

Arnold Ljungdal

Marxismens världsbild

Första upplagan: P.A. Nordstedt & Söners Förlag, Stockholm 1947

Pocketupplaga: PAN/Norstedt, Stockholm 1967

Boken digitaliserad av Jonas Holmgren (*marxists.org*), förutom ”Förord 1967”, som digitaliserats av undertecknad. Vidare har några smärre rättelser gjorts.

6 maj 2007 *Martin F*

Innehåll

Förord 1967	1
Inledande anmärkningar 1947	1
Mekanisk och dialektisk materialism	4
Dialektikens världsbild.....	4
Från Hegel till Marx.....	16
Marxismens kunskapsteori	28
Mekanisk och dialektisk materialism	36
Marxismens historiesyn.....	44
Materialistisk historieuppfattning	44
Idealistisk historieuppfattning	53
Historia och ekonomi	64
Historia och klasskamp	73
Feodal, borgerlig och proletär kulturkamp.....	80
Marxismens gränser	92
Marxismens gränser	92
Tillägg till marxismens kunskapsteori	103
Anmärkningar.....	105

Förord 1967

Första upplagan av föreliggande arbete kom ut 1947. Den interpretation av Marx och Engels som boken ger bygger främst på deras produktion mellan åren 1845 och 1850, det vill säga på de skrifter där de första gången framlägger resultatet av sitt mogna tänkande i samlad form. Med utgångspunkt från den radikala humanism som dessa verk ger uttryck åt riktar jag i fortsättningen av min framställning en kritik inte bara mot den officiella marxortodoxin utan också mot enstaka återfall i ett fördialektiskt betraktelsesätt hos lärofäderna själva. Det var vid den tidpunkten en relativt ovanlig uppläggning av ämnet – numera kan man väl säga att den dominerar i praktiskt taget all modern marxforskning. Följden är att jag på senare år ofta har kunnat glädja mig åt att se unga nitiska uttolkare komma hemsläpande med nyupptäckter om Marx från Polen och Frankrike som de utan större svårighet hade kunnat inhämta i min bok för tjugo år sen.

Eftersom jag här utgår från det marxska tänkandet i dess »färdiga» skick har jag i min framställning undvikit modeglosan alienation (som ju överhuvud inte förekommer hos Marx efter 1845). Liksom Marx själv har jag i stället dröjt vid de sidor av alienationsprocessen som tränger sig på oss alla i dagens kapitalistiska verklighet – vid arbetskraftens degradering till handelsvara, vid kommersialiseringen av de personliga relationerna mellan människorna, vid det ekonomiska fetischtänkandets tilltagande utbredning. Hur nära dessa disparata företeelser i grunden hör samman hoppas jag utan vidare ska framgå av min text: men för säkerhets skull ber jag att därutöver få hänvisa läsaren till min skrift »Georg Lucács och marxismens estetik» (BLM-biblioteket 1967) där jag i mer systematisk form har försökt belysa hithörande problem.

I sak är den nya upplagan av boken i stort sett oförändrad.

Däremot har texten underkastats en rätt grundlig *språklig* ansiktslyftning, i avsikt att ge framställningen mer koncentration, spänst och överskådlighet.

Till sist – de synpunkter på utvecklingen efter kriget som antyds i slutkapitlet får givetvis inte uppfattas som ett försök till en genomförd marxistisk analys av vår aktuella situation. De var det inte ens 1947 när boken skrevs och gör ännu mindre anspråk på att vara det i dag. Vad kapitlet vill inskräpa är framför allt det krav på större öppenhet i debatten som följer ur avståndstagandet från en ensidigt mekanisk och deterministisk tolkning av marxismen. Tyvärr betyder det ju i föreliggande fall också detsamma som en mindre tvärsäker tilltro till framtiden. Jag betraktar nu som då socialismen som »historiskt nödvändig» i den meningen att den representerar mänsklighetens enda faktiska chans att överleva. Men jag är fortfarande inte obetingat säker på att mänskligheten kommer att få den chansen i en situation som bär vittne om en alltmer reaktionär och aggressiv desperationspolitik från de dödsdömda samhällsmakternas sida.

Arnold Ljungdal

Inledande anmärkningar 1947

Den ställning som marxismen intar i samtidens tankeliv är i många avseenden unik. Inte nog med att läran på ett i historien enastående sätt har genomsyrat de breda massornas medvetande och inspirerat deras politiska målsättning, den har i ett omfång som kanske ingen annan idéströmning dominerat också den efterföljande vetenskapliga diskussionen och påverkat problemställningen inom så vitt skilda ämnen som sociologi, historia, nationalekonomi, filosofi och estetik. Och detta inflytande inskränker sig – väl att märka – ingalunda enbart till utanverken utan berör intimt grundvalarna för hela vår teoretiska verksamhet. I själva verket ligger det knappast någon överdrift i påståendet att marxismen under de hundra år som förflutit sedan dess tillkomst alltmer entydigt kommit att framstå som det enda allvarliga

alternativet till den samhällsuppfattning och livssyn som vi med en sammanfattande benämning brukar beteckna som borgerlig.

Att så är fallet erkänns väl numera också på motståndarhåll. Men samtidigt föreligger på den punkten – inte minst för den officiella vetenskapens vidkommande – en påfallande motsägelse. Ty lika villigt som kritiken fortsätter att fascineras av de marxiska tankegångarna och brottas med deras övervinnande, lika angelägen är den å andra sidan att framhålla deras ”föråldrade” och ”orimliga” karaktär – ja, ofta nog finner man dem framställda som produkter av ett feltänkande som utan större svårighet borde kunna genomskådas av ett tolvårs barn. Den av marxismen tillämpade dialektiska metoden avfärdas som en filosofisk begreppsskolastik utan varje förnuftig innebörd, dess materialistiska historieuppfattning reduceras till en samling banaliteter av enklaste slag – banaliteter som inte desto mindre ska ha givit den akademiska historieskrivningen ytterst värdefulla ”impulser” – och vad den marxiska ekonomiläran angår, så är den begravd under ett sådant lass av lärda invändningar att man har svårt att tro att den någonsin kan ha existerat.

Det är klart – för att låna en av Hedenius präglad klyscha – att ”något måste vara galet här”. Man fortsätter inte år efter år att ägna tid och krafter åt vederläggningen av en åskådning som längesedan är definitivt vederlagd. Redan strömmen av ständigt nya dödsattester måste väcka en misstanke om att det inte kan stå rätt till med utställarnas tillförlitlighet. ”Marxismen obducerad” – så lyder den betecknande titeln på ett arbete som 1941 kom ut i svensk översättning. Det är författat av en amerikansk professor vid namn Parkes som muntert visslande kavlar upp skjortärmarna för att med dissekerknivens hjälp övertyga de tvivlande. Men han måste trots allt ha en känsla av att liket tittar, ty han argumenterar hela tiden i presensform och tillgriper de mest invecklade besvärjelser för att hålla det kvar på dess plats. Och på samma sätt med den övriga skaran av mer eller mindre professionella marxätare – från Sombart och Böhm-Bawerk till Max Eastman, Cassel och Tingsten.

Nu är visserligen en sådan attityd från kritikens sida psykologiskt ingalunda obegriplig. Man måste komma ihåg att marxismen – trots sin vetenskapliga syftning – knappast är någon ren vetenskap i ordets egentliga mening. I likhet med varje annan lära som berör mänskliga förhållanden rymmer den också en rad antaganden och omdömen av mer eller mindre värderande karaktär – antaganden som inte sällan går stick i stäv mot de inom officiell vetenskap gängse. Och inte nog med det: vad som ytterligare måste skärpa motsättningen är att dessa antaganden och omdömen till sin teoretiska sida närmast framstår som en konsekvent vidareutveckling av de förutsättningar som ligger i det borgerliga tänkandets egen struktur. Liksom Marx och Engels i filosofiskt avseende utgår från den klassiska traditionen i Tyskland (Kant, Fichte, Hegel), så anknyter de på det nationalekonomiska området till den engelska liberalismens ledande teoretiker (Adam Smith, Ricardo) och inom historieskrivningen till den franska restaurationstidens stora namn (Mignet, Thierry, Guizot). På så sätt blir deras lära i grund och botten en sammanfattning av hela den föregående utvecklingen och måste för den borgerliga kritiken te sig som ett slags lejonets kula dit alla spår leder in men varifrån inga spår leder tillbaka. Därav den egendomliga splittring – den inre osäkerhet och ambivalens – som präglar den senares ställning.

Trots detta får man inte uppfatta kritikens reaktion som betingad av uteslutande känslomässiga motiv. Utan tvivel har den också en saklig bakgrund. Till en början är det tydligt att den konflikt vari marxismen försatt den borgerliga vetenskapen genom att ställa den i harnesk mot sitt ideologiska förflutna inte har kunnat undgå att återverka på den fortsatta utvecklingen. Med avståndstagandet från det klassiska arvet i filosofi och specialvetenskaper följer inte bara en ökad osäkerhet om den egna uppgiften utan också en terminologisk vilshenhet som gör att man ofta nog inte ens är i stånd att förstå marxismens språk.

Det är den ena sidan av saken. Men därtill kommer en annan omständighet som inte får glömmas. Man har enligt min uppfattning på marxistiskt håll något ensidigt uppehållit sig vid

den borgerliga kritikens negativa attityd utan att beakta hur man själv medverkat till denna hållning genom en påtaglig motvilja mot att förutsättningslöst ta ställning till det nya material som forskningen efter Marx och Engels bragt i dagen. Tyvärr kan det inte bestridas att utvecklingen därigenom råkat in i en återvändsgränd. Under en lång rad av år i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet dominerar läran av en dogmatisk och ofruktbar marx-exegetik som genom en mekanisk utläggning av isolerade textställen gjort sitt bästa för att bringa dialektiken i vanrykte. Och även sedan detta tillstånd genom Lenins banbrytande insats i huvudsak övervunnits för den politiska och sociala analysens vidkommande, så fortsätter inställningen inte desto mindre att sätta sin prägel på åtskilliga av marxismens bidrag till den historiska, filosofiska och estetiska diskussionen. Trots enstaka lysande undantag måste vi säga oss att vad som åstadkommit på den punkten knappast står i nivå med den teoretiska överlägsenhet som metoden garanterar och som upphovsmännen själva uppnått i sin behandling av frågorna.

