

Karl Korsch

Marxism och filosofi

1923

Originalalets titel: "Marxismus und Philosophie"

Översättning: Gunnar Gunnarsson

"Vi måste organisera ett systematiskt, av materialistiska synpunkter lett studium av Hegels dialektik." (V. I. Lenin 1922)

Att ett teoretiskt och praktiskt utomordentligt viktigt problem skulle kunna ligga i frågan rörande förhållandet mellan marxism och filosofi är ett påstående, som till ännu för helt kort tid sedan skulle ha funnit ringa förståelse hos såväl borgerliga som marxistiska vetenskapsmän. För filosofiprofessorerna betydde marxismen i bästa fall en tämligen oväsentlig underavdelning av kapitlet om filosofin under 1800-talet – att läsas kursivt – och med undertiteln "Den hegelska skolans upplösning".¹ Men även "marxisterna" tillmäter – om också av helt andra motiv – i allmänhet sin teoris "filosofiska sida" ringa värde. Redan Marx och Engels själva, som dock så ofta med stolthet hänvisade till det historiska faktum att "den tyska arbetarrörelsen i den vetenskapliga socialismen tillträtt arvet efter den klassiska tyska filosofin",² ville inte att detta uttalande skulle tolkas så att den vetenskapliga socialismen eller kommunismen väsentligen var en filosofi.³ Tvärtom såg de som uppgift för sin "vetenskapliga" socialism att inte endast formellt och innehållsligt övervinna och "upphäva" hela den hittillsvarande borgerliga idealistiska filosofin, utan all filosofi överhuvud taget. Vår uppgift blir senare att förklara, vari detta övervinnande och upphävande enligt Marx' och Engels' ursprungliga uppfattning bestod eller borde bestå. Tillsvidare noterar vi bara det historiska faktum, att denna fråga för marxisterna under den påföljande tiden inte utgjorde något problem. Deras sätt att bli färdiga med filosofiproblemet kan bäst karakteriseras med de ord Engels en gång använde för att karakterisera Feuerbachs förhållande till Hegels filosofi:

¹ Så ägnar Kuno Fischer i dubbelbandet om Hegels filosofi i sin niobands "Geschichte der neueren Philosophie" en sida (1170) åt Bismarcks "statssocialism" och åt "kommunismen", som vars grundare han å ena sidan nämner Ferdinand Lassalle och å andra sidan Karl Marx, som avfärdas på två rader. Friedrich Engels citerar han bara för att på det sättet kunna förolämpa kollegerna i sitt fack. – I Ueberweg-Heintzes "Grundriss der Geschichte der Philosophie vom Beginn des XIX. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart" ägnas två sidor (208-209) åt Marx' och Engels' liv och lära, som anses betydelsefull för filosofihistorien genom den materialistiska historieuppfattningen – som definieras som "den exakta omstjälpningen av Hegels idealistiska uppfattning". – F. A. Lange omnämner i sin "Geschichte des Materialismus" endast i några källhänvisningar Marx som "den störste nu levande kännaren av *nationalekonomins historia*" och tar ingen notis om Marx och Engels som teoretiker. – Den i texten antydda inställningen är typisk även för monografier om det filosofiska innehållet i marxismen – se Benno Erdmann: "Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung" i Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft XXXI (1916), s. 919 o.f., särskilt s. 970-72. – Vidare belägg följer i fortsättningarna i annat sammanhang.

² Så ordagrant i den bekanta avslutande satsen av Engels' skrift "Ludwig Feuerbach und die Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" (1888); liknande vändningar finns i nästan alla verk av Marx och Engels från de mest skiljaktiga perioder av deras liv. Jfr avslutningssatsen i förordet till den första upplagan av Engels' "Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" (1882).

³ Man må här särskilt jämföra med speciellt polemiken i "Kommunistiska Manifestet" 1847-48 mot den tyska eller så kallade "sanna" socialismen, och inledningen till en artikel om denna socialism som Engels publicerade i "Almanach du Parti Ouvrier pour 1892" (på tyska i "Neue Zeit" 10/I, s. 580 o.f.). Engels karakteriserar här – skenbart i överensstämmelse med den borgerliga filosofihistorien – den "från början av namnet Marx behärskade" riktningen inom den tyska socialismen före marshändelserna som "en teoretisk rörelse", som sprang fram ur den hegelska filosofins sönderfall, och ställer kort och gott anhängarna av denna riktning som "exfilosofier" mot "arbetarna", som enligt hans framställning utgjorde den andra av de riktningar som 1848 smälte samman till den tyska kommunismen.

Feuerbach hade helt enkelt ”ogenerat” skjutit den hegelska filosofin ”åt sidan”.⁴ Lika ogenerat förfor faktiskt senare många marxister i skenbart mycket ortodox efterföljd i förhållande till mästarnas anvisning inte bara med den hegelska utan med all filosofi överhuvud taget. Så har till exempel Franz Mehring mer än en gång kort och gott karakteriserat sin egen, ortodoxa marxistiska ståndpunkt till frågan om filosofin genom att bekänna sig till det ”avkall på alla filosofiska griller” som ”för mästarna (Marx och Engels) utgjorde förutsättningen för deras odödliga prestationer”.⁵ Dessa ord av en man, som med rätta kunde säga om sig själv att han ”mer ingående än någon annan sysslat med Marx' och Engels' begynnande filosofiska bemödanden”, är utomordentligt betecknande för den inställning till de filosofiska problemen som rådde bland den Andra Internationalens marxistiska teoretiker. Den tidens normgivande marxistiska teoretiker ansåg till och med sysselsättningen med sådana frågor, som i grund och botten inte alls var filosofiska i trängre mening utan blott rörde den marxistiska teorins allmänna kunskapskritiska och metodologiska grundvalar, i bästa fall vara ett högst överflödigt slöseri med tid och krafter. Man tillät *volens nolens* diskussion av sådana filosofiska tviste-frågor inom det marxistiska lägret och tog under vissa omständigheter till och med del i dem, men förklarade därvid uttryckligt att klargörandet av sådana problem var helt irrelevant för den proletära klasskampens praxis och så alltid måste förbli.⁶ Men en sådan uppfattning var naturligtvis logiskt rättfärdigad bara under den förutsättningen att marxismen som sådan vore en teori och praktik, till vars väsentliga och oersättliga innehåll inte hör någon som helst bestämd inställning till några som helst filosofiska frågor – så att det exempelvis inte skulle vara omöjligt att låt oss säga en ledande marxistisk teoretiker i sitt filosofiska privatliv kunde vara anhängare av Arthur Schopenhauers filosofi.

Hur stora i övrigt än motsättningarna under denna tid var mellan borgerlig och marxistisk vetenskap, fanns det alltså på denna punkt en skenbar överensstämmelse mellan de båda ytterligheterna. De borgerliga filosofiprofessorerna försäkrade varandra ömsesidigt att marxismen inte hade något eget filosofiskt innehåll – och trodde sig därmed ha sagt något betydelsefullt *mot* den. De ortodoxa marxisterna å sin sida försäkrade likaså varandra att deras marxism till sitt väsen ingenting hade med filosofi att göra – och trodde sig därmed ha sagt något stort *för* den. Och från samma teoretiska grunduppfattning utgick slutligen den tredje riktning, som var den enda som under hela denna tid mer ingående sysslat med socialismens filosofiska sida: alla dessa olika varianter av ”filosofierande” socialister, som såg som sin uppgift att ”komplettera” det marxistiska systemet genom allmänna kulturfilosofiska åskådningar eller genom filosofiska teorier hämtade från Kant, Dietzgen eller Mach. Ty just däri-

⁴ ”Ludwig Feuerbach”, s. 12.

⁵ ”Neue Zeit”, 28/I, s. 686. – Liknande uttalanden också i kapitlet om ”Den tyska ideologin” i Mehrings Marx-biografi, s. 116-17. Hur litet Mehring egentligen har förstått av detta verk av Marx och Engels (som tyvärr ännu icke publicerats i sin helhet) framgår om man jämför hans framställning med vad Gustav Mayer har att säga i sin biografi över Engels (”Friedrich Engels' [1920], s. 234-261).

⁶ Ett mycket intressant belägg för detta utgör en liten sammanstötning som man kan finna spår av i ”Neue Zeit”, 26/I (1907-08), s. 695/898. Redaktionen (Karl Kautsky) hade låtit trycka en liten inledning till en artikel av Bogdanov om ”Ernst Mach och revolutionen”, vari den anonyme översättaren fann sig tvungen att klandra den ryska socialdemokratin därför att ”de mycket allvarliga *taktiska* skiljaktigheterna mellan bolsjeviker och mensjeviker” ”tillspetsades” genom ”det enligt vårt sätt att se *därav helt oberoende* spörsmålet huruvida marxismen kunskapsteoretiskt står närmare Spinoza och Holbach än Mach och Avenarius”. Gentemot detta hävdade redaktionen för den bolsjevikiska ”Proletären” (Lenin) att ”denna filosofiska strid inte utgör något fraktionsproblem och enligt redaktionens uppfattning inte heller får bli ett sådant”. – Som bekant offentliggjorde mannen bakom denna formella dementi, den store taktikern Lenin, samma år, 1908, sitt filosofiska arbete ”Materialism och empiriokriticism”.

genom att de ansåg att marxismen behövde ”kompletteras” i fråga om filosofin, visade de tydligt nog att marxismen också i deras ögon saknade ett filosofiskt innehåll.⁷

I dag är det tämligen lätt att visa, att denna rent *negativa* uppfattning av förhållandet mellan marxism och filosofi – som vi i skenbar överensstämmelse har fastställt både hos borgerliga lärde och ortodoxa marxister – sprungit fram ur en mycket ytlig och ofullständig uppfattning av det historiska och logiska sakförhållandet. Men då de betingelser varunder den ena och den andra sidan uppnått detta resultat, *delvis* i hög grad skiljer sig åt, vill vi skilja dem åt för de båda grupperna. Det kommer då att visa sig, att de båda orsakskedjorna trots de stora skillnaderna i motiv på båda sidor dock mötas på *en* viktig punkt. Vi skall nämligen se, hur – alldeles som hos de *borgerliga lärde* under andra hälften av 1800-talet – med den totala glömskan av den hegelska filosofin också denna ”dialektiska” uppfattning av förhållandet mellan filosofi och verklighet, teori och praktik som i den hegelska epoken utgjorde filosofins och vetenskapens levande princip, helt gått förlorad; och hur å den andra sidan också hos *marxisterna* under samma tidsperiod den ursprungliga betydelsen av denna dialektiska princip, som de unga hegelianerna Marx och Engels på fyrtioalet vid sin avsägelse av Hegel medvetet räddade över från ”den tyska idealistiska filosofin” till den ”materialistiska”⁸ uppfattningen av den historisk-samhälleliga utvecklingsprocessen, mer och mer råkat i glömska.

Vi övergår närmast till en kortfattad redogörelse för orsakerna till att de *borgerliga* filosoferna och historikerna sedan mitten av 1800-talet mer och mer vänt sig från den dialektiska uppfattningen av den filosofiska idéhistorien och därför också blev oförmögna att adekvat uppfatta och framställa den marxistiska filosofins självständiga väsen och dess betydelse inom utvecklingen av de filosofiska idéerna under 1800-talet i dess helhet.

Man säger kanske att de hade många mycket näraliggande grunder att ignorera och vantolka den marxistiska filosofin, så att det alltså inte vore nödvändigt för oss att söka förklaringen till deras attityd i dialektikens försvinnande. Och man kan ju verkligen inte heller missta sig på att en medveten klassinstinkt spelat en viss roll vid den styvmoderliga behandlingen av marxismen – och för övrigt också av sådana borgerliga ”ateister” och ”materialister” som

⁷ I det de häri såg en brist i den marxistiska teorin och inte – som de ”ortodoxa” marxisterna – en fördel för den från filosofi till vetenskap avancerade socialismen, men likväl försökte helt eller delvis rädda den socialistiska teorins övriga innehåll, intog de i striden mellan borgerlig och proletär vetenskap från början principiellt motståndarens position och sökte blott så länge som möjligt vika undan för konsekvenserna av detta. Men då det till följd av händelserna under kris- och krigstiden från 1914 blev omöjligt att i fortsättningen undgå att ställa frågan om den proletära revolutionen, framträdde med all önskvärd klarhet innebörden i *alla variationerna* av den filosoferande socialismen. Det är inte bara uppenbart antimarxistiska och omarxistiska filosofiska socialister som Bernstein och Koigen, utan också de flesta av de filosofiska marxisterna (kantianter, anhängare av Dietzgen och machska marxister), som sedan i ord och gärning visat att de inte bara i sin filosofi, utan också i sin politiska teori och praxis icke lyckats frigöra sig från det borgerliga samhället. – Att den kantianska marxismen är borgerlig och reformistisk kräver inga särskilda belägg; härom kan inga grundade tvivel råda. Vad den machska marxismen angår visade Lenin redan 1908 i sin uppgörelse med empiriokriticismen vilken väg denna riktningens anhängare med nödvändighet måste komma in på (och där de flesta av dem nu också befinner sig). Att den till Dietzgen knutna marxismen på samma väg redan delvis uppnått sitt mål visar en liten broschyr av Dietzgens son (1923), vari denne något naive ”nymarxist” inte bara lyckönskar sin ”edgärdsman” Kautsky till att han prisgivit de flesta ”gammalmarxistiska” uppfattningarna, utan också uttryckligt beklagar att Kautsky, sedan han lärt om i så mycket, ändå bibehållit några rester av ”gammalmarxismen” (s. 2). Men det bästa beviset för att Mehring följde en god politisk instinkt när han inför *sådana* filosofiska fantasier hellre avsåde sig vart och ett förhållande till filosofin levererar David Koigen. För att övertyga sig om det behöver man bara ta del av Mehrings ytterst skonsamma kritik av Koigens avgjort omogna filosofiska mandamsprov (”Neo-Marxismus”, ”Neue Zeit” 20/I, s. 385 o.f., och Marx-Engels' ”Nachlass” II, s. 348); vidare betänka det ytterst raska tempot i denna filosofis utveckling, först till en platt ”kultursocialistisk” antimarxist under Bernsteins patronat 1903 och sedan till en av de mest konturlösa reaktionsromantiker. (Om denna sista fas se Koigens artikel i ”Zeitschrift für Politik”, 1922, s. 304 o.f.).

⁸ Engels, ”Dührings Umwälzung der Wissenschaft”, s. XIV (förord till andra upplagan 1885). Jfr också liknande anmärkningar hos Marx i slutet av efterskriften till andra upplagan av ”Kapitalet” (1873).

David Friedrich Strauss, Bruno Bauer och Ludwig Feuerbach – i 1800-talets borgerliga filosofihistorieskrivning. Men det skulle innebära en grov förenkling om vi föreställde oss det här föreliggande, i verkligheten mycket komplicerade sakförhållandet så som om de borgerliga filosoferna medvetet ställde sin filosofi eller filosofihistorieskrivning i ett klassintresses tjänst. Naturligtvis finns det fall där detta grova antagande är helt berättigat.⁹ Men i regel är dock förhållandet mellan en klass' filosofiska representanter och den klass, de representerar, långt mer komplicerat. Klassen i dess helhet – säger Marx i *Louis Bonapartes adertonde brumaire*, där han närmare behandlat dessa sammanhang – skapar och gestaltar ur sina ”materiella grundvalar” en ”hel överbyggnad av skilda och egenartat gestaltade känslor, illusioner, tänkesätt och livsåskådningar”, och till den i denna mening ”klassbetingade” överbyggnad hör så som en från den ”materiella, ekonomiska grundvalen” särskilt avlägsen del också vederbörande klass' filosofi, närmast till sina innehållsliga men ytterst också sina formella element.¹⁰ Om vi alltså verkligen i Marx' mening vill ”materialistiskt och därför vetenskapligt” begripa de borgerliga filosofihistorikernas fullständiga brist på förståelse för marxismens filosofiska innehåll¹¹ får vi inte nöja oss med att förklara detta faktum direkt och utan förmedlingar ur dess ”jordiska kärna” (klassmedvetandet och de bakom detta ”ytterst” stående ekonomiska intressena). Vi måste tvärtom i detalj uppvisa de *förmedlingar*, varigenom det blir begripligt varför också sådana borgerliga filosofer och historiker som subjektivt försöker med den största ”förutsättningslöshet” utforska den ”rena” sanningen, med nödvändighet antingen måste förbise den i marxismen givna filosofin eller också *blott kunde* uppfatta den mycket ofullständigt och skevt. Och den viktigaste av dessa förmedlingar består i vårt fall däri, att hela den borgerliga filosofin och i synnerhet den borgerliga filosofihistorien sedan mitten av 1800-talet utifrån sitt reella historiskt-samhälleliga läge frisagt sig från den hegelska filosofin och dess dialektiska metod och återvänt till en filosofisk och filosofihistorisk forskningsmetod, som i varje fall omöjliggjorde för den att på något sätt filosofiskt komma någon vart med sådana företeelser som Marx' vetenskapliga socialism.

I de vanliga, av borgerliga författare skrivna framställningarna av 1800-talets filosofi gapar på ett bestämt ställe en djup klyfta, som antingen inte alls eller på ett helt konstlat sätt brukar överbryggas. Och faktiskt är det också helt omöjligt att se hur dessa historiker, som helt ideologiskt och på ett hopplöst odialektiskt sätt vill framställa den filosofiska tankens utveckling som ett ”rent idéhistoriskt” skeende, skulle kunna finna en rationell förklaring på det faktum att denna stora hegelska filosofi, vars mäktiga andliga inflytande inte ens dess

⁹ Det bästa exemplet på detta utgör några anmärkningar av E. von Sydow i hans bok ”Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel” (1914, s. 2-3): ”Idealtanken förlorar sin explosiva kraft om den historiseras på sätt som sker i den tyska idealismen, där historien 'logifieras', förvandlas från en 'kedja av fakta' till 'en serie av begrepp'. Om idealet är en logisk-historisk nödvändighet, blir all strävan att uppnå det fåfång möda. – Denna preparering av idealtanken har varit de absoluta idealisternas förtjänst. Det är dem vi ha att tacka, om vår nuvarande samhällliga och ekonomiska ordning under överskådlig tid blir den härskande. Medan de regerande klasserna gjorde sig fria från idealismens historiska fantasmagorier och med viljan till handling också fann modet att handla, tror proletariatet ännu på det materialistiska avfallet av den idealistiska åskådningen, och vi må hoppas att detta glädjande tillstånd kommer att vara länge ännu. Som i alla andra principiella frågor är det Fichte som bör tillräknas huvudförtjänsten av detta.” I en fotnot anmärker von Sydow att man skulle kunna använda detta faktum ”mot dem som mer eller mindre öppet hävdar att *filosofin saknar politisk betydelse*”!

