismen; kombinationen med kantianismen har inte haft mer än begränsad framgång och bara hos trängre intellektuella grupper. I denna fråga bör man studera Rosas arbete *Framsteg och stillastående i praktikens filosofis utveckling*,⁵ som konstaterar att de delar som konstituerar denna filosofi har utvecklats i olika utsträckning, men alltid i enlighet med den praktiska verksamhetens krav. D.v.s. grundarna av den filosofin skulle ha gått långt före sin tids behov, och även den närmast följande tidens behov: de skulle ha skapat en arsenal av vapen som ännu inte var till nytta eftersom de var anakronistiska och först med tiden skulle putsas upp. Förklaringen är en aning bedräglig, så till vida som den till stor del bara ger som förklaring en abstraktion av det faktum som skulle förklaras, och dock ligger det däri någon sanning som kan fördjupas. Ett av de historiska skälen tycks vara att söka i det faktum, att praktikens filosofi har måst alliera sig med främmande riktningar för att hos folkmassorna bekämpa resterna från den förkapitalistiska världen, särskilt på det religiösa området.

Praktikens filosofi hade två uppgifter: att bekämpa de moderna ideologierna i deras mest förfinade form för att kunna bilda en egen grupp oberoende intellektuella, och att uppfostra folkmassorna vilkas kultur stod på medeltida nivå. Denna andra uppgift, som med hänsyn till den nya filosofins karaktär var grundläggande, upptog alla dess krafter, inte bara kvantitativt utan också kvalitativt; av "didaktiska" skäl förenade sig den nya filosofin med en kulturform,

⁵ Allusion på Rosa Luxemburgs skrift *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, publicerad i "Vorwärts" den 14 mars 1903. (Utg. anm.)

som var något överlägsen den genomsnittliga bland folket (som var mycket låg), men absolut inte skickad att bekämpa de bildade klassernas ideologier, och detta trots att den nya filosofin hade uppstått just för att övervinna tidens högsta kulturmanifestation, den klassiska tyska filosofin, och för att uppväcka en grupp egna intellektuella ur den nya sociala grupp vars världsåskådning den var. Å andra sidan lyckades den moderna, särskilt den idealistiska, kulturen inte att utarbeta en folklig kultur, den lyckas inte att ge ett moraliskt och vetenskapligt innehåll åt sina egna skolprogram, som förblir abstrakta och teoretiska schemata; den förblir en begränsad intellektuell aristokratisk kultur, som ibland får grepp om ungdomen, men bara så till vida som den blir omedelbar och tillfällig politik.

Man borde se efter om inte denna typ av kulturell "formering" är en historisk nödvändighet och om man inte i den gångna historien återfinner liknande frontställningar, om man tar hänsyn till omständigheterna i tid och rum. Det klassiska exemplet före modern tid är otvivelaktigt renässansen i Italien och reformationen i de protestantiska länderna. I volymen *Barocktidens historia i Italien* skriver Croce på sidan 11: "Renässansrörelsen hade förblivit aristokratisk, förbehållen utvalda kretsar, och i själva Italien, som var dess moder och amma, kom den inte utanför hovkretsarna, trängde inte fram till folket, blev inte sed och 'fördom', d.v.s. kollektiv övertygelse och tro. Reformationen däremot 'hade visserligen denna förmåga att genomtränga folket men betalade den med en försening av sin inre utveckling', med den långsamma och ofta avbrutna mognaden av dess livsfrö". Och på sidan 8: "Och Luther, liksom humanisterna, fördömer sorgen och prisar glädjen, fördömer sysslösheten och anbefaller arbetet; men å andra sidan är han benägen för misstro och fientlighet gentemot litteratur och studier, så att Erasmus kunde säga: *ubicumque regnat lutheranismus, ibi litterarum est interitus*; och säkert är att den tyska protestantismen, om också inte bara på grund av den attityd dess grundare hamnat i, under några århundraden var i det närmaste steril i fråga om studier, kritik, filosofi. De italienska reformatörerna, i synnerhet kretsen kring Giovanni de Valdés och deras vänner, förenade utan svårighet humanism och mysticism, dyrkan av studier och moralisk stränghet. Calvinismen med sitt hårda nådebegrepp och sin hårda disciplin var inte heller gynnsamt inställd till fri forskning och skönhets dyrkan, men genom att tolka och utveckla begreppet nåd och anpassa det till begreppet kallelse kom den ändå att energiskt befodra det ekonomiska livet, produktionen och ökandet av rikedom". Den lutherska reformationen och kalvinismen väckte till liv en utbredd folklig-nationell rörelse som de uppgick i, och först under senare perioder en högre kultur; de italienska reformatörerna var ofruktbara på stora historiska framgångar. Sant är att också reformationen i sin högre fas med nödvändighet antog renässansens karaktär och som sådan spriddes också i de icke protestantiska länder där det inte hade funnits någon folklig inkubation; men den folkliga utvecklingsfasen har tillåtit de protestantiska länderna att ihärdigt och segerrikt motstå de katolska härarnas korståg, och så föddes den germanska nationen som en av de kraftfullaste i det moderna Europa. Frankrike sönderslets av religionskrig med skenbar seger för katolicismen, men fick en stor folklig reformation på 1700-talet med upplysningen, voltaireanismen, Encyklopedin som föregick och ledsagade 1789 års revolution. I själva verket rörde det sig om en stor intellektuell och moralisk reformation hos det franska folket, mera fullständig än den lutherska i Tyskland, därför att den omfattade också de stora massorna bönder på landsbygden och därför att den hade en utpräglad icke-religiös grundval och försökte ersätta religionen med en helt icke-religiös ideologi, som representerades av det nationella och patriotiska bandet. Men inte heller denna reformation medförde någon omedelbar blomstring av hög kultur, utom beträffande den politiska vetenskapen i formen av positiv rättsvetenskap.⁶

⁶ Se den jämförelse Hegel gör mellan de särskilda nationella former samma kultur antog i Frankrike och i Tyskland under tiden för den franska revolutionen, en hegelsk tanke som via en ganska lång kedja förde till

En uppfattning av praktikens filosofi som modern folklig reformation (det är nämligen att hänge sig åt rena abstraktioner att, som Missiroli och hans anhang, vänta sig en religiös reformation i Italien, en ny italiensk upplaga av kalvinismen) har kanske föresvävat Georges Sorel, lite (eller mycket) vagt och intellektualistiskt, på grund av ett slags jansenistiskt raseri över styggelserna hos parlamentarismen och de politiska partierna. Sorel har från Renan övertagit idén om nödvändigheten av en intellektuell och moralisk reform; han har (i ett brev till Missiroli) gjort gällande att stora historiska rörelser ofta representeras av en modern kultur o.s.v. Men det förefaller mig som om en sådan uppfattning funnes utsagd hos Sorel, när han använder den ursprungliga kristendomen som jämförelseterm, visserligen med mycket litteratur men ändå mer än ett korn av sanning, visserligen med hänvisningar som är mekaniska och ofta konstlade men ändå en och annan blyxt av djup intuition.

Praktikens filosofi förutsätter hela detta kulturella förflutna, renässansen och reformationen, den tyska filosofin och den franska revolutionen, kalvinismen och den klassiska engelska ekonomin, den icke-religiösa liberalismen och historicismen som ligger till grund för hela den moderna livsåskådningen. Praktikens filosofi är kronan på hela denna rörelse av intellektuell och moralisk reform, som blivit dialektisk i kontrasten mellan folklig kultur och högkultur. Den motsvarar komplexet protestantisk reformation plus fransk revolution: den är en filosofi som också är en politik, och en politik som också är en filosofi. Den genomgår ännu sin folkliga fas: att få fram en grupp oberoende intellektuella är inte någon lätt sak, det kräver en lång process med handlingar och reaktioner, anslutningar och upplösningar och nya synnerligen talrika och komplicerade formationer: det är idén om en underordnad social grupp utan historiskt initiativ, vilken ständigt förstoras, men oorganiskt, utan att kunna komma över en viss kvalitativ nivå som hela tiden ligger hitom besittningen av staten och det verkliga utövandet av den hegemoni över hela samhället, som ensam medger en viss jämvikt i utvecklingen av den intellektuella gruppen. Praktikens filosofi har även blivit "fördom" och "vidskepelse": sådan den är, är den den folkliga aspekten av den moderna historicismen men rymmer i sig fröet till ett övervinnande av denna historicism. I kulturens historia, som är mycket vidare än filosofins historia, har man fått en uppblomstring av "materialism" varje gång som den folkliga kulturen framträtt, därför att man genomgick en fas av omvälvningar och ur folkets malmgång valde ut metallen för en ny klass. Och omvänt, vid samma moment klamrade sig de traditionella klasserna fast vid spiritualismen. Mitt emellan franska revolutionen och restaurationen har Hegel dialektiskt förenat de båda momenten i tankens liv, materialism och spiritualism, men syntesen blev "en man som går på huvudet". Hegels efterföljare har förstört denna enhet, och man har återvänt till å ena sidan de materialistiska, å andra sidan de spiritualistiska systemen. Praktikens filosofi har i sin grundare återupplevt hela denna erfarenhet av hegelianism, feuerbachianism, fransk materialism, för att rekonstruera syntesen av den dialektiska enheten: "mannen som går upprätt". Den uppspaltning som ägt rum med hegelianismen har återupprepats beträffande praktikens filosofi, så att man å ena sidan har återvänt till den filosofiska materialismen, medan den moderna idealistiska högkulturen har försökt att med sig införliva det av praktikens filosofi som var den oundgängligt för att finna ett nytt elixir.

"Politiskt" står den materialistiska uppfattningen nära folket, sunda förnuftet; den är nära förknippad med många trosföreställningar och fördomar, med nästan all folklig vidskepelse (tron på häxor, andar o.s.v.). Det ser man i fråga om den folkliga katolicismen och alldeles särskilt i fråga om den bysantinska ortodoxin. Den folkliga religionen är krasst materialistisk, och ändå söker de intellektuellas officiella religion att förhindra att det bildas två olika religioner, två skilda skikt, för att inte avlägsna sig från massorna och för att inte också officiellt

Carduccis berömda verser: "... con opposta fe', – Decapitaro, Emmanuel Kant, Iddio, – Massimiliano Robespierre, il re". (Med motsatt tro halshög de, Kant Gud och Robespierre kungen).

bli vad den realiter är, nämligen en ideologi för begränsade grupper. Men ur denna synpunkt får man inte förväxla den attityd praktikens filosof intar med katolicismens. Medan den förra uppehåller en dynamisk kontakt och strävar att lyfta ständigt nya masskikt till ett högre kulturellt liv, går katolicismens strävan ut på att uppehålla en rent mekanisk kontakt, en yttre enhet som särskilt baserar sig på liturgin och på den del av kulten som är mest iögonfallande suggestiv för de stora massorna. Många kätterska försök var manifestationer av folkliga krafter för att reformera kyrkan och närma den till folket genom att höja folket. Kyrkan har ofta reagerat på ett synnerligen våldsamt sätt, den har skapat Jesu Sällskap och den har bepansrat sig med det tridentinska mötets beslut, fastän den organiserat en förunderlig mekanism för ett ”demokratiskt” urval av sina intellektuella, dock som enskilda individer, inte som representativt uttryck för folkgrupper.