Påpekandet gäller – som rimligt är – i första hand utvecklingen i Västeuropa: om läget i Sovjetunionen kan jag på grund av obekantskap med språket inte säkert uttala mig. Men det finns åtminstone tecken som tyder på att problemet inte heller där saknar aktualitet. Man kan erinra om det våldsamma angrepp som Maxim Gorkij vid författarkongressen 1934 riktade mot den ryska litteraturkritiken. ”Vår kritik” – säger han – ”har inte utarbetat en enda självständig kritiskt filosofisk idé utan nöjer sig med att upprepa samma till leda omtuggade citat från Marx, Engels och Lenin, utan att någonsin sätta sina omdömen om ämnesval, psykologi och social skildring i relation till verklighetens egen rika mångfald.” Å andra sidan visar ju uttalandet att tendensen observerats på ledande håll och medvetet bekämpas som ett ideologiskt riskmoment. Inte minst bör understrykas att Stalin vid upprepade tillfällen tagit avstånd från varje form av petrifierad ortodoxi. ”Det finns en dogmatisk marxism och en skapande marxism. För min del står jag på den senares grund.”

Orden skulle kunna stå som motto för den uppgift som föresvävat mig vid utarbetandet av efterföljande framställning. Min avsikt har inte varit att utöka litteraturen i ämnet med ännu en samling mer eller mindre omsorgsfullt valda citat. Vad jag velat förmedla är snarare en skiss av den verklighetsuppfattning som ger sig ur en tillämpning av de marxska idéerna och principerna på det erfarenhetsmaterial som ligger till grund för den aktuella vetenskapliga diskussionen. Att jag därvid inte uppträder med anspråk på att tala som auktoritet i frågor som faller under fackmännens domvärjo behöver väl knappast understrykas: meningen är endast att teoretiskt ta ställning till den allmänna *tolkning* som forskningen ger sina rön. Det är en prövnings- och värderingsprocess som redan tagit sin början på skilda håll i modern filosofi och som jag tror att inte heller marxismen kan undandra sig. Den har så mycket mindre anledning att göra det som den enligt min uppfattning ensam är i stånd att antyda en utväg ur den hållningslösa eklekticism som den officiella vetenskapen i stor utsträckning hamnat i sedan sekelskiftet.

Programmet kan tyckas omfattande och naturligtvis har det inte kunnat undgå att min ställning till materialet under arbetet genomgått en viss förskjutning. När jag från början tog itu med mitt ämne skedde det med en stark känsla av det apologetiska i min mission. Men jag upptäckte snart den apologetiska attitydens otillräcklighet som utgångspunkt för en fördomsfri undersökning. Å ena sidan fann jag att konfrontationen med ett nytt erfarenhetsmaterial inte kan inskränka sig till ett godtyckligt utbyte av illustrationer och exempel: om den ska innebära ett verkligt tillgodogörande måste den i sin tur återverka på de ursprungliga förutsättningarna och med Lenins ord ge läran ett ”nytt ansikte”. Å andra sidan blev det alltmer klart för mig att en sådan fortskridande översyn och revidering av de redan uppnådda resultaten i viss mån ligger i det dialektiska tänkandets egen natur. Ty också det förflutna är för dialektiken underkastat den ständiga omdaningens lag: det förändras och antar ny gestalt allteftersom vi själva tränger vidare. Inte bara i den meningen att vi ser det annorlunda från den nya ståndpunkt som vi arbetat oss fram till. Det skulle vara att säga för litet. Med varje ny länk som fogas till

utvecklingskedjan blir kedjan *som helhet* en annan. Dess spännvidd tänjs: relationen mellan delarna sinsemellan och mellan delarna och det hela förvandlas.

Det är därför ingen tillfällighet att min undersökning kommit att utmynna i ett försök att precisera vad jag i mitt avslutande kapitel kallar för ”marxismens gränser”: en sådan gränsbestämmning kombinerad med ett utskiljande av uttjänta eller från början främmande beståndsdelar hör enligt min uppfattning till de nödvändiga och regelbundet återkommande kraven på varje livskraftig vetenskaplig teori. Till undvikande av missförstånd bör emellertid understrykas att min kritik – så vitt jag kan se – på ingen avgörande punkt berör lärans teoretiskt grundläggande element; varken när det gäller marxismens historiekonception eller dess tolkning av verklighetsbegreppet har jag sett någon anledning att frångå den av Marx och Engels lanserade grundsynen. I bägge dessa avseenden står jag tvärtom reservationslöst på den marxistiska traditionens linje, och det är den omständigheten som gör att jag – trots en rad polemiska invändningar – i stort sett vågar beteckna min uppfattning som marxism.

Självfallet gör min framställning inga anspråk på systematisk fullständighet. Mitt intresse under arbetet har i första hand varit inriktat på de områden av teorin som är av betydelse för de egentliga livsåskådningsproblemen, och övriga avsnitt berörs endast i den mån de på ett eller annat sätt kan påverka världsbildens allmänna utformning. Att detta i sin tur måste leda till luckor i framställningen är utan vidare klart. Inte minst måste jag med beklagande konstatera att den marxiska ekonomiläran blivit så gott som lottlös. Det är emellertid min förhoppning att bristen i någon mån ska uppvägas av den relativa enhetlighet som i gengäld präglar behandlingen av marxismens centrala filosofiska tankegångar.

Mekanisk och dialektisk materialism

Dialektikens världsbild

1

Trots den viktiga roll som det dialektiska betraktelsesättet spelar i marxismen, saknas det i den hittillsvarande litteraturen på området en uttömmande framställning av dialektikens innebörd. Omdömet gäller i viss mån också om de bägge lärofädernas skrifter. Vi vet visserligen genom Marx' brevväxling att han vid skilda tillfällen umgicks med tanken att ”på några tryckark” sammanfatta det ”rationella i den av Hegel upptäckta metoden”. Men andra uppgifter kom emellan och planen fick tyvärr förfalla. Inte heller den med praktiskt organisationsarbete ständigt överhopade Engels blev någonsin i tillfälle att på ett för honom själv tillfredsställande sätt fylla luckan. I stället fick han nöja sig med att i sin polemik mot Dühring och mot den samtida naturvetenskapen hävda giltigheten av de hos Hegel uppställda lagarna – det vill säga av dialektikens grundprinciper – utan att närmare gå in på frågan om vad han kallar deras ”inre sammanhang”.

Bristen har på inget sätt blivit mindre kännbar i fortsättningen. Tvärtom: i den mån problemet varit föremål för intresse hos de närmaste efterföljarna – man kan tänka på Labriola, Kautsky och Mehring – har behandlingen i allmänhet inskränkt sig till ett förenklat och förgrovat återgivande av de hos Engels gjorda antydningarna. Något försök till en utvidgning eller systematisering av hans synpunkter i anslutning till urkällan, Hegel själv, kan det i varje fall inte vara tal om.

Det skulle inte vara så mycket att säga om den saken, om det här rörde sig om ett historiskt detaljproblem utan betydelse för bedömandet av den marxistiska åskådningen i dess helhet. Men så är ju för ingen del fallet. Ty Hegels inflytande på Marx och Engels är inte uttömt med hänvisningen till en eller annan enstaka yttre analogi: i själva verket har de från honom hämtat hela sin vetenskapliga metod – sin grundsyn på tillvaron och utvecklingen. Inte minst energiskt har detta faktum understrukits av Lenin. Med all rätt kunde Lenin på 1910-talet hävda att ingen på femti år hade förstått Marx' ”Kapitalet” därför att ingen under mellantiden hade gjort

sig mödan att tränga in i Hegel. Om detta är sant redan beträffande ekonomiläran, så måste det naturligtvis i ännu högre grad gälla om marxismens filosofiska aspekt.

Lenins insats inskränker sig emellertid inte till ett sådant negativt konstaterande, tvärtom har han kanske mer än någon annan före eller efter honom också bidragit till en positiv belysning av problemställningen. Framför allt måste man i sammanhanget fästa uppmärksamheten vid hans efterlämnade filosofiska anteckningar från tiden för det första världskrigets utbrott. De är tillkomna i omedelbar anslutning till studiet av Hegels skrifter och innehåller en rad träffande, ofta genialt skarpsinniga kommentarer – kommentarer av oskattbart värde för var och en som vill tränga djupare in i dialektiken. På en avgörande punkt lämnar oss emellertid Lenin så gott som helt i sticket. Lika litet som Engels blev han i tillfälle att ge sina utkast en systematisk genomarbetning, och följderna är att också hos honom frågan om de behandlade begreppens och lagarnas ”inre sammanhang” i viss mån måste framstå som obesvarad.

Men även om Lenin alltså inte kan sägas ha löst det problem som här föreligger, så har han inte desto mindre klart anvisat den väg som forskningen i fortsättningen måste slå in på om den vill nå fram till en riktig lösning: det är den väg som från Marx och Engels leder tillbaka till Hegel själv. Tills vidare har emellertid parollen – åtminstone för Västeuropas vidkommande – knappast mötts av någon större entusiasm. Man kan i viss mån förstå det. Lättframkomlig kan den av Lenin utpekade vägen minst av allt kallas. Inte nog med att Hegel är en ovanligt tungläst författare vad uttryckssättet beträffar, hans verk saknar också långa stycken varje spår av inre överskådlighet ifråga om uppbyggnaden. Inte utan skäl beklagar sig Croce – Hegels främste lärjunge i det borgerliga lägret – över omöjligheten att utan hjälp av rent mekaniska minnestricks hålla ordningsföljden mellan hans deduktioner i huvudet.

Till dessa grundläggande svårigheter ifråga om stil och planläggning kommer andra hinder av mer speciell natur. Den del av Hegels filosofi som här intresserar oss är ju närmast hans vetenskapliga metodlära – hans dialektik. Men denna är å andra sidan hos Hegel nära förbunden med en föråldrad idealistisk metafysik, som bara med möda kan skiljas från metoden som sådan. Det betyder att man i allmänhet inte heller kan tillgodogöra sig hans framställning utan en mer eller mindre ingående prövning av dess *verklighetshalt*. I själva verket är det först en sådan konfrontation med det bakomliggande erfarenhetsmaterialet som ger läsaren möjlighet att genom den hegelska labyrinten av spekulation och skolastisk slutledningskonst leta sig fram till den empiriska kärnan i hans förkunnelse.