¹⁰ Jfr Marx' ”Louis Bonapartes achtzente brumaire” särskilt s. 34 och 37 (om förhållandet mellan en klass' ideologiska representanter och den klass de i dess helhet representerar); vidare Engels: ”Ludwig Feuerbach”, s. 52 (om filosofi). Här kan man också hänvisa till en anmärkning i Marx' doktorsavhandling, där Marx i allmänhet vänder sig mot försöket att förklara en filosofis fel genom att ”misstänkliggöra hans partikulära samvete” i stället för att på objektivt sätt ”konstruera hans väsentliga medvetandesform, höja upp den till en bestämd gestalt och betydelse och därmed tillika skrida utöver den” (”Nachlass” I, s. 114).

¹¹ Se Marx' ”Das Kapital” I, s. 336, anm. 89, där Marx (med tanke på religionshistorien!) betecknar sin metod som ”den enda materialistiska och därför vetenskapliga metoden”; mer därom senare.

mest förbittrade motståndare ända in på trettioalet förmådde undandra sig – exempelvis Schopenhauer, Herbart – redan på femtiotalet knappast längre hade några anhängare i Tyskland och inte långt därefter överhuvud taget inte längre förstods. De flesta har också mycket riktigt inte ens företagit något försök att förklara detta, utan i stället nöjt sig med att i sina annaler kort och gott inregistrera de innehållsligt mycket betydelsefulla och även formellt för dagens begrepp på en övermåttan hög nivå förda diskussioner, som efter Hegels död under många år ägde rum mellan hans skolas olika riktningar (högern, mitten, vänsterns olika riktningar – särskilt Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx och Engels), under det högst otillräckliga och rent negativa begreppet ”den hegelska skolans upplösning” och som avslutning på denna period helt enkelt sätta ett slags absolut ”slut” på den filosofiska rörelsen, för att sedan låta en skenbart till ingenting anknyttande ny filosofihistorisk epok börja med sextiotalets återgång till Kant (Helmholz, Zeller, Liebmann, Lange). Av de tre stora normerade föreställningar, varav en sådan ”filosofihistoria” lider, kan två redan avslöjas genom en kritisk revision, som emellertid å sin sida själv ännu mer eller mindre förblir stående på den rent ”idéhistoriska” ståndpunkten; och i dessa båda avseenden har några grundligare filosofihistoriker i nyare tid, särskilt Dilthey och hans skola, redan avsevärt vidgat den gängse filosofihistoriens inskränkta synfält. Dessa båda begränsningar kan därför principiellt redan anses som övervunna, och blott faktiskt består de ännu till dags dato och kommer så antagligen också att bestå ännu en mycket lång tid. Den tredje begränsningen kan emellertid överhuvud taget inte övervinnas från den rena idéhistoriens ståndpunkt och har därför inte heller övervunnits av dagens borgerliga filosofihistoria.

Den första begränsningen för den borgerliga filosofihistorieskrivning som befattar sig med andra hälften av 1800-talet kan betecknas som den ”högfilosofiska” begränsningen: de filosofiska ideologerna förbisåg att en filosofis idéinnehåll (så som i hög grad blivit fallet med den hegelska filosofin) kan leva vidare inte bara i filosofier, utan lika väl i positiva vetenskaper och samhällelig praxis. Den andra begränsningen, som i synnerhet är mycket typisk för de tyska filosofiprofessorerna under den andra hälften av det gångna århundradet, är en ”lokal” begränsning: de goda tyskarna ignorerade att det också utanför de tyska gränspålanderna fanns filosofer, och förbisåg därför – med ett fåtal undantag – att det i Tyskland sedan årtionden dödförklarade hegelska systemet vid samma tid inte bara till sitt materiella innehåll utan rentav också som system och metod oavbrutet förblev verksamt i flera icketyska länder. Därigenom att dessa båda första begränsningar av det filosofihistoriska synfältet principiellt övervunnits under de senaste årtiondena av filosofihistorisk utveckling, har den bild av den normala tyska filosofihistorieskrivningen under andra hälften av 1800-talet, som vi ovan tecknat, redan förändrats avsevärt till sin fördel. Däremot kan nu de borgerliga filosoferna och filosofihistorikerna överhuvud taget inte övervinna den tredje begränsningen av den filosofihistoriska kunskapen, emedan dessa ”borgerliga” filosofer och filosofihistoriker då skulle tvingas uppge den *borgerliga klasståndpunkt*, som utgör hela deras filosofiska och filosofihistoriska vetenskaps väsentligaste a priori. Också filosofins skenbart rent ”idéhistoriska” utvecklingsprocess under 1800-talet kan i sin väsentliga och fullständiga gestalt bara förstås under förutsättningen att den ses i sitt samband med det borgerliga samhällets hela faktiska historiska utveckling – och just detta sammanhang förmår den borgerliga filosofihistorien i sin nuvarande utvecklingsfas inte längre i hänsynslös och förutsättningsfri forskning begripa. På detta sätt blir det klart varför vissa bestämda avsnitt av den filosofihistoriska utvecklingen under 1800-talet för denna borgerliga filosofihistoria intill denna dag faktiskt måste förbli ”transcendent” och varför dessa märkvärdiga ”vita fläckar”, varom vi ovan talat, framträder på varje borgerligt kartblad upprättat över filosofins historia i dag (”slutet” på den filosofiska utvecklingen på 40-talet och det därpå följande tomrummet fram till filosofins ”återuppvaknande” på 60-talet). Och ytterligare förklarar detta varför den borgerliga filosofihistorien även i dag inte en gång längre förmår riktigt och fullständigt begripa den epok i den tyska

filosofins historia, vars verkliga väsen den i en tidigare period dock helt riktigt förstått. Lika litet som den filosofiska tankens vidareutveckling *efter* Hegel kan den närmast föregående filosofiska utvecklingsfasen – den filosofiska utvecklingen *från* Kant *till* Hegel – fattas som ett rent "idéhistoriskt" skeende. Varje försök att till dess väsentliga innehåll och i dess hela betydelse förstå denna stora tid i det filosofiska tänkandet, som i historieböckerna brukar betecknas som den "tyska idealismens" epok, måste hopplöst misslyckas, så länge man vid betraktandet av denna epok antingen inte alls eller blott i en ytligt reflexion i efterhand tar i betraktande de för denna filosofiska utvecklings gestalt och helhetsförlopp högst väsentliga sammanhang, som förbinder denna epoks "tankerörelse" med den samtida "revolutionära rörelsen". Om den så kallade "tyska idealismens" hela epok, inbegripet dess krönande "avslutning", det hegelska systemet, och även inbegripna de därpå följande striderna mellan de skilda hegelianska riktningarna på 1840-talet, gäller de satsen, varmed Hegel i sin *Geschichte der Philosophie* och även annorstädes i sina verk karakteriserat sina omedelbara föregångare (Kant, Fichte, Schelling). I hela denna, till sin verkliga historiska rörelse alltigenom revolutionära epoks filosofiska system, är revolutionen väsentligen "nedlagd och uttalad som i tankens form".¹² Att Hegel med dessa ord inte hade ungefär det i sinnet som också dagens borgerliga filosofihistoriker mycket gärna brukar kalla en tankens revolution – alltså ett skeende som utspelas fjärran från de verkliga stridernas råa rike, lugnt och snyggt i studiekammarens värld – utan att den störste tänkare som det borgerliga samhället i sin revolutionära epok frambragt har betraktat "revolutionen i tankens form" som en verklig beståndsdel i den verkliga revolutionens reala samhällsliga skeende i dess helhet,¹³ ger de resonemang han knyter närmast härtill klart till känna.

"I denna världshistoriens stora epok, vars innersta väsen inneslutes i historiens filosofi, har blott två folk tagit del, det tyska och det franska, hur motsatta de än må vara, eller just emedan de är motsatta. De andra nationerna har innerst icke tagit någon del däri: men väl politiskt, såväl deras regeringar som också folken. I Tyskland har denna princip stormat ut som tanke, ande, begrepp, i Frankrike i verkligheten; vad som däremot i Tyskland framträtt av verklighet, framträder som yttre omständigheters våldsamhet och en reaktion däremot."¹⁴

Några sidor längre fram (s. 501) återkommer han på tal om den kantska filosofin till samma tanke:

"Redan Rousseau har i friheten uppställt det absoluta: Kant har samma princip, blott mer efter den teoretiska sidan. Fransmännen uppfattar den efter viljesidan; ty efter deras ordspråk heter det: Il a la tête près du bonnet. Frankrike har verklighetssinnet, sinnet för fullbordan, emedan föreställningen där omedelbart övergår i handling, så har människorna där praktiskt vänt sig åt verkligheten. Så mycket nu friheten än i sig är konkret, så vändes den dock darsammanstädes som outvecklad i sin

¹² Hegel, "Werke" XV, s. 485.

¹³ I förbigående må påpekas att också Kant med förkärlek använder uttrycket revolution i det rena tänkandets rike, och att det för honom hade en långt mer reell betydelse än för de nu levande, borgerliga kantanhängarna. Det kan bara förstås i sammanhang med Kants talrika uttalanden – i "Streit der Fakultäte" och annorstädes – om revolutionens verklighet: "Ett andligt begåvat folks revolution, sådan som den vi i dag bevittnar, väcker hos alla åskådare (som själva icke är inbegripna i detta spel) en känsla som gränsar till entusiasm." – "Ett sådant fenomen i mänsklighetens historia kommer aldrig att förgätas." – "Denna händelse är för stor, den är för starkt sammanvävd med mänsklighetens intresse och dess inverkan på världen är för väldig för att folken inte skulle minnas den och under gynnsamma omständigheter väckas till nya försök av samma slag." Jfr sammanställningen av dessa och liknande uttalanden av Kant i första bandet av "Politische Literatur der Deutschen im 18. Jahrhundert" (1847!) – utgivet av Geismar, s. 121 o.f.

¹⁴ Det är väl känt att Marx gjorde denna Hegels uppfattning av rollfördelningen mellan tyskar och fransmän i den borgerliga revolutionen till sin egen och medvetet vidareutvecklade den. Jfr alla skrifter från hans första period, där man finner vändningar som de följande: "Tyskarna har i politiken tänkt, vad de andra gjort"; "Tyskland har endast med tänkandets abstrakta verklighet följt de moderna folkens utveckling"; och därför har tyskarnas öde i den verkliga världen ytterst bestått däri, att de delat de moderna folkens restaurationer, men inte deras revolutioner". (Citaten från "Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie", s. 386, 391, 393).

abstraktion åt verkligheten; och att göra abstraktioner gällande i verkligheten betyder att förstöra verklighet. Frihetens fanatism, given i folkets hand, blev fruktansvärd. I Tyskland har samma princip tagit medvetandets intresse i anspråk för sig, är emellertid blott på teoretiskt sätt utbildad. Vi har allehanda tumult i huvudet och på huvudet; men därvid låter det tyska huvudet snarare helt lugnt sin nattmössa sitta och opererar inom sig. – Immanuel Kant föddes i Königsberg 1724” o.s.v. o.s.v.

I dessa Hegels satser utsäges faktiskt den princip, som först gör denna stora epok i världshistorien begriplig: detta dialektiska sammanhang mellan filosofi och verklighet, vilket – som Hegel på ett annat ställe mer allmänt utsagt – gör att varje filosofi inte kan vara något annat än ”sin tid uppfattad i tankar”,¹⁵ och vilket sammanhang – också annars outhärligt för förståelsen av det filosofiska tänkandets utveckling – blir helt outhärligt då det gäller att förstå tankeutvecklingen under en revolutionär period av samhällslivets utveckling. Och häri består nu just det öde, som en tvingande makt beskär vidareutvecklingen av den borgerliga klassens filosofiska och filosofihistoriska forskning under 1800-talet – nämligen att denna klass, som redan vid århundradets mitt i sin samhälleliga *praxis* upphört att vara en revolutionär klass, från detta ögonblick med inre nödvändighet också i sitt *tänkande* förlorade förmågan att i deras verkliga betydelse begripa de dialektiska sammanhangen mellan den ideella och den reella historiska utvecklingen och särskilt mellan filosofi och revolution. Så måste den verkliga nedgång och det verkliga slut, som borgarklassens revolutionära rörelse i mitten av 1800-talet faktiskt i den samhälleliga praktiken funnit, också finna sitt ideologiska uttryck i denna skenbara nedgång och detta skenbara slut på den filosofiska rörelsen, varom den borgerliga filosofihistorieskrivningen ännu denna dag berättar. Typiska för detta är de resonemang rörande filosofin i allmänhet i mitten av 1800-talet, varmed Ueberweg-Heintze (a.a.o., s. 180/1) inleder det avsnitt av sin bok som behandlar detta: filosofien befunde sig vid denna tidpunkt ”i ett tillstånd av allmän utmattning” och ”förlorade alltmer sitt inflytande på det allmänna kulturlivet”. Denna sorgliga företeelse beror enligt Ueberweg ”ytterst på primära psykiska förändringstendenser”, medan alla ”yttre moment” blott verkar ”sekundärt”. Innebörden av dessa ”psykiska förändringstendenser” förklarar den berömde borgerlige filosofihistorikern för sig själv och sina läsare på följande sätt: ”Man blev trött (!) på den stegrade livsåskådningssidealismen liksom också på den metafysiska spekulatjonen och längtade efter mer substantiell andlig näring.” Gentemot detta framträder nu den filosofihistoriska utvecklingen under 1800-talet, sedd från en ståndpunkt som återupptar den av den borgerliga filosofin sedan dess förgätna dialektiska uppfattningen – om också blott i den utvecklade och ännu icke om sig själv helt medvetna form, vari Hegel tillämpade den (alltså Hegels idealistiska dialektik i motsats till Marx' materialistiska!) – och konsekvent och hänsynslöst tillämpar den på 1800-talets filosofihistoriska utveckling, i en helt annan och även idéhistoriskt mer fulländad gestalt. I stället för en revolutionär rörelse i tankens rike, som mojar och till slut upphör, framträder utifrån denna ståndpunkt bilden av en på 40-talet inträdande, djupgående och betydelsefull förändring av denna revolutionära rörelses karaktär. I stället för den tyska klassiska filosofins slut, träder denna filosofis – förut det ideologiska uttrycket för borgarklassens revolutionära rörelse – övergång i denna nya vetenskap, som nu på den idéhistoriska utvecklingens scen uppträder som det allmänna uttrycket för proletariats revolutionära rörelse, det vill säga dess övergång i ”den vetenskapliga socialismens” teori i den gestalt, vari denna teori först formulerats och grundats av Marx och Engels just på detta 40-tal. För att alltså riktigt och fullständigt begripa detta nödvändiga och väsentliga sammanhang mellan den tyska idealismen och marxismen – ett sammanhang som de borgerliga filosofihistorikerna hittills antingen helt förbisett och ignorerat eller uppfattat och framställt ofullständigt och förvänt – har vi bara att övergå från de nuvarande borgerliga filosofihistorikernas vanliga,

¹⁵ Förordet till ”Rechtsphilosophie”, Meiners utgåva, s. 15.

abstrakta och ideologiska sätt att tänka till en ännu ingalunda specifikt marxistisk, utan närmast helt enkelt (hegeliansk *och* marxistisk) dialektisk ståndpunkt. Då begriper vi med en gång inte bara det faktum att det existerar sammanhang mellan den tyska idealistiska filosofin och marxismen, utan också den inre nödvändigheten i dessa sammanhang. Vi begriper, att det marxistiska systemet, det teoretiska uttrycket för den proletära klassens revolutionära rörelse, idéhistoriskt (ideologiskt) måste stå i alldeles detsamma förhållande till den tyska idealistiska filosofins system, det teoretiska uttrycket för borgarklassens revolutionära rörelse, som proletariatets revolutionära klassrörelse på den samhällsliga och politiska praktikens område står till den revolutionära borgerliga rörelsen. Det är en och samma historiska utvecklingsprocess, vari å ena sidan en ”självständig” proletär klassrörelse framträder ur tredje ståndets revolutionära rörelse, å andra sidan marxismens nya, materialistiska teori ”självständigt” träder emot den borgerliga idealistiska filosofin. Alla dessa skeenden står i växelverkan till varandra. Den marxistiska teorins uppkomst är – på hegelianskt-marxistiskt språk – blott den ”andra sidan” av den reala proletära klassrörelsens uppkomst; först tillsammans utgör båda sidorna den historiska processens konkreta helhet.

Med detta dialektiska betraktelsesätt, som gör det möjligt för oss att begripa fyra skilda rörelser – borgarklassens revolutionära rörelse; den idealistiska filosofin från Kant till Hegel; proletariatets revolutionära klassrörelse; marxismens materialistiska filosofi – som fyra moment i en enhetlig historisk utvecklingsprocess, vinner vi möjligheten att förstå den verkliga innebörden av den nya vetenskap, som utgör det av Marx och Engels teoretiskt formulerade, allmänna uttrycket för proletariatets självständiga revolutionära klassrörelse.¹⁶ Och vi förstår också orsakerna till att den borgerliga filosofin antingen måste helt ignorera denna ur den revolutionära, borgerliga, idealistiska filosofins mest utvecklade system framgångna materialistiska, revolutionära proletära filosofi, eller varför den åtminstone bara kunde uppfatta dess väsen i negativ och – bokstavligt – förvänd form.¹⁷ Lika litet som den proletära klassrörelsens väsentliga praktiska mål kan förverkligas inom det borgerliga samhället och dess stat, lika litet förmår också detta borgerliga samhälls filosofi begripa innebörden i de allmänna satsen, vari den revolutionära, proletära klassrörelsen funnit sitt självständiga och självmedvetna uttryck. Den borgerliga ståndpunkten måste alltså även i teorin göra halt på det ställe, där dess samhällsliga praxis måste göra halt – såvitt den inte vill upphöra att vara en ”borgerlig” ståndpunkt, det vill säga inte vill upphäva sig själv. Först i och med att filosofi-historien överskrider denna gräns, upphör den vetenskapliga socialismen att för den vara ett transcendent jenseits och blir till möjligt kunskapsobjekt. Nu är emellertid den egendomliga

¹⁶ Jfr den välkända satsen i det ”Kommunistiska Manifestet”, som till en mer rationell form överför den hos Hegel ännu något mystifierade tanken (filosofin är ”sin tid, fattad i tankar”) på ett dialektiskt sammanhang mellan filosofi och verklighet: ”Kommunisternas teoretiska satsen är endast allmänna uttryck för en existerande klasskamps faktiska förhållanden, av en inför våra ögon pågående historisk rörelse.”