I fråga om den kulturella utvecklingens historia måste man fästa särskilt avseende vid organisationen av kulturen och vid den personal i vilken denna organisation tar konkret form. I G. De Ruggieros bok om *Renässans och reformation* kan man se vilken hållning som intagits av många intellektuella, med Erasmus i spetsen: de vek undan inför förföljelser och bål. Reformationens bärare var därför just det tyska folket i sin helhet, som massa, och inte de intellektuella. Just detta faktum att de intellektuella deserterat inför fienden förklarar reformationens ”sterilitet” inom högkulturens omedelbara sfär, ända tills det ur folkets massa, som förblivit trogen, långsamt avskiljer sig en ny grupp intellektuella, som når sin höjdpunkt i den klassiska filosofin.

Något liknande har hitintills varit fallet med praktikens filosofi; utom det att de stora intellektuella som format sig på dess mark inte var talrika, var de inte knutna till folket, framgick inte ur folket utan var uttryck för traditionella mellanklasser, som de återgick till vid de stora historiska ”vändningarna”; andra stannade kvar, men blott för att underkasta den nya åskådningen en systematisk revision, inte för att befordra dess autonoma utveckling. Att hävda att praktikens filosofi är en ny, oberoende, originell åskådning, fastän den utgör ett moment i den världshistoriska utvecklingen, innebär att hävda oberoendet och originaliteten hos en ny kultur i inkubation, som kommer att utvecklas jämsides med att de sociala relationerna utvecklas. Vad som var enskild gång föreligger är en variabel kombination av gammalt och nytt, en tillfällig jämvikt i de kulturella relationerna som svarar mot jämvikten i de sociala relationerna. Först efter skapandet av staten gör det kulturella problemet sig gällande i hela sin komplicerade mångfald och strävar efter en konsekvent lösning. I varje fall måste den attityd man intar före statens bildande vara kritisk-polemisk, och aldrig dogmatisk, det måste vara en romantisk attityd, men med en romantik som medvetet strävar mot klassisk fattning.

Not 1. Studera restaurationsperioden såsom den period då alla de moderna historicistiska doktrinerna utarbetas, däri inbegripen praktikens filosofi, som utgör kronan därav och som för övrigt utformades omedelbart före 1848, då restaurationen föll samman på alla håll och den heliga alliansens pakt gick sönder. Det är bekant att restauration bara är ett metaforiskt uttryck; i själva verket var det aldrig fråga om någon faktisk restauration av *l'ancien régime* utan bara om en ny fördelning av styrkorna, där mellanklassernas erövringar från revolutionen blev begränsade och kodifierade. Kungen i Frankrike och påven i Rom blev ledare för respektive partier och inte längre oomstridda representanter för Frankrike och kristenheten. Speciellt blev påvens ställning skakad, och från den tiden börjar det bildas permanenta organisationer av ”kämpande katoliker”, som efter andra mellanetapper – 1848-49, 1861 (då upplösningen av kyrkostaten tog sin början med annekteringen av de emilianska legatprovinserna), 1870 och efterkrigstiden – utvecklas till den mäktiga organisationen *Azione Cattolica*, mäktig men på defensiven. Restaurationstidens historicistiska teorier ställer sig i kontrast till sjuttonhundratalets abstrakta och utopistiska ideologier, som fortlever såsom

proletär filosofi, etik och politik, med särskild spridning i Frankrike, ända till 1870. Praktikens filosofi står i motsättning till dessa sjuttonhundratalets populära åskådningar såsom massfilosofi, i alla deras former, från de barnsligaste till uppfattningen hos Proudhon, som utsätts för en viss inympning av konservativ historicism och som tycks kunna kallas den franske Gioberti, men för de folkliga klasserna, på grund av att den italienska historien präglas av en så fördröjd utveckling jämfört med den franska, såsom det visar sig under perioden omkring 1848. Om de konservativa historicisterna, det gamlas teoretiker, har en god position för att kritisera de mumifierade jakobinska ideologiernas utopistiska karaktär, har praktikens filosofer en bättre position för att dels kunna uppskatta det verkliga och icke abstrakta historiska värde som jakobinismen haft såsom skapande element i den nya franska nationens uppkomst, d.v.s. såsom icke ideologiserat faktum av begränsad verksamhet under vissa bestämda förutsättningar, dels kunna uppskatta den historiska uppgiften hos dessa samma konservativa, som i själva verket var skamsna söner till jakobinerna, vilkas överdrifter de fördömde medan de omsorgsfullt förvaltade deras arv. Praktikens filosofi gjorde inte bara anspråk på att förklara och rättfärdiga hela det förflutna, utan också på att historiskt förklara och rättfärdiga sig själv, d.v.s. den var höjdpunkten av "historicism", den totala befrielsen från all abstrakt "ideologism", den verkliga erövringen av den historiska världen, begynnelsen till en ny kultur.

Spekulativ immanens och historicistisk eller realistisk immanens

Man hävdar att praktikens filosofi uppstått i den jordmån som utgjordes av den högsta kulturutvecklingen under första hälften av 1800-talet, en kultur som representeras av den klassiska tyska filosofin, den klassiska engelska ekonomin och den politiska litteraturen och praktiken i Frankrike. Bakom uppkomsten av praktikens filosofi står dessa tre kulturrörelser. Men hur skall man uppfatta detta påstående? Betyder det att var och en av dessa rörelser har bidragit till att utforma filosofin, respektive ekonomin och politiken hos praktikens filosofi? Eller betyder det att praktikens filosofi syntetiskt utvecklade de tre rörelserna, d.v.s. hela epokens kultur, och att man i den nya syntesen, i vilket moment man än undersöker den, det teoretiska, det ekonomiska eller det politiska, återfinner såsom förberedande "moment" envar av de tre rörelserna? Så synes mig vara fallet. Och det enhetliga syntetiska momentet synes mig böra identifieras med det nya immanensbegreppet, som från den spekulativa form det har hos den klassiska tyska filosofin överflyttats till historicistisk form med hjälp av den franska politiken och den klassiska engelska ekonomin.

Vad beträffar det huvudsakliga identitetsförhållandet mellan det tyska filosofiska språket och det franska politiska språket, må man jämföra med mina föregående anteckningar därom. Men jag tror att man borde göra en i hög grad intressant och fruktbar undersökning angående förhållandet mellan tysk filosofi, fransk politik och klassisk engelsk ekonomi. Det förefaller mig att man på sätt och vis kan säga att praktikens filosofi är lika med Hegel plus David Ricardo. Problemet bör till att börja med presenteras så här: skall de nya metodologiska regler som Ricardo infört i den ekonomiska vetenskapen betraktas som rent instrumentella värden (ungefär som ett nytt kapitel i den formella logiken), eller har de haft betydelse såsom filosofiskt nyskapande? Upptäckten av den formella logiska principen i "tendenslagen", som leder till en vetenskaplig definition av de i ekonomin grundläggande begreppen *homo oeconomicus* och "bestämd marknad", har inte det varit en upptäckt av även kunskaps-teoretiskt värde? Innebär det inte just en ny "immanens", en ny uppfattning av "nödvändighet" och frihet o.s.v.? Just en sådan översättning tycks det mig att praktikens filosofi åstadkommit, då den givit Ricardos upptäckter universell räckvidd, i vederbörlig ordning utsträckt dem till att gälla hela historien, och följaktligen därur hämtat ursprunget till en ny världsåskådning.

Det blir en hel rad frågor att studera: 1) sammanfatta Ricardos vetenskapligt-formella principer i deras form av empiriska regler; 2) uppsöka det historiska ursprunget till dessa Ricardos principer, som är knutna till uppkomsten av själva den ekonomiska vetenskapen, d.v.s. till utvecklingen av borgerligheten såsom "konkret universell" klass och följaktligen till bildandet av en universell marknad som redan är tillräckligt "tät" av komplicerade rörelser för att man därur skall kunna isolera och studera nödvändiga regelbundenhetslagar, d.v.s. tendenslagar, som inte är lagar i naturalismens eller den spekulativa determinismens mening utan i "historicistisk" mening, d.v.s. så till vida som den "bestämda marknaden" framträder, alltså en miljö med organiskt liv och sammanhang i sina utvecklingsrörelser. (Ekonomi studerar dessa tendenslagar såsom *kvantitativa* uttryck för fenomenen; när man går över från ekonomi till den allmänna historien kompletteras kvantitetsbegreppet av begreppet kvalitet och dialektiken kvantitet som blir kvalitet;⁷ 3) sätta Ricardo i samband med Hegel och med Robespierre; 4) hur praktikens filosofi från syntesen av dessa tre levande strömningar nått fram till det nya immanensbegreppet, renat från varje spår av transcendens och teologi.

Vid sidan av den ovan skisserade undersökningen bör man ställa en annan, som rör den attityd praktikens filosofi intagit gentemot den nuvarande fortsättningen av den klassiska tyska filosofin, som representeras av den moderna idealistiska filosofin i Italien, Croce och Gentile. Hur skall man uppfatta Engels' sats om arvet från den klassiska tyska filosofin? Skall man uppfatta det som en numera sluten historisk cirkel, där upptagandet av den vitala delen av hegelianismen redan är definitivt fullbordat, en gång för alla; eller kan man uppfatta det som en historisk process som ännu pågår, en process som åter framkallar kravet på en filosofisk kultursyntes? Mig synes detta senare svar vara det riktiga: i själva verket framträder fortfarande det ömsesidigt ensidiga motsatsförhållandet mellan materialism och idealism, som kritiserades i den första tesen om Feuerbach, och liksom då, fastän i ett högre moment, är syntesen nödvändig i ett moment av högre utveckling av praktikens filosofi.

Enheten hos de konstitutiva elementen av marxismen

Enheten är given av den dialektiska utvecklingen av motsättningarna mellan människan och materien (natur – materiella produktionskrafter). I ekonomi utgöres enhetscentrum av värdet, d.v.s. förhållandet mellan arbetaren och de industriella produktionskrafterna (de som förnekar värdeteorin hamnar i krass vulgärmaterialism då de uppställer maskinerna i sig – såsom konstant tekniskt kapital – som värdeproducerande utanför människan som sköter dem). – I filosofin – praktiken – d.v.s. förhållandet mellan mänsklig vilja (superstruktur) och den ekonomiska strukturen. – I politiken – förhållandet mellan staten och det civila samhället, d.v.s. statens (den centraliserade viljans) ingripande för att uppfostra uppfostraren, den sociala miljön i allmänhet. – (Bör utvecklas vidare och uttryckas i mer exakta termer.)