Därmed är programmet för vår inledande undersökning i viss mån på förhand antytt. I själva verket står vi – vad dialektiken angår – inför en tredubbel uppgift. Det gäller till en början att frigöra Hegels åskådning från det mystifierande språkliga hölje vari den som oftast är insvept hos mästaren själv. Det gäller vidare att presentera de viktigaste av hans lagar på ett sådant sätt att de osökt framgår ur varandra och bildar en sammanhängande logisk enhet. Och det gäller – slutligen – att med utgångspunkt från de realistiska elementen i hans filosofi motivera den omsvängning i *materialistisk* riktning som äger rum i och med Marx.

Naturligtvis är uppgiften inte till alla delar lika ny. Såväl vid bemästrandet av de språkliga svårigheterna som ifråga om kravet på en närmare anknytning till det empiriska underlaget kan jag på mer än en punkt nöja mig med att hänvisa till Engels och Lenin. Men just för det centrala *filosofiska* problemets vidkommande – frågan om sammanhanget mellan de av dialektiken utvecklade satserna – rör vi oss än så länge i stort sett på obruten mark. Att framställningen måste vara behäftad med brister är under sådana förhållanden klart. Inte desto mindre vågar jag hoppas att den i sin mån ska bidra till en klarare belysning av dialektikens världsbild och på så sätt underlätta förståelsen för sådana sidor av den marxistiska teorin som först längre fram kommer att sysselsätta oss.

2

Ingenting kan mer verksamt ha bidragit till det hegelska tänkandets isolering och vanrykte efter mästarens död än den oförsonligt avböjande hållning som han i sina skrifter intar till vår traditionella logiska begreppsbyggnad och dess lagar. Även om man bland dialektikens motståndare i allmänhet inte går så långt som italienaren Rosmini och rent ut betecknar hans kamp mot den formella logiken som ett "vansinne", så är det i alla fall tydligt att vi här har att söka en av de avgörande psykologiska svårigheterna när det gäller att förstå Hegels metod. Vi ska därför börja vår framställning med att inledningsvis dröja något vid denna punkt.

Tänkandets första grundsats i den formella logiken är enkel nog; den lyder som bekant: A är A – varje sak är identisk med sig själv. Den andra är denna lik: A är aldrig något annat än A – *en* sak kan inte vara en *annan* sak. Som man ser hänger de bägge satserna intimt samman; med namns nämnande brukar vi beteckna den första som identitets-, den andra som motsägelsetagen. Tillsammans hävdar de att varje sant omdöme också måste vara entydigt: det är omöjligt att ett och samma kan på en gång sägas och inte sägas om ett och samma. Och i denna sin av Aristoteles givna formulering bildar de av ålder den säkra grundvalen för allt logiskt tänkande – en grundval som enligt hävdvunnen uppfattning inte kan rubbas utan att hela vår vetenskapliga världsbild störtar samman.

Nu är det emellertid just denna grundval som dialektiken angriper. Inte så som skulle Hegel förneka att föremålen – i den mån vi strängt isolerar dem från varandra som stillastående enheter – förblir identiska med sig själva: man visar överhuvud den nyare tidens väldigaste tänkare föga förståelse genom att tillvita honom ett dylikt nonsens. Inte heller bestrider han möjligheten att mellan de på detta sätt fixerade föremålen fastslå vissa logiskt entydiga relationer, sådana som att rosen är röd eller att hästen har fyra ben. Och han missunnar självklart ingen levande varelse rätten att i likhet med Goethes Wagner hoppa ett oöverskådligt förråd av liknande "fakta" i sitt medvetande för att sedan inför en häpen mänsklighet kråma sig med sin lärdom. Vad han på goda grunder betvivlar är bara att någon på denna väg kan nå fram till en djupare insikt i verklighetens väsen.

Inte nog med det. Som Hegel med all rätt påpekar är det inte bara en skäligen torftig visdom som kommer till uttryck i omdömen som ovanstående – den är också mer än lovligt dyrköpt. Förutsättningen för att den ska fungera är ju att jag hela tiden har att röra mig med fasta och oföränderliga förhållanden mellan entydigt bestämda begrepp. Detta kan i sin tur inte ske utan att den verklighet som begreppen uttrycker likaledes förblir oförändrad. För att rädda den formella logikens obegränsade giltighet blir jag följaktligen tvungen att låsa fast hela tillvaron i ett enda orörligt och stillastående nu, där A för eviga tider är lika med A och B lika med B. Ty längre sträcker sig inte identitetslagens välde. I samma ögonblick som jag drar i spaken och sätter maskineriet i gång är det slut med den logiska entydigheten. Den dras obarmhärtigt in och smulas sönder mellan världsförloppets remmar och hjul.

Det i filosofins historia klassiska uttrycket för denna erfarenhet är Zenons kända bevis mot rörelsens möjlighet. Om jag säger att ett föremål – till exempel en flygande pil – rör sig, så gör jag mig enligt Zenon skyldig till en ohållbar motsägelse. Ty låt oss förutsätta att pilen verkligen flyger. Det måste i så fall innebära att den i viss mening såväl befinner sig som inte befinner sig på ett och samma ställe; eller – om man så vill – det måste innebära att den anländer till ett ställe i samma ögonblick som den håller på att lämna det. Men detta är naturligtvis orimligt. Alltså befinner sig pilen hela tiden i vila. Och det hjälper oss här inte ett dugg att det så kallade sunda förnuftet i Diogenes' gestalt travar runt Zenon för att praktiskt demonstrera för honom ohållbarheten i hans ståndpunkt. Ty som Hegel vid upprepade tillfällen framhåller: vad Zenon förnekar är självklart inte att våra sinnen föregycklar oss en rörelse utan bara att den är logiskt tänkbar. Och på den punkten har han otvivelaktigt alla konsekventa identitetsanhängare på sin sida – alltifrån eleaterna till Herbart och Bradley.

Men vad som här sagts om rörelsen gäller i vidare mening också om förändringen i dess helhet. Att ett föremål kan förändras och ändå förbli samma föremål – den tanken strider så uppenbart mot allt vad logisk skolvisdom heter att det inte tjänar mycket till att spilla ytterligare ord på förhållandet. Motsägelsen kommer på sätt och vis till uttryck redan i den enklaste erfarenhetssats. Vi säger till exempel ”bladet har gulnat” och märker inte att vi därmed strängt taget uttalar en orimlighet, i det vi i subjektet förutsätter en identisk fortvaro, medan predikatet anger att identiteten upphört och övergått i en åtskillnad.

Nu finns det visserligen i modern filosofi en riktning som anser sig på begreppsanalytisk väg ha övervunnit den antinomi som här föreligger. Det är den riktning som för Sveriges vidkommande representeras av den så kallade uppsalaskolan och vars lösning av svårigheten i korthet går ut på att uppge tanken på något slags identitet som genomgår förändringen. Det finns enligt uppsalaskolans uppfattning inga ”subjekt” som fortsätter att äga bestånd tvärs igenom de skiftande bestämningarna: det finns bara en serie tillstånd som avlöser varandra. Med detta antagande har den emellertid – som jag i annat sammanhang försökt visa – avskurit sig från möjligheten att alls förstå förändringen. Med förändring *menar* vi nämligen av allt att döma just tanken på något med sig identiskt – ett subjekt – som blir annorlunda: det är först genom att jämföra föremålet med sig självt som vi överhuvudtaget kan konstatera att en ändring inträtt. Än mer. I den mån vi accepterar uppsalaskolans lösning blir vi i själva verket tvungna att avstå från varje föreställning om en *kontinuitet* i skeendet. Vi drivs att upplösa verkligheten i en serie varandra avlösande ”moment” av försvinnande kort varaktighet och kan inte ens tilldela de på detta sätt växlande momenten vissa gemensamma bestämningar, vissa ”egenskaper”. Ty också egenskaperna förändras ju i takt med föremålen och ställer oss därmed inför samma logiska svårighet som vi ville undvika. I stället för att förklara förändringen har vi definitivt upphävt dess möjlighet.

Dilemmat är inte nytt. Gång på gång i filosofins historia stöter vi på tankeriktningar som på detta sätt med tillhjälp av logiska abstraktioner har velat bannlysa motsägelsen ur kunskapsprocessen och förvandla den till ett subjektivt sken. Men resultatet har oföränderligt blivit detsamma. Vad vi har fått i utbyte har inte varit en striktare och mer motsägelsefri förklaring av tillvaron utan ett slags begreppsanalytisk terrorregim med en ständig underjordisk oppositionsrörelse som ofrånkomligt komplement. Vid sidan av eleatismen finner vi den antika sofistiken och skepticisken, vid sidan av uppsalaskolan och logistiken ”existentialismen” och Bergson. Dessa oppositionella revoltströmningar är heller ingen tillfällighet, de hör lika nödvändigt ihop med det antidialektiska tänkandet som prostitutionen hör ihop med det borgerliga äktenskapet.

Man måste hålla dessa fakta i minnet för att förstå Hegels långa och oförsonliga kamp mot den formella logikens diktaturanspråk. Hegel har klart sett den konflikt som här föreligger mellan tänkande och erfarenhet. Men han drar därav inte samma slutsats som så många filosofer före och efter honom, nämligen att erfarenheten måste vika. Tvärtom – om någon ska lämna båten, så är det den inställning som med tillhjälp av abstrakta begrepp vill upphäva vad vi faktiskt *vet* vara sant. Och detta inte därför att den har orätt – i så fall skulle den vara relativt ofarlig – utan tvärtom därför att den, formellt sett, har alldeles rätt. Som man ser vänder Hegel med ett djärvt grepp upp och ner på hela den eleatiska bevisföringen. Om rörelse och förändring är motsägelsefulla föreställningar – nåväl, så måste vi tydligen, tvärtemot vad Aristoteles påstår, i viss mån kunna tänka oss också det motsägande. Ja – Hegel stannar inte ens vid detta. Han går ett stycke längre och försöker visa att motsägelsen är en för medvetandet i dess helhet djupare och mer omfattande tankekategori än identiteten. Ty den senare uttrycker endast föremålen i deras ”döda vara”. Motsägelsen däremot är ”roten till all rörelse och all verksamhet: endast i den mån något har motsägelse rör det sig, visar drift och handlingsförmåga”.