¹⁷ ”Produkt av den hegeliska filosofins upplösning” (härskande uppfattning); den tyska idealismens titanfall (Plenge); ”en världsåskådning grundad på värdeförnekelse” (Schulze-Gävernitz): det egendomligt förvända i denna borgerliga uppfattning av marxismen framträder särskilt klart däri, att just de element i det marxistiska systemet, vari denna åskådning ser det onda utflödet av den onda ande, som innebor i den från den tyska idealismens höjder i materialismens svavelpöl nedstörtade marxismen, genomgående är de samma, som redan fanns i den borgerliga idealfilosofin och som Marx skenbart oförändrade övertog från denna: exempelvis tanken på det ondas nödvändighet för människosläktets utveckling (Kant, Hegel); tanken på det nödvändiga sammanhanget mellan växande rikedom och växande elände i det borgerliga samhället (jfr Hegel, ”Rechtsphilosophie”, §§ 243, 244, 245). Det är alltså just i dessa former som den *borgerliga* klassen på höjden av sin utveckling bildat sig ett visst medvetande om klassmotsättningarna inom sitt eget samhälle. Marx' framsteg i förhållande till denna borgerliga ståndpunkt var nu, att han inte längre uppfattade denna i det borgerliga medvetandet absolutifierade och därför teoretiskt som praktiskt *oupplösliga* klassmotsättning som naturlig och absolut, utan genomskådade den som historisk och relativ och därför också *möjlig att upplösa*, teoretiskt som praktiskt, i en högre form av samhällslig organisation. Dessa borgerliga filosofer uppfattar sålunda också marxismen själv i en borgerligt begränsad och därför negativ och förvänd form.

och den riktiga förståelsen av problemet marxism och filosofi utomordentligt försvårande situationen den, att det tycks att just detta överskridande av gränsen för den borgerliga ståndpunkten, ett överskridande varigenom det väsentligt nya innehållet i marxismens filosofi principiellt över huvud taget först kan bli ett begripligt objekt, *också skulle upphäva och förrinta detta såsom ett filosofiskt objekt.*

Vi har redan i början av vår undersökning påvisat att den vetenskapliga socialismens grundare, Marx och Engels, varit fjärran ifrån att vilja uppställa någon filosofi. Båda var visserligen i motsats till de borgerliga fullt medvetna om det nära historiska sammanhanget mellan sin materialistiska teori och den borgerliga idealistiska filosofin. Den vetenskapliga socialismen är (enligt Engels) till sitt *innehåll* produkten av de *nya* åskådningar, som till följd av dess materiella läge med nödvändighet i en bestämd fas av den historiska utvecklingen uppstått inom den proletära klassen – men har utbildat sin specifika vetenskapliga *form* (varigenom den skiljer sig från den utopiska socialismen) genom anknytning till den tyska *idealistiska filosofin*, i synnerhet Hegels system. Den från utopi till vetenskap utvecklade socialismen har alltså formellt *framträtt* ur den tyska idealistiska filosofin.¹⁸ Men med detta (formella) filosofiska *ursprung* är det naturligtvis inte alls givet, att denna socialism också i sin *självständiga form* och *vidare utveckling* måste förbli en filosofi. Marx och Engels har senast 1845 betecknat sin nya materialistiskt-vetenskapliga ståndpunkt som icke längre en filosofisk.¹⁹ Och även om man härvid måste ta med i beräkningen att för dem filosofi just var liktydigt med borgerlig filosofi, så får man dock inte förbise innebörden av denna identifikation av filosofi överhuvud med borgerlig filosofi. Ty det rör sig här om ett liknande förhållande som gäller i frågan om marxismen och staten. På samma sätt som Marx och Engels inte bara bekämpar en viss statsform, utan historiskt-materialistiskt jämnställer staten överhuvud med den borgerliga staten och på denna grundval förklarar upphävandet av varje stat vara kommunismens politiska slutmål, så bekämpar de också inte bara bestämda filosofiska system, utan vill med sin vetenskapliga socialism ytterst övervinna och upphäva filosofin överhuvud taget.²⁰ Just häri

¹⁸ Jfr Engels, ”Anti-Dühring”, s. 1, 5 o.f. – Angående det förhållandet, att den klassiska tyska filosofin inte en gång teoretiskt var den enda källan till den vetenskapliga socialismen se en anmärkning av Engels till förordet av den första upplagan av ”Entwicklung der Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft”, liksom hans anmärkningar till Fouriers fragment ”Om handeln” (”Nachlass” II, s. 407 o.f.).

¹⁹ Från detta år härstammar å ena sidan Marx' Feuerbach-teser, som vi senare skall ta upp till närmare behandling. Samma år övergav å andra sidan Marx och Engels (jfr Marx' redovisning i förordet till ”Till kritiken av den politiska ekonomin” från 1859) sin ”tidigare” filosofiska orientering, ett avsked som tog formen av en kritik av den efterhegelska filosofin, ”Die deutsche Ideologie”. Efter detta tjänar Marx' och Engels' polemik i filosofiska frågor endast till att upplysa eller förrinta motståndare som Proudhon, Lassalle, Dühring – däremot inte längre till att ”klargöra den egna ståndpunkten för sig själva”.

²⁰ Jfr det här i fråga kommande stället i ”Kommunistiska Manifestet” (Dunckers tyska utgåva, s. 28): ”Men, skall man säga, religiösa, moraliska, filosofiska, politiska och rättsliga idéer har visserligen förändrat sig så småningom under loppet av den historiska utvecklingen. Religionen, moralen, filosofin och rätten har däremot bestått trots denna växling. Det finns därjämte eviga sanningar, såsom frihet, rättvisa o.s.v., vilka är gemensamma för alla samhällsformer. Men kommunismen avskaffar de eviga sanningarna, den avskaffar religionen och moralen i stället för att omgestalta den; den står därför i strid med all föregående historisk utveckling.’ Vartill inskränker sig denna anklagelse? Historien om det nuvarande samhället har alltid rört sig om klassmotsatser, som gestaltar sig olika under olika tidrymder. Men vilken form de än har tagit, är det ett för alla förflutna århundraden gemensamt faktum, att den ena delen av samhället utplundrat en annan. Intet under därför, att det samhällsliga medvetandet under alla århundraden trots sin mångfaldiga och olikartade karaktär dock rör sig inom vissa gemensamma former. *Dessa former för medvetandet skall upplösas först med klassmotsättningarnas fullständiga försvinnande.* Den kommunistiska revolutionen är den mest radikala brytningen med de gamla, nedärvda egendomsförhållandena. Intet under då, att dess förlopp skarpast markeras av brytningar med de nedärvda idéerna.” – Marxismens förhållande till filosofi, religion o.s.v. är alltså principiellt det samma som dess förhållande till det borgerliga samhällets ekonomiska grundideologi, till varufetischismen eller värdet. Se ”Kapitalet” I, s. 37 o.f., särskilt noterna 31/33, och ”Kritik av Gothaprogrammet” från 1875, s. 213 (värdet), s. 222 o.f. (staten), s. 225 (religionen).

består den principiella motsatsen mellan den ”realistiska” (det vill säga ”materialistiskt-dialektiska”) marxistiska uppfattningen och lassalleanismens ”rätts- och andra griller” (Marx) och alla andra, äldre och nyare varianter av den ”vulgärsocialism” som ännu inte principiellt gått utöver ”den borgerliga nivån”, det vill säga över det ”borgerliga samhällets” ståndpunkt.²¹ Om vi alltså principiellt vill lösa problemet om förhållandet mellan marxism och filosofi måste vi obetingat utgå ifrån, att med Marx' och Engels' egna ord, som inte kan missförstås, inte bara den borgerliga idealistiska filosofins upphävande, utan *därmed tillika filosofins* upphävande – det vill säga upphävandet av all filosofi – framträder som en nödvändig konsekvens av deras nya materialistiskt-dialektiska ståndpunkt.²² Vi får inte heller sudda ut den stora principiella betydelsen av denna marxistiska inställning till filosofien genom att uppfatta hela denna strid som blott och bart en ordstrid, i det vi tilläventyrs säger att Marx och Engels också i den materialistiska omformningen av den hegelska dialektiken sakligt upprätthöll bestämda principer för den teoretiska kunskapen, som med hegelsk terminologi just utgjorde ”det filosofiska i vetenskaperna”, men bara inte längre gav dem detta namn.²³ Det finns visserligen i Marx' och särskilt i den äldre Engels' skrifter några utläggningar, som tycks ligga nära en sådan uppfattning.²⁴ Men det är lätt att förstå att man genom upphävandet av beteckningen filosofi inte har upphävt filosofin själv.²⁵ Sådana blott och bart terminologiska frågor måste vi alltså lämna åt sidan vid en principiell prövning av förhållandet mellan marxism och filosofi. För oss rör det sig fastmer om frågan vad vi nu sakligt måste tänka om det upphävande av filosofin, om vilket Marx och Engels talat, särskilt

²¹ Jfr kritiken av Gothaprogrammet (passim); de i texten citerade vändningarna återfinnas s. 27 och s. 31

²² Jfr Engels' (till *uttrycksformen* något ideologiskt klingande) anmärkning i boken om Feuerbach, s. 8: ”Med Hegel avslutas filosofin överhuvudtaget, detta å ena sidan medan han i sitt system på det mest storartade sätt sammanfattar hela dess utveckling, å andra sidan emedan han om också omedvetet visar oss vägen ut ur denna labyrint av system till verklig, positiv kunskap om världen.”

²³ Det finns faktiskt borgerliga och till och med (vulgär)marxistiska teoretiker som på fullt allvar hävdar att det marxistiska och kommunistiska kravet på *statens* upphävande (i motsats till bekämpandet av bestämda historiskt givna statsformer) i allt väsentligt hade denna rent terminologiska innebörd!

²⁴ Jfr särskilt: ”Dührings Umwälzung der Wissenschaft”, s. 11; ”Feuerbach”, s. 56. Sakligt sett stämmer dessa citat överens – vi anför det från ”Anti-Dühring”: I bägge fallen (både för historien och naturen) är den (moderna materialismen) väsentligen dialektisk, och den behöver inte längre någon filosofi, som står över de andra vetenskaperna. Så snart en var specialvetenskap mötes med krav på att klargöra sin ställning inom helheten, är varje vetenskap om helheten överflödigt. Det som så återstår av hela filosofin är läran om tänkandet och dess lagar – den formella logiken och dialektiken. Allt annat faller inom området för de positiva vetenskaperna om naturen och historien.”

²⁵ Det är uppenbart att Engels' just citerade utläggningar i sin här anförda formulering först och främst inte innebär något annat än en sådan namnförändring. Ty sakligt sett tycks det icke råda någon skillnad mellan det som Engels utvecklar som föregiven konsekvens av den marxistiska eller materialistiska dialektiken och det som följer av Hegels idealistiska dialektik – vilket Hegel faktiskt också själv har nämnt som en konsekvens av sin idealistiska och dialektiska ståndpunkt. Också Hegel kräver av de enskilda vetenskaperna att de skall bli klara över sin ställning inom helheten, och fortsätter sedan med att säga att all sann vetenskap med nödvändighet blir filosofisk. Men detta innebär terminologiskt sett den raka motsatsen till Engels omvandling av filosofin till vetenskap. Sakligt sett tycks båda närmast mena detsamma. Bägge vill förstöra motsättningen mellan de enskilda vetenskaperna och filosofin som står över dem. Terminologiskt uttrycker Hegel detta så, att han upphäver de enskilda vetenskaperna i filosofin, medan Engels omvänt låter filosofin uppgå i de enskilda vetenskaperna. Därmed tycks de uppnå samma sak: de enskilda vetenskaperna upphör att vara specialvetenskaper, och därmed är inte heller filosofin någon över alla de enskilda vetenskaperna stående specialvetenskap. Senare kommer vi emellertid att finna, att bakom denna skenbart rent terminologiska differens mellan Hegel och Engels likväl döljer sig någonting annat, som bara inte kommer så klart till uttryck i dessa Engels' satsar eller överhuvud taget hos den senare Engels, som i Marx' egna yttranden eller i dem han gjort tillsammans med Engels under deras tidigare period. I detta sammanhang är redan det faktum viktigt, att Engels trots alla sina bekännelser till ”den positiva vetenskapen” ändå vill lämna ett visst, begränsat område öppet åt ”den hittillsvarande filosofin” (läran om tänkandet och dess lagar – den formella logiken och dialektiken) som ”självständigt”. Den avgörande frågan ligger visserligen först och främst i vad Marx och Engels överhuvud taget menar med begreppet vetenskap eller positiv vetenskap!

i sin första period på 40-talet, men också ofta senare. *Hur* skall denna process äga rum eller hur har den redan ägt rum? Genom vilka handlingar? I vilket tempo? Och för vem? Skall vi föreställa oss detta filosofins upphävande som en gång för alla fullbordat så att säga uno actu genom en tankegång av Marx och Engels, för marxisterna eller för hela proletariatet eller hela mänskligheten?²⁶ [26*] Eller fastmer (liksom statens upphävande) som en mycket lång och mycket långvarig, genom de mest skilda faser fortskridande, revolutionär historisk process? Och i detta sista fall: i vilket förhållande står då marxismen till filosofin så länge denna långvariga historiska process inte fullbordats, nått sitt slutmål, filosofins upphävande?

Formuleras frågan om förhållandet mellan marxism och filosofi på detta sätt, står det klart att vi här inte har att göra med ett menings- och ändamålslost härklyveri om för länge sedan utagerade ting, utan med ett även i dag och just i den proletära klasskampens nuvarande utvecklingsfas återigen, teoretiskt och praktiskt, mycket betydelsefullt problem. Förhållnings-sättet hos dessa ortodoxa marxister, som under så många årtionden uppträtt som om här överhuvud taget inte förelåge något problem eller också ett som vore likgiltigt och komme att förbli likgiltigt för klasskampens praxis, ter sig därför just nu självt högst problematiskt. Och detta intryck blir ännu mycket starkare om man tar i betraktande den egendomliga parallellism, som också här återigen tycks bestå mellan de båda problemen marxism och filosofi och marxism och stat. Som bekant har även detta sista problem – som Lenin säger i sin bok *Staten och revolutionen*²⁷ – ”mycket litet sysselsatt de mest betydande teoretikerna och publicisterna inom Andra Internationalen (1889-1914)”. Man frågar sig därför: om, liksom mellan det sakliga problemet om statens upphävande och filosofins upphävande, det också består ett sammanhang mellan åsidosättandet av dessa båda problem hos Andra Internationalens teoretiker. Eller noga talat: vi måste uppställa frågan om tilläventyrs detta mer allmänna sammanhang, varpå den skarpe kritikern av opportunisternas förflackning av marxismen återför Andra Internationalens teoretikers försummelse av problemet om staten, också föreligger i vårt fall, det vill säga om även försummelsen av det filosofiska problemet från dessa teoretikers sida sammanhänger med det förhållandet att ”*revolutionens problem överhuvud taget föga sysselsatt dem*”. För att vinna klarhet över detta måste vi sysselsätta oss med innebörden av den största av alla de kriser som inträtt i den marxistiska teorins historia och som under det senaste årtiondet splittrat marxisterna i tre fientliga härläger, och med dess orsaker.

Då med 1900-talets början den långa perioden av rent revolutionär utveckling gick mot sitt slut och en ny period av revolutionära strider nalkades, hopade sig tecknen på att med denna förändring i klasskampens praktiska betingelser också marxismens teori råkat i ett kritiskt läge. Det visade sig att den utomordentligt flacka och förenklade, om sina egna problem högst ofullständigt medvetna vulgärmarxism, vartill epigonerna låtit den marxistiska läran förfalla, överhuvud taget inte längre hade någon bestämd uppfattning i en hel rad av frågor. Klarast framträdde denna den marxistiska teorins kris i frågan om förhållandet mellan den sociala revolutionen och staten. Då nu denna stora fråga, som sedan undertryckandet av den första proletära revolutionsrörelsen vid mitten av 1800-talet och den i blod dränkta Pariskommunen 1871 aldrig praktiskt på nytt återstälts, nu genom världskriget, den första och andra ryska revolutionen 1917 och centralmakternas sammanbrott 1918 åter konkret sattes på dagordningen, då visade det sig att det inom det marxistiska lägret inte fanns någon entydig upp-

²⁶ Vi kommer i fortsättningen att få se att till och med mycket goda materialister kommer betänkligt nära en sådan ideologisk föreställning! Och även den ovan citerade (anm. 23) anmärkningen av den äldre Engels kan uppfattas som om denne hade antagit att filosofin kunnat övervinnas och upphävas omedvetet av Hegel själv och sedan medvetet genom upptäckten av den materialistiska principen, men i vart fall väsentligen på andlig väg. Men vi kommer emellertid också att få se att Engels' *uttryckssätt* ger anledning till en tolkning som inte har något att göra med vad Marx och Engels verkligen *menar*.

²⁷ Sjätte kapitlet: ”Opportunismens förflackning av marxismen”.

fattning om alla sådana viktiga övergångs- och slutmålsproblem som ”den proletära klassens gripande av statsmakten”, ”proletariatets diktatur” och statens slutliga ”bortdöende”, i det kommunistiska samhället. Fastmer trädde i alla dessa frågor – så snart de ställdes konkret och oundvikligt – åtminstone tre skilda teorier mot varandra, teorier som alla gjorde anspråk på att vara marxistiska och vilkas mest framträdande företrädare (Renner, Kautsky, Lenin) under förkrigstiden inte bara gällt för marxister, utan rentav för ortodoxa marxister.²⁸ Och nu avslöjade sig just i de olika socialistiska riktningarnas ställningstagande till dessa frågor det faktum, att denna skenbara kris, som redan sedan några årtionden uppträtt inom den Andra Internationalen i de socialdemokratiska partiernas och fackföreningarnas läger i form av en kamp mellan den ortodoxa marxismen och revisionisterna,²⁹ blott hade varit en tillfällig och förvrängd företeelseform av en långt djupare klyfta, som gick rakt igenom den ortodoxa marxismens egen front. På ena sidan av denna klyfta bildades en marxistisk nyreformism, som snart mer eller mindre nära lierade sig med de tidigare reformisterna. På den andra sidan upptog de teoretiska företrädarna för det nya, revolutionära, proletära partiet under parollen om den rena eller revolutionära marxismens återställande kampen med revisionisternas gamla reformism och den nya reformismen som företrädades av det ”marxistiska centrum”.

Det vore en mycket ytlig, alltigenom omarxistisk och omaterialistisk, ja inte ens hegelianskt-idealisk utan helt och hållet odialektisk uppfattning av den historiska processen om vi skulle se orsaken till denna i det marxistiska lägret vid första eldprov utbrutna kris blott och bart i feighet eller bristande revolutionärt sinnelag hos de teoretiker och publicister, hos vilka denna förflockning och utarmning av den marxistiska helhetsteorin till den Andra Internationalens ortodoxa vulgärmarxism inträtt. Och lika ytligt och lika odialektiskt vore det å andra sidan också om vi på allvar ville inbilla oss att det i de stora polemikerna mellan Lenin och Kautsky och andra ”marxister” verkligen bara gällde ett slags reformation av marxismen, om en källtrogen rekonstruktion av Marx' rena lära.³⁰ Den enda verkligt ”materialistiska och därför vetenskapliga metoden” (Marx) för en sådan undersökning består fastmer däri, att vi också använder den av Hegel och Marx i historieuppfattningen införda dialektiska ståndpunkten – som vi hittills blott tillämpat på den tyska idealismens filosofi och den ur denna framgående marxistiska teorin – på dess *vidare utveckling* ända till samtiden. Det vill säga, vi måste försöka förstå samtliga formella och innehållsliga om-, vidare- och återbildningar av

²⁸ För närmare information om formen för hur dessa teorier råkade i konflikt med varandra se Renner: ”Marxismus, Krieg und Internationale”; Kautskys skrift mot Renner: ”Kriegs-Sozialismus” i ”Marx-Studien”, IV/1, Wien; Lenins polemik mot Renner o.s.v. i ”Staten och revolutionen” och i ”Mot strömmen”.