Filosofi – Politik – Ekonomi

Om dessa tre verksamheter är de nödvändiga konstituerande elementen i en och samma världsåskådning, måste det med nödvändighet hos deras teoretiska principer finnas konvertibilitet från den ena till den andra, ömsesidig översättbarhet till varje konstituerande elements egna specifika språk: det ena föreligger underförstått i det andra, och alla tillsammans bildar de en homogen cirkel.⁸

Av dessa satser (som behöver utvecklas ytterligare) följer, för kultur- och idéhistorikern, en del undersökningskriterier och kritiska rättesnören av stor betydelse. Det kan inträffa att en stor personlighet uttrycker sin mest fruktbara tanke inte på det område som skenbart borde

⁷ *Kvantitet = nödvändighet; kvalitet = frihet.* Dialektiken (det dialektiska bandet) kvantitet-kvalitet är identisk med dialektiken nödvändighet-frihet.

⁸ Jfr de föregående anteckningarna om de vetenskapliga språkens ömsesidiga översättbarhet.

vara det mest "logiska" ur yttre klassifikatorisk synpunkt, utan på ett annat som skenbart kan tyckas främmande. En politiker skriver om filosofi: det kan hända att hans "sanna" filosofi i stället är att söka i hans politiska skrifter. Hos varje personlighet finns det en förhärskande, allt annat dominerande verksamhet: det är där man skall söka hans tanke, för det mesta outtalad och ibland i motsägelse till det som han säger *ex professo*. Det är sant att det i ett sådant kriterium för historiskt omdöme rymmes många risker för diletterantism, och att man vid tillämpningen måste vara mycket försiktig, men det hindrar inte att kriteriet är fruktbart på sanning.

I själva verket lyckas den tillfällige "filosofen" mindre lätt att abstrahera från de strömningar som dominerar i hans tid, från de tolkningar av en viss världsåskådning som blivit dogmatiska o.s.v.; medan han däremot som politisk vetenskapsman känner sig fri från dessa tidens och gruppens *idola* och mera omedelbart och med fullständig originalitet ger sig i kast med samma åskådning; här tränger han in i dess innersta och utvecklar den på ett vitalt sätt. I detta sammanhang är den tanke fortfarande nyttig och fruktbar som Rosa Luxemburg givit uttryck åt angående omöjligheten av att ta itu med vissa problem inom praktikens filosofi emedan de ännu inte blivit *aktuella* på grund av historiens allmänna gång eller en given social gruppering. Mot den ekonomisk-korporativa fasen, mot den fas som präglas av kampen för hegemoni i det civila samhället och mot den statliga fasen svarar bestämda former av intellektuell aktivitet, som inte godtyckligt kan improviseras eller föregripas. Under fasen av kamp för hegemoni utvecklas politikens vetenskap; under den statliga fasen måste alla superstrukturer utvecklas, annars riskerar man statens upplösning.

Historiciteten hos praktikens filosofi

Att praktikens filosofi uppfattar sig själv historicistiskt, d.v.s. som en övergångsfas i det filosofiska tänkandet, framgår indirekt av hela dess system men uttrycks direkt i den kända tesen att den historiska utvecklingen vid en viss punkt kommer att karakteriseras av övergången från nödvändighetens rike till frihetens rike. Alla filosofier (filosofiska system) som hittills förekommit har varit manifestationer av de inre motsägelser som sönderslittit samhället. Men varje filosofiskt system taget för sig har inte varit något medvetet uttryck för dessa motsägelser, emedan ett sådant uttryck bara hade kunna givas av hela komplexet av sinsemellan kämpande system. Varje filosof är och måste vara övertygad om att uttrycka människoandens enhet, d.v.s. historiens och naturens enhet; om det inte föreläge en sådan övertygelse, skulle faktiskt människorna inte handla, de skulle inte skapa ny historia, och filosofierna skulle alltså inte kunna bli "ideologier" och de skulle i praktiken inte kunna anta den fanatiska, granitartade kompaktheten hos de "folkliga trossatserna" som får samma energi som "materiella krafter".

Hegel spelar i det filosofiska tänkandets historia en roll för sig, ty i hans system lyckas man på det ena eller andra viset, också i formen av "filosofisk roman", att förstå vad verkligheten är, d.v.s. man har i ett enda system och hos en enda filosof det medvetande om motsägelserna som förut resulterade först ur hela komplexet av system, hela komplexet av filosofer i polemik med varandra och i motsägelse till varandra.

På sätt och vis är alltså praktikens filosofi en reform och en utveckling av hegelianismen, det är en filosofi som befriat sig (eller söker befria sig) från varje ensidigt och fanatiskt ideologiskt element, det är ett fullständigt medvetande om motsägelserna, varvid filosofen själv, uppfattad som individ eller som hel social grupp, inte bara förstår motsägelserna utan uppställer sig själv som motsägelseelement, upphöjer detta element till kunskapsprincip och följaktligen också till handlingsprincip. "Människan i allmänhet", hur hon än framställs, förnekas och alla dogmatiskt "unitariska" begrepp förhånas och tillintetgörs, så till vida som

de är uttryck för begreppet ”människa i allmänhet” eller begreppet ”mänsklig natur” som är immanent i varje människa.

Men även om praktikens filosofi är ett uttryck för de historiska motsägelserna, ja rent av det fullständigaste uttrycket eftersom det är medvetet, innebär detta att även den är bunden till ”nödvändigheten” och inte till ”friheten”, som inte existerar och ännu inte kan existera historiskt. Om man alltså bevisar att motsägelserna kommer att försvinna, bevisar man indirekt att också praktikens filosofi kommer att försvinna, d.v.s. kommer att bli övervunnen: i ”frihetens” rike kan tanken och idéerna inte längre spira på den mark som motsägelserna och nödvändigheten till kamp utgör. För närvarande kan en (praktikens) filosof bara göra detta allmänna påstående och inte gå längre än så: i själva verket kan han inte komma utanför de nuvarande motsägelsernas område, han kan inte, annat än rent allmänt, hävda en värld utan motsägelser utan att omedelbart skapa en utopi.

Detta betyder inte att utopin inte kan ha ett filosofiskt värde, ty den har ett politiskt värde, och varje politik är indirekt en filosofi, om också osammanhängande och blott i utkast. I denna mening är religionen den mest gigantiska utopi, alltså den mest gigantiska ”metafysik”, som någonsin framträtt i historien. Den är nämligen det mest storslagna försöket att i mytologisk form förena de reella motsägelserna i det historiska livet: den hävdar verkligen att människan har samma ”natur”, att människan i allmänhet existerar, såsom skapad av Gud, barn till Gud och alltså bror till de andra människorna, fri bland de andra och som de andra människorna, och att hon kan uppfatta sig själv såsom sådan genom att spegla sig i Gud, mänsklighetens ”självmédvetande”, men den hävdar också att allt detta inte är av denna världen utan av en annan (utopisk). Sålunda jäser idéerna om jämlikhet, broderskap och frihet bland människorna, bland de människoskikt som inte ser sig vara vare sig jämlika med eller bröder till andra människor eller fria i förhållande till dem. Så har följden blivit att det i alla radikala massrörelser, på det ena eller andra sättet, under bestämda former och ideologier, varit just dessa krav man ställt.

På denna punkt inträder ett element som framlagts av Iljitj: i programmet från april 1917,⁹ i den paragraf som ägnas den enhetliga skolan och mera exakt i den förklarande noten till denna paragraf (jfr Genèveeditionen av 1918) påpekas det att kemisten och pedagogen Lavoisier, som giljotinerades under Skräcken, just hade stött idén om en enhetlig skola, och detta i samklang med tidens folkliga känslor, som i 1789 års demokratiska rörelse såg en verklighet i utveckling och inte bara en ideologi som regeringsinstrument, och som därav drog konkreta slutsatser i utjämnande riktning. Hos Lavoisier rörde det sig om ett utopiskt element (ett element som mer eller mindre framträder i alla de kulturrörelser som förutsätter det enhetliga i människans ”natur”), men för Iljitj hade det den demonstrativt-teoretiska betydelsen av politisk princip.

Om praktikens filosofi teoretiskt hävdar att varje ”sanning” som trots vara evig och absolut har haft ett praktisk ursprung och representerat ett ”provisoriskt” värde (varje världs- och livs-åskådningens historicitet), är det mycket svårt att göra ”praktiskt” begripligt att denna tolkning gäller också för praktikens filosofi själv, utan att rubba de övertygelser som är nödvändiga för handling. Detta är för övrigt en svårighet som möter varje historicistisk filosofi: billiga motståndare (speciellt katolikerna) missbrukar den, för att i samma individ ställa upp ”vetenskapsmannen” mot ”demagogen”, filosofen mot handlingsmänniskan o.s.v., och för att dra slutsatsen att historicismen med nödvändighet leder till moralisk skepticism och moraliskt

⁹ Det rör sig om det projekt till omarbetning av bolsjevikpartiets program som presenterades av Lenin vid samma partis sjunde konferens, i april 1917. Det nya programmet blev sedan godkänt av den åttonde partikongressen i mars 1919. (Utg. anm.)

förfall. Ur denna svårighet uppstår många ”dramer” i de små människors samvete, och hos de stora ”olympiska” attityder à la Wolfgang Goethe.

Det är därför satsen om övergången från nödvändighetens till frihetens rike måste analyseras och utvecklas med mycken skärpa och finkänslighet.

Därför blir följden att också själva praktikens filosofi tenderar att bli en ideologi i sämre mening, d.v.s. ett dogmatiskt system av absoluta och eviga sanningar; särskilt när den, som i *Populär studie*, blandas samman med vulgärmaterialismen, med metafysiken om ”materien” som måste vara evig och absolut.

Det måste också sägas att övergången från nödvändighet till frihet äger rum för människornas samhälle och inte för naturen (även om den kan ha följder för synen på naturen, för de vetenskapliga åsikterna o.s.v.). Man kan rent av gå så långt att man påstår att, medan hela systemet i praktikens filosofi kan bli förgängligt i en enad värld, många idealistiska idéer, eller åtminstone vissa aspekter av dem, som är utopistiska under nödvändighetens rike, skulle kunna bli ”sanningar” efter övergången o.s.v. När samhället är delat i klasser kan det inte talas om ”ande” utan att man nödvändigtvis drar slutsatsen att det rör sig om – kåranda något som indirekt erkännes när man, som Gentile i sin bok om modernismen,¹⁰ i Schopenhauers efterföljd säger, att religionen är den stora mängdens filosofi, medan filosofin är de utvalda människornas, d.v.s. de stora intellektuellas, religion), men det kommer att kunna talas därom när enandet ägt rum o.s.v.

Ekonomi och ideologi

Anspråket framställt som ett väsentligt postulat i den historiska materialismen) att presentera och framlägga varje fluktuation i politik och ideologi som ett omedelbart uttryck för strukturen måste teoretiskt bekämpas som primitiv infantilism, och praktiskt bör det bekämpas med det autentiska vittnesbördet av Marx, som skrivit politiska och historiska arbeten av konkret karaktär. Ur denna synpunkt är *18 Brumaire* och skrifterna om *Den orientalska frågan* speciellt betydelsefulla, men också andra (*Revolution och kontra-revolution i Tyskland, Inbördeskriget i Frankrike* och mindre arbeten). En analys av dessa arbeten tillåter en att bättre fixera den marxistiska historiska metodologin, i det man fullständigt belyser och tolkar de i alla dessa arbeten utspridda teoretiska påståendena.