Därmed är samtidigt det viktigaste karaktärsdraget angivet i den nya, ”dialektiska” logik, varmed Hegel vill ersätta den aristoteliska. Det ligger just i framhållandet av rörelsen, växlingen,

av den ständiga förändringen som tillvarons grundläggande egenskap. Man kan säga att Hegel framför allt vänder sig mot vad Chesterton någonstans kallar för ”det konservativa misstaget”, det vill säga mot föreställningen att om vi lämnar föremålen åt sig själva, så lämnar vi dem som de är. Det gör vi som bekant inte. Vi utlämnar dem tvärtom till en virvel av förändringar. Om jag målar en påle vit och sedan lämnar den, ska det snart visa sig att jag inte längre har en vit påle utan en svart påle eller en grå påle av en eller annan nyans – ofta så långt från vitt som gärna är möjligt. För tänkandets vidkommande betyder detta att den formella logikens drakoniska lagbestämmelser inte utan vidare är tillämpliga på verkligheten sådan vi känner den och därmed inte heller på vår vetenskapliga begreppsbildning. De måste utbytas mot en smidigare och mer tånjbar formulering – ett tankeschema där A inte bara är A utan på samma gång något helt annat: ett A i full färd med att förvandla sig till ett B. (Macmurray.)

3

Det kan vara skäl att något utförligare belysa tankegången. Utan en klar uppfattning av dess innebörd torde det i själva verket vara uteslutet att alls bilda sig någon föreställning om dialektikens väsen. Och gud ska veta att det därvidlag har syndats åtskilligt. Inte nog med att Hegel – till och med av sina egna meningsfränder – beskyllts för att ha missförstått Aristoteles; den invändningen är ju närmast av filologiskt intresse och väger kanske inte så överväldigande tungt. Värre är att han, om man får tro en stadgad filosofisk opinion, genom att upphäva identitetslagens giltighet och förvandla motsägelsen till en absolut egenskap hos verkligheten har avhänt sig själv varje sanningskriterium.

Låt oss se hur därmed förhåller sig.

För att kunna pröva argumentets värde måste vi först göra klart för oss vad Hegel egentligen menar med motsägelse. Att därmed inte kan åsyftas varje tänkbart slag av motsägelse är väl tydligt nog; i annat fall skulle ju konsekvensen bli den att vansinnet vore det enda kloka och att jag inte behövde göra något annat än prata i vädret för att bli hållen för en synnerligen vis man. Fullt så enkelt förhåller det sig emellertid inte. Det rör sig hos Hegel överhuvud inte om godtyckligt utpekade motsägelser utan om logiska svårigheter som framgår ur föremålets egen bestämning. Skillnaden kan lätt illustreras. Om jag tar en avgränsad verklighetspartikel – till exempel en väteatom – och påstår att den är på en gång grön och inte grön, så motsäger jag mig visserligen men uttalar annars ingen djupare dialektisk sanning, eftersom väteatomen överhuvud inte står i någon föreställbar relation till någon som helst färgkvalitet – grön eller annan. Rent formallogiskt sett måste alltså väteatomen otvivelaktigt betecknas som entydigt ”inte grön”. Men sannolikt var det väl knappast uteslutningsförhållanden av det slaget som Aristoteles avsåg med sin motsägelselag. Vad han ville hävda var snarare att *om* ett föremål besitter en viss egenskap – till exempel elektrisk laddning – så kan dess negation inte samtidigt tillkomma samma föremål. Och det är här som saken genast ställer sig mer problematisk. Sålunda kan jag, för att fortfarande hålla mig till väteatomen, mycket väl påstå att den är på en gång elektrisk och elektriskt neutral. Sanningen är att den kan uppvisa vilken som helst av dessa två varandra motsägande bestämningar beroende på den tillfälliga förskjutningen mellan atomens kärna och dess elektronhölje.

Kanske ska det invändas att exemplet måste bli missvisande, eftersom det inte tar tidsmomentet med i räkningen. I den mån som jag isolerar atomen i ett alldeles bestämt tidsläge, så kan jag otvivelaktigt med rätt stor exakthet avgöra huruvida den är elektrisk eller inte, även om utsäga graden av dess eventuella elektriska laddning. Men detta bestrides – som vi i början av kapitlet såg – heller inte av Hegel. Visserligen avsliter jag genom en dylik ögonblicksbetraktelse atomens inre kontinuitet och hänvisar den till ett slags synkoperad tillvaro av osammanhängande elektriska urladdningar. Och visserligen finns det andra fall där en sådan entydig bestämning kan ställa sig vanskligare, till exempel i den moderna psykologin, där vi rör oss med något som kallas för ambivalens – en företeelse som i sin enklaste formulering innebär att en och samma människa vid en och samma tidpunkt både vill och inte vill en och

samma sak. Inte desto mindre är det otvivelaktigt Hegels mening att den beskrivande vetenskapen befinner sig i sin fulla rätt, när den på detta sätt ”slår av” världskontakten för att gripa ut föremålen ur deras komplicerade sammanhang och klassificera dem som stillastående enheter; åtminstone förefaller det svårt att på annat sätt tolka hans lära om den ”abstrakta förståndsidentiteten”. Det är en praktiskt nödvändig åtgärd av samma slag som när polisen tar fingeravtryck av en förbrytare för att i framtiden kunna identifiera honom eller när tävlingsarrangörerna vid en löpning sätter nummerlappar på de tävlande i avsikt att lättare skilja dem åt.

Inte nog med det. Om vårt sista exempel ska vara riktigt, så måste det tydligen förhålla sig så att identitetslagen fortsätter att äga en viss begränsad giltighet också *innanför* den motsägelsernas värld där vi lever och har vår varelse. Det tjänar uppenbart ingenting till att jag vid starten sätter en nummerlapp på vinnaren, om jag sedan tänker förvägra honom priset med en hänvisning till att han blivit svettig och andfådd under mellantiden och på grund av dessa förändringar inte längre kan betraktas som samma människa. I praktiken förfar naturligtvis heller ingen på det sättet. Tvärtom har vi här alla mer eller mindre accepterat den tillvarons paradox som ligger i att föremålen måste betraktas som motsägande, föränderliga, och *samtidigt* i denna sin motsägelse som identiska med sig själva. Och vad Hegel begär av oss är ingenting annat än att vi ska fortsätta att betrakta dem så – även om det inte på varje punkt går ihop med de aristoteliska tankelagarna.

Vi ser av det sagda hur för Hegel den traditionella logikens abstrakta förståndsidentitet i sin tillämpning på verkligheten omedelbart pekar ut över sig själv. Vad den förmedlar är, om man så vill, vårt tänkandes råmaterial: en serie godtyckliga tvärsnitt genom tillvaron sådan den ter sig för en isolerad ögonblicksbetraktelse under förutsättning av en postulerad, absolut jämvikt. Men vid en sådan ögonblicksbetraktelse kan naturligtvis ingen i längden bli stående. I den mån jag vill försöka tränga in under företeelsernas yta drivs jag också automatiskt fram till en annan och djupare identitetsföreställning – en identitet som sträcker sig *tvärs igenom* tidens växlande bestämmningar och som binder samman vårt medvetandes splittrade ögonblicksvyer till en för den rationella betraktelsen tillgänglig världsbild.

Hegels proklamerande av den formella logikens otillräcklighet är under sådana omständigheter inte någon fullt så radikal åtgärd som det först kan förefalla. Hans avsikt är ingalunda att sätta identitetslagen ur funktion och att förvandla det motsägande till enda sanningskriterium. Om vi granskar hans tankegång med hänsyn till dess logiska konsekvenser, så ska vi finna att den i allmänhet inte så mycket har avseende på vårt sätt att handskas med de redan färdiga begreppen som fastmer på den akt varigenom begreppen *blir till*. Den erinrar om det elementära faktum att våra begrepp i grund och botten inte är någonting annat än namn med vilka vi betecknar vissa i erfarenheten givna enheter – vissa subjekt – och fastslår deras identitet. Men dessa subjekt skiftar i praktiken oupphörligt gestalt och kommer följaktligen att vid skilda tidpunkter uppvisa varandra uteslutande bestämmningar eller egenskaper. I den meningen är motsägelsen i vår begreppsbildning förvisso fundamental och låter sig inte bringas ur världen genom något slags logiska entydighetsdekret. Det hindrar emellertid inte att vi i görligaste mån måste sträva efter att tillämpa den formella logikens regler på de kombinationer till vilka vi i fortsättningen sammanför begreppen. Även om begreppen är knutna till föränderliga subjekt och så till vida motsägande, så står det oss med andra ord ingalunda fritt att under resonemangets lopp godtyckligt *utbyta* dem mot varandra. Om så sker förfar vi inte längre dialektiskt utan gör oss skyldiga till en motsägelse av den typ som Engels kallar absurd.