²⁹ Jfr Kautskys, ”Drei Krisen des Marxismus”, i ”Neue Zeit”, 21/1 (1903), s. 723 o.f.

³⁰ För den som utan närmare vetskap om det allmänna teoretiska och praktiska läget tar itu med Lenins skrifter kan den oerhört skarpa och personliga form, varmed denne författare (också i detta avseende en trogen efterföljare till Marx!) polemiserar mot ”vulgärmarxismen” och den filologiska utförlighet och akribi varmed Lenin behandlar Marx' och Engels' texter lätt leda till missförståndet att Lenin faktiskt själv gjorde en så borgerligt moralisk, psykologisk och ideologisk uppfattning till sin. Men en närmare prövning ger klart vid handen att Lenin aldrig tar den personliga faktorn som förklaringsgrund till den årtiondelånga internationella utveckling som under andra hälften av 1800-talet lett till marxismens förflockning och utarmning till vulgärmarxism. Fastmer begagnar han denna förklaringsgrund blott och bart för att förklara enskilda bestämda historiska företeelser inom den sista perioden före världskrigets utbrott, varunder den kommande politiska och sociala krisen redan gav sig till känna. Och det vore sannerligen att i hög grad missförstå marxismen om man ville göra gällande, att för den slumpen och enskilda personers egenskaper över huvud taget inte skulle ha någon betydelse för historien, inte ens för förklaringen av enskilda bestämda historiska företeelser. (Jfr här Marx' bekanta brev till Kugelmann av den 17.IV. 1871, i ”Neue Zeit”, 20 I, 710; vidare den generella anmärkningen om ”slumpens berättigande” o.s.v. i det aforistiska sista avsnittet av inledningen till ”Till kritiken av den politiska ekonomin”, 1857). Däremot måste förstås enligt Marx' teori den personliga faktorn som förklaringsgrund desto mer träda i bakgrunden, ju större historisk tidsrymd den historiska företeelse, som det gäller att förklara, breder ut sig. Och så äkta ”materialistiskt” förfar också Lenin – som man lätt kan övertyga sig om – i alla sina skrifter. – Att det också var honom fjärran att på ideologiskt sätt ”återställa” den sanna marxiska läran därom vittnar förordet och den första sidan av ”Staten och revolutionen”.

denna marxistiska teori alltifrån dess ursprungliga uppkomst ur den tyska idealistiska filosofin såsom nödvändiga produkter av sin tid (Hegel), eller, mer preciserat, begripa dem såsom betingade av den totala historiskt-samhälleliga process, vars allmänna uttryck de är (Marx). Förfar vi på detta sätt, kommer vi att förstå såväl de verkliga orsakerna till den marxistiska teorins förfall till vulgärmarxism som också att få veta den verkliga meningen med dessa skenbart så ideologiskt färgade reformationsträvanden, med vars hjälp den Tredje Internationalens teoretiker för närvarande så lidelsefullt bemödar sig om återställandet av den ”sanna marxiska läran”.

Tillämpar vi på detta sätt Marx' materialistiskt-dialektiska princip på marxismens hela historia, kan vi urskilja tre stora utvecklingsperioder, som marxismens teori genomlöpt efter sin ursprungliga uppkomst och som den i samband med denna epoks reala samhälleliga helhetsutveckling nödvändigt måste genomlöpa. Vi sätter den förstas början till året 1843 – idéhistoriskt med *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Den slutar med revolutionen 1848 – idéhistoriskt med *Kommunistiska Manifestet*. Den andra börjar med det blodiga underkuvandet av Paris-proletariatet i juni-slaget 1848 och med det därpå följande, av Marx i *Inauguraladressen* 1864 mästerligt skildrade krossandet av arbetarklassens alla organisationer och emancipationsdrömmar ”i en epok av feberaktig industriverksamhet, moralisk försumping och politisk reaktion”. Eftersom vi här inte skriver proletär klasshistoria i allmänhet, utan blott den marxiska teorins utvecklingshistoria i dess sammanhang med den allmänna proletära klasshistorien, låter vi – med förbiseende av alla mindre viktiga detaljer (grundandet av första internationalen och dess undergång, kommunupprorets intermezzo, kampen mellan lassalleaner och marxister, socialistlagen, fackföreningarna, grundandet av den andra internationalen) – denna andra period vara till omkring sekelskiftet. Därifrån och in i en ännu obestämd framtid sträcker sig den av oss antagna tredje utvecklingsperioden.

Uppdelad på detta sätt erbjuder den marxistiska teorins utvecklingshistoria följande bild: i sin första form (vari den naturligtvis i Marx' och Engels' medvetande i allt väsentligt oförändrad lever kvar ännu i den senare tid, då den i deras *skrifter* till sin karaktär *inte* förblivit *helt* oförändrad!) är den trots allt avsvärjande av filosofin en med filosofiskt tänkande alltigenom mättad teori för den som levande totalitet uppfattade och förstådda *samhälleliga utvecklingen* – eller noggrannare: den som levande totalitet förstådda och verksamma *sociala revolutionen*. På detta stadium kommer en specialvetenskaplig differentiering mellan de ekonomiska, politiska och andliga momenten i denna levande totalitet överhuvud taget inte i fråga, hur historiskt sannfärdigt än alla konkreta egendomligheter hos varje enskilt moment än uppfattas, analyseras och konkretiseras. Självklart sluter sig icke blott ekonomi, politik och ideologi utan i lika hög grad historisk process och medvetet samhälleligt handlande samman till en levande enhet av ”omvälvande praxis” (*Feuerbach-teserna*). Det bästa uttrycket för denna den marxistiska teorins första ungdomliga företeelseform som den sociala revolutionens teori erbjuder naturligtvis *Kommunistiska manifestet*?³¹

Det är nu från den materialistiska dialektikens ståndpunkt helt och hållet begripligt, att denna den marxistiska teorins första företeelseform inte oförändrat kunde äga bestånd under den långa, praktiskt alltigenom orevolutionära epok, som i Europa i allt väsentligt uppfyllde den andra hälften av 1800-talet. Vad Marx sagt i förordet till *Till kritiken av den politiska ekonomin* om mänskligheten i dess helhet måste naturligtvis också gälla för den långsamt mot sin självbefrielse mognande arbetarklassen: att den ”alltid blott ställer sig uppgifter, som den kan lösa, ty närmare betraktat skall det ständigt visa sig, att själva uppgiften endast uppkommer, där de materiella betingelserna för dess lösande redan är för handen eller åtminstone befinner

³¹ Men också kronologiskt senare skrifter, ”Klasstriderna i Frankrike” och ”Louis Bonapartes adertonde brumaire”, tillhör klart denna utvecklingsfas.

sig i sin vardandesprocess”. Och häri ändras inte heller något därigenom, att den för de nuvarande förhållandena transcendent uppgiften redan teoretiskt en gång blivit formulerad i en tidigare epok. En uppfattning som ville tillskriva teorin en självständig existens utanför den reala rörelsen vore naturligtvis varken materialistisk eller hegelskt-dialektisk – den vore helt enkelt idealistisk metafysik. Men av den dialektiska uppfattningen, som utan undantag begriper varje form i rörelsens ström, följer med nödvändighet att också Marx' och Engels' teori för den sociala revolutionen under loppet av sin vidare utveckling måste genomgå stora förändringar. När Marx 1864 gjorde utkastet till *Inauguraladressen* och *Statuterna för den första internationalen* var han helt och hållet klar över att det naturligtvis ”krävde tid, innan den återuppväckta rörelsen tillåter den gamla djärvheten i språket”.³² Och detta gäller naturligtvis inte blott för språket, utan likaväl för andra beståndsdelar i teorin för rörelsen. Sålunda innebär den vetenskapliga socialismen i *Kapitalet* från 1867-1894 och Marx' och Engels' övriga senare skrifter en i mångt avseende förändrad och vidareutvecklad företeelseform för den marxistiska teorin, jämfört med den omedelbart revolutionära kommunismen i *Manifestet* från 1847/48, liksom också *Filosofins elände*, *Klasstriderna i Frankrike* och *Louis Bonapartes adertonde brumaire*. Men i sina viktigaste grunddrag förblir den marxistiska teorin också i Marx och Engels senare skrifter väsentligen oförändrad. Också i sin vidareutvecklade form som vetenskaplig socialism förblir Marx' och Engels' marxism den omfattande *helheten* av en teori för den sociala revolutionen. Förändringen består blott däri att de olika beståndsdelarna i denna helhet, ekonomi, politik, ideologi – vetenskaplig teori och samhällelig praxis, i den senare fasen särskiljes mer från varandra. Vi kan med ett uttryck från Marx säga att den navelsträng som naturligt förbinder dem slits av. Men genom denna bristning av navelsträngen träder hos Marx och Engels aldrig en mångfald av självständiga element i det hela ställe, utan det skapas blott en annan, vetenskapligt mer exakt utförd och överallt på kritiken av den politiska ekonomin som grundval uppbyggd förbindelse mellan systemets enskilda beståndsdelar. Marxismens system upplöser sig alltså hos sina skapare aldrig i en summa av specialvetenskaper jämte en ytligt därmed förbunden praktisk användning av dess resultat. Då exempelvis många borgerliga Marx-tolkare och även många marxister i senare tid trott sig i Marx' främsta verk, *Kapitalet*, kunna göra en åtskillnad mellan de historiska och de teoretiskt-ekonomiska stoffmassorna, så har de redan härigenom bevisat att de ännu inte förstått något av den verkliga metoden för Marx' kritik av den politiska ekonomin. Ty det hör till denna materialistiskt-dialektiska metods väsentliga kännetecken att den inte räknar med denna åtskillnad, utan fastmer väsentligt består i det teoretiska begripandet av det historiska. Och inte heller är detta oupplösliga sammanhang mellan teori och praxis, som var det mest utpräglade kännetecknet på den marxistiska materialismens första kommunistiska företeelseform, upphävt i systemets senare form. Blott vid ett ytligt betraktande ter det sig som om tänkandets rena teori hade trängt tillbaka den revolutionära viljans praktik. På alla avgörande ställen, särskilt i *Kapitalets* första band, bryter emellertid denna underjordiskt i varje sats i verket närvarande revolutionära vilja också fram i öppen dag. Man behöver endast tänka på det berömda sjunde underavsnittet till kapitlet om den kapitalistiska ackumulationens historiska tendens.³³

³² ”Briefwechsel” III, s. 194. – Denna passus är mycket viktig för att man skall kunna förstå Tnauguraladressen” – ändå har Kautsky helt uteslutit den när han citerar stora delar av brevet i sin upplaga av brevväxlingen från 1922 (s. 4-5). Därmed har han gjort det möjligt (a.a.o., s. 11 o.f.) för sig att spela ut den dämpade tonen i Tnauguraladressen” från 1864 mot den flammande stilen i ”Kommunistiska Manifestet” från 1847-48 och mot ”den tredje internationalens illegala agenter”.

³³ Andra bra exempel erbjuder sista avsnittet av ”Das Kapital” – första delen – åttonde kapitlet, det som handlar om arbetsdagen: ”Till skydd mot 'sina kvals orm' (Heinrich Heine) måste arbetarna sluta sig samman och som klass framtvunga en statlig lag ...” o.s.v. Vidare det berömda ställe i ”Das Kapital” (III, 2, s. 355) där Marx återkommer till denna tanke. Och så ännu hundrade ställen i ”Kapitalet”, så att det här inte alls är av nöden för oss att hänvisa till sådana omedelbart revolutionära skrifter från Marx senare period som ”Pariskommunen” (1871).

Däremot måste man nu hos Marx' anhängare och efterföljare otvivelaktigt och trots alla teoretiskt-metodologiska bekännelser till den materialistiska historieuppfattningen konstatera en faktisk sådan upplösning av den sociala revolutionens enhetliga teori i disjecta membra. Medan det enligt den rätt – nämligen teoretiskt dialektiskt och praktiskt revolutionärt – uppfattade materialistiska historieuppfattningen lika litet kan finnas isolerade, självständigt jämte varandra bestående specialvetenskaper som det kan finnas en från den revolutionära praktiken skild, vetenskapligt förutsättningslös, rent teoretisk forskning, har de senare marxisterna faktiskt mer och mer uppfattat den vetenskapliga socialismen som en summa av rent vetenskapliga insikter utan *omedelbar* relation till klasskampens politiska och övriga praxis. Som belägg för detta räcker hänvisningen till några utläggningar av en enda, men för Andra Internationalen representativ teoretiker om den marxistiska vetenskapens förhållande till politiken. Rudolf Hilferding skrev julen 1909 i förordet till sin bok *Das Finanzkapital*, vari han försöker ”vetenskapligt begripa” den senaste kapitalistiska utvecklingens ekonomiska företeelser, ”det vill emellertid säga inordna dessa företeelser i den klassiska national-ekonomins system”, följande över denna fråga:

”Här behöver endast sägas, att betraktandet av politiken för marxismen blott kan ha som mål upptäckandet av kausalsammanhang. Kunskapen om lagarna för det varuproducerande samhället visar också de determinerande faktorer, som bestämmer viljan hos detta samhälles klasser. Upp-täckten av klassviljans determination är enligt marxistisk uppfattning uppgiften för vetenskaplig, det vill säga kausalsammanhang beskrivande politik. Liksom marxismens teori förblir också dess politik fri från värdeomdömen. Det är därför en, om också intra et extra muros vida spridd, likväl falsk uppfattning som identifierar marxism och socialism. Ty logiskt, betraktad blott och bart som vetenskapligt system – alltså bortsett från dess historiska verkningar – är marxism endast en teori om samhällets rörelselagar, som den marxistiska historieuppfattningen formulerar allmänt, medan den tillämpar den marxistiska ekonomin på varuproduktionens epok. Den socialistiska konsekvensen är resultatet av de tendenser, som slår igenom i det varuproducerande samhället. Men insikten om marxismens riktighet, som innesluter insikten i socialismens nödvändighet, är inte på något sätt en uppgift för värdeomdömen och lika litet en anvisning till praktiskt förhållningssätt. Ty det är en sak att inse nödvändigheten, en annan däremot att ställa sig i denna nödvändighets tjänst. Det är alltigenom möjligt att en som är övertygad om socialismens slutliga seger, likväl ställer sig i tjänst hos dess bekämpande. Den insikt i samhällets rörelselagar, som marxismen ger, tillförsäkrar emellertid alltid den en överlägsenhet, som tillägnat sig den, och bland socialismens motståndare är säkerligen de de farligaste, som mest njutit av frukterna av dess kunskap”.

Det märkliga förhållandet att man så ofta identifierar marxismen, alltså en logiskt sett ”vetenskaplig, objektiv och värderingsfri vetenskap”, med de socialistiska strävandena, förklarar här Hilferding ”lätt” utifrån ”den oöverbärande motviljan hos den härskande klassen att erkänna marxismens resultat” och mot att axla bördan av att ”studera ett så komplicerat system”.

”Bara i denna mening är den proletariats vetenskap och motsatsen till den borgerliga ekonomin, samtidigt som den håller fast vid det för varje vetenskap gällande kravet på objektiv allmängiltighet.”³⁴

³⁴ Till 1914 eller 1918 kunde en proletär läsare ha trott att Hilferding och andra ortodoxa marxister som sagt liknande ting hävdad detta krav på objektiv – det vill säga över klasserna stående – allmängiltighet av praktiska, taktiska skäl och i proletariats intresse; sedan dess har de haft möjlighet att revidera varje sådan uppfattning. En sådan marxist som Paul Lensch är ett bra exempel på att detta slags ”vetenskapliga vetenskap” (!) ”mycket väl” låter sig användas också *mot* socialismen. – Inom parentes kan nämnas att Hilferdings här nämnda åtskillnad mellan marxism och socialism lett ut i sina yttersta, mest absurda konsekvenser av den borgerlige Marx-kritikern Simkovitsj i sin blott och bart av detta skäl originella och intressanta bok ”Marxismus gegen Sozialismus” (övers, från engelskan 1913). En utförligare värdering av denna skrift ger M. Rubinow (”Marx' Prophezeihungen im Lichte der modernen Statistik”) i ”Grünbergs Archiv” VI, 129/156.

Den materialistiska historieuppfattningen, som hos Marx och Engels hade varit materialistisk dialektik, blir hos deras epigoner odialektisk. Den ena riktningen förvandlar den till ett slags heuristisk princip för vetenskaplig specialforskning, medan den andra reducerar den flytande principen i Marx' materialistiska dialektik till ett antal teoretiska satser om de kausala sammanhangen mellan historiska fenomen på skilda samhällsområden; d.v.s. till vad man skulle kunna kalla en allmän systematisk sociologi. Den ena riktningen behandlar på kantianskt vis Marx' materialistiska princip ”som en subjektiv princip för den reflekterande omdömeskraften”,³⁵ medan den andra dogmatiskt tolkar den marxistiska sociologin som ett ekonomiskt eller geografiskt-biologiskt system.³⁶ Alla dessa och en lång rad andra, mindre ingripande deformationer, som marxismen utsatts för under sin andra utvecklingsperiod, kan vi karakterisera i en sats som sammanfattar allt: Den enhetliga teorin för den sociala revolutionen har förvandlats till en vetenskaplig kritik av den borgerliga ekonomin, den borgerliga staten, det borgerliga utbildningssystemet, av borgerlig religion, vetenskap, konst och kultur. Och denna kritik utvecklas inte längre inom en revolutionär praxis,³⁷ utan kan lika väl förlöpa och förlöper också faktiskt i sin verkliga praxis inom allehanda *reformsträvanden*, som principiellt inte överskrider det borgerliga samhället och dess stat. Denna deformation av den revolutionära marxistiska teorin till en vetenskaplig kritik som underlåter att övergå i revolutionär praxis kommer tydligt till uttryck vid en jämförelse mellan *Kommunistiska manifestet* eller de *Statuter för den Första Internationalen*, som Marx författade 1864, med de socialistiska partiernas program i Mellan- och Väst Europa, och i synnerhet det tyska socialdemokratiska partiets program under andra hälften av 1800-talet. Det är allmänt bekant med vilken bitterhet och skärpa Marx och Engels kritiserade det tyska socialdemokratiska partiet därför att det i Gothaprogrammet (1875) och Erfurtprogrammet (1891) på det kulturella, politiska och ideologiska området bara uppställde *reformistiska* krav, som inte längre hade ens en fläkt av marxismens verkliga materialistiskt-revolutionära princip.³⁸ Resultatet av denna situation blev att den ortodoxa marxismen mot slutet av seklet råkade ut för den anstormande revisionismen och senare, i början av 1900-talet, då stormvarningar redan bebådade stora

³⁵ Jfr ”Kritik der Urtheilskraft”, Reclams uppl., s. 283. Kant betecknar på samma ställe en sådan maxim som ”en ledtråd i studiet av naturen”; på samma sätt karakteriserar Marx i förordet till ”Till kritiken av den politiska ekonomin” de satser som beskriver hans materialistiska historieuppfattning: de är ”en ledtråd” för vidare studier, härledd ur hans filosofiska och vetenskapliga forskningar. Man skulle alltså rentav kunna säga att Marx förklarar – helt i Kants mening – att hans materialistiska princip själv vore blott och bart en ledtråd att studera samhället. Och för detta skulle man kunna som ytterligare bevis andra alla de yttranden, vari Marx gentemot sina kritiker värjer sig mot uppfattningen att han i sin ”Till kritiken av den politiska ekonomin” skulle ha uppställt några konstruktioner a priori eller någon allmän, så att säga överhistoriskt giltig historiefilosofisk teori (jfr efterskriften till andra upplagan av ”Das Kapital” från 1873, s. XIV o.f., och det bekanta brevet till Michailovskij från 1877). Emellertid har jag redan i *min* skrift från förra året, ”Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung” (Berlin 1922) framlagt skälen för att man på intet sätt uttömmar den av Marx uppställda materialistiska principen om man blott och bart uppfattar den som heuristisk.