Man kan då se hur många reella reservationer Marx inför i sina konkreta undersökningar, reservationer som inte kunnat finna plats i de allmänna arbetena.¹¹ Bland dessa reservationer skulle man t.ex. kunna räkna upp följande:

1) Svårigheten att från gång till gång statistiskt (som fotografisk ögonblicksbild) identifiera strukturen; politiken är i själva verket från gång till gång reflexen av strukturens utvecklingstendenser, tendenser som inte med nödvändighet måste förverkligas. En strukturell fas kan konkret studeras och analyseras först efter det att den genomgått hela sin utvecklingsprocess, och inte under själva processen annat än i hypotesens form och med en uttrycklig förklaring att det rör sig om en hypotes.

2) Därför följer att en bestämd politisk handling kan ha varit en felberäkning av ledarna inom de dominerande klasserna, ett misstag som den historiska utvecklingen genom de ledande klassernas parlamentariska regeringskriser rättar till och övervinner: den historiska

¹⁰ G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909.

¹¹ De skulle endast kunna finna plats i en metodisk systematisk framställning av typen Bernheim, och Bernheims bok kan man ha i minnet som modell för en skolhandbok eller ”populär studie” om den historiska materialismen, där det förutom den filosofiska och vetenskapliga metoden – som Bernheim av princip håller fast vid, fastän det utsagt är en världsåskådning som ligger till grund för hans framställning – borde finnas en uttrycklig behandling av den marxistiska historieuppfattningen.

materialismen av mekanisk typ räknar inte med möjligheten av ett misstag utan uppfattar varje politisk handling såsom omedelbart bestämd av strukturen, d.v.s. som reflex av en verklig och bestående (i betydelsen vunnen) modifikation av strukturen. "Misstagets" uppkomst är komplicerad: det kan röra sig om en individuell impuls som bottnar i felberäkning, eller om en manifestation av bestämda grupper eller smågruppers försök att uppnå hegemoni inom den ledande grupperingen, försök som kan slå fel.

3) Man observerar inte tillräckligt att många politiska handlingar beror på en inre nödvändighet av organisatorisk karaktär, d.v.s. att de är knutna till behovet av att ge sammanhang åt ett parti, en grupp, ett samhälle. Detta framträder klart i t.ex. den katolska kyrkans historia. Om man ville söka den omedelbara och primära orsaken till varje ideologisk strid inom kyrkan i strukturen, skulle man råka illa ut: på så sätt har många politisk-ekonomiska romaner blivit skrivna. Det är i stället uppenbart att flertalet av dessa diskussioner är knutna till sekteristiska organisationskrav. I diskussionen mellan Rom och Bysans angående den helige andes framgående, skulle det vara löjligt att i den europeiska österns struktur söka orsaken till påståendet att den helige ande framgår bara ur fadern och i västerlandets struktur orsaken till påståendet att han framgår ur fadern och sonen. De båda kyrkornas existens och konflikten mellan dem är beroende av strukturen och av historien i dess helhet, men sedan har de uppställt frågor som för vardera är princip för distinktion och för inre sammanhållning, och det hade kunnat vara så att vardera av de båda kyrkorna i stället hade hävdade vad den andra kom att hävda: principen för distinktion och konflikt skulle ha upprätthållits i alla fall, och det är detta problem, om distinktionen och konflikten, som utgör det historiska problemet, inte den flagg vardera parten händelsevis kommit att föra.

Not II. Den "asterisk" som skriver ideologiska följetonger i "*Arbetets problem*" (och som bör vara den beryktade Franz Weiss) har skrivit ett roande svammel om "den ryska *dumping* och dess historiska betydelse"; när han där talar om just dessa tvister från den äldsta kristna tiden, hävdar han att de är omedelbart knutna till tidens materiella förhållanden, och om vi inte lyckas identifiera detta direkta sammanhang, beror detta antingen på att händelserna är avlägsna eller på någon intellektuell svaghet hos oss. Denna inställning är bekväm men ur vetenskaplig synpunkt ovidkommande. Varje reell historisk fas lämnar i själva verket spår efter sig i de följande faserna som på sätt och vis blir det bästa dokumentet om den. Den historiska utvecklingsprocessen är en enhet i tiden, varför det närvarande innehåller hela det förflutna, och i det närvarande realiserar av det förflutna det som är "väsentlig!", utan att det blir kvar något "ovetbart" som skulle utgöra dess sanna "väsen". Det som "gått förlorat", d.v.s. inte dialektiskt fortplantats i den historiska processen, var i sig själv ovidkommande, "slagg" av rent tillfällig karaktär, krönika och inte historia, i sista hand en ytlig episod som man utan vidare kan bortse från.

Moralvetenskap och historisk materialism

Den vetenskapliga grundvalen för en den historiska materialismens morallära bör, förefaller det mig: sökas i påståendet att "samhället ställer sig inte uppgifter för vilkas lösning de nödvändiga förutsättningarna inte redan föreligger". När förutsättningarna föreligger "blir lösningen av uppgifterna 'plikt', blir 'viljan' fri". Moralläran skulle bli ett sökande efter de nödvändiga förutsättningarna för friheten att vilja i en viss riktning, mot ett visst mål, och bevisandet av att dessa förutsättningar föreligger. Det borde också röra sig om inte en hierarki mellan men en gradering av de mål man vill uppnå, eftersom man vill "moralisera" inte bara varje enskild individ tagen för sig utan även ett helt samhälle av individer.

Regelbundenhet och nödvändighet

Hur har idén om regelbundenhet och nödvändighet i den historiska utvecklingen uppkommit hos grundaren av praktikens filosofi? Det verkar inte som om man kunde tänka sig en

härledning från naturvetenskaperna. I stället bör man nog tänka sig att det är fråga om en utveckling av idéer som uppstått på den politiska ekonomins område, speciellt i den form och den metodologi som den ekonomiska vetenskapen fick genom Davide Ricardo. Den "bestämda marknaden" som begrepp och faktum, alltså det vetenskapliga framhävandet av att bestämda avgörande och bestående krafter framträtt historiskt, krafter vilkas verkan visar sig med en viss "automatik" som medger ett visst mått av "företsebarhet" och av visshet beträffande framtiden för individuella initiativ som står i överensstämmelse med dessa krafter, sedan man insett dem och vetenskapligt framhävt dem. "Bestämd marknad" betyder alltså detsamma som "bestämt förhållande mellan sociala krafter i en bestämd struktur av produktionsapparaten", ett förhållande som garanteras (d.v.s. göres bestående) av en bestämd politisk, moralisk och juridisk superstruktur. Efter att ha framhävt dessa avgörande och bestående krafter och deras spontana automatik (d.v.s. deras relativa oberoende av individuell godtycke och godtyckliga regeringsingripanden) har vetenskapsmannen, såsom hypotes, gjort själva automatiken absolut, isolerat de rent ekonomiska fakta från de mer eller mindre betydelsefulla kombinationer i vilka de uppträder, fastställt förhållandena orsak – verkan, förutsättning – konsekvens och på så sätt givit ett abstrakt schema av ett bestämt ekonomiskt samhälle. (Över denna realistiska och konkreta vetenskapliga konstruktion har man i fortsättningen lagt en ny, mera generaliserad abstraktion av "människan" som sådan, ahistorisk, rent allmän, en abstraktion som tett sig som den "sanna" ekonomiska vetenskapen.)

Då nu den klassiska ekonomin uppstått under dessa förutsättningar, kan man inte tala om en ny "vetenskap" eller om en ny inriktning av den ekonomiska vetenskapen (vilket är samma sak) förrän man visat att det framträtt nya kraftrelationer, nya villkor, nya förutsättningar, att det alltså "bestämts" en ny marknad med en egen ny "automatik" och fenomenism som uppträder såsom något objektivt, jämförbart med automatiken hos naturvetenskapliga fakta. Den klassiska ekonomin har givit upphov till en "kritik av den politiska ekonomin", men det verkar inte som om det ännu finnes möjligheter för en ny vetenskap eller ett nytt sätt att ställa det vetenskapliga problemet. "Kritiken" av den politiska ekonomin utgår från uppfattningen av den "bestämda marknaden" och dess "automatik" såsom historiskt faktum, medan de rena ekonomisterna uppfattar dessa element såsom "eviga", "naturliga"; kritiken analyserar realistiskt de kraftrelationer som bestämmer marknaden, fördjupar motsägelserna mellan dem, värderar de möjligheter att modifiera dem som är förknippade med framträdandet av nya element och dessas tillväxt i styrka, och visar fram "förgängligheten" och "ersättheten" hos den kritiserade vetenskapen; den studerar den som liv men också som död och finner i dess innersta element som oundvikligen kommer att upplösa och övervinna den, och visar fram "arvingen" som blir presumtiv ända tills han visat uppenbart prov på livskraft, o.s.v.

Att i det moderna ekonomiska livet det "godtyckliga" elementet, både hos individer, hos sammanslutningar och hos staten, har fått en betydelse som det inte hade tidigare och grundligt stört den traditionella automatiken, är ett faktum som inte i och för sig rättfärdigar ställandet av nya vetenskapliga problem, just därför att dessa ingripanden är "godtyckliga", av ett helt annat mått, omöjliga att företse. Det kan rättfärdiga påståendet att det ekonomiska livet modifierats, att det råder "kris", men detta ligger i öppen dag; å andra sidan är det inte sagt att den gamla automatiken försvunnit: den framträder bara i större skala än förut, beträffande de stora ekonomiska fenomenen, medan de enskilda fakta råkat ur lag.

Från dessa betraktelser bör vi så gå över till att fastställa vad "regelbundenhet", "lag", "automatik" betyder i fråga om historiska fakta. Det gäller inte att "upptäcka" en metafysisk "deterministisk" lag, och inte heller att fastställa en "allmän" kausalitetslag. Det gäller att framhäva hur det i den historiska utvecklingen bildas relativt "bestående" krafter, som verkar med en viss regelbundenhet och automatik. Inte heller de stora talens lag kan, fastän den är mycket nyttig som jämförelsepunkt, antas som "lag" för historiska fakta. För att fastställa det

historiska ursprunget till detta element i praktikens filosofi (ett element som är ingenting mindre än dess speciella sätt att uppfatta "immanensen") måste man studera Davide Ricardos sätt att uppställa de ekonomiska lagarna. Det gäller att se att Ricardo haft betydelse vid grundandet av praktikens filosofi inte bara för "värde"-begreppet inom ekonomin, utan att han haft en filosofisk betydelse, att han ingivit oss ett sätt att tänka och att uppfatta livet och historien. Metoden med ett "förutsatt att", förutsättningen som leder till en viss konsekvens, tycks böra identifieras som en av utgångspunkterna (en av de intellektuella drivfjädrarna) för de filosofiska erfarenheter som gjordes av grundarna av praktikens filosofi. Man borde se efter om Davide Ricardo någonsin studerats ur denna synpunkt.¹²

Det förefaller som om begreppet historisk "nödvändighet" är intimt förbundet med begreppen "regelbundenhet" och "rationalitet". "Nödvändigheten" i "abstrakt spekulativ" och i "konkret historisk" mening: nödvändighet föreligger när det föreligger en verksam och aktiv förutsättning, som människorna blivit medvetna om och som därigenom blivit effektiv, uppställer konkreta mål för det kollektiva medvetandet och bildar ett komplex av övertygelser och trossatser som verkar lika kraftigt som de "folkliga trossatserna". I *förutsättningen* bör rymmas, redan utvecklade eller på väg att utvecklas, de nödvändiga och tillräckliga materiella villkoren för ett realiserande av den kollektiva viljans impuls, men det är uppenbart att det tillsammans med denna "materiella" förutsättning, som kan beräknas kvantitativt, måste finnas en viss kulturnivå, alltså ett komplex av intellektuella akter, och tillsammans med dessa (såsom produkt och konsekvens av dem) ett visst komplex av lidelser och mäktiga känslor, som har styrka nog att driva till handling "till varje pris".