Man ser alltså att den populära uppfattningen av kunskapen som ett infogande av begreppen i ett motsägelsefritt sammanhang ingalunda saknar sin begripliga mening. Den innehåller en sida av sanningen och en mycket väsentlig sådan. Men det ligger samtidigt i sakens natur att denna strävan efter motsägelsefrihet i en av förändring präglad verklighet måste ha sina mycket bestämda gränser. Å ena sidan förhåller det sig ju ingalunda så, att den logiska svårig-

het som vidlåder vår grundläggande begreppsbildning definitivt skulle vara bragt ur världen genom postulerandet av en sådan relativ och betingad identitet. Den finns där som en ständigt latent konflikt som i den aktuella situationen när som helst på nytt kan träda i dagen. Å andra sidan består all vetenskaps väsen i införandet av ständigt nya begrepp och därmed även av nya relationer *mellan* begreppen – relationer som med nödvändighet hotar att spränga den redan uppnådda jämvikten och driva oss ut i ny motsägelse. På så sätt kommer kunskapen för Hegel att i yttersta hand förvandlas till en oändlig *process*. Ty de motsägelser som under vetenskapens fortsatta verksamhet träder i dagen är naturligtvis inte heller de eviga eller absoluta: de måste övervinnas, och detta kan i sin tur endast ske genom deras infogande i ett större och mer omfattande sammanhang. Man får därför inte föreställa sig dialektikens betydelse för vetenskapen som uttömd med analysen av begreppsbildningen som sådan. I själva verket framstår den inte bara som tänkandets *utgångspunkt*, den representerar också den immanenta drivkraft som ständigt driver oss framåt från lösning till lösning – med den absoluta enheten som riktpunkt i ett ouppnåeligt fjärran, som gränsvärde.

Det är, förefaller det mig, först här som vi har att söka det definitiva svaret på frågan hur Hegel kan acceptera motsägelsen som ett led i kunskapsprocessen utan att vetandets möjlighet samtidigt äventyras. Att detta accepterande inte förutsätter något absolut upphävande av identitetslagens giltighet har redan påpekats: de två, identitet och motsägelse, betingar fastmer ömsesidigt varandra. Vi ser nu klarare vad en sådan uppfattning innebär. Den innebär – framför allt – ett memento att aldrig slå oss till ro med redan vunna resultat, att aldrig ge tappt inför motsägelsen och avstå från fortsatt sökande utan att ständigt på nytt hälsa den som genomfartspunkt till en allsidigare och mer uttömmande verklighetsförklaring. Man kan, om man så vill, ur denna synpunkt med Papini beteckna dialektiken som en protest mot försöken att "hejda tänkandets utveckling genom att rulla logiska svårigheter i dess väg". Skillnaden är bara den att medan Papini betraktar svårigheterna ifråga som tillfälliga och snart borttvättade skönhetsfläckar i sanningens tidlösa ansikte, så framstår de för Hegel – även sedan de fått en tillfredsställande dialektisk lösning – som erfarenhetens egna ofrånkomliga fåror och ärr. I själva verket är det först deras förekomst som säger oss hur mycket vår kunskap är värd.

4

Och därmed skulle vi äntligen vara framme vid den första konkreta verklighetsbestämningen – vi är framme vid Hegels definition av tillvaron som en levande organisk enhet av *föränderliga* element. Denna sats representerar om man så vill kontentan av den hittills gjorda framställningen, dialektikens positiva utgångspunkt.

Men också bara utgångspunkten. Ty med denna preliminära bestämning följer samtidigt en ny svårighet. Om det nämligen förhåller sig så att föremålen – trots sin oupphörliga växling och rörelse – måste betraktas som i viss mån identiska med sig själva, så reser sig å andra sidan frågan hur långt identiteten i praktiken sträcker sig. Det är nog gott och väl att jag förbehåller mig rätten att tvärs igenom alla yttre och inre förändringar behandla en människa som en och samma individ. Men uppenbarligen får jag inte driva principen därefter att jag förnekar att människan någonsin kan upphöra att finnas till. Det måste med andra ord finnas en gräns också för tånjbarheten hos det nya identitetsbegrepp varmed Hegel vill ersätta det traditionella. Och *var* denna gräns går – det är den saken han försöker klargöra för oss genom sin andra stora huvudtes eller läran om den kvantitativa förändringens övergång i en kvalitativ.

Själva principen är i och för sig enkel nog. Den utsäger i sin allmännaste formulering att varje egenskap hos ett givet föremål obehindrat kan förändras – kan tillväxa eller avta – ända till en viss bestämd punkt. Men heller inte längre. Ty i samma ögonblick som denna punkt är nådd, inträder inte längre en gradskillnad utan en artskillnad: förändringen slår – helt eller delvis – över i förintelse. Det gamla föremålet med sina typiska egenskaper och lagar upphör att finnas till och ett helt nytt föremål med andra egenskaper och en ny form av lagbundenhet träder i dess ställe.

Låt mig illustrera det sagda med ett lättfattligt exempel. En liter vanligt vatten hålls i ett kärl och sättes över elden för att koka. Vi vet alla vad som sedan följer. Till en början ingenting anmärkningsvärt: vattnet blir visserligen varmare och varmare, men denna uppvärmning sker hela tiden ytterst korrekt och kontinuerligt och jag kan gradvis följa dess tillväxt genom att mäta den med en termometer. Men vid kokpunkten inträffar plötsligt ett omslag: den kontinuerliga uppvärmningen upphör och vattnet förvandlas till vattenånga. Och på samma sätt om jag går den omvända vägen genom att successivt avkyla det uppvärmda vattnet. Intill en viss temperatur blir vattnet här kallare och kallare, men underskrids denna temperatur får jag inte längre kallt vatten utan is. Den kvantitativa förändringen har övergått i en kvalitativ.

Det är likadant inom den organiska naturen. Vi har redan sett att döden i viss mån kan betraktas som en i livet självt inneboende egenskap – som den nödvändiga dialektiska negation som driver varje levande väsen mot förintelsen. Och ur denna synpunkt framstår inte heller åldrandet som någon yttre och tillfällig egenskap i naturen utan tvärtom som en organismernas ofrånkomliga inre upplösnings- och sönderfallsprocess. Men just därför att så förhåller sig – just därför måste naturligtvis också processen ha en alldeles bestämd gräns, där en fortsatt förändring utefter samma linjer inte längre är möjlig och där livet faktiskt upphör. Denna gräns är välkänd sedan gammalt: det är den fysiologiska döden. Genom dess inträdande förvandlas den en gång levande organismen till en död materieanhopning, till ett stoff som inte längre är underkastat biologins utan kemins och fysikens lagar.

Man kan också välja den motsatta utgångspunkten och följa livets gång från konceptionen till födelseögonblicket. Redan konceptionen som sådan innebär ju ingenting annat än uppkomsten av en helt ny kvalitet, framsprungen ur sammansmältningen av två dessförinnan artschilda beståndsdelar, men ännu tydligare blir tillämpningen om vi betraktar fostrets utveckling i moderlivet. Det är en spirande livsmöjlighet som här kvantitativt tillväxer och förändras ända till den punkt där en helt ny varelse står färdig att spränga banden med sitt alstringssköte och göra sitt inträde i världen.

Nu ska det efter de anförda exemplen kanske se ut som skulle vi här ha att göra med en fullständigt självklar sats, vars innebörd redan på förhand kan förutsättas allmänt känd och accepterad. Så förhåller det sig ingalunda. I de ovan diskuterade fallen rör det sig ju hela tiden om övergångar som med relativt stor noggrannhet låter sig fastställas. Men en lång rad av de förändringar som vi stöter på i det praktiska livet har knappast denna osammansatta karaktär – något som läsaren lätt kan övertyga sig om genom att i fem minuter fundera över var den exakta gränsen går mellan vinter och vårbrytning eller på vilken speciell punkt av sin tillvaro en äppelkart övergår i ett moget äpple. Den logiska svårighet som vidlåder begreppsbestämningar av denna typ var välkänd redan för de gamla grekerna, som förspillede åtskilligt med dyrbar tid på sådana till synes meningslösa diskussioner som att försöka ange hur många hårstrån en människa måste ha förlorat innan man kunde beteckna henne som flintskallig eller hur många sandkorn som behövde hopas på ett och samma ställe för att man skulle få en sandhög. Vi ler numera åt dessa naiva spetsfundigheter men ingen kan förneka att bakom de skämtsamma formuleringarna döljer sig ett allvarligt filosofiskt problem. Och det klassiska tänkandet var för sin del föga hågat att här tala om någon verklig övergång utan anförde tvärtom sina ”elenker” – så kallades i forntiden dessa logiska rävsaxar – som ett argument mot förändringens tänkbarhet överhuvud.

Hegels lösning av svårigheten består – liksom ovan ifråga om motsägelsen – i viss mån i en hänvisning till vår praktiska erfarenhet. Lagens tillämpning blir för honom helt enkelt en omdömessak, en fråga om detta säregna som kallas sinne för nyanser. Vi vet ju alla vad som därmed menas. Det är den egenskapen som skiljer till exempel en god kritiker från en dålig och sätter honom i stånd att rent instinktivt förnimma den punkt där en viss anhopning av konstnärlig talang övergår i genialitet. Det är den som säger en insiktsfull regering var ett oklart jäsande missnöje hotar att förvandlas till en medveten, organiserad opposition eller en

revolutionär ledare hur långt han i givet ögonblick kan driva sin kamp utan att – som det betecknande heter – ”slå över” och därigenom äventyra sympatierna från sina egna anhängare.

Napoleon ägde – åtminstone på det militära området – i hög grad denna medfödda känsla för gränser, för proportioner, för övergångar. Typisk är till exempel hans analys av de varierande styrkeförhållandena mellan det väldisciplinerade men illa beridna franska kavalleriet å ena sidan och de vilda och oorganiserade men individuellt utomordentligt skickliga mamlukiska ryttarna å den andra. ”Två mamluker” – säger han – ”var genomgående överlägsna tre fransmän; hundra mamluker och hundra fransmän höll varandra ungefär stängen; trehundra fransmän var i regel bättre än trehundra mamluker och ett tusen fransmän besegrade undantagslöst ett tusen femhundra mamluker.” Det kan på goda grunder betvivlas att Napoleon enbart med tillhjälp av den formella logikens regler någonsin hade kunnat komma fram till en insikt som den preciserade. Däremot lämnar resonemanget – som Engels påpekar – en lärorik illustration till dialektikens nyss utvecklade, andra huvudsats.

Men man behöver visst inte gå så långt som till Napoleon för att hitta exempel – i själva verket gör vi alla så gott som stundligen bruk av satsen i vårt dagliga liv. Vi talar till exempel om att ”måttet är rågat” eller att någon ”spänner bågen för högt” och uttrycker därmed vår övertygelse att något kan drivas till en viss punkt men inte längre. Vi säger: ”för mycket och för litet skämmer allt” och uppdrar omedvetet en gräns vars överskridande förvandlar de flesta av våra mänskliga dygder till sin egen motsats – till laster. Vi skiljer frikostigheten från slöseri, modet från dumdristigheten, ordningssinnet från pedanteriet, frispråkigheten från taktlösheten. Och vi gör det just tack vare tilltron till den speciella känsla som i varje särskilt fall säger oss var den kvantitativa tillväxten av en viss egenskap övergår i en kvalitativ förändring.