³⁶ Jfr förordet till och de särskilt mot Ludwig Woltmann riktade utläggningarna i min bok ”Kernpunkte”, s. 18 o.f. – Några moderna marxistiska teoretiker, som praktiskt-politiskt är revolutionära kommunister, är närmast benägna att likställa den materialistiska historieuppfattningen med en allmän sociologi – jfr Bucharin: ”Theorie des historischen Materialismus”, s. 7, 8, och Wittfogel: ”Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft”, s. 50 (båda 1922).

³⁷ Jfr härtill Marx: ”Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie” (”Nachlass” I, 391/2, 393/4, 397/8), där Marx förklarar att kritiken av den moderna staten och dess verklighet, kritiken av hela det hittillsvarande tyska politiska och juridiska medvetandet måste ske i praxis, och en ”praxis à la hauteur des principes”, det vill säga i en revolution, och icke i en ”delvis, blott och bart politisk revolution”, utan i en proletär revolution, som inte bara frigör den politiska, utan hela den samhälleliga människan.

³⁸ Jfr härtill de i min upplaga av de marxiska ”Randglossen” (Berlin 1922) sammanställda yttrandena av Marx och Engels om utkastet till Gothaprogrammet, och vidare Engels: ”Glossen zum Erfurter Programmwurf” (”Neue Zeit” 20/1 s. 5 o.f.).

konflikter och revolutionära uppgörelser, gick in i den avgörande kris för marxismen, vari vi nu befinner oss.

Båda dessa processer framträder nu för den, som dialektiskt-materialistiskt har begripit att den ursprungliga marxistiska teorin för den sociala revolutionen utvecklats till en vetenskaplig samhällskritik som inte längre väsentligen mynnar ut i revolutionära uppgifter och att denna utveckling är det nödvändiga uttrycket för den samtidigt skeende förändringen i den proletära klasskampens samhälleliga praxis, som blott och bart två nödvändiga faser i denna ideologiskt-materiella utveckling i dess helhet. Revisionismen antar karaktären av ett försök att uppställa en sammanhängande teori för fackföreningarnas ekonomiska klasskamp och proletariatets politiska klasskamp under förändrade historiska betingelser. Däremot ter sig den till vulgärmarxism förfallna s.k. ortodoxa marxismen under denna period mestadels som ett försök av traditionsbelastade teoretiker att i form av en alltigenom abstrakt och i verkligheten till intet förpliktande ren teori också i fortsättningen hålla fast vid den teori för den sociala revolutionen, som utgjorde marxismens första historiska gestalt, och att förneka den nya, reformistiska teori, vari rörelsens verkliga karaktär nu kom till uttryck, som omarxistisk. Man förstår därför mycket väl grunden till att just den andra internationalens ortodoxa marxister måste stå som de mest hjälplösa under den nya revolutionära perioden, då de konfronterades med problem som förhållandet mellan staten och den proletära revolutionen. Revisionisterna var åtminstone i besittning av en teori om "det arbetande folkets" förhållande till staten, även om denna teori inte var marxistisk. Deras teori och praxis inom ramen av den borgerliga staten hade för länge sedan satt politiska, sociala och kulturella reformer i stället för den sociala revolution som skulle förstöra och ersätta den borgerliga staten med proletariatets diktatur. De ortodoxa marxisterna var nöjda med att de tillbakavisat denna lösning av övergångstidens problematik som ett brott mot marxismens grundläggande principer. Men med sitt fasthållande vid marxismens abstrakta bokstav hade de ortodoxa inte kunnat bevara teorins ursprungliga, revolutionära karaktär. Deras vetenskapliga socialism blev med nödvändighet något annat än en teori om den sociala revolutionen. Under en lång period bredde marxismen sakta och väl ut sig, men den hade inga praktiska revolutionära uppgifter att lösa, och det var av denna orsak som de revolutionära problemen för flertalet ortodoxa och revisionistiska marxister också i teorin försvann som jordiska, näraliggande problem. För reformisterna hade de helt försvunnit ur synfältet, men också för de ortodoxa hade dessa problem mist den omedelbarhet de hade för författarna till *Kommunistiska Manifestet* och försvunnit ut i fjärran, och slutligen ut i en *transcendent* framtid.³⁹ I den existerande nutiden hade man vant sig vid att de facto driva den politik, vars teoretiska uttryck var den av partikongresserna officiellt bannlysta, men av fackföreningarna till slut också officiellt accepterade revisionismen och dess läror. Så var det bara den nödvändiga följden av en sedan länge fullbordad inre urholkning, när denna den rena teorins ortodoxa marxism, som ända till krigsutbrottet var den officiella formen för den marxistiska läran inom Andra Internationalen, fullständigt svek och bröt samman i sig då vid början av det vid sekelskiftet inbrytande skedet frågan om proletariatets sociala revolution kom på dagordningen i hela sin omfattning.⁴⁰ I

³⁹ Jfr Kautskys sats i hans polemik mot Bernstein, "Bernstein und das sozialdemokratische Programm", s. 172: "Avgörandet i frågan om proletariatets diktatur kan vi lugnt överlåta till framtiden."

⁴⁰ Jfr till detta Kautskys "variation" av den marxiska diktaturläran i hans senaste bok "Die proletarische Revolution und ihr Programm": "I sin berömda kritik av det socialdemokratiska partiprogrammet säger Marx: 'Mellan det kapitalistiska och det kommunistiska samhället ligger en period av revolutionär omvandling av det förna i det senare. Mot denna svarar också en politisk övergångsperiod, vars stat inte kan vara någonting annat än proletariatets revolutionära diktatur.' – Denna formulering kan vi i dag variera på grundval av de senaste årens erfarenheter av problemet om styrelsesättet: 'Mellan den rent borgerligt och rent proletärt styrda demokratiska staten ligger en period av den enas omvandling i den andra. Mot denna svarar också en politisk övergångsperiod, vars regering i regel kommer att ta formen av en koalitionsregering'".

denna stund börjar i olika länder *den tredje utvecklingsperioden* med de ryska marxisterna som de ledande – ofta av dem själva betecknad som marxismens återställande.

Att förstå skälen till att denna omdaning och vidareutveckling av marxismen ägde rum på basis av en ideologi om återvändande till den sanna läran, till den rena och oförfälskade marxismen, är lika lätt som att förstå grunderna till den process som ideologin bara är en förklädnad av. Vad sådana teoretiker som Rosa Luxemburg i Tyskland och Lenin i Ryssland har gjort och fortfarande gör inom marxistisk teori, är att befria sig från de hämmande traditionerna från den socialdemokratiska marxismen under den andra utvecklingsperioden, en befrielse som svarar mot proletariatets praktiska behov under den nya revolutionära perioden, eftersom denna tradition tynger det som en ”mardröm” och arbetarmassornas objektivt revolutionära ekonomiska och sociala situation inte längre stämmer med dessa evolutionära doktriner.⁴¹ Orsaken till att marxismen i sin ursprungliga gestalt här synes återuppstå i den kommunistiska Tredje Internationalens marxistiska teori ligger helt enkelt i det faktum, att i en ny revolutionär historisk period med den proletära klassrörelsen själv också kommunisternas teoretiska satser – som är uttryck för denna rörelse – måste ta formen av en utpräglad revolutionär teori. Det är orsaken till att vi ser så stora delar av den marxistiska teorin uppstå i ny kraft, delar som syntes nästan glömda under 1800-talets senaste årtionden. Och med tanke på allt detta förstår vi också varför ledaren för den ryska revolutionen i en bok som han skrev några få månader före oktoberrevolutionen kunde fastslå att hans uppgift först och främst var att ”återställa den sanna marxistiska läran om staten”. Händelserna själva förde frågan om proletariatets diktatur på dagordningen som ett praktiskt problem. Ett första bevis på en medveten förnyelse av det inre sammanhanget mellan teori och praktik i den revolutionära marxismen kom då Lenin i det avgörande ögonblicket också tog upp proletariatets diktatur till teoretisk debatt.⁴²

En viktig del av arbetet att återställa marxismen synes vara att på nytt rulla upp frågan om marxism och filosofi. Från början står det negativa klart, att den ringaktning för alla filosofiska problem som visades av andra internationalens teoretiker bara är *ett delvis uttryck* för det faktum att den marxistiska rörelsen förlorat sitt revolutionära innehåll, en förlust som fick sitt teoretiska *helhetsuttryck* i den levande dialektiskt-materialistiska principens försvinnande inom epigonernas vulgärmarxism. Som vi nämnt ville Marx och Engels inte gå med på att deras vetenskapliga filosofi alltfört var filosofi. Det är emellertid mycket lätt att gå till källorna och uppvisa att för de revolutionära dialektikerna Marx och Engels motsättningen till filosofin betydde något helt annat än för den senare vulgärmarxismen. Intet var mer fjärran för Marx och Engels än att bekänna sig till den förutsättningslösa, rent vetenskapliga forskningen, oberoende av klasskillnaderna, som Hilferding och de flesta andra marxisterna under den Andra Internationalens tid bekände sig till.⁴³ Snarare förhåller det sig så, att Marx' och Engels' vetenskapliga socialism står i en långt skarpare motsättning till det borgerliga samhällets förutsättningslösa, rena vetenskaper – ekonomi, historia, sociologi etc. – än till den filosofi, vari tredje ståndets revolutionära rörelse fann sitt högsta teoretiska uttryck.⁴⁴ Med

⁴¹ Jfr Marx: ”18. Brumaire”, s. 7 o.f.

⁴² Med största klarhet framträder detta dialektiska sammanhang mellan teoretikern och praktikern Lenin i några ord i efterskriften till ”Staten och revolutionen”, nedskrivna den 30 november 1917 i Petrograd: ”Det andra avsnittet av boken (som ägnas erfarenheterna från revolutionerna 1905 och 1917) kommer kanske att låta vänta på sig länge. Det är angenämare och nyttigare att *delta* i revolutionen än att *skriva* om den.”

⁴³ Jfr här tills vidare vad Marx har att säga i ”Elend der Philosophie” (s. 107-109) om förhållandet mellan proletariatets teoretiker, socialisterna och kommunisterna, och borgarklassens olika skolor av ekonomer, dess teoretiska företrädare – liksom om den materialistiskt-vetenskapliga socialismens och kommunismens förhållande till den doktrinärt utopiska: ”Från detta ögonblick blir vetenskapen medveten produkt av den historiska rörelsen och har upphört att vara doktrinär – den har blivit revolutionär.”

⁴⁴ Jfr min bok ”Kernpunkte”, s. 7 o.f.

tanke på detta må man beundra skarpsinnet hos en del nyare marxister, som av några talesätt hos Marx och i synnerhet den senare Engels låtit förleda sig till att tro att klassikerna tänkte sig att filosofin upphävdes genom att man ersatte den med ett system av abstrakta och odialektiska positiva vetenskaper. Den verkliga motsättningen mellan Marx' vetenskapliga socialism och all borgerlig filosofi *och vetenskap* består emellertid däri, att den vetenskapliga socialismen är det teoretiska uttrycket för en revolutionär process som syftar till att fullständigt upphäva denna borgerliga filosofi *och vetenskap*; och samtidigt till att upphäva de materiella förhållanden, som borgerlig filosofi *och vetenskap* är det teoretiska uttrycket för.⁴⁵

Så blir en ny undersökning av problemet marxism och filosofi redan rent teoretiskt ett uttryck för nödvändigheten att återupprätta den riktiga och fullständiga innebörden i Marx' lära, som förvrängts och banaliserats av epigonerna. Men självklart förhåller det sig här så, att den teoretiska uppgiften – alldeles så som då det gällde problemet om marxismen och staten – har sin bakgrund i de av den revolutionära praktiken dikterade behoven och nödvändigheterna. I den revolutionära övergångsperiod, då proletariatet har gripit statsmakten, måste det lösa bestämda uppgifter såväl på det ideologiska som på det ekonomiska och politiska planet, uppgifter som alla står i växelverkan med varandra; icke genom ett enkelt återvändande, utan genom en dialektisk vidareutveckling måste marxismen återigen bli vad den var för författarna till Kommunistiska Manifestet – nämligen en teori om den sociala revolutionen, som omfattar alla det sociala livets områden. Och därför måste man *materialistiskt-dialektiskt* lösa icke bara ”frågan om statens förhållande till den sociala revolutionen och den sociala revolutionens förhållande till staten” (Lenin), utan också ”frågan om ideologins förhållande till den sociala revolutionen och den sociala revolutionens förhållande till ideologin”. Att undvika dessa problem måste i tiden *före* den proletära revolutionen främja opportunisten och skapa en inre kris för marxismen, på samma sätt som den Andra Internationals marxister skapade opportunist och kris genom att undvika stats- och revolutionsproblemet. Men undvikandet att konkret ta ställning till dessa ideologiska övergångsproblem kan ha ödesdigra praktiska konsekvenser också *efter* det att proletariatet gripit statsmakten, därför att teoretisk oenighet och oklarhet lätt kan störa och försvåra en spontan och energisk diskussion av de problem som dyker upp på det ideologiska planet. Därför måste också i den nya period av revolutionärt uppsving, vari vi nu befinner oss, det av socialdemokraterna negligerade stora problemet om den proletära revolutionens förhållande till ideologin, liksom det politiskt-revolutionära problemet om proletariatets diktatur, ställas på nytt och i samband därmed den sanna – det vill säga dialektiska och revolutionära – uppfattningen av marxismen återupprättas. Men denna uppgift kan bara lösas om vi först undersöker den fråga, som ledde Marx och Engels fram till ideologiproblemet: i vilket förhållande står filosofin till proletariatets sociala revolution och hur står proletariatets sociala revolution till filosofin? Försöket att besvara denna fråga på grundvalen av Marx' och Engels' egna anvisningar och ge ett svar, som med nödvändighet följer ur den materialistiska dialektikens förutsättningar, leder oss

⁴⁵ Att uttrycket ”positiv vetenskap” hos Marx och Engels verkligen har denna betydelse och inte någon annan kommer att påvisas i det följande. De marxister som hyser den uppfattning som ovan antydes kan låta sig upplysas om sitt katastrofala misstag av en borgerlig Marx-forskare. I den mycket ytliga och av många primitiva missförstånd vimlande boken av svensken Sven Helander, ”Marx und Hegel”, Jena 1922, men som ändå på det hela taget trängt fram till en djupare förståelse av marxismens filosofiska sida – här kallad socialdemokratisk världsåskådning – än den övriga borgerliga Marx-kritiken och vulgärmarxismen, anföres (s. 25 o.f.) många träffande belägg för att man bara kan tala om en ”vetenskaplig” socialism i samma mening som Hegel ”kritiserar samhällskritikerna och ger dem rådet att de borde studera samhällsvetenskaperna och inse statens nödvändighet, något som skulle hjälpa dem mot deras kritiska grubbelsjuka”. – Detta ställe är på gott och ont karakteristiskt för Helanders bok. De hegelska satserna, vars källa Helander *inte* anger, står faktiskt i företalet till ”Philosophie des Rechts”. Men där talar Hegel emellertid, ordagrant taget, inte om vetenskapen utan om filosofin. Inte heller innebär hos Marx vetenskapens betydelse – som hos Hegel filosofins – försoningen med, utan omvälvningen av verkligheten. Jfr det i anm. 43 citerade stället ur ”Elend der Philosophie”.

vidare till den större frågan: i vilket förhållande står den marx-engelska materialismen till varje ideologi överhuvud taget?

I vilket förhållande står den vetenskapliga socialismen hos Marx och Engels till filosofin? Inte i något, genmäler vulgärmarxismen, och tillfogar att det är just den nya, materialistiska och vetenskapliga ståndpunkten i marxismen, som har vederlagt och övervunnit den gamla, idealistiska och filosofiska ståndpunkten. Därmed har det påvisats att alla filosofiska idéer och spekulationer är överkliga, föremålslösa fantasier, som spökade i många huvuden som vidskepelse, en vidskepelse som den härskande klassen hade ett konkret och materiellt intresse av att upprätthålla. Har blott det kapitalistiska klassherraväldet störtats kommer också kvarlevorna av denna vanföreställning att upplösas av sig själva.

Man behöver bara närmare granska detta försök att spela ut vetenskapen mot filosofin i hela dess grundhet för att förstå att en sådan lösning av filosofins problem inte har det minsta att skaffa med den moderna, dialektiska materialismen hos Marx. Den tillhör helt och hållet den tidsålder då Jeremy Bentham, detta ”geni i borgerlig dumhet”, i sin encyklopedi vid ordet ”religion” tillfogade hänvisningen ”se vidskepliga föreställningar”.⁴⁶ Den utgör en del av den ännu mycket utbredda atmosfären från det sjuttonde och adertonde århundradet – samma atmosfär som inspirerade Eugen Dühring till att skriva, att i ett framtidssamhälle, konstruerat efter hans huvud, skulle det inte komma att finnas någon religiös kult längre: ett riktigt förstått samhällssystem *skulle göra upp med* alla förutsättningar för andligt trolleri och därmed också med alla väsentliga beståndsdelar i kulturen.⁴⁷ Den moderna eller dialektiska materialismen – enligt Marx och Engels den enda vetenskapliga världsåskådningen – möter fenomen som religion och filosofi på ett helt annat sätt än denna negativa och ytliga rationalism. För att kontrasten må framträda med all skärpa vill vi formulera den så, att det för den moderna dialektiska materialismen är väsentligt att den teoretiskt som praktiskt behandlar filosofin och varje annan ideologi som realiteter. Med kampen mot filosofins verklighet började Marx och Engels i sin första period hela sin revolutionära verksamhet, och vi skall visa att de i senare tid visserligen radikalt förändrade sin uppfattning om den filosofiska ideologins förhållande till andra ideologier inom den ideologiska verkligheten i dess helhet, men likväl aldrig upphörde att betrakta alla ideologier – och därmed också filosofin – som reella verkligheter och ingalunda som hjärnspöken.