Som sagt, endast på denna väg kan man nå fram till en historicistisk (och inte spekulativ-abstrakt) uppfattning av det "rationella" i historien (och följaktligen också av det "irrationella").

Begreppen "Försyn" och "öde" i den mening i vilken de (spekulativt) användes av de italienska idealistiska filosoferna, speciellt av Croce: man får undersöka Croces bok om G. B. Vico, där begreppet "Försyn" översätts i spekulativa termer och där begynnelsen ges till en idealistisk tolkning av Vicos filosofi. För betydelsen av "öde" hos Machiavelli får man gå till Luigi Russo.¹³ Enligt Russo har "öde" för Machiavelli dubbel betydelse, en objektiv och en subjektiv. "Ödet" är tingens naturliga kraft (d.v.s. kausalsammanhanget), händelsernas gynnsamma sammanfallande, det som blir Försynen hos Vico, eller också är det den transcendenta makt som den gamla medeltida läran fablade om – gud alltså – och för Machiavelli är det sedan inte något annat än individens egen dygd, och dess makt har sin rot i människans egen vilja. Machiavellis dygd är, som Russo säger, inte längre skolastikernas dygd, som har en etisk karaktär och söker sin styrka från himlen, och inte heller dygden hos Titus Livius, som för det mesta betecknar militär duglighet, utan det är renässansmänniskans dygd, som innebär duglighet, skicklighet, energi, individuell kraft, känslighet, näsa för goda tillfällen och förmåga att mäta sina egna möjligheter.

I fortsättningen blir Russo svävande i sin analys. Enligt honom kommer begreppet *öde*, såsom tingens kraft, som hos Machiavelli liksom hos humanisterna fortfarande bevarar en *naturalistisk och mekanisk karaktär*, att finna sitt *förverkligande* och sin historiska fördjupning först i den *rationella försynen* hos Vico och hos Hegel. Men det är bäst att observera att sådana begrepp hos Machiavelli aldrig har metafysisk karaktär, som hos

¹² Så borde man undersöka det filosofiska begreppet "slump" och "lag", idén om en "rationalitet" eller "försyn", som gör att man hamnar i transcendental om inte transcendent teologism, och idén om en "slump", som i den metafysiska materialismen "som ställer världen under slumpen".

¹³ Not sid. 23 i utgåvan av *Il Principe* (Firenze, F. Le Monnier, Utg. anm.)

humanismens egentliga filosofer, utan att det rör sig om enkla och djupa livsintuitioner (alltså livsfilosofi!), och de måste uppfattas och förklaras såsom symboler för känslor.¹⁴

Ett register för praktikens filosofi

Det skulle vara till stor nytta med en kritisk förteckning över alla de frågor som rests och diskuterats kring praktikens filosofi, med fylliga kritiska bibliografier. Materialet för ett sådant encyklopediskt specialarbete är till den grad omfattande, olikartat, av högst olika värde och på så många språk att endast en redaktionskommitté skulle kunna utarbeta den, och det skulle krävas tid. Men den nytta man skulle ha av en sammanställning av det slaget skulle vara ofantlig, på vetenskapens område såväl som på skolans och bland de studerande. Det skulle bli ett redskap av första rangen för att ge spridning åt studierna över praktikens filosofi och för att konsolidera dem i en vetenskaplig disciplin, i det man drar en klar gräns mellan två epoker, å ena sidan den moderna och å den andra den föregående med sina osmälta lärdomar, sitt mekaniska eftersägande och sin journalistiska diletterism.

För att bygga upp detta projekt borde man studera allt det material av samma typ som katolikerna i olika länder publicerat angående bibeln, evangelierna, patrologin, liturgin, apologetiken – stora specialencyklopedier som är av växlande värde men som publiceras kontinuerligt och upprätthåller den ideologiska enheten bland hundratusentals präster och andra ledare som bildar den katolska kyrkans stomme och styrka. (För bibliografien över praktikens filosofi i Tyskland bör man studera Ernest Drahn's sammanställningar, som citeras av Drahn själv i inledningen till numren 6068-6069 av *Reklam Universal Bibliothek*.)

Man borde för praktikens filosofi göra ett arbete som det Bernheim gjort för den historiska metoden.¹⁵ Bernheims bok är inte en traktat över historicismens filosofi, och dock är den indirekt förknippad med denna. Den s.k. ”praktikens filosofis sociologi” borde till denna filosofi förhålla sig så som Bernheims bok förhåller sig till historicismen i allmänhet, d.v.s. den borde vara en systematisk framställning av praktiska rättesnören för undersökning och tolkning på historiens område – och på politikens; en samling direkta kriterier, kritiska försiktighetsmått o.s.v., en filologi för historien och politiken såsom dessa uppfattas av praktikens filosofi. I vissa avseenden borde man mot somliga tendenser inom praktikens filosofi (dem som på grund av sin förgrovning fått störst spridning) rikta samma kritik (eller typ av kritik) som den moderna historicismen riktat mot den gamla historiska metoden och den gamla filologin, som hade fört till naiva former av dogmatism och som ersatte den historiska tolkningen och konstruktionen med en rent yttre beskrivning och uppräknings av obearbetade källor, som ofta hopades på ett oordnat och osammanhängande sätt. Den största styrkan hos dessa publikationer låg i det slag av dogmatisk mysticism som efter hand uppstod och populariserades och som tog sig uttryck i det oberättigade påståendet att man var anhängare till den historiska metoden och till vetenskapen.

Grundarna av praktikens filosofi och Italien

En systematisk samling av alla skrifter (också ur brevsamlingen) som angår Italien eller berör italienska problem. Men en samling som begränsade sig till ett sådant urval skulle inte vara organisk och fullständig. Det finns skrifter av de båda författarna som, även om de inte direkt berör Italien, dock har betydelse för Italien, och en betydelse som inte bara är av rent allmän karaktär, givetvis, ty annars kan man säga att alla de båda författarnas skrifter angår Italien.

¹⁴ Angående den långsamma metafysiska utformningen av dessa begrepp under perioden före Machiavelli hänvisar Russo till Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (kap. ”Il concetto dell'uomo nel Rinascimento” och ”Appendice”), Firenze, Vallecchi. Angående samma begrepp hos Machiavelli jfr F. Ercole, *La politica di Machiavelli*.

¹⁵ E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 6. uppl., 1908, Leipzig, Dunker u. Humblot, översatt till italienska och publicerad av förlaget Sandron i Palermo (delvis översatt. Utg. anm.).

Planen för samlingen skulle kunna göras upp efter följande kriterier: 1) skrifter som speciellt hänför sig till Italien; 2) skrifter som angår ”specifika” ämnen i historisk och politisk kritik, som fastän de inte hänför sig till Italien dock har beröring med italienska problem. Exempel: artikeln om den spanska konstitutionen av 1812 har beröring med Italien på grund av den politiska funktion som denna konstitution haft i de italienska rörelserna ända fram till 1848. På samma sätt finns det beröring med Italien i den kritik som i *Filosofins elände* riktas mot den förfalskning av den hegelska dialektiken som Proudhon åstadkommit och som har reflexer i motsvarande intellektuella rörelser i Italien (Gioberti, de moderatas hegelianism, idén om passiv revolution, dialektiken revolution-restauration). Detsamma kan sägas om Engels' skrift om de spanska frihetsrörelserna 1873 (efter Amedeos av Savoien abdikation) som har beröring med Italien, o.s.v.

Av denna andra serie skrifter behöver man kanske inte göra någon samling, utan det räcker med en kritisk-analytisk framställning. Kanske den mest organiska planen skulle vara en i tre delar: 1) historisk-kritisk inledning; 2) skrifter om Italien; 3) analys av de skrifter som har indirekt anknytning till Italien, som alltså föresätter sig att lösa problem som är väsentliga och utmärkande också för Italien.

Den västerländska kulturens hegemoni över hela världens kultur

1) Om man medger att också de andra kulturerna haft vikt och betydelse i processen som leder till ett ”hierarkiskt” enande av världscivilisationen (och det måste man säkert utan vidare medge), har de haft universellt värde så till vida som de blivit konstituerande element i den europeiska kulturen, den enda som historiskt och konkret är universell, d.v.s. så till vida som de bidragit till det europeiska tänkandets process och assimilerats av detta. 2) Men också den europeiska kulturen har undergått en eningsprocess, och i det historiska moment som intresserar oss har den kulminerat i Hegel och i kritiken av hegelianismen.

3) Av de båda första punkterna framgår att man här räknar med den kulturella process som tar gestalt i de intellektuella; det är inte fråga om de folkliga kulturerna, beträffande vilka man inte kan tala om kritiskt utarbetande eller om utvecklingsprocess.

4) Det skall inte heller talas om de kulturella processer som kulminerar i reell aktivitet, såsom fallet blev i 1700-talets Frankrike, eller det skall åtminstone talas därom uteslutande i samband med den process som kulminerar i Hegel och i den klassiska tyska filosofin, såsom en ”praktisk” bekräftelse (i den mening jag flera gånger på annat ställe antytt) på den ömsesidiga översättbarheten av de båda processerna: den ena, den franska, politisk-juridisk; den andra, den tyska, teoretisk-spekulativ.

5) Upplösningen av hegelianismen resulterar i begynnelsen till en ny kulturell process, som till karaktären skiljer sig från de föregående – en process där alltså den praktiska rörelsen och den teoretiska tanken förenar sig (eller söker förena sig genom en kamp som är både teoretisk och praktisk).

6) Det är något ovidkommande att denna nya rörelse har sin vagga i medelmåttiga filosofiska arbeten eller i vad som åtminstone inte utgör några filosofiska mästerverk. Vad som har betydelse är att det uppstår ett nytt sätt att uppfatta världen och människan, och att denna uppfattning inte längre är förbehållen de stora intellektuella, yrkesfilosoferna, utan tenderar att bli populär, att bli massans, med konkret universell karaktär, i det den modifierar det folkliga tänkandet, den mumifierade folkliga kulturen (låt vara att resultatet kan bli hybridartade kombinationer).

7) Att denna begynnelse är resultatet av sammanflöde av olika skenbart heterogena element förundrar inte: Feuerbach som kritiker av Hegel, Tübingenskolans som uttryck för den

historiska och filosofiska kritiken av religionen o.s.v. Man bör också observera att en sådan omvälvning inte kunde undgå att ha samband med religionen.