Viktigare än denna fråga om principens praktiska tillämpning är emellertid de teoretiska konsekvenser som Hegel drar ur sin andra tankelag. För det första representerar ju satsen en radikal brytning med den i all hittillsvarande vetenskap med sådan förkärlek omhuldade föreställningen att allt skeende måste äga rum kontinuerligt, i form av otaliga etapper och övergångar: *natura non facit saltus*¹. Denna föreställning håller – påpekar Hegel – överhuvud inte streck. Utvecklingens väsen består tvärtom däri att den så småningom skeende förändringen på ett visst stadium av sin bana *avbryts* och ett språng inträder: det gamla försvinner och något kvalitativt nytt träder i dess ställe. ”Måttet är rågat”: intill en given gräns har kärlet kunnat fyllas gradvis, men på en gång går inte detta längre – det flödar över. Vattnet som fryses förvandlas inte så småningom omärkligt till is, utan oförmedlat och utan övergång. Eller tag exemplet med födelsen. Med ett enda slag blir nu av ett foster, som förut varit en del av moderorganismen och delat dess funktioner, ett självständigt mänskligt väsen, som andas och skriker, mottar sin egen föda och avsöndrar den genom tarmen. Naturligtvis *förutsätts* i samtliga fall den föregående kvantitativa förändringen: kärlet måste ha fyllts, vattnet måste kontinuerligt ha avkylts, fostret måste ha utvecklat sina egna organ, innan metamorfosen kan äga rum; men själva övergången innebär inte desto mindre en plötsligt inträdande omvälvning, ett språng.

Man kan kanske bäst illustrera den revolutionära innebörden av Hegels lära på denna punkt genom att konfrontera den med en annan uppfattning som utformades ungefär samtidigt och som i fortsättningen kom att dominera det europeiska tänkandet långt in på 1900-talet: jag menar evolutionismen. Dess utgångspunkt är från början en rakt motsatt. För utvecklingsläran i dess evolutionistiska form framstår i grund och botten allt kausalt betingat skeende som kontinuerligt. Lyell införde inom geologin föreställningen om en långsamt verkande omdaningsprocess som småningom givit jordytan dess nuvarande utseende, och på biologins område försökte Darwin tillämpa samma betraktelsesätt genom att förklara de bestående djur- och växtarterna som resultatet av ett omärkligt skeende ”naturligt urval”. Genom Spencer och hans skola blev denna uppfattning också sociologins. Och så erhöLL teorin organiskt sin

avslutning i föreställningen om den mänskliga historien som en sammanhängande serie av successiva förändringar, en gradvis fortskridande ”evolution” mot allt högre och mer komplicerade samhällsformer.

Det är svårt att föreställa sig en mer utpräglad kontrast till Hegels dramatiska, i viss mening tragiska historiesyn än denna verklighetsfrämmande önskedröm om en helt igenom harmonisk och friktionsfri utvecklingsprocess. Historiens väg går för Hegel genom kamp – genom sammandrabbningen av mänskliga lidelser och mänskliga viljor som alla fullföljer ”förnuftiga”, om också var för sig begränsade paroller. Därför blir för Hegel också på samhällslivets område motsägelsen djupast sett nyckeln till en allsidig förståelse av det som sker. Endast genom motsägelse, genom strid, genom konflikt kan något nytt i tiden arbeta sig fram. När ett samhälle går under, så sker det inte därigenom att dess ”goda” sidor omärkligt växer in i ett nytt sammanhang medan de ”dåliga” successivt övervinns. Processen påminner långt snarare om en katastrof: det gamla samhället med sina såväl positiva som negativa sidor utvecklas inom givna gränser till den punkt där det slutligen sprängs sönder av sina egna inneboende motsättningar och ett helt nytt samhälle, på gott och ont, träder i dess ställe. *Varför* och i *vilken utsträckning* detta nya samhälle samtidigt i viss mån kan betraktas som ett högre utvecklingsstadium av det gamla som förintats – den frågan skall först i följande avsnitt sysselsätta oss. Här har vi tills vidare närmast velat fästa uppmärksamheten vid processens så att säga formella sida: vid motsägelsefullheten, kampen, vid den språngvisa förändringen.

5

Resultatet av den föregående undersökningen förefaller ur mänsklig synpunkt knappast alltför uppmuntrande. Dödens allenavälde: så skulle man med ett visst berättigande kunna sammanfatta dess innebörd. Ty allt som blir till är ju för den dialektiska uppfattningen förr eller senare dömt att gå under på sin egen inneboende antagonism. Ur varje föremål, varje egenskap framgår på en bestämd punkt av utvecklingen ett kvalitativt annat vara som förintar det förut existerande och intar dess plats. Materia och ande, organiskt och oorganiskt: allt dras in i ett meningslöst kretslopp med graven som mål. Till och med den flämtande gnista av gudomligt förnuft som vi hittills trott oss iaktta i den mänskliga historien tycks vid första ögonkastet utplånad. Historien framstår inte längre som för 1700-talets radikala upplysningsoptimister som någon mänsklighetens successiva ”uppfostran” till ökad harmoni och jämvikt utan som ett pandemonium av mänskliga lidelser – en häxdans ekande av vapenklirr och stöveltramp, av barnaföderskors skrin och dödsdömdas rosslingar. Och så ser det trots allt ut som skulle för Hegel till slut motsägelsen ha behållit sista ordet. (Visserligen en logiskt hyfsad motsägelse, befriad från de orimligheter som i filosofiskt avseende vidlåder den, men i alla fall.) Inte utan skäl har Engels sammanfattat denna aspekt av hans tänkande i det bekanta goetheordet: ”Denn alles was entsteht ist wert dass es zugrunde geht.”

Hur näraliggande en sådan pessimism än kan förefalla, så skulle den inte desto mindre vara förhastad. Till en början är det ju att märka att processen också har en annan och rakt motsatt sida. Det är inte bara döden som är evig utan också nyfödelsen, inte bara undergången utan också tillblivelsen. Motsägelsens uppgift är därför ingalunda enbart att förintat: den har samtidigt och i lika hög grad till funktion att sörja för tillvarons förnyelse. Och inte nog med det. Om vi ser närmare efter skall vi snart upptäcka att ”förnyelsen” samtidigt ofta innebär en *intensitetsstegring*, en potentiering av tidigare krafter. Ur dödens famntag föds livet oavblåtligt på nytt. Men det föds inte på samma utvecklingsstadium och under identiskt likartade betingelser. Motsägelsen själv har tvingat det framåt och drivit det att organisera sig på ett nytt och högre plan. Detta är – i korthet – kontentan av Hegels lära om ”negationens negation” eller om utvecklingen som determinerad av det berömda tredelningsschemat: tes, antites och syntes. (Man kan också beteckna den som dialektikens *tredje* huvudsats, till skillnad från de två föregående: lagen om identiteten som en enhet av motsatser och lagen om kvantitetens övergång i kvalitet.)

Negationens negation: det är inte utan en viss tvekan som man presenterar principen. I de flesta hittillsvarande framställningar har denna sats kommit att representera så tämligen allt vad vederbörande överhuvud tillgodogjort sig av Hegel, och hela dialektiken har reducerats till en mer eller mindre mekanisk tillämpning av det ovan nämnda tredelningsschemat. Att en sådan tolkning måste bli missvisande är emellertid tydligt. Ty Hegels tredje tankelag är minst av allt något godtyckligt försök att tvinga in allt som händer och sker i en på förhand färdig logisk tvångströja. När den införs så sker det organiskt, som komplement till de bägge föregående momenten i den dialektiska utvecklingen, och den kan heller inte förstås annat än i samband med dessa.

Vi ska nu försöka att närmare klargöra principens innebörd.

Som utgångspunkt för ändamålet kan lämpligen väljas Hegels härledning av lagen ur tankeprocessens egen natur. Också den senare är ju, om man får tro Hegel, helt igenom dialektisk. Vårt vetandes utveckling yttrar sig för honom inte i första hand som ett oändligt tålmodigt kunskapssamlande utan som ett framåtskridande genom kontroverser och motsägelser, så att säga diskussionsledes. På grundval av vunna erfarenheter uppställer vårt tänkande frejdigt ett visst påstående, en tes. När vi sedan försöker att närmare precisera tesen, så visar det sig att den som oftast är behäftad med en rad inre svårigheter som mer eller mindre motvilligt driver oss i riktning mot den rakt motsatta ståndpunkten – mot negationen, antitesen. Nu kan det i fortsättningen tänkas två principiellt olika möjligheter. Det kan tänkas att vårt första påstående visar sig vara ett tillfälligt hugskott utan bestående verklighetsunderlag: i så fall har naturligtvis också processen nått sin avslutning i och med att de falska förutsättningarna korrigerats. Men detta är knappast det typiska förloppet. Långt vanligare torde vara att vi efter någon tid upptäcker begränsningen också i vår nya uppfattning. Vi tvingas mer eller mindre överge den – tvingas, som Hegel säger, att negera vår egen negation – men inte längre för att återvända till vår ursprungliga ståndpunkt utan för att försöka förena det som är sant och riktigt i bägge de stridiga åsikterna. Lyckas denna förening, så har vi också uppnått det tredje och högsta stadiet i tänkandets utveckling eller syntesen.