Marx och Engels var övertygade om att de angrep en viktig del av det bestående samhället då de på 1840-talet teoretiskt och filosofiskt tog upp den revolutionära kampen för att frigöra den klass som ”icke bara står i ensidig motsättning till konsekvenserna, utan i en total motsättning till förutsättningarna” för det bestående samhället.⁴⁸ Redan i en ledarartikel i *Kölnische Zeitung* 1842 hade Marx sagt, att ”filosofin står lika litet utanför världen som hjärnan skulle stå utanför människan därför att den inte ligger i magen”.⁴⁹ I samma anda heter det senare också i inledningen till *Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie* – alltså den skrift varom Marx senare säger att han här fullbordade övergången till sin materialistiska ståndpunkt! – att ”filosofin hittills själv tillhört denna värld och innebär dess om ock ideella fullbordan”.⁵⁰ Och då dialektikern Marx går över från den idealistiska till den materialistiska uppfattningen säger han uttryckligt ifrån att det praktiskt orienterade politiska partiet i Tyskland genom att *förkasta* all filosofi begår ett lika grovt fel som det teoretiskt orienterade genom att inte *negera filosofin som filosofi*. Det sistnämnda partiet trodde att det skulle kunna bekämpa den tyska verkligheten utifrån en rent filosofisk ståndpunkt, alltså med krav som på ett eller annat

⁴⁶ Jfr Marx' uttalanden om Bentham i ”Das Kapital” I, särskilt 573/4.

⁴⁷ Jfr Engels bistra ironi i stridsskriften mot Dühring, s. 342 o.f.

⁴⁸ ”Nachlass” I, 397.

⁴⁹ ”Nachlass” I, 259.

⁵⁰ ”Nachlass” I, 390.

sätt var härledda ur filosofin (som senare den till Fichte anknyttande Lassalle). Det glömde härvid att den filosofiska ståndpunkten själv var en del av den tyska verkligheten. Men även det praktiskt orienterade partiet var i grund och botten offer för samma blindhet, då det trodde att negationen av filosofin ”kunde fullbordas genom att vända filosofin ryggen och med bortvänt ansikte mumla några förargliga eller banala fraser om den”; detta parti ”räknar inte heller filosofin till den tyska verkligheten”. Medan det teoretiskt orienterade partiet trodde att ”det kunde förverkliga filosofin i praktiken utan att teoretiskt upphäva den” trodde det praktiskt orienterade med lika stor orätt att ”det kunde praktiskt förverkliga filosofin utan att upphäva den i teorin” – det vill säga utan att förstå den som verklighet.⁵¹

Man kan tydligt urskilja i vilken mening Marx (och på alldeles samma sätt Engels, som vid denna tid genomgick samma utveckling som Marx⁵²), i denna fas hade gått utöver sin filosofiska ståndpunkt från studieåren, liksom i vilken mening denna övergång ännu har en filosofisk karaktär. Grunderna till att vi här kan tala om en övergång i den filosofiska ståndpunkten är av tre slag: 1. Marx' teoretiska ståndpunkt står inte bara delvis utan totalt i motsättning till konsekvenserna av den hittillsvarande tyska filosofin; för dem båda framträdde denna som helt representerad i Hegels system. 2. Marx står inte bara i motsättning till filosofin, som endast är det ideella komplementet till den bestående världen, utan till denna värld själv i dess helhet. 3. Och – och detta är det viktigaste – denna motsättning är inte bara teoretisk, utan samtidigt praktiskt-aktiv. ”Filosoferna har endast på olika sätt *förklarat* världen, men vad det gäller är att förändra den”, heter det i den sista Feuerbach-tesen. Detta generella överskridande av den filosofiska ståndpunkten har emellertid trots allt en filosofisk karaktär; den framträder tydligt om vi besinnar hur litet denna nya proletära vetenskap till sin teoretiska natur skiljer sig från den föregående filosofin även om Marx satte den i den borgerliga filosofins ställe och till riktning och mål ställde den i radikal motsats till all tidigare filosofi. Den tyska idealistiska filosofin hade *också teoretiskt* haft en tendens att vara mer än en teori, mer än en filosofi – något som är både förståeligt och som vi kunnat vänta oss med tanke på vad vi tidigare utrett om filosofins dialektiska samband med den samtida borgerliga revolutionära rörelsen och som vi skall återkomma till i en senare avhandling. Denna tendens var karakteristisk för Hegels föregångare, Kant, Schelling och Fichte; och till och med om Hegel till synes vänder denna tendens i dess motsats, har han faktiskt gett filosofin en i viss mening praktisk uppgift som går utöver det rent teoretiska området. Denna uppgift består visserligen inte som hos Marx i att förändra världen, utan snarare i att genom begrepp och insikt försona förnuftet som om sig själv medveten ande med förnuftet som verklighet.⁵³ Men lika litet som denna tyska idealistiska filosofi upphörde att vara filosofi genom att ta på sig denna universella uppgift (som i vanligt språkbruk till och med gäller för att vara *all filosofis* egentliga natur), lika litet kan man tolka Marx' materialistiska teori som ickefilosofisk bara på den grund att den har en praktiskt-revolutionär och inte bara en rent teoretisk uppgift att fylla. I den form vari den dialektiska materialismen finner sitt uttryck i Feuerbach-teserna och i de samtida, tryckta och otryckta skrifterna,⁵⁴ är den till hela sitt väsen alltigenom filosofi. Den är

⁵¹ ”Nachlass” I, 390/I.

⁵² Jfr exempelvis Marx' anmärkning i förordet till ”Kritik der politischen Ökonomie” (1859), s. LVI, LVII.

⁵³ Jfr förordet till ”Philosophie des Rechts”, Meiners uppl., s. 15/16; därtill anmärkningarna över Helander ovan, anm. 45.

⁵⁴ Här hemma hör också utom den tidigare ofta nämnda ”Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie”, ”Kritik der Bauerschen Judenfrage” från 1843/4 och ”Die heilige Familie” från 1844 (samtliga i ”Nachlass” I och II) framför allt den stora uppgörelse med den efter-hegelianska filosofin som Marx och Engels genomförde 1845 i manuskriptet om den tyska ideologien. Just detta arbetes betydelse för här föreliggande fråga antydes redan i den anmärkning i förordet till ”Die heilige Familie”, vari författarna ger till känna att de kommer att framlägga sin egen positiva åsikt och därmed sitt positiva förhållande till ”de nyare filosofiska och sociala doktrinerna” i sina närmast kommande arbeten. Som bekant är detta för en uttömmande och källkritisk undersökning av problemet marxism och filosofi mest betydande verk ännu inte publicerat i sin helhet. Men redan de publicerade avsnitten,

en revolutionär filosofi som ser som sin uppgift att delta i den revolutionära kampen mot de bestående tillstånden, och den vill kämpa i en bestämd sfär av denna verklighet, i filosofin. Jämte upphävandet av den totala borgerliga verkligheten har den som mål att upphäva också filosofin, vilken som ideell del tillhör denna sociala verklighet. Med Marx' ord: "Ni kan inte upphäva filosofin utan att förverkliga den."

Därmed står fast att Marx och Engels, i det de gick vidare från Hegels dialektiska idealism till den dialektiska materialismen, på intet sätt upphävde filosofin blott och bart genom att skjuta den åt sidan. Och om vi tänker på den ställning de båda *senare* intog till filosofin, måste vi ta med i räkningen att Marx och Engels var dialektiker innan de blev materialister. Man begår ett ödesdigert misstag om man förbiser att den marx-engelska materialismen från början varit dialektisk – den har i motsats till Feuerbachs abstrakta, naturvetenskapliga materialism och till alla andra abstrakta, borgerliga som vulgärmarxistiska materialistiska teorier, varit en historisk och dialektisk materialism, med andra ord en materialism som teoretiskt förstod helheten i det historiska och sociala livet och som praktiskt ville omdana det. Därför kunde det mycket väl vara möjligt att filosofin fick mindre betydelse i bilden av den historiska och sociala utvecklingen, sådan den utformades då Marx och Engels vidareutvecklade sin materialism. Men en verkligt dialektisk och materialistisk uppfattning av den historiska utvecklingen i dess helhet kunde aldrig komma och kom heller aldrig hos Marx och Engels till en punkt, där den upphörde att betrakta den filosofiska ideologin – eller vilken ideologi det vara månne – som en materiell beståndsdel av den historiska och sociala verkligheten (vilket här vill säga att förstås av materialistisk teori och omvälvnas av materialistisk praxis).

På samma sätt som den unge Marx i Feuerbach-teserna ställde sin materialism i motsats inte bara till den filosofiska idealismen utan också till alla tidigare former av idealism, betonade Marx och Engels i *alla senare skrifter* motsättningen mellan deras egen dialektiska och den vanliga, abstrakta och odialektiska materialismen. Särskilt var de klara över att denna motsättning hade stor betydelse för den teoretiska och praktiska behandlingen av de så kallade andliga eller ideologiska realiteterna. "Det är faktiskt mycket enklare", förklarar Marx på tal om andliga föreställningar i allmänhet och med hänsyn till en metod för en kritisk religionshistoria i synnerhet, "att vid en analys finna den jordiska kärnan i de oklara religiösa föreställningarna än att omvänt utveckla de himmelska formerna utifrån de verkliga levnadsförhållandena. Det sistnämnda är en materialistisk och därför vetenskaplig metod".⁵⁵

särskilt Sankt Max ("Dokumente d. Sozialism." III, 17 o.f.) och "Das leipziger Konzil" ("Archiv f. Sozialwiss." XLVII, 773 o.f.), liksom Gustav Mayers utomordentligt intressanta meddelanden om manuskriptets ännu inte publicerade delar (jfr hans Engels-biografi I, särskilt 239-260) låter oss förstå, att just här finns de marx-engelska formuleringarna av den materialistiskt-dialektiska principen som uttrycker denna i dess helhet och inte – så som sker i å ena sidan "Kommunistiska Manifestet" och å andra sidan i förordet till "Till kritiken av den politiska ekonomin" – övervägande dess ena eller andra sida, dess praktiskt revolutionära sida eller dess teoretiskt-ekonomiska och historiska. – Att de berömda satserna i förordet till "Till kritiken av den politiska ekonomin", som handlar om den materialistiska historieuppfattningen, omedelbart har till enda uppgift att ge läsaren den "ledtråd till studiet av samhället" som Marx använt vid studiet av den politiska ekonomin, och att Marx på denna grund ingalunda på detta ställe velat framlägga sin nya materialistiskt-dialektiska princip i *dess helhet*, är något som ofta förbises – trots att detta helt klart framgår såväl ur dessa anmärkningars innehåll som ur deras diktion. Det heter exempelvis: I en epok av social revolution blir människorna medvetna om den inträdda konflikten och utkämpar den; mänskligheten ställer sig vissa uppgifter blott under bestämda betingelser, och omvälvnings-epoken har rentav själv ett bestämt medvetande. Som man ser beröres här frågan om det historiska *subjekt*, som i verkligheten *fullbordar* utvecklingen med ett falskt eller riktigt medvetande, överhuvud taget inte alls. Om man alltså vill fatta den materialistiskt-dialektiska principen i dess helhet är det alltså i denna riktning man har att finna den, i dessa andra verk av Marx och Engels, särskilt från den första perioden (men även i "Kapitalet" och de mindre historiska skrifterna från den senare perioden). Ett första försök är min lilla bok "Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung".

⁵⁵ Jfr "Das Kapital" I, 336, anm. 89, och den härmed helt överensstämmande fjärde av de elva Feuerbach-teserna. – Vad Marx här kallar den enda materialistiska och därmed vetenskapliga metoden, just den dialektiskt-

En teoretisk metod som i likhet med Feuerbachs slog sig till ro så snart den reducerat alla ideologiska föreställningar på deras materiella och jordiska kärna skulle vara abstrakt och odialektisk i lika hög grad som en revolutionär praxis, som skulle inskränka sig till en direkt aktion mot den jordiska kärnan i de ideologiska vanbilderna och inte längre bekymrade sig om att omvälva och upphäva dessa ideologier själva.

I det att vulgärmarxismen intar denna abstrakta och negativa inställning till ideologins verklighet begår den samma fel som de proletära teoretiker som använde marxismens insikt i rättsförhållandenas, statsformernas och envar politisk handling beroende av ekonomin till att därav härleda läran att arbetarklassen både kunde och skulle inskränka sig till direkt ekonomisk aktion.⁵⁶ Det är väl känt hur skarpt Marx avgränsade sin ståndpunkt från dylika tendenser, särskilt i kritiken av Proudhon, men också annars. Alltid varhelst han vid olika tidpunkter i sitt liv stötte på en sådan inställning – som i dag lever vidare i syndikalismen – underströk han mycket energiskt att denna ”transcendentala ringaktning” för stat och politisk aktion var fullständigt omaterialistisk och därför teoretiskt otillräcklig och praktiskt ödesdiger.⁵⁷ Och denna dialektiska uppfattning av förhållandet mellan ekonomi och politik har blivit en så omistlig del av den marxistiska teorin att vulgärmarxisterna under den Andra Internationalen visserligen *in concreto* försummade problemet, men *in abstracto* inte förmådde ignorera det. Bland de ortodoxa marxisterna fanns ingen som principiellt kunde hävda att det teoretiska och praktiska arbetet med politiska frågor vore en övervunnen ståndpunkt för marxismen. Sådant överlät man åt syndikalisterna, som delvis åberopade Marx, men aldrig gjorde anspråk på att vara ortodoxa marxister. Däremot intog många goda marxister en teoretisk och praktisk hållning till den ideologiska verkligheten som låg i linje med syndikalisternas inställning till politiken. Samma materialister som gentemot den syndikalistiska negationen av det politiska handlandet med Marx utropade: ”Man må inte säga

materialistiska i motsats till den bristfälliga abstrakt-materialistiska metoden, är lätt att förstå. – Jfr härtill ytterligare Engels' anmärkningar i ett brev till Mehring av den 14 juli 1893 (avtryckt i min ”Kernpunkte”, s. 55/6) angående det som brister i Mehrings tillämpning av den materialistiska metoden, och som ”även i saker som Marx och jag skrivit inte tillräckligt poängterats”, nämligen att ”vi varit nödsakade att i främsta rummet lägga tonvikten på att de politiska, juridiska och andra ideologiska föreställningarna jämte de genom dessa förmedlade handlingarna betingas av de grundläggande ekonomiska förhållandena. Därvid har vi försummat den formella sidan i jämförelse med den innehållsliga, det vill säga hur dessa föreställningar etc. kommer till stånd.” – Vi kommer i det följande att få se att den självkritik, Engels här tillämpar på sina egna och Marx skrifter, i verkligheten bara i ytterst ringa mån äger tillämpning på den av dem båda faktiskt praktiserade metoden. Den klandrade ensidigheten framträder långt mer sällan hos Marx än hos Engels själv och till och med hos denne på långa tag inte så ofta som man skulle förmoda på grund av hans skarpa självkritik. Emellertid har Engels just på grund av denna fruktan att inte tillräckligt ha beaktat den formella sidan under sin senare tid tagit hänsyn till den på ett falskt, icke-dialektiskt sätt: Vi åsyftar härmed alla de anmärkningar i ”Anti-Dühring”, i ”Feuerbach” och i synnerhet i de av Bernstein (”Dokumente des Sozialismus”, II, 65 o.f.) sammanställda åldersbrevens om ”den materialistiska historieuppfattningens giltighetsområde” vari Engels enligt vår mening tenderar att begå alldeles samma fel som Hegel i tillägget till ”Encyklopediens” 156 paragraf (”Werke” VI, 308/9) kallar ”ett fullständigt begreppslöst förhållningssätt”. För att tala hegelianskt vänder han från begreppets höjd tillbaka till dess tröskel, till kategorierna återverkan, växelverkan o.s.v.

⁵⁶ Som ett alldeles särskilt typiskt uttryck för denna uppfattning från hans senare period kan man betrakta de anmärkningar, vari Proudhon i sitt bekanta brev till Marx från maj 1846 visar hur han nu ser på detta problem: ”Att genom en ekonomisk kombination ge samhället tillbaka de rikedomar som en annan ekonomisk kombination har fråntagit samhället, det vill säga låta egendomens teori slå om i politisk ekonomi, riktad mot egendomen, och så frambringa vad de tyska socialisterna kallar egendomsgemenskap.” Gentemot detta hade Marx redan vid en tid då han ännu inte nått fram till sin senare materialistisk-dialektiska ståndpunkt klart insett det dialektiska samband, som gör att ekonomiska frågor teoretiskt som praktiskt också tar sig uttryck politiskt och måste bringas till avgörande politiskt. Jfr här exempelvis brevet till Ruge i september 1843, vari Marx svarar dessa ”krassa socialister”, som anser att sådana politiska frågor som skillnaden mellan stånds- och representationssystem står under deras värdighet, med den dialektiska hänvisningen till att ”dessa frågor dock blott politiskt uttrycker skillnaden mellan människans herravälde och privategendomens herravälde” (”Nachlass” I, 382).