8) Praktikens filosofi som resultat och krona av hela den föregående historien. Ur kritiken av hegelianismen uppstår den moderna idealismen och praktikens filosofi. Den hegelska immanensfilosofin blir historicism, men först med praktikens filosofi blir historicismen absolut, absolut historicism och absolut humanism. (Tvetydighet i ateismen och tvetydighet i deismen hos många moderna idealister: det är uppenbart att ateismen är en rent negativ och ofruktbar form, såvida den inte uppfattas bara som en period av populär litterär polemik.)

Sorel, Proudhon, De Man

”La Nuova Antologia” 1 december 1928 har publicerat en lång essä (sid. 289-307) av Georges Sorel med titeln *Sista meditationer (Ej utgiven postum skrift)*. Det rör sig om ett arbete från 1920, som skulle tjäna som företal till en samling artiklar som Sorel publicerat i italienska tidningar från 1910 till 1920.¹⁶ Att publiceringen av boken blivit fördröjd är inte utan samband med de fluktuationer Sorels anseende haft i Italien, beroende på en serie mer eller mindre oavsiktliga missuppfattningar: i dag har detta anseende sjunkit avsevärt, och det existerar redan en mot Sorel riktad litteratur. Den essä som publicerats av ”Nuova Antologia” ger en resumé av alla Sorels förtjänster och brister: han krånglar till saker och hoppar från det ena till det andra, han är inkonsekvent och ytlig och han talar i gåtor o.s.v.; men han ger eller antyder originella synpunkter, han finner sammanhang som ingen tänkt på och som dock är riktiga, och han tvingar en att tänka och att gå på djupet.

Vilken är innebörden i denna essä? Det framgår klart av artikeln i dess helhet, som skrevs 1920, att den inledande noten i ”Nuova Antologia” är en uppenbar förfalskning (som kanske bör tillskrivas Missiroli själv, på vars intellektuella redbarhet man gör bäst i att inte förlita sig). Inledningsnoten slutar med följande ord: ”... en författare som tilldelade efterkrigstidens Italien den intellektuella och politiska förstarangsplatsen i Europa”. Vilket Italien? Beträffande den frågan skulle Missiroli kunna säga något uttryckligen, eller också kunde man finna något i Sorels privata brev till Missiroli (brev som efter vad man uppgivit skulle publiceras, men de kommer inte att bli publicerade, åtminstone inte i fullständig form), men man kan dra slutsatser ur talrika artiklar av Sorel. Ur denna essä är det nyttigt att som en promemoria anteckna några punkter, i det man håller i minnet att hela essän är mycket betydelsefull för förståelsen av Sorel och hans hållning under efterkrigstiden: a) Bernstein har hävdats¹⁷ att en vidskeplig respekt för den hegelska dialektiken har lett Marx till att framför *utopisternas* konstruktioner föredra revolutionära teser som står ganska nära den jakobinska, babeuvistiska eller blanquistiska traditionens; då förstår man dock inte varför det i *Manifestet* inte talas om den babeuvistiska litteraturen som Marx otvivelaktigt kände till. Andler är av den åsikten¹⁸ att Marx gör en föraktfull anspelning på de ”jämlikas” sammansvärjning, när

¹⁶ Samlingen har publicerats av förlaget ”Corbaccio” i Milano, med Mario Missiroli som utgivare och med titeln ”Europa under stormen”, kanske med kriterier som avsevärt skiljer sig från dem som skulle ha tillämpats 1920 när företalet skrevs: det skulle vara av nytta att få se om man i volymen tagit upp vissa artiklar som t.ex. den som ägnats Fiat och några andra. Sorels skrift som publicerats i ”Nuova Antologia” har inte upptagits i volymen, fastän den annonserats som skriven av Sorel för att tjäna som företal; urvalet av de medtagna artiklarna skulle för övrigt inte ha tillåtit att man tryckt detta företal, som inte har något att göra med bokens innehåll. Det förefaller uppenbart att Missiroli inte hållit sig till de anvisningar han bör ha fått av Sorel för att sammanställa samlingen, anvisningar som man kan dra fram ur det förkastade ”företalet”. Samlingen har gjorts *ad usum delphini* och tar bara hänsyn till en av de många riktningarna inom Sorels tänkande, en riktning som säkerligen inte av författaren ansågs som den mest väsentliga, ty i annat fall skulle ”företalet” ha haft en helt annan ton. Nu inleds i stället samlingen med ett företal av Missiroli, som är ensidigt och står i skärande kontrast till det censurerade företalet – om vilket det inte finns den minsta antydning, en högst anmärkningsvärd brist på redbarhet.

¹⁷ *Teoretisk socialism och praktisk socialdemokrati*, fransk övers., ss. 53-54.

¹⁸ Vol. II av hans utgåva av *Manifestet*, s. 191.

han talar om den universella och grova asketism man möter i de äldsta proletära kraven efter franska revolutionen. b) Det verkar som om Marx aldrig kunnat helt frigöra sig från den hegelska historieuppfattningen, enligt vilken olika skeden följer på varandra i mänsklighetens historia följande andens utvecklingsordning, som söker uppnå det fullkomliga förverkligandet av det universella förnuftet. Till sin mästares lära lägger han läran om klasskampen: fastän människorna blott känner de sociala krig som de drivs in i av sina ekonomiska antagonismer, samverkar de omedvetet på ett arbete som bara metafysikern antar. Denna Sorels hypotes är mycket djärv, och han rättfärdigar den inte: men uppenbarligen ligger den honom varmt om hjärtat, dels på grund av hans hänförelse för Ryssland, dels på grund av vad han förutsåg om Italiens civila funktion.¹⁹ Enligt Sorel ”hade Marx en så stark tro på att historien underordnade sig andens utvecklingslagar att han lärde att efter kapitalismens fall utvecklingen mot den *fullkomliga kommunismen* skulle kunna äga rum utan att ha framkallats av en klasskamp (*Brev över Gothaprogrammet*). Det verkar som om Marx, liksom Hegel, hade trott att de olika momenten i utvecklingen manifesterar sig i olika länder, av vilka vart och ett är speciellt lämpat för något av dessa moment.²⁰ Han har aldrig givit någon uttrycklig framställning av sin lära, och så är många marxister övertygade om att alla faser i den kapitalistiska utvecklingen måste uppträda i samma form hos alla moderna folk. Dessa marxister är alltför litet hegelianer”. c) Frågan: före eller efter 1848? Sorel förstår inte betydelsen av detta problem, trots litteraturen på området (låt vara litteratur på låg nivå) och gör en antydning om den ”egendomliga” (sic!) förändring som ägde rum i Marx' ande i slutet av 1850: i mars hade han undertecknat ett manifest för landsflyktiga revolutionärer i London, i vilket man hade skisserat programmet för en revolutionär agitation man skulle företa med sikte på en ny nära förestående social omvälvning, ett program som Bernstein finner värdigt förste bästa frasrevolutionär,²¹] medan han senare övertygade sig om att den revolution som uppstått ur krisen 1847 slutade med denna kris. Nu präglades åren efter 1848 av en blomstring utan like: för den planerade revolutionen saknades alltså den första av de nödvändiga förutsättningarna: ett proletariat som hänvisats till överksamhet och var berett att kämpa (jfr A德勒, I, ss. 55-56, men vilken upplaga?). Så skulle hos marxisterna idén om den växande fattigdomen ha uppkommit: den skulle tjäna till att skrämja arbetarna och förmå dem att kämpa även i en blomstrande situation, inför utsikten av en sannolik försämring. (Barnslig förklaring, som motsäges av fakta, även om det är riktigt att man gjort teorin om den växande fattigdomen till ett redskap av det slaget, ett argument med omedelbart övertygande verkan: och rörde det sig förresten om godtycke? Angående den tidpunkt, vid vilken teorin om den växande fattigdomen uppstod, må man se Robert Michels' publikation.) d) Angående Proudhon: ”Proudhon hörde till den del av borgerligheten som stod proletariatet närmast; fördenskull har marxisterna kunnat anklaga honom för att vara en borgare, medan klokare författare betraktar honom som en beundransvärd prototyp för våra (d.v.s. franska) bönder och hantverkare (jfr Daniel Halévy i ”Débats” 3 januari 1913)”. Detta Sorels omdöme kan man acceptera. Och så här förklarar Sorel Proudhons ”juridiska” mentalitet: ”På grund av sina begränsade resurser är bönderna, de mindre fabriksägarna och småhandlarna tvungna att ihärdigt försvara sina intressen inför domstolarna. En socialism som föresätter sig att försvara de klasser, som har sin plats på ekonomins lägsta trappsteg, är av naturliga skäl bestämd att fästa stor vikt vid *rättssäkerheten*, och en sådan tendens är speciellt stark hos de författare som, i likhet med Proudhon, har huvudet fullt av minnen från livet bland bönder”. Och han ger ytterligare andra uppslag för att styrka denna analys, som inte övertygar helt: Proudhons

¹⁹ Apropå detta närmande Ryssland-Italien bör man fästa uppmärksamheten på den hållning D'Annunzio intog, vid nästan samma tid, i manuskript som sattes i omlopp våren 1920; kände Sorel till denna D'Annunzios hållning? Blott Missiroli skulle kunna ge ett svar.

²⁰ Se företalet av den 21 januari 1882 till en rysk översättning av *Manifestet*.

²¹ *Teoretisk socialism etc.*, s. 51.

juridiska mentalitet är förknippad med hans antijakobinska inställning, med litterära minnen från franska revolutionen och från den gamla regimen som antas ha lett till den jakobinska explosionen just på grund av rättvisans godtycklighet: den juridiska mentaliteten är kärnan i Proudhons småborgerliga reformism, och hans sociala ursprung har bidragit till att forma den genom andra och ”högre” idé- och känslösammanhang – i denna analys bebländar sig Sorel med mentaliteten hos de ortodoxa som han föraktar så. Det egendomliga är att Sorel, när han har en sådan övertygelse beträffande Proudhons sociala tendens, ändå prisar honom och ibland uppställer honom som mönster och som källa till principer för det moderna proletariet; om Proudhons juridiska mentalitet har detta ursprung, varför skulle då arbetarna sysselsätta sig med frågan om en ”ny rätt”, ”rättssäkerhet” o.s.v.?

På denna punkt har man ett intryck av att Sorels studie blivit stympad och att det, mera exakt uttryckt, saknas en del som har att göra med den italienska fabriksrörelsen: av den publicerade texten att döma är det möjligt att tänka sig att Sorel i rörelsen med de inre kommissionerna, som är inriktade på att kontrollera fabriksreglementena och i allmänhet den inre ”lagstiftningen” inom fabriken, som uteslutande berodde av företagarnas okontrollerade godtycke, funnit något som motsvarar de krav, som hos Proudhon återspeglades för böndernas och hantverkarnas räkning. Sådan den publicerats är studien inkonsekvent och ofullständig; dess avslutning som avser Italien (”Många skäl hade sedan lång tid tillbaka bringat mig att tro att det som en hegelian skulle kalla *Weltgeist* i dag tillkommer Italien. Tack vare Italien skall den nya tidens ljus inte slockna”) innehåller ingen bevisning, inte ens i förkortad och antydande form, som det brukar vara hos Sorel. I den sista noten finns det en anspelning på arbetare- och bonderåden i Tyskland ”som jag betraktade som överensstämmande med Proudhons anda” och en hänvisning till *Material för en teori* etc. (ss. 164 och 394). Det skulle vara intressant att få veta om studien verkligen blivit stympad och i så fall av vem – om direkt av Missiroli eller av andra.