Det klassiska – och samtidigt outslitliga – exemplet på förfaringsättet är Hegels analys av det rena ”varats” begrepp, som för honom på grund av sin absoluta bestämningslöshet omedelbart slår över i sin egen motsats, i intet. Ur dessa bägge varandra motsägande föreställningar framgår så tillblivelsen eller ”vardandet” som en syntes som i sig innesluter såväl tanken på ett relativt vara som på ett relativt intetvara. Men det finns annars ingen anledning att klamra sig fast vid enstaka tillämpningar. I själva verket är för Hegel hela filosofins historia ingenting annat än en serie problemlösningar efter nu antytt mönster. Och det är en enkel uppgift att visa att också de sålunda funna lösningarna sinsemellan står i ett oupplösligt inbördes sammanhang och historiskt som logiskt betingar varandra. Man måste nämligen komma ihåg att syntesen, rätt uppfattad, inte innebär något slags yttre, eklektisk sammanfattning av de föregående uppfattningarna – en kompromiss mellan två oförsonliga extremer – utan att den bildar en i sig sluten och enhetlig åskådning, en ny kunskapskvalitet. Som sådan framträder den samtidigt som ett nytt påstående, en ny tes, och blir i denna egenskap utgångspunkten för en förnyad dialektisk utveckling enligt samma schema som ovan – och så vidare in infinitum. Vi har också sett hur för Hegel det mänskliga vetandet i dess helhet framstår som en sammanhängande process, där de senare övervunna problemlösningarna, korrigerade och tillrättställda, lever vidare som underordnade moment i en större och mer omfattande tanketotalitet.

Nu måste man här dra sig till minnes Hegels filosofiska utgångspunkt: identiteten mellan tanke och vara. I vårt tänkande bankar – som Höffding träffande uttrycker saken – ”tillvarons egen puls”, och den bankar i bägge fallen med samma rytm. Det framstår därför för Hegel från början som en självklar förutsättning att den syntesens lag som bestämmer vår vetenskapliga begreppsbildning också måste gälla för verkligheten. Vackert åskådliggör Höffding i samband med sitt ovan citerade yttrande hans tanke genom att hänvisa till det psykiska och organiska

livets värld, där resultaten av tidigare utvecklingsstadier kan sägas ingå som medbestämmande i de senare stadierna:

”Barnets oskuld upphävs genom tvivlets, reflexionens och lidelsens oro; men genom denna skärseld utbildas en fast, harmonisk karaktär, i vilken barndomens omedelbarhet återvänder i en högre form. Sädeskornet måste upplösas för att plantan ska kunna bli till; men i plantan är det väsentliga av sädeskornet bevarat.”²

Exemplen bör uppfattas som illustrationer, inte som bevis. Säkert har det aldrig varit Hegels mening att *härlada* sin tredje tankelag ur ett uteslutande empiriskt material. Vad han har velat klargöra är snarare att vi på den punkten står inför ett ofrånkomligt logiskt dilemma. Ty så mycket är tydligt: antingen förhåller det sig så, som föregående avsnitt tycktes ge vid handen, att den dialektiska processens innebörd är uttömd i och med negationen; i så fall är också predikarens veklagn över upprepningens och kretsgångens meningslöshet den mänskliga kunskapens sista ord. Eller också finns det en annan sida – en utveckling mitt i all växlingen – och då måste denna utveckling rimligtvis ta formen av en *sammanfattning* av något slag: ett övervinnande av tidigare motsägelser genom de motsatta ledens inordnande som ”moment” i ett nytt och rikare sammanhang, i en ny enhet.

Hegel ansluter sig för sin del helt och fullt till det senare alternativet. Och han gör det anmärkningsvärt nog under återopande av ett erfarenhetsområde, vars skenbara irrationalitet och meningslöshet han kanske djupare än någon annan tänkare före honom hade genomskådat: historiens. Inte så som skulle Hegel i hävdernas mörka anhopning av list och våld, av bedrägeri och blodsutgjutelse, ytterst se något slags moralisk exempelsamling till tesen om det ondas självförintelse och godhetens slutliga triumf; i den mån man får tro honom på hans eget ord påminner honom anblicken snarare om ”en slaktbänk på vilken folkens lycka, staternas vishet och individernas dygd framburits som offer”. Människornas handlande bestäms enligt Hegel långt mindre av några så kallade ”ideella” bevekelsegrunder än av deras privata önsningar och behov, deras individuella särintressen. Trots detta vägrar han hårdnackat att betrakta historien enbart som ett utslag av passionernas och drifternas blinda spel. Tvärtom försöker han visa hur *tvärs igenom* dessa passioner och drifter – ofta omedvetet för de agerande själva – en djupare liggande mening, en idé arbetar sig fram. Denna idé är ingenting annat än den mänskliga friheten, vars förverkligande trots alla återfall och bakslag bildar den hegelska historieuppfattningens ledande grundmotiv. Och det bör här samtidigt understrykas att denna frihetens ”förverkligande” inte sker absolut kontinuerligt utan språngvis och i etapper, så att för Hegel den mänskliga samlevnadens grundläggande historiska former – asiatisk despotism, antik aristokrati och demokrati samt modern monarki – bildar lika många avgränsade stadier på vägen till det slutgiltiga mål som heter hela mänsklighetens frivilliga inordnande i en fulländad statsförfattning.

Man ser av det sagda att den ovan berörda motsättningen mellan Hegel och en senare tids evolutionstänkande inte är fullt så radikal som det vid första påseendet kan tyckas. Kontroversen mellan dem gäller snarare vägen än målet, snarare detaljerna än helhetssynen. Ifråga om uppfattningen av världsförloppet som ett universellt framåtskridande mot högre organisation och sammanhang står Hegel i själva verket från början på utvecklingslärans ståndpunkt. Det är bara det att han inte kan dela den populära föreställningen om detta framåtskridande som en övervägande harmonisk och friktionsfri process utan kräver uppmärksamhet också för den motsatta sidan – för kampen, för övergångarna och den språngvisa förändringen.

Lägg märke till uttrycket: också för den motsatta sidan. Ty Hegel bestrider för sin del ingalunda förekomsten av enstaka kontinuerliga sammanhang eller serier av sammanhang; tvärtom bildar dessa – som vi har sett – för honom förutsättningen för varje verklig förståelse av den senare inträdande kvalitativa förändringen. Men samtidigt är det tydligt att enbart ur kontinuiteten som sådan kan förändringen aldrig härledas. För att en utveckling här skall

komma till stånd behövs det även något annat och mer; det behövs ett element av revolt och oro, av motsägelse och strid. Och det är det elementet som Hegel inför genom sin dialektik. Hans lära om framåtskridandet som en antagonistisk process är därför inte bara oändligt mycket mer verklighetsbetonad än evolutionsteorin: den är i grunden också överlägsen ifråga om djup och omfattning. Inte utan skäl betecknar Lenin från den utgångspunkten dialektiken som den allsidigaste och mest uttömmande utvecklingsfilosofi som hittills sett dagen.

Från Hegel till Marx

1

Vi har i föregående kapitel redogjort för huvudpunkterna i Hegels dialektiska åskådning sådan den ter sig sedan den frigjorts från det mystifierade språkliga hölje vari den som oftast är insvept hos mästaren själv. Vår analys har – som jag hoppas – samtidigt bestyrkt riktigheten av Marx' karakteristik av hans åskådning som till sitt väsen ”kritisk och revolutionär”. Den har visat oss Hegels lära som en allomfattande dynamisk teori – en utvecklingslära som i kampen och motsägelsen, i oron och den oavslutliga förändringen, ser framåtskridandets utmärkande kännetecken. Den har också avslöjat för oss luckorna, sprången och avbrotten i detta framåtskridande och den har – slutligen – uppvisat den övergående och provisoriska karaktär som enligt Hegel måste vidlåda allt existerande, i det för honom alla givna åsikter och samhällsformer framstår som genomgångsstadier på vägen till förverkligandet av en ständigt rikare och mer omfattande historisk syntes. Att en inställning som denna i praktiken skall vara föga ägnad att styrka tilltron till det beståendes fullkomlighet inses lätt.

Nu får man naturligtvis inte föreställa sig att en tänkare av Hegels rang skulle vara blind för det drag av radikalism som sålunda på viktiga punkter präglar hans uppfattning: tvärtom har han själv vid upprepade tillfällen hänvisat till det och även antytt dess historiska bakgrund. För Hegel framstår i själva verket hela den klassiska tyska filosofi vars höjdpunkt och avslutning han med full rätt anser sig representera som ett ideologiskt komplement till den väldiga omdaningsprocess från feodal till borgerlig ordning som samhället vid samma tid genomgår – framstår för att begagna hans eget uttryck som ”revolutionen i tankens form”. Och denna karakteristik avser, märk väl, ingalunda något slags stillsam skrivbordsrevolution i stil med den som våra filosofihistoriker gärna föreställer sig när de talar om den klassiska tyska idealismen som en vetenskaplig omvälvning, som fjärran från den brutala verkligheten genomförts i studiekammarens lugna och välombonade värld. Att Hegel med revolutionen i tankens form tvärtom åsyftar en högst levande och väsentlig beståndsdel i den historiska processen framgår – som Korsch påpekar – med önskvärd tydlighet av fortsättningen av hans yttrande, där det om tiden efter 1789 heter:

”I denna stora historiska period har bara två folk tagit del, nämligen det tyska och det franska, hur olika de än kan vara eller just därför att de är olika ... I Tyskland har denna princip” – det vill säga revolutionens – ”framträtt som tanke, som ande, begrepp, i Frankrike har den stormat ut i verkligheten.”

Å andra sidan har ju denna revolutionära insikt hos Hegel sina mycket bestämda historiska gränser. Inte nog med att han i sitt privata liv alltid förblev en högst respektabel och laglydig tysk universitetsprofessor, det är också ett omvittnat faktum att han på det politiska och religiösa området så småningom hamnade i en strängt genomförd konservativ ortodoxi. Denna utveckling är heller ingen tillfällighet utan hänger samman med en viss oklarhet i målsättningen som från början utmärker hans tänkande. Den hegelska *metoden* är – vi upprepar det – till sitt väsen helt igenom revolutionär. Dess djupaste innebörd är övertygelsen om världsförloppet som en oändlig process, en ständigt fortskridande utveckling genom övervinnande av tidigare motsägelser. Men samtidigt är Hegel ännu tillräckligt mycket metafysiker i ordets hävdvunna betydelse för att vilja se ett slut på processen och sammanfatta vårt vetande i en definitiv och överskådlig formel – i ett *system*. Det kan i sin tur inte ske utan införandet av något slags avslutande princip som ligger till grund för det hela och vars

utfinnande sålunda blir den mänskliga kunskapens yttersta mål. Och därmed är vi framme vid pudelns kärna: vi är framme vid idéen, världsanden, gud.