⁵⁷ Jfr särskilt sista sidan av ”Filosofins elände”.

att den samhällseliga rörelsen utesluter den politiska!”, och som gentemot anarkismen så många gånger betonade att politiken som en realitet och trots alla de förändringar som den borgerliga staten kommer att genomgå, ännu länge kommer att bestå även efter proletarietets segerrika revolution – samma människor överväldigas nu av en syndikalistisk-anarkistisk transcendental ringaktning om man talar med dem om att den *andliga* rörelse som måste komma till stånd på det ideologiska området inte kan ersättas och göras överflödig vare sig genom den proletära klasskampens sociala rörelse allena eller genom den förenade samhällseliga och politiska rörelsen. Ännu i dag förhåller det sig så, att flertalet marxistiska teoretiker uppfattar alla så kallade andliga fenomen på ett rent negativt, mycket abstrakt och odialektiskt sätt – medan det riktiga skulle vara att analysera också denna del av helheten med den materialistiska och vetenskapliga metod som Marx och Engels utbildat. Andligt liv borde betraktas tillsammans med den sociala och politiska processen: socialt vara och vardande (i ordets vidaste mening som ekonomi, politik och rätt) borde betraktas tillsammans med den sociala medvetenheten i dess olika företeelseformer, som en verklig, om också ideell (”ideologisk”) beståndsdel av den sociala helheten; i stället förklarar många marxister alla medvetandets former på ett abstrakt, i grund och botten metafysiskt, dualistiskt sätt, i det att allt medvetande uppfattas som en helt och hållet osjälvständig eller blott relativt självständig, ytterst dock osjälvständig reflex av den i egentlig mening allena verkliga materiella utvecklingsprocessen.⁵⁸

Vid ett sådant tingens läge måste det teoretiska försöket att använda den enligt Marx enda vetenskapliga och dialektiskt-materialistiska metoden på *ideologiska* realiteter stöta på större hinder än dem som förhindrat en restauration av marxismens ursprungliga, dialektiskt-materialistiska statsteori. Ty vad gäller *staten* och *politiken* bestod ju de marxistiska epigonernas förflackning av marxismen blott däri, att den Andra Internationalens mest betydande teoretiker och publicister inte tillräckligt konkret arbetat med politikens revolutionära övergångsproblem. Men de hade åtminstone in abstracto medgett och till och med under mångårig kamp med anarkister och syndikalister starkt understrukit, att för materialismen är inte bara samhällets ekonomiska struktur, den grundläggande basen, någonting *verkligt*, utan också den juridiska och politiska överbyggnaden; den kan alltså inte på anarkistiskt och syndikalistiskt sätt ignoreras och skjutas åt sidan, utan måste omvälvas genom en politisk revolution. Trots allt detta har många vulgärmarxister inte ens i teorin medgett att de sociala medvetenhetsformerna är reella fenomen – en inställning som stått sig intill den dag i dag är. *Samhällets hela andliga (ideologiska) struktur* förklaras helt enkelt under åberopande av vissa uttalanden av Marx och Engels⁵⁹ för en *skenverklighet*, som existerar blott och bart som misstag, inbillning och illusion i huvudet på ideologerna och som i verkligheten inte är något verkligt, något objekt. Åtminstone skall detta gälla för alla ”högre” ideologier. De politiska och juridiska föreställningarna har också enligt detta sätt att se en ideologiskt överklig karaktär, men de står dock åtminstone i någon relation till ett verkligt, nämligen de statliga och juridiska institutionerna, som utgör samhällets överbyggnad. Däremot skall de ”högre” ideologiska föreställningarna – religion, konst och filosofi – icke referera till något verkligt föremål. Med risk att tillspetsa vulgärmarxismens tankestil kan vi säga att det för vulgärmarxismen finns *tre grader av verklighet*: 1. ekonomin, som är den enda objektiva och ickeideologiska verkligheten; 2. rätt och stat, som icke är fullt lika

⁵⁸ Om frågan huruvida den äldre Engels till slut gjort vissa medgivanden åt en sådan uppfattning, se anmärkningarna ovan, not 55.

⁵⁹ Som bekant har Engels en gång i sin senare period (i brevet till Conrad Schmidt den 27 oktober 1890, i ”Dokumente des Sozialismus” II, s. 69) hävdad att sådana ideologiska former ”som svävar högt i luften” – religion, filosofi etc. – innehåller en förhistorisk kärna av ”urtida galenskap”. Och i ”Theorien über den Mehrwert” talar Marx speciellt om filosofin på liknande, *skenbart* alltigenom negativt sätt (I, 44).

verkliga men bara till en viss grad ideologiskt förklädda; och 3. den rena ideologin, som är föremålslös och överklig ("rena galenskaperna").

För att kunna återställa den dialektiska och materialistiska uppfattningen av de andliga realiteterna är det först nödvändigt att göra några terminologiska preciseringar. Huvudproblemet består i hur man skall tänka sig förhållandet mellan medvetandet och dess föremål från en dialektiskt-materialistisk ståndpunkt.

Terminologiskt må först och främst konstateras, att det aldrig föll Marx och Engels in att beteckna den sociala medvetenheten, den andliga livsprocessen, som blott och bart ideologi. Ideologi är bara det falska medvetandet, särskilt det som förser någon delföreteelse av det samhälleliga livet med en självständig tillvaro – exempelvis juridiska och politiska föreställningar om att rätten och staten skulle vara självständiga makter, höjda över samhället.⁶⁰ Däremot heter det på det ställe där Marx mest preciserat sin terminologi⁶¹ uttryckligen att inom ramen av de materiella levnadsförhållandena (Hegels "borgerliga samhälle") de samhälleliga produktionsförhållandena – samhällets ekonomiska struktur – utgör den reella basis, varpå å ena sidan en juridisk och politisk överbyggnad reser sig, och som å andra sidan motsvarar bestämda samhälleliga medvetenhetsformer. Till dessa sociala medvetenhetsformer, som är lika verkliga som stat och rätt, hör framför allt den av Marx och Engels i kritiken av den politiska ekonomin nagelfarna varufetischismen eller värdet och de härleda övriga ekonomiska föreställningarna. Och det är nu utomordentligt karakteristiskt för Marx' och Engels' åskådning att denna grundläggande ekonomiska ideologi i det borgerliga samhället aldrig betecknas som ideologi. Enligt Marx' och Engels' terminologi kan bara juridiska, politiska, religiösa, konstnärliga eller filosofiska medvetenhetsformer vara ideologiska. Och inte heller de måste under alla omständigheter vara ideologiska – de är det bara, som ovan antytts, under vissa bestämda förutsättningar. I den särställning som inrymmer de ekonomiska medvetenhetsformerna kommer en förändrad uppfattning av filosofin till uttryck, en förändrad uppfattning som skiljer den fullbordade dialektiska materialismen från den första fasens ännu icke fullt utbildade. Den teoretiska och praktiska kritiken av filosofin träder tillbaka till andra, ja till och med tredje, fjärde och näst sista plats i den teoretiska och praktiska samhällskritiken. Av den "kritiska filosofin", i vilken ännu vid tiden för *Deutsch-Französische Jahrbücher* Marx hade sett sin väsentliga uppgift,⁶² har det nu blivit en radikalare – det vill säga till rötterna gående⁶³ – på "kritiken av den politiska ekonomin" grundad samhällskritik. Den kritiker, om vilken det förut hette att han "kunde begynna med envar form av teoretisk och praktisk medvetenhet och från den existerande verklighetens säregna former utveckla den sanna verkligheten som deras böra och ändamål",⁶⁴ har nu nått fram till insikten att såväl alla rättsförhållanden och statsformer som också alla former för samhälleligt medvetande inte är att förstå utifrån sig själva, och inte heller ur den mänskliga andens allmänna utveckling (det vill alltså säga ur den hegelska och efter-hegelska filosofin), utan fastmer *har sina rötter* i de materiella levnadsförhållandena, som utgör hela den

⁶⁰ Jfr särskilt Engels' anmärkningar om staten i "Ludwig Feuerbach", s. 51.

⁶¹ Jfr "Kritik der politischen Ökonomie", s. LIV o.f. – En mycket noggrann sammanställning av hela det filologiskt-terminologiska materialet till detta spörsmål finner man i en bok av den borgerlige Marx-forskaren Hammacher: "Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus" (1909), särskilt s. 109-206. Hammacher skiljer sig från andra borgerliga Marx-kritiker därigenom att han in i minsta detalj har tagit hänsyn till hela källmaterialet då han gett sig på försöket att lösa detta problem, medan andra, som Tönnies och Barth, bara stavat och rumsterat med enskilda uttryck och satser hos Marx.

⁶² Jfr "Nachlass" I, s. 383.

⁶³ Så definierar Marx ordet "radikal" i inledningen till "Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie" ("Nachlass" I, s. 392).

⁶⁴ Ebenda, s. 381.

samhälleliga organisationens ”materiella grundval eller benbyggnad”.⁶⁵ En radikal kritik av det borgerliga samhället kan alltså inte längre börja med vilken som helst tillfällig form av teoretisk och praktisk medvetenhet – så som Marx trodde ännu så sent som 1843,⁶⁶ utan den måste ta sin början med de bestämda former av medvetande som funnit sitt uttryck i den borgerliga politiska ekonomin. Kritiken av den politiska ekonomin rycker alltså – teoretiskt som praktiskt – fram i första ledet. Men inte heller denna djupare och mer radikala form för Marx' teoretiskt och praktiskt revolutionära samhällskritik upphör fördens skull ett ögonblick att vara en kritik av *hela* det borgerliga samhället och alltså av *alla* dess medvetandesformer. Det kan tyckas som om Marx och Engels i sin senare period blott sällan och tillfälligt kritiserade filosofin, men i verkligheten sköt de ingalunda detta tema åt sidan utan behandlade det på ett mer fördjupat och radikalt sätt. För att påvisa detta behöver vi bara gentemot vissa felaktiga föreställningar om Marx' kritik av den politiska ekonomin, som i dag är vanliga, återuppräta den fulla revolutionära innebörden i denna marxiska kritik av ekonomin. Därmed kommer vi också till klarhet över dess ställning inom ramen av Marx' samhällskritik i dess helhet och följaktligen också över dess sammanhang med sådana ideologier som filosofin. Det är ett allmänt känt faktum att den kritik av den politiska ekonomin, som är den teoretiskt och praktiskt viktigaste beståndsdel av marxismens dialektisk-materialistiska samhällskritik, i lika hög grad är en kritik av bestämda samhälleliga medvetandesformer, karakteristiska för den kapitalistiska epoken, som en kritik av denna epoks materiella produktionsförhållanden. Till och med de ortodoxa vulgärmarxisternas rena och förutsättningslösa ”vetenskapliga vetenskap” går med på detta. Den vetenskapliga kunskapen om ett samhälles ekonomiska lagar uppvisar också enligt Hilferding (jfr ovan s. 68 o.f.) ”tillika de determinerande faktorer, som bestämmer *viljan hos klasserna* inom detta samhälle”, och är såtillvida också ”vetenskaplig politik”. Nu skall emellertid enligt den abstrakta och odialektiska vulgärmarxismen den marxistiska ”kritiken av den politiska ekonomin” trots detta sammanhang mellan ekonomi och politik vara ”vetenskap” och ha en rent teoretisk uppgift: den kritiserar de vetenskapliga villfarelserna i den borgerliga ekonomin – i den klassiska likaväl som i vulgärekonomin. Däremot begagnar det politiska arbetarpartiet resultaten av denna kritiskt-vetenskapliga forskning till att uppnå sina praktiska mål, som ytterst syftar till omvälvningen av det kapitalistiska samhällets verkliga ekonomiska struktur, de materiella produktionsförhållandena (respektive användes marxismens resultat, som hos Simkhovitsj eller Paul Lensch vid tillfälle också praktiskt mot arbetarpartiet).

⁶⁵ Jfr till detta förordet och inledningen till ”Kritik der politischen Ökonomie”, s. LIV, LV och XLVIII.

⁶⁶ Inte heller 1843 skulle denna sats adekvat ha uttryckt vad Marx' verkliga menade. I samma brev till Ruge i september 1843, där de i texten anförda orden finns, förklarar Marx några rader tidigare att de frågor, som bekymrar den socialistiska principens anhängare, rör det sanna mänskliga väsendets realitet; nu gäller det att också ta upp till kritik den andra sidan av detta väsen, människans teoretiska existens – alltså religion, vetenskap etc. – Man kan sammanfatta Marx' utvecklingsgång i detta hänseende i en kort formel: han har i främsta rummet kritiserat religionen filosofiskt, sedan religionen och filosofin politiskt, och slutligen religionen, filosofin, politiken och alla andra ideologier ekonomiskt. Milstenar på denna utveckling är: 1. förordet till Marx' filosofiska avhandling (filosofisk kritik av religionen). 2. följande uttalande om Feuerbach i brevet till Ruge den 13 mars 1843: ”Feuerbachs aforismer ter sig felaktiga för mig bara på en punkt: att de hänvisar för mycket till naturen och för litet till politiken. Filosofin kan i dag bara bli sanning om den förenar sig med politiken.” Jfr också den välkända anmärkningen i det ofta citerade brevet till Ruge från september 1843, att ”filosofin förvärldsligt sig” och därigenom också ”det filosofiska medvetandet självt dragits in i kampens kval inte bara i yttre mening utan i inre”. 3. utläggningarna i ”Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie”, enligt vilka ”industrins och överhuvud taget rikedomens förhållande till den politiska världen” är ett ”den moderna världens huvudproblem”; detta problem emellertid med nödvändighet befinner sig utanför den status som upprättats av den tyska stats- och rättsfilosofin, till och med i dess ”mest konsekventa, rikaste och sista, hegeliska form”. (Jfr härtill ”Nachlass” I, s. 68; ”Dokumente des Sozialismus” I, s. 396/7, ”Nachlass” I, s. 380; ”Nachlass” I, s. 388/89, 391.)

Den stora, grundläggande bristen i denna vulgär-socialism ligger för att tala marxistiskt i dess helt "ovetenskapliga" fasthållande vid den naiva realism, varmed det så kallade "sunda människoförståndet", denna "den argaste av metafysiker", och med det också det borgerliga samhällets vanliga, positiva vetenskap drar en skarp skiljelinje mellan medvetandet och dess föremål. De anar ingenting om att denna skiljelinje, som redan för den kritiska filosofins transcendentala betraktelse inte längre helt och hållet finns kvar,⁶⁷ upphäves helt för det dialektiska synsättet.⁶⁸ I bästa fall tror de att någonting sådant kunde förekomma i Hegels idealistiska dialektik och tror att just häri kan ligga den "mystifiering" som dialektiken enligt Marx "vederfarits i händerna på Hegel", att emellertid denna mystifikation naturligtvis radikalt måste vara utplånad i denna dialektiks rationella gestalt, alltså i Marx materialistiska dialektik. Vi skall emellertid snart visa att Marx och Engels inte bara i sin första, filosofiska period, utan också i den andra, positivt-vetenskapliga, var långt ifrån att acceptera en sådan – dualistisk – metafysisk uppfattning av förhållandet mellan medvetande och verklighet, ja så långt ifrån att det inte ens föll dem in att man på detta skickesediga sätt kunde missförstå deras mening, och att de därför i enskilda vändningar rentav kunde ge stöd åt sådana missförstånd (vändningar som emellertid genom hundratals andra lätt kan rättas till!). Bortsett från all filosofi står det emellertid helt klart, att *utan* detta för varje – också marxistiskt-materialistisk – dialektik karakteristiska *sammanfallande av medvetande och verklighet*, vilket för med sig att också den kapitalistiska epokens materiella produktionsförhållanden är vad de är endast tillsammans med de medvetandesformer, vari de såväl i denna epoks förveten-

⁶⁷ Särskilt lärorikt i detta hänseende är det andra avsnittet i Laskis "Rechtsphilosophie", i "Festgabe für Kuno Fischer", II, s. 28 o.f.

⁶⁸ En mycket bra illustration till detta lämnar tredje kapitlet i andra boken av "Vom Kriege", den av den tyska idealfilosofins anda och metod djupt påverkade krigsfilosofen och generalen Karl von Clausewitz" berömda verk. Clausewitz undersöker här frågan om det är riktigare att tala om krigskonst än om krigsvetenskap och kommer till det resultatet att "det är mer passande att säga krigskonst än krigsvetenskap". Men detta resultat gör honom ändå inte till freds. Han tar upp frågan till förnyad prövning och förklarar att vid närmare betraktande är kriget "varken en konst eller en vetenskap i egentlig mening". I sin moderna, sanna uttrycksform är kriget inte heller ett hantverk (som på condottierernas tid). Förstår man dess mening rätt är kriget snarare "en del av det mänskliga umgänget". "Enligt vår uppfattning är kriget alltså inte att räkna till vare sig konstens eller vetenskapens område, utan hör hemma i det samhälleliga livet. Det är en konflikt mellan stora intressen, som löses med blod, och blott häri skiljer det sig från andra. Bättre än med något slags konst låter det sig liknas vid handeln, som också är en konflikt mellan mänskliga intressen och verksamheter, och *mycket* närmare står det politiken, som å sin sida kan anses vara ett slags handel i större måttstock. Dessutom är den det sköte vari kriget utvecklas. I den ligger redan krigets konturer förborgat antydda, liksom de levande väsendenas i deras frö" (första upplagan 1832 I, 143; schlieffenska upplagan s. 94). – Mången modern, i stela metafysiska kategorier fången, positivistiskt vetenskapligt påverkad läsare skulle väl till denna lära anmärka att den berömde författaren här förväxlar krigsvetenskapens föremål med denna vetenskap själv. I verkligheten har Clausewitz naturligtvis helt och fullt begripit vad vetenskap innebär i den vanliga och odialektiska meningen. Han säger uttryckligt ifrån att det inte kan finnas en sådan vetenskap "i den egentliga meningen" som hänför sig på det föremål som det allmänna språkbruket än kallar krigskonst, än krigsvetenskap, emedan man här inte har att göra med en "död materia", som i de mekaniska konsterna (och vetenskaperna), eller med ett "levande, men passivt sig hängivande objekt", som i de ideala konsterna (och vetenskaperna), utan med ett "levande *reagerande* objekt". Också ett sådant föremål kan emellertid "belysas av den undersökande anden och klarläggas mer eller mindre tydligt i sitt inre sammanhang", och redan detta är tillräckligt för att här förverkliga begreppet *teori*" (a.a.o., s. 141-144, resp. 92-95). Likheten mellan detta clausewitzska teoribegrepp och Marx' och Engels', alltså med den vetenskapliga socialismens vetenskapsbegrepp, är så utomordentligt påfallande att ingenting finns att tillägga. Den är heller inte förvånansvärd, eftersom båda dessa begrepp uppstått ur Hegels dialektiska filosofi- och vetenskapsbegrepp. För övrigt påminner vad Clausewitz-epigonerna har att säga om denna punkt i mästars teori till tonfall och innehåll så fräppant om motsvarande anmärkningar av många moderna vetenskapliga marxister om Marx' teori, att vi här vill återge några sådana satsar ur Schlieffens förord (s. IV): "Clausewitz har icke förnekat värdet av en sund teori i sig självt, hans bok 'Vom Kriege' är genomsyrad av hans strävanden att bringa teorin i överensstämmelse med det verkliga livet. Detta förklarar delvis att det filosofiska betraktelsesättet överväger, något som kan te sig främmande för en läsare av i dag." Som man ser är det inte bara marxismen som vulgariserats i andra hälften av 1800-talet!

skapliga som i dess (borgerligt) vetenskapliga medvetande återspeglar sig och utan vilka de i verkligheten inte kan bestå, *en kritik av den politiska ekonomin aldrig någonsin skulle kunnat bli den viktigaste beståndsdel i en teori för den sociala revolutionen*. Varav visserligen också omvänt följer att för sådana teoretiker, som inte längre betraktade marxismen som väsentligen en teori för den sociala revolutionen, helt konsekvent också denna dialektiska uppfattning av sammanfallandet av medvetande och verklighet måste te sig överflödigt och till följd härav slutligen också teoretiskt falsk (ovetenskaplig).⁶⁹

Under olika perioder av sin teoretiskt-praktiska revolutionära verksamhet talar Marx och Engels om förhållandet mellan medvetande och verklighet, såväl på ekonomins område som på politikens och jurisprudencens högre gebit och konstens, religionens och filosofins än högre; man måste här emellertid alltid uppmärksamma till vilken adress dessa anmärkningar riktas (och om mer än tillfälliga anmärkningar rör det sig, särskilt under senare tid, vanligen inte!). De klingar nämligen helt och hållet olika, beroende på om de är riktade mot Hegels och hegelianernas idealistiska och spekulativa metod eller mot ”den ordinära, åter på modet komna väsentligen wolffska metafysiska metoden”, som efter Feuerbachs ”annullering av det spekulativa begreppet” återigen hade ryckts in i Büchners, Vogts och Moleschotts nya naturvetenskapliga materialism och i vars anda ”också de borgerliga ekonomerna skrivit sina tjocka osammanhängande böcker”.⁷⁰ Marx och Engels hade själva bara ett behov av att definiera sin position i förhållande till den förstnämnda, den hegelska metoden. De hade överhuvud taget aldrig tvivlat på att det var till denna de måste knyta an. Problemet bestod bara i att komma fram till hur de skulle förändra den hegelska dialektiken från en metod för en djupast sett materialistisk och ytligt sett idealistisk världsbild till ett organon för en uttalat materialistisk historie- och samhällsuppfattning.⁷¹ Redan Hegel hade lärt att (den filosofiskt-vetenskapliga) metoden inte är blott och bart en form för tänkandet, likgiltigt vilket innehåll den tillämpades på, utan fastmer ingenting annat än ”det helas uppbyggnad framställd i enlighet med sitt rena väsen”. Och Marx hade själv redan i en ungdomsskrift förklarat: ”Formen har inte något värde om den inte är innehållets form.”⁷² Så blev för Marx och Engels

⁶⁹ Särskilt klart kommer detta sammanhang mellan orevolutionära intentioner och bristande förståelse för det dialektiska i den marxistiska kritiken av den politiska ekonomin fram hos Eduard Bernstein, som slutar sin avhandling ”Allerhand Werttheoretisches” i femte bandet av ”Dokumente des Sozialismus” (1905), 559, med den då man jämför den med den marxiska värdeläran i sanning rörande anmärkningen: ”Lagarna för prisbildningen utforskar vi (!) i dag mer direkt än att ta omvägen över det metafysiska objekt som vi kallar 'värde'.” På samma sätt faller varat och börandet, det som är och det som skall vara, återigen isär för alla dessa socialismens ”Tillbaka till Kant”-idealister och övriga sådana. Jfr härtill Helanders naiva kritik, ”Marx und Hegel”, s. 26: ”De flesta människor brukar av naturen (!) tänka kantianskt, det vill säga känna en skillnad mellan vara och böra.” Och härtill åter Marx' anmärkning om Locke i ”Zur Kritik der politischen Ökonomie”, s. 62, där det heter att denna alltigenom borgerlige filosof ”i ett speciellt verk rentav identifierat det borgerliga förståndet med människans normala förstånd”.