Not I. Man kan inte förstå Sorels gestalt som ”revolutionär intellektuell” om man inte tänker på Frankrike från tiden efter 1870, liksom man inte kan förstå Proudhon utan restaurations-tidens ”anti-jakobinska panik”. 1870 och 1871 såg i Frankrike två fruktansvärda nederlag, det nationella som tyngde de borgerliga intellektuella, och det folkliga, nederlaget för Kommunen, som tyngde de revolutionära intellektuella: det första skapade typer som Clemenceau, kvintessensen av fransk nationalistisk jakobinism, och det andra skapade antijakobinen Sorel och den ”antipolitiska” syndikalistiska rörelsen. Sorels egendomliga antijakobinism, sekteristisk, småskuren och ohistorisk, är en konsekvens av den folkliga åderlåtningen 1871;²² därifrån faller ett egendomligt ljus över hans *Reflexioner om våldet*. Åderlåtningen 1871 skar av navelsträngen mellan det ”nya folket” och traditionen från 1793: Sorel skulle ha velat vara representanten för denna brytning mellan folket och den historiska jakobinismen, men det lyckades honom inte.

Not II. Sorels skrifter från efterkrigstiden har en viss betydelse för den västerländska kulturens historia. Sorel tillskriver Proudhons tänkande en hel rad institutioner och ideologiska attityder från denna period. Varför har Sorel kunnat göra detta? Är hans omdöme på denna punkt helt godtyckligt? Och eftersom Sorel som idéhistoriker visar sådan skärpa, något som åtminstone i stor utsträckning utesluter godtycklighet av detta slag, från vilka kulturella erfarenheter har han då utgått? Är inte allt detta av betydelse för ett sammanfattande omdöme om Sorels verk? Säkert är att man måste läsa om Sorel för att under de parasitartade beläggningar som dilettantiska beundrare bland de intellektuella lagrat över hans tänkande få fram vad som däri är väsentligt och bestående. Man måste hålla i minnet att det har överdrivits mycket angående Sorels ”stränghet” och hans moraliska och intellektuella ”allvar”; av brevväxlingen med Croce framgår att han inte alltid behärskade fåfängans

²² Se i denna fråga *Lettre à M. Daniel Halévy* i ”Mouvement socialiste”, 16 augusti och 15 september 1907.

impulser – det framgår till exempel av den generade tonen i det brev där han för Croce vill förklara sin (vacklande och kanske också platonska) anslutning till "Proudhoncirkeln" i Valois och sitt koketterande med de yngre elementen av monarkistisk och klerikal tendens. Och vidare: det fanns mycken dilettantism, mycket av "aldrig engagera sig helt och hållet", alltså mycken inre oansvarighet i Sorels "politiska" attityder, som aldrig var rent politiska utan "kulturellt-politiska", "intellektuellt-politiska", "au dessus de la mêlée"; också mot Sorel skulle man kunna rikta många anklagelser av den typ som återfinns i ett arbete av en lärjunge till honom: *De intellektuellas ogärningar*. Själv var han en "ren" intellektuell, och därför borde man med en omsorgsfull analys i hans arbeten skilja ut vad som är ytligt, briljant, underordnat, knutet till den improviserade polemikens tillfälliga krav, från det som är märg och substans, för att låta honom sålunda klarnad inträda i den moderna kulturens krets.

Not III. År 1929, efter publiceringen av ett brev där Sorel talade om Oberdan, uppträdde allt fler protestartiklar mot vissa uttryck som Sorel använt i sina brev till Croce, och Sorel blev nersablade (särskilt våldsam var en artikel av Arturo Stanghellini som infördes i "Italia Letteraria" någon av de dagarna). Brevväxlingen avbröts i det följande numret av "Critica" och återupptogs sedan utan någon antydning om olyckshändelsen men med vissa nyheter: åtskilliga namn publicerades blott med initialer, och man fick intrycket att somliga brev inte blivit publicerade eller att de blivit utsatta för censur. Från denna punkt börjar inom journalistiken en ny värdering av Sorel och av hans förhållande till Italien.

I vissa avseenden kan man ställa De Man vid sidan av Sorel, men vilken skillnad mellan dem! De Man trasslar in sig på ett orimligt sätt i idéhistorien och låter sig bländas av ytligt sken; om man kan rikta en anmärkning mot Sorel är det i stället i rakt motsatt riktning, att han alltför minutiöst analyserar det väsentliga i idéerna och att han ofta förlorar sinnet för proportioner. Sorel finner att en rad händelser under efterkrigstiden har med Proudhon att göra; Croce finner att De Man betecknar en återgång till Proudhon, men typiskt nog begriper inte De Man de efterkrigshändelser Sorel pekat på. För Sorel har allt det med Proudhon att göra som är folkets "spontana" skapelse, medan "ortodoxt" är det som är av byråkratiskt ursprung, ty han har ständigt för ögonen, som fixa idéer, å ena sidan den tyska organisationens byråkrati, å den andra jakobinismen, bådaddera fenomen av mekanisk centralisering med kommandopakarna i händerna på ett band funktionärer. De Man förblir i själva verket ett pedantiskt exempel på den belgiska labour-byråkratin: allting hos honom är pedantiskt, t.o.m. hans entusiasm. Han tror sig ha gjort storslagna upptäckter därför att han med ett "vetenskapligt" formulär upprepar beskrivningen av en rad mer eller mindre individuella fakta: det är en typisk manifestation av positivism, att fördubbla ett faktum genom att beskriva det och generalisera det i en formel och sedan göra denna formulering till en lag för samma faktum. Såsom framgår av essän som publicerats i "Nuova Antologia" anser Sorel att det som har betydelse hos Proudhon är hans psykologiska orientering och inte hans konkreta praktiska hållning, om vilken Sorel i själva verket inte uttalar sig direkt: denna psykologiska orientering består i att "gå upp i" de folkliga känslor (bönders och hantverkares) som konkret spirar ur den reella situation som de ekonomisk-statliga anordningarna skapar för folket, att "dyka ner" i dem för att förstå dem och uttrycka dem i juridisk, rationell form; den ena eller andra tolkningen, eller hela komplexet av tolkningar, kan vara felaktiga eller krystade eller rent av löjliga, men den allmänna inställningen är den som ger mest av värdefulla konsekvenser. De Mans hållning är i stället den "scientistiska": han böjer sig ner mot folket inte för att utan biavsikter förstå det utan för att "teoretisera" dess känslor, för att konstruera pseudovetenskapliga scheman; inte för att ställa sig på samma våglängd och dra fram juridisk-pedagogiska principer, utan såsom en zoolog observerar insekternas värld, såsom Maeterlinck observerar bin och termiter.

De Man gör pedantiskt anspråk på att dra fram i ljuset och sätta på en förgrundsplats de s.k. "psykologiska och etiska värdena" hos arbetarrörelsen; men kan detta, såsom De Man gör

gällande, innebära en oemotsäglig och radikal vederläggning av praktikens filosofi? Det skulle vara det samma som att säga att när man drar fram i ljuset det faktum att det stora flertalet människor ännu står kvar på det ptolemeiska stadiet, betyder det att man vederlägger de kopernikanska lärorna, eller att folklore bör ersätta vetenskap. Praktikens filosofi hävdar att människorna förvärvar medvetande om sin sociala position på ideologiernas mark; har den kanske uteslutit folket från detta sätt att vinna medvetande om sig själv? Men det är en självklar iakttagelse att ideologiernas värld (på det hela taget) är mindre avancerad än de tekniska produktionsförhållandena: en neger som just kommit från Afrika kan bli anställd hos Ford och ändå för lång tid hålla fast vid sin fetischism och förbli övertygad om att människorätande är ett normalt och berättigat sätt att livnära sig. Om man gjorde en undersökning på detta område, vad skulle då De Man kunna dra för slutsatser? Otvivelaktigt bör praktikens filosofi objektivt studera vad människorna tänker om sig själva och om andra på detta område, men måste den därför passivt acceptera detta sätt att tänka såsom evigt? Skulle inte detta vara den värsta formen av mekanisk och fatalistisk uppfattning? Uppgift för varje historiskt initiativ är att modifiera de föregående kulturella faserna, göra kulturen homogen på en högre nivå än den föregående o.s.v. I själva verket har praktikens filosofi alltid arbetat på den mark som De Man tror sig ha upptäckt, men den har arbetat där för att förnya och inte för att passivt konservera. De Mans ”upptäckt” är en självklar sanning, och hans vederläggning är en ganska osmaklig omtuggning.

Med denna ”konservatism” förklaras den ganska stora framgång De Man haft, också i Italien, åtminstone i vissa kretsar (särskilt den croceansk-revisionistiska och den katolska). Om De Mans huvudarbete skrev Croce en not i ”Critica” 1928, De Ruggiero skrev en recension i ”Critica” 1929; ”Civiltà Cattolica” och ”Leonardo” recensioner 1929; G. Zibordi anspelade därpå i sin bok om Prampolini; Casa Laterza gjorde en mycket berömande förlagsanmälan för Schiavis översättning, och Schiavi talade om det såsom något mycket märkligt i sitt företal; instämmande artiklar publicerades av ”I problemi del Lavoro”, som återgav slutteserna, vilka inte tagits med i Schiavis översättning. ”Italia Letteraria” den 11 aug. 1929 publicerade en recension av Umberto Barbaro. Denne skriver: ”... en kritik av marxismen som, om den också betjänar sig av föregående 'revisioner' av ekonomisk karaktär, i huvudsak är grundad på ett taktiskt problem (sic!) som hänför sig till arbetarmassornas psykologi”. ”Av de talrika försöken att gå 'au dela du marxisme' (översättaren, den kände advokaten Alessandro Schiavi, modifierar något titeln, till 'övervinnande' i croceansk mening, och det med en viss rätt (!) eftersom De Man själv betraktar sin ställning som en ställning i antites nödvändig för en högre syntes) hör detta förvisso inte till de kraftfullaste och än mindre till de mest systematiska, också därför att kritiken företrädesvis baserar sig på den mystiska och flyktiga men förvisso fascinerande pseudovetenskap, som psykologin är. I förhållande till ”rörelsen” är denna bok snarast défaitistisk och ibland tillhandahåller den rent av argument för de tendenser den vill bekämpa: för fascismen genom en rad iakttagelser angående affektiva tillstånd och 'komplex' (i freudiansk mening) hos arbetarna, varur idéerna om 'arbetsglädje' och 'konsthantverk' härleder sig, och för kommunismen och fascismen tillsammans genom den bristande kraften i argumenten till försvar för demokrati och reformism”.

Recension av Paolo Milano i ”ICS” september 1929. Milano urskiljer i De Mans verk två bidrag: mängden av psykologiska observationer angående utvecklingsfaserna, avvikelserna och de motsägelsefulla reaktionerna inom arbetarrörelsen och den socialistiska rörelsen under de senaste åren, en förnuftig samling av sociala *data* och *dokument*, kort sagt: analysen av den reformistiska utvecklingen inom arbetarmassorna å ena sidan och arbetsgivargrupperna å den andra är enligt Milano rikhaltig och tillfredsställande; samt den teoretiska diskussionen vars resultat skulle vara ett ”övervinnande av marxismen” (för att vara mera exakt, enligt De Man ett ”förkastande” av marxismen). Enligt De Man är praktikens filosofi, i grunden *mekanistisk*

och *rationalistisk* (!), övervunnen genom de nyaste undersökningarna, som tillmätt det rationalistiska sammanhanget bara en plats, och det inte den viktigaste, i raden av rörelsemönster för människans handlande. Den marxistiska dialektikens mekaniska (!) reaktion har av den moderna (!) vetenskapen segerrikt (!) ersatts med en *psykologisk reaktion*, vars intensitet inte är proportionell (?) mot den verkande orsaken. Enligt Milano: ”Det är numera klart att vilken som helst kritik mot den marxistiska historieuppfattningen automatiskt leder till att man uppställer kontrasten mellan materialistisk tolkning och idealistisk tolkning av världen och att man i grund och botten tillägger varat eller kunskapen prioritet”. De Man har dragit sig undan detta problem, eller han har rättare sagt stannat på halva vägen, i det han förklarar sig för en uppfattning av de mänskliga handlingarna som alstrade av ”psykologiska impulser” och sociala ”komplex”, d.v.s. De Man är påverkad av den freudianska psykologin, särskilt genom de tillämpningar av denna som Adler försökt sig på. Milano observerar: ”Man vet för övrigt vilken vacklande grund psykologin utgör i historiska undersökningar: än mer tvetydig blir den i den typ av undersökningar det här talas om. De psykologiska fenomenen är nämligen sådana att de från gång till gång kan anges som volitiva tendenser eller som materiella fakta; mellan dessa motsatta tolkningar vacklar också De Man, och han undviker följaktligen att ta ställning när det gäller den kritiska punkten i motsättningen. Den uppmärksamme läsaren kommer snarast att finna att vad som verkligen är av psykologisk natur är uppkomsten av De Mans arbete: det har uppstått ur en kris av misströstan och ur konstaterandet av de integrala marxistiska doktrinernas otillräcklighet när det gäller att förklara de fenomen författaren mött och observerat under det politiska detaljarbetet. Sådan boken är kommer den trots de bästa avsikter inte utöver detta dokumenterade och långt drivna konstaterande, och den lyckas inte heller ge någon teoretisk vederläggning på därtill lämpad nivå och med ’nödvändig’ kraft”, och Milano slutar: ”Beviset härpå ger sista kapitlet, som avses sluta med att rekommendera en praktisk politisk hållning. De Man undviker i lika mån de båda ytterligheterna, maktövertagandets taktik och ett uteslutande idealistiskt apostolat, tillråder en rent allmän uppfostran av massorna och ställer sig därmed utanför den socialism, som han ändå hela verket igenom hade förklarat sig som trogen och upplyst anhängare till”.

I ”Civiltà Cattolica” den 7 september 1929, i artikeln ”För den sociala freden” (av pater Brucculeri) som kommenterar den berömda skiljedomen konciliets kongregation avgivit i konflikten mellan katolska arbetare och industriledare i regionen Roubaix-Tourcoing, finnes följande passus: ”Marxismen har – såsom De Man visar med de vackraste sidorna i sin bok – varit en strömning som gjort den moderna arbetarvärlden mera materialistisk”. D.v.s. alla sidorna i De Mans bok är vackra, men somliga är ännu vackrare än de andra. (Med denna katolikernas hållning gentemot tendensen hos De Man kan man förklara hur Giuseppe Prezzolini, när han i ”Pegaso” oktober 1930 anspelar på Philips bok om *Den amerikanska arbetarrörelsen*, kan karakterisera Philip som ”kristen demokrat”, fastän en sådan karakteristik inte framgår och inte rättfärdigas av boken.) I häftena av ”Civiltà Cattolica” för 5 oktober och 16 november 1929 publiceras en mycket vidlyftig essä om De Mans bok. De Mans arbete anses som det ”trots sina brister mest betydelsefulla och man kan också säga mest geniala verk som finns inom den antimarxistiska litteraturen”. Mot slutet av essän finner man följande sammanfattande intryck: ”Fastän förf. (De Man) genomgått en tankekris och med en högsint gest tillbakavisat marxismen, är han ändå vacklande och hans intelligens, som törstar efter sanning, är inte helt tillfredsställd. Han dröjer på sanningens tröskel, uppfångar strålar därav men tränger inte fram för att dyka ner i dess ljus. Låt oss tillönska De Man att hans kris blir fullföljd så att han, som den store biskopen från Tagaste, kan höja sig från det gudomliga återsken som sedelagen i människosjälen är till den gudomliga oändligheten, till den evigt lysande källan till allt vad man i universum skådar”.

Av en artikel av Arturo Masoero, *Un americano non edonista* (i "Economia" februari 1931) framgår att många av de åsikter som framläggs i De Mans *Arbetsglädje*, och följaktligen också i andra av hans böcker, hämtats från teorier av den amerikanske ekonomen Thorstein Veblen, som i den ekonomiska vetenskapen infört somliga av positivismens, särskilt A. Comtes och Spencers, sociologiska principer; Veblen vill särskilt införa evolutionismen i den ekonomiska vetenskapen. Så finner vi hos Veblen "instinct of workmanship", som De Man kallar "skapande instinkt". W. James hade 1890 framlagt begreppet konstruktiv instinkt ("instinct of constructiveness") och redan Voltaire talade om en mekanisk instinkt.²³ Men det verkar som om De Man från Veblen också skulle ha hämtat den grova och fantastiska idén om en "animism" hos arbetarna, som han till den grad insisterar på i *Arbetsglädje*. Så här framlägger Masoero Veblens idé: "Hos de primitiva folken upphör den mytiska tolkningen att vara ett hinder och blir ofta en hjälp när det gäller utvecklingen av jordbruks- och uppfödningstekniken. Det kan i själva verket inte vara annat än till nytta för denna utveckling om man betraktar växter och djur som utrustade med själ eller till och med gudomlig karaktär, ty ur ett sådant synsätt härrör den omsorg och den uppmärksamhet som kan leda till tekniska förbättringar och nyskapelser. En animistisk mentalitet är däremot avgjort till hinders för tekniska framsteg på manufakturers område, för att arbetarinstinkt skall utveckla sig på den livlösa materien. Så förklarar Veblen varför vid den neolitiska tidens början jordbruks-tekniken i Danmark redan var så avancerad, medan utvecklingen av den manufakturer-tekniken under lång tid var obefintlig. Nu för tiden går arbetsinstinkten, som inte längre hindras av tron på ingripande från mystiska, av försynen sända element, hand i hand med en positiv anda och uppnår de framsteg inom de industriella konsterna som är utmärkande för den moderna tiden".

De Man skulle sålunda från Veblen ha hämtat idén om en "arbetaranimism", som enligt vad Veblen tror har existerat under den neolitiska tiden men inte existerar längre i dag, och denna skulle han, med mycken originalitet, ha återupptäckt hos den moderna arbetaren.

Värd att notera, med hänsyn till De Mans spencerska källor, är följdriktigheten hos Croce, som i De Man ser en övervinnare av marxismen o.s.v.

Mellan Spencer och Freud, som återvände till en form av sensualism än mera mystisk än 1700-talets, förtjänade verkligen De Man att prisas av Croce och se sig rekommenderad till intelligenta italienares studium.

Det har annonserats en italiensk översättning av Veblen, på initiativ av deputeraden Bottai. I varje fall har man i denna artikel av Masoero den väsentliga bibliografin i en not. Hos Veblen kan man, såsom det framgår av artikeln, iaktta ett visst inflytande från marxismen. Veblen har också, förefaller det mig, haft inflytande på Fords teoretiserande.

Övergång från att veta till att förstå och känna, och viceversa från att känna till att förstå och leta

Det folkliga elementet "känner", men det är inte alltid som det förstår eller vet; det intellektuella elementet "vet", men det är inte alltid som det förstår och, alldeles särskilt, känner. De båda ytterligheterna är därför pedanten och filistern å ena sidan och den blint passionerade sekteristen å den andra. Därmed inte sagt att pedanten inte kan vara passionerad, tvärtom: det passionerade pedanteriet är lika löjligt och lika farligt som den mest tygellösa sekterism och demagogi. Den intellektuelles misstag består i att tro, att man kan *veta* utan att förstå och utan att känna och vara passionerad (inte bara för vetandet i sig utan för vetandets föremål), d.v.s. tro att den intellektuelle kan vara intellektuell (och inte blott och bart pedant)

²³ Jfr denna grova uppfattning av "instinkten" hos De Man med vad Marx skriver om binas instinkt och vad som skiljer den från människans.

om han är avskild och söndrad från folket-nationen, d.v.s. utan att känna folkets elementära passioner, förstå dem och därför förklara och rättfärdiga dem i den givna historiska situationen och dialektiskt förknippa dem med historiens lagar, med en högre världsåskådning, vetenskapligt och konsekvent utvecklad, ”vetandet”. Man gör inte politik-historia utan denna passion, d.v.s. utan detta känslomässiga band mellan de intellektuella och folket-nationen. När ett sådant band saknas, är eller inskränker sig den intellektuelles kontakt med folket-nationen till att bli en kontakt av uteslutande byråkratisk, formell karaktär; de intellektuella blir en kast eller ett prästerskap (s.k. organisk centralism).

Om kontakten mellan intellektuella och folket-nationen, mellan ledare och ledda – mellan styrande och styrda – är given av en organisk förening, där känslan-passionen blir förståelse och följaktligen vetande (inte mekaniskt utan på ett levande sätt), först då är kontakten av representativ karaktär, först då inträffar ett utbyte av individuella element mellan styrda och styrande, mellan ledda och ledande, d.v.s. man förverkligar det gemensamhetsliv som är den enda sociala styrkan: man skapar det ”historiska blocket”.

De Man ”studerar” de folkliga känslorna, han känner inte med dem för att leda dem och föra dem till en katharsis av modern kultur: hans inställning är densamma som hos en som studerar folklore och som ständigt fruktar att moderniteten skall förstöra hans vetenskaps objekt för honom. Å andra sidan finns det i hans bok den pedantiska reflexen av ett verkligt behov: att de folkliga känslorna blir kända och studerade så som de objektivt framträder och inte betraktade som något oväsentligt och verkningslöst i den historiska rörelsen.

Italienska originalets titel: ”Alcuni problemi per lo studio della filosofia della prassi”
Översättning: Stig Herlitz