⁷⁰ Den bästa redogörelsen för denna metodologiska *status causae* finner man i den andra av de två artiklar som Engels i Londontidskriften ”Das Volk” ägnade Marx' just utkomna ”Zur Kritik der politischen Ökonomie”, 6 och 20 augusti 1859. – Artiklarna har omtryckts i ”Dokumente des Sozialismus” (1900). I dag är det lättast att få tag på dem i ”Friedrich Engels-Brevier” av Ernst Dahn (1920), s. 113 o.f. De i texten citerade och en rad i samma riktning pekande anmärkningarna av Engels finner man här s. 118-9. (”Det tycktes som om den gamla metafysiken med dess fixa kategorier hade börjat spöka på nytt i vetenskapen”; – i en ”epok då vetenskapens positiva innehåll åter vägde mer än dess formella sida”; – då naturvetenskaperna kommit ”på modet” återvände också det gamla metafysiska tankemaneret tillbaka, ända till den yttersta wolffska plattheten”; – ”ända till det yttersta av plattityder reproducerar det bornerade filistertänkandet den förkantiska tiden”; – ”det borgerliga vardagsförståndets motspänstiga arbetshäst” o.s.v.).

⁷¹ Om denna skillnad i fråga om relationerna mellan Hegels och Marx' *historieuppfattning* å ena sidan, och mellan den hegelska *logiska metoden* och den marxiska å andra sidan, jfr Engels a.a.o., s. 120.

⁷² Jfr ”Nachlass” I, s. 319. – Den anförda Hegel-satsen (ur ”Phänomenologie des Geistes”) citeras och kommenteras i mina ”Kernpunkte”, s. 38 o.f. – Oförmågan att förstå detta identitetsförhållande mellan form och innehåll skiljer den transcendentala ståndpunkten, som förklarar innehållen för empiriska och historiska men

det avgörande i logiskt och metodologiskt avseende ”att avkläda den dialektiska metoden dess idealistiska hölje och framställa den i den enkla gestalt, vari den blir tankeutvecklingens enda riktiga form”.⁷³ Så formulerar Marx och Engels gentemot den abstrakta och spekulativa gestalt, vari Hegel efterlämnat den dialektiska metoden och vari den än mer abstrakt och spekulativt vidareutvecklats inom de skilda hegelska skolorna, med all skärpa sådana satsar som: allt tänkande är ingenting annat än ”en bearbetning av åskådningar och föreställningar till begrepp”; att alltså även alla, till och med tänkandets mest allmänna kategorier inte är någonting annat än ”abstrakta relationer inom ett redan givet konkret och levande helt”; och att det genom tänkandet begripna föremålet såsom verkligt ”nu som förut består i sin självständighet, oberoende av huvudet”.⁷⁴ Men hur långt bort de trots allt detta i hela sitt liv stod från det odialektiska sätt att tänka, som gentemot den omedelbart givna verkligheten uppställer tänkandet, varseblivandet, kunskapen och förståelsen som lika omedelbart självständiga väsenheter, det visar bäst en sats av Engels ur pamfletten mot Dühring, en sats som har dubbelt bevisvärde eftersom ju enligt en vida utbredd läsart just den äldre Engels i motsats till sin filosofiske vän Marx lär ha förfallit till en alltigenom naturalistisk-materialistisk världsåskådning. Men just hos denna samma äldre Engels finner vi, att han i samma andedrag betecknar tänkande och medvetande som produkter av den mänskliga hjärnan och människan själv som en naturprodukt, *och* protesterar mot den naturalistiska uppfattning som tar medvetande och tänkande ”som något givet, från början motsatt varat, naturen”.⁷⁵ För den, inte abstraktnaturalistiska men dialektiska och därför vetenskapliga, metod, som Marx och Engels omfattar i sin materialism, står däremot både det förvetenskapliga och utomvetenskapliga och det vetenskapliga medvetandet⁷⁶ inte längre självständigt gentemot den naturliga och än mindre den historiskt-samhälleliga världen, utan mitt inne i dessa båda världar såsom en reell, verklig ”om också andligt ideell” del av dem. Häri ligger den första specifika skillnaden mellan Marx' och Engels' materialistiska dialektik och Hegels idealistiska, som visserligen å ena sidan redan hade förklarat att individens teoretiska medvetande inte kunde ”träda ut ur” sin tid, sin närvarande värld, men som å andra sidan dock ännu långt mer ställt världen i filosofin än filosofin i världen. – Med denna första differens mellan den hegelska och den marxiska dialektiken sammanhänger intimt den andra:

”De kommunistiska arbetarna” – säger Marx redan 1844 i *Die heilige Familie (Nachlass II, 151)* – ”vet mycket väl att egendom, kapital, penningar, lönearbete och dylikt ingalunda är ideella hjärnspöken, utan mycket praktiska, mycket konkreta produkter av deras egen alienation, som

formen för allmängiltig och nödvändig, från den (idealistiska eller materialistiska) dialektiska, som också drar in formen i det empiriska och historiska och i dess förgänglighet och därmed tillika i ”kampens kval”. Här ser man tydligt hur ren demokrati och ren transcendentalfilosofi hänger samman.

⁷³ Jfr Engels (a.a.o.), som tillfogar att han anser utarbetandet av denna *metod* i Marx' ”Zur Kritik der politischen Ökonomie” vara ett resultat, som ”i betydelse knappast står efter den materialistiska *grundåskådningen*”. – Jfr vidare Marx' egna, väl kända utläggningar i efterskriften till ”Das Kapital” (1873).

⁷⁴ Alla dessa formuleringar är hämtade från inledningen till ”Zur Kritik der politischen Ökonomie”, som blev offentliggjord posthumt. Denna inledning är den rikaste källan för den som vill förstå Marx' och Engels' metodologiska ståndpunkt.

⁷⁵ Jfr ”Anti-Dühring”, s. 22. – En noggrannare analys av detta verk och av Engels' senare skrifter visar att han allt starkare betonar den redan hos Marx förhandenvarande tendensen att underbygga uppfattningen att alla historiska och sociala fenomen ”ytterst” betingades av ekonomin (även de historiskt-samhälleliga medvetandesformerna) med uppfattningen att det också fanns en (alltså ännu en sista ”yttersta”) ”naturbetingelse”. Men detta påverkar inte på något sätt den dialektiska uppfattningen av förhållandet mellan medvetande och verklighet, även om detta sista tillägg av Engels kompletterar och underbygger den historiska materialismen.

⁷⁶ Termen ”förvetenskaplig begrepps bildning” har konstruerats av kantianen Rickert. Sakligt måste begreppet naturligtvis uppträda överallt där antingen en transcendental eller dialektisk ståndpunkt tillämpas på samhällsvetenskaperna (t.ex. också hos Dilthey). Mycket skarpt och precist skiljer Marx (inledning XXXVIII) mellan den ”genom det tänkande huvudet fullbordade tillägnelsen” av världen och dess ”konstnärligt-religiöst-praktiskt-andliga tillägnelse”.

alltså även måste upphävas på ett praktiskt, konkret sätt, på det att människan inte bara i tänkandet, i medvetandet, utan i (det sociala) varat, i livet må förverkliga sin mänsklighet”.

I denna sats uttalas med full materialistisk klarhet att då i det borgerliga samhället alla verkliga fenomen oupplösligt hänger samman med varandra, kan detta samhälles medvetandesformer inte upphävas genom tänkandet allena – de kan endast och allenast upphävas i tänkande och medvetande samtidigt med en *praktisk och objektiv omvälvning* av de i dessa former hittills uppfattade materiella produktionsförhållandena själva. Detsamma gäller också för de högsta samhällsliga medvetandesformerna, till exempel för religionen, och likaså även för sådana mellanskikt av samhällsligt vara och medvetande som, låt oss säga, familjen.⁷⁷ Klarast uttalat och utvecklat i alla riktningar finner vi denna konsekvens av den nya materialismen – som antydningssvis också fått komma till uttryck redan i *Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie* – i de redan 1845 nedskrivna marxiska Feuerbatcheserna:

”Frågan huruvida det mänskliga tänkandet besitter objektiv sanning är inte en teoretisk fråga utan en praktisk. Människan måste i praktiken bevisa sitt tänkandes sanning, det vill säga verklighet och makt, dess tillhörighet till detta livet. Striden om det verkliga eller ickeverkliga hos ett tänkande som isolerar sig från praktiken är en rent skolastisk fråga”.

Man skulle emellertid på ett ödesdigert sätt missförstå dessa satser och bara från den rena teorins filosofiska abstraktion tumla över i en lika ren praxis om man menade, att den praktiska kritiken här helt enkelt trätt i den teoretiskas ställe. Inte i ”den mänskliga praktiken” allena ligger för den dialektiske materialisten Marx den rationella upplösningen av alla mysterier som ”förleder teorin till mysticism”, utan allenast ”i den mänskliga praktiken och i begripandet av denna praktik”. Översättningen av dialektiken från den mystifikation den erfarit genom Hegel till den marxiska materialistiska dialektikens ”rationella gestalt” består alltså för det andra väsentligen däri, att den blev ett organon för denna enhetliga, praktiskt och teoretiskt kritiska, omvälvande verksamhet, en ”till sitt väsen kritisk och revolutionär teori”.⁷⁸ Redan hos Hegel var ”det teoretiska väsentligen inneslutet i det praktiska”. ”Man får inte föreställa sig att människan vore å ena sidan tänkande, å andra sidan viljande och att hon i den ena fickan har tänkandet och i den andra viljandet, ty detta vore en tom föreställning.” Den praktiska uppgift som ”det i tänkandet verksamma” begreppet – det vill säga filosofin – har att uppfylla, består emellertid enligt Hegel just inte i den vanliga, ”praktiska, mänskligt-sinnliga verksamheten” (Marx), utan fastmer i att ”begripa det som är, ty det som är, är förnuftet”.⁷⁹ Däremot avslutar Marx sitt klagörande av den egna ståndpunkten i *sin* dialektiska metod i den elfte Feuerbach-tesen med satsen: ”Filosoferna har bara på olika sätt *förklarat* världen, men vad det gäller är att *förändra* den”. Genom denna sats förklaras inte – som epigonerna inbillat sig – all filosofi för hjärnspökeri, utan uttalas fastmer en skarp gensaga mot all sådan, filosofisk eller vetenskaplig, teori som inte *tillika* är praxis, och närmare bestämt verkligt, jordiskt närvarande, mänskligt sinnlig praxis – och inte den spekulativa verksamhet som utövas av den i grund och botten ingenting annat än sig själv begripande filosofiska idén. Teoretisk kritik och praktisk omvälvning, och närmare bestämt dessa båda i betydelsen av oskiljaktigt sammanhängande handlingar och av aktioner, inte i något slags abstrakt betydelse, utan som konkret, verklig förändring av det borgerliga samhällets konkreta verkliga värld – detta är det mest precisa uttrycket för den marx-engelska, vetenskapliga socialismens nya, materialistiska och dialektiska metod.

I det att vi uppvisat de verkliga konsekvenserna av marxismens materialistiskt-dialektiska princip för uppfattningen av förhållandet mellan medvetande och verklighet, har vi tillika

⁷⁷ Jfr här materialismens konsekvenser för religion och familj, som Marx först utvecklar i fjärde Feuerbach-tesen, senare på skilda ställen i ”Das Kapital”.

⁷⁸ Jfr de ofta anförda satserna i slutet av efterskriften till andra upplagan av ”Das Kapital”, 1873.

⁷⁹ Jfr här tillägget till § 4 å ena sidan, å andra sidan de sista avsnitten av företalet till ”Rechtsphilosophie”.

också demonstrerat felaktigheten i alla de abstrakta och odialektiska uppfattningar beträffande den teoretiska och praktiska inställningen till den så kallade andliga verkligheten, som är utbredda bland vulgärmarxister av olika schatteringar. För inte bara de i trängre mening ekonomiska medvetandesformerna, utan för *alla* former av samhälleligt medvetande överhuvud taget gäller den marxiska satsen, att de på intet sätt är blotta hjärnspöken, utan ”mycket praktiska, mycket objektiva” samhälleliga verkligheter, som alltså också ”måste upphävas på ett praktiskt, objektivt sätt”. Blott utifrån den naiva metafysiska ståndpunkt, som omfattas av det sunda borgerliga människoförståndet, och som ställer tänkandet som något självständigt gentemot varat och definierar sanningen som varseblivningens överensstämmelse med ett utanför denna stående och genom denna ”avbildat” objekt, kan den meningen upprätthållas, att de ekonomiska medvetandesformerna (alltså det för- och utomvetenskapliga medvetandets och den vetenskapliga ekonomins ekonomiska begrepp) visserligen skulle ha en objektiv betydelse, då det skulle finnas en mot dem svarande verklighet (verkligheten hos de genom dem begreppsmässigt fattade materiella produktionsförhållandena), men att däremot alla högre föreställningssätt skulle vara objektlösa hjärnspöken blott och bart, hjärnspöken som efter omvälvningen av samhällets ekonomiska struktur och upplösningen av dess juridiska och politiska överbyggnad skulle försvinna i det intet, som de i grund och botten redan nu är. Men även de ekonomiska föreställningarna står blott skenbart i samma förhållande till det borgerliga samhällets materiella produktionsförhållanden som bilden står till det avbildade föremålet; i verkligheten kan deras förhållande beskrivas som det förhållande vari en särskild, på ett speciellt sätt bestämd del av ett helt står till de andra delarna i samma helhet. Den borgerliga ekonomin tillhör tillsammans med de materiella produktionsförhållandena det borgerliga samhället i dess helhet. Men till detta hela hör alldeles på samma sätt också de politiska och juridiska föreställningarna och deras skenbara objekt, som den borgerlige politikern och den borgerlige juristen – ”privategendomens ideologer” (Marx) – på ideologiskt förvänt sätt håller för självständiga väsenheter. Och till sist också dessa ännu högre ideologier, det borgerliga samhällets konst, religion och filosofi. Om vi vid dessa föreställningar skenbart inte längre påträffar något objekt, som de riktigt eller förvänt skulle kunna avbilda, så är vi dock å andra sidan redan på det klara med att också de ekonomiska, politiska, juridiska föreställningarna inte på något sätt besitter ett speciellt, självständigt för sig bestående och från alla andra företeelser i det borgerliga samhället isolerat objekt; utan att det är ett abstrakt och borgerligt ideologiskt föreställningssätt om vi mot dem ställer några sådana objekt. Även de uttrycker på ett sätt för sig det borgerliga samhället som en helhet. Och detsamma gör konsten, religionen och filosofin. Tillsammans bildar de alla den det borgerliga samhällets *andliga struktur*, som motsvarar detta samhälles ekonomiska struktur, i samma mening som över denna ekonomiska struktur reser sig detta samhälles juridiska och politiska överbyggnad. Alla måste teoretiskt kritiseras och praktiskt omvälvas genom den materialistiskt-dialektiska, vetenskapliga socialismens revolutionära, hela samhällets verklighet omfattande samhällskritik, lika väl som samhällets ekonomiska, juridiska och politiska struktur och tillsammans med denna.⁸⁰ Lika litet som den revolutionära klassens ekonomiska aktion gör den politiska överflödig, lika litet blir genom den ekonomiska och politiska aktionen tillsammans tagna den andliga aktionen överflödig: fastmer måste den som revolutionär vetenskaplig kritik och agitatoriskt arbete före proletariats makterövring och som organiserande vetenskapligt arbete och ideologisk diktatur efter proletariats erövring av statsmakten teoretiskt och praktiskt genomföras ända till slutet. Och vad som allmänt gäller för den andliga aktionen mot det hittillsvarande borgerliga samhällets medvetandesformer gäller speciellt också för den filosofiska aktionen. Det borgerliga medvetandet, som med nödvändighet menar sig såsom ren kritisk filosofi och

⁸⁰ Jfr särskilt Lenins framställning i uppsatsen ”Unter dem Banner des Marxismus”, ”Kommunistische Internationale” nr 21 (Herbst 1922), s. 8 o.f.

förutsättningslös vetenskap stå självständigt gentemot världen, på samma sätt som den borgerliga staten och den borgerliga rätten skenbart står självständiga gentemot samhället – detta medvetande måste också filosofiskt bekämpas av den revolutionära materialistiska dialektiken, den proletära klassens filosofi – till dess att det vid slutet av denna kamp, som tillika innebär den fullständiga praktiska omvälvningen av hela det hittillsvarande samhället *jämte* dess ekonomiska grundvalar, också teoretiskt är fullständigt övervunnet och upphävt. ”Man kan inte upphäva filosofin utan att förverkliga den.”