Nu är det visserligen sant att införandet av en sådan absolut och oföränderlig storhet i resonemanget inte omedelbart behöver medföra den förödande verkan för dialektiken som man först kunde vara böjd för att tro. Tack vare den för Hegel utmärkande identifieringen av idéns värld och verklighetens värld motverkas i viss mån den metafysiska syftningen av hans idealism och hans analys av begreppen övergår i tillämpningen helt enkelt till konkret erfarenhetsanalys. (Det är framför allt genom att anknyta till denna sida hos Hegel som jag i det föregående har kunnat ge en övervägande empirisk och realistisk tolkning av hans filosofi.) Å andra sidan är det klart att en sådan sammanjämkning av tvenne i grunden oförenliga ståndpunkter inte är möjlig längre än till en bestämd gräns. I samma ögonblick som jag gör *allvar* av min föreställning om idéns primat är det också slut med identitetssvindeln. Erfarenheten sjunker nu mer eller mindre ner till en verklighet av lägre rangordning och i stället för en värld av faktiskt existerande och föränderliga föremål får vi ett komplex av tidlösa logiska relationer – ett statistiskt förhållande mellan begrepp vilkas inbördes sammanhang redan av begynnelsen är reglerat och fastställt.

Man kan särskilt tydligt iaktta denna platoniserande tendens hos Hegel i hans *naturfilosofi*. Hegel var alltid mycket intresserad av de exakta vetenskapernas framsteg och har hämtat en stor del av illustrationsmaterialet till sin dialektik ur den samtida naturforskningen. Ingenting kunde under sådana omständigheter ha varit mer välmotiverat än att han just på detta område med utgångspunkt från sitt eget utvecklingsschema hade försökt att ge oss en bild av den faktiska evolutionsprocess som äger rum i naturen och som biologerna vid denna tid på allvar börjar få upp ögonen för. Så sker emellertid ingalunda. Tvärtom – inte nog med att Hegel öppet försmår en lösning som den antydda, han vänder sig i ganska irriterade tonfall mot varje tanke åt det hållet.

”Naturen är” – förklarar han i sin encyklopedi – ”att betrakta som ett system av utvecklingsstadier av vilka det ena med nödvändighet framgår ur det andra. Detta får emellertid inte fattas så som skulle i verkligheten det ena stadiet ha frambringats av det andra; sammanhanget ligger fastmer i den inre idé som bildar naturens grundval. Själva förvandlingen tillkommer endast *begreppet* och endast dess förändring är utveckling ... Sådana oklara och i grunden sinnliga föreställningar som att plantorna och djuren skulle ha uppstått ur vatten eller att de mer utvecklade djurorganismerna i fortsättningen skulle ha framgått ur de lägre måste den tänkande betraktelsen bestämt frånsäga sig.”

När det gäller *historieuppfattningen* – frågan om det mänskliga samhället och dess förändringar – är förhållandet något mer komplicerat. Här kan ju Hegel inte utan att hemfalla åt rena absurditeter gå så långt att han fränkänner processen en viss empirisk realitet. Också här hämnar sig emellertid hans metafysiska utgångspunkt därigenom att den absoluta idé som enligt Hegel ligger till grund för världsförloppet så småningom förvandlas till ett mer eller mindre definitivt *slutmål* med vars förverkligande hela maskineriet avstannar. *Vilket* detta slutmål är, är naturligtvis heller inte svårt att gissa. Det är helt enkelt Hegels eget filosofiska system, genom vars slingrande irrgångar världsanden för första gången når fram till medvetande om sig själv. Och eftersom den ideologiska avklaringsprocessen för Hegel i sin tur bildar en sammanfattning i tankens form av det reella historiska skeendet, så ligger det i sakens natur att lösningen samtidigt måste ha sin motsvarighet i verklighetens värld. Närmare bestämt är den att söka i Fredrik Vilhelm den tredje preussiska byråkratstat, vars centraliserade förvaltningsapparat representerar den mänskliga frihetskampens högsta ideal och slutliga förverkligande här på jorden. Eller åtminstone något som bra nära liknar ett sådant förverkligande.

Man ser av det sagda hur Hegels grandiosa försök att pressa samman sin åskådning till ett filosofiskt system efter klassiskt mönster utmynnar i en olöslig inre konflikt, en hopplös motsättning mellan teori och praktik. Vad teorin, metoden, beträffar är Hegel helt och hållet dialektiker och utvecklingsfilosof. Som sådan utgår han från föreställningen om den historiska

och förgängliga karaktären hos allt bestående – hos institutioner som rättsföreställningar, hos samhällsformer som åsikter. Å andra sidan tvingas han av sin egen idealism och av sin strävan efter enhet och slutenhet i konceptionen att dra en mer eller mindre godtycklig gräns där tillämpningen av det dialektiska schemat i praktiken upphör: en gräns som rimligtvis måste gå just där hans egen insats tar vid. Sålunda har det – som Marx träffande uttrycker saken – för Hegel funnits en historia men nu finns den inte längre. Från ”kritisk och revolutionär” har hans åskådning övergått till att bli konservativ och samhällsbevarande.

2

För att förstå denna underliga ”omsvängning” hos Hegel – denna påfallande motsättning mellan intentioner och slutresultat – är det nödvändigt att kasta en blick på den sociala miljö vari läran bottenar. En sådan åtgärd är ju heller inte mer än en gärd av enkel historisk rättvisa. Man måste nämligen komma ihåg att *om* Hegel – som ovan visats – stick i stäv mot sina egna förutsättningar hamnar i ett okritiskt accepterande av det ur napoleonkrigens brytningar framgångna tyska samhället, så är å andra sidan också detta samhälle ett helt annat än det mot vilket den klassiska filosofin i sin ursprungliga gestalt hade vänt sina vapen. I själva verket ligger det knappast någon överdrift i att med Kampffmeyer beteckna restaurationstidens Tyskland som en i viss mån revolutionär samhällsbildning.

Omdömet gäller inte minst de områden som under Napoleon hade stått under franskt ”protektorat”. Här kan man med skäl tala om ockupationsåren som en genomgripande nationell uppryckning. Tack vare kejsarens jakobinskt färgade förakt för alla nedärvda lokala traditioner påskyndades i hög grad Tysklands enande. Inte mindre än etthundratolv förutvarande suveräna statsbildningar indrogs och nyfördelades. Därtill kom förändringarna i den ekonomiska och sociala strukturen. Förvaltningen förenklades, massor av gamla tullgränser slopades och en enhetlig borgerlig civillagstiftning (Code Napoléon) infördes i stället för den brokiga och oorganiserade feodala sedvanerätten. Men inte heller det övriga landet med Preussen i spetsen förblev oberört av revolutionsidéerna. Tvärtom – en av de viktigaste förutsättningarna för den följande nationella frihetskampen mot fransmännen låg här i det omfattande reformarbete som just under dessa år igångsattes. Särskilt betydde den korta period under vilken Stein var minister för Preussens vidkommande en vändpunkt. Den centrala förvaltningen omorganiserades, kabinettstyrelsen föll och en modern departementsregering skapades. Genom förordningen om städernas administration 1808 bröts i stor utsträckning byråkratins makt över dessa och ledningen övergick i händerna på det besuttna borgerskapet. Slutligen stadgades – trots junkerdömets motstånd – att all jord fick besittas utan hänsyn till börd eller ståndstillhörighet; livegenskapen upphävdes. Den av Stein inledda omvälvningen fullföljdes av Hardenberg, som visserligen bröt med Steins självstyrelseprinciper och utvecklade förvaltningen i centralistisk riktning, men som i gengäld gick längre än föregångaren ifråga om ekonomiska och sociala reformer. Skråna upphävdes och näringsfrihet infördes 1811, bönderna fick rätt att friköpa sina gårdar, judarna erhöll medborgarrätt och allmän grundskatt infördes – alltsammans åtgärder som ytterst syftade till ett frigörande av de spirande kapitalistiska krafterna i näringslivet.

Nu är det visserligen sant att sedan kampen mot fransmännen – under det tyska folkets hänfödda medverkan – väl hade förts till ett lyckligt slut så var det också mycket snart på upphällningen med myndigheternas reformiver. Det dröjde heller inte länge förrän reaktionen, i Tyskland som överallt i Europa, befann sig i okvald besittning av den politiska makten. Tack vare ivriga polisögon som spanade över landet var det även sörjt för att inga ansatser till opposition eller ”demagogisk skadegörelse” hade tillfälle att göra sig gällande. Hur långt de maktägandes skuggrädsla kom att sträcka sig kan man förstå när man hör att en bok som Fichtes ”Tal till tyska nationen” förbjöds som statsfientlig. Frisinnade andar som Arndt, Schleiermacher och Jahn stod under ständig polisuppsikt och inte ens Stein – segerns egentlige organisatör – gick under de senare åren av sitt liv fri från misstankar. Inte att undra

på, under sådana förhållanden, att det under reformarbetets dagar delvis undanträngda junkerdömet på nytt började vädra morgonluft och sammanslöt sig för att – som det hette i den schlesiska adelsunionens program – ”återuppväcka den tyska adelns privilegier och rättigheter som fallit offer för en period av snedvridna statsteorier”. Och hand i hand med den feodala reaktionen marscherade den klerikala med krav på ökat inflytande för de kyrkliga och ortodoxa intressena, för religion och prästerskap.

Lika viktigt som det är att komma ihåg dessa fakta, lika viktigt är det emellertid att inte överdriva de bakåtsträvande krafternas betydelse. Trots allt var det i grund och botten en rätt maktlös reaktion. Väl lyckades den att för ett ögonblick hejda den anstormande borgerliga frihetsrörelsen; men något försök att på allvar vrida utvecklingens hjul tillbaka genom att upphäva de gjorda reformerna vågade den sig inte på. I den mån det gäller frågan om Hegels politiska ställningstagande måste man dessutom hålla i minnet att han alltid energiskt bekämpat varje tanke på ett återvändande till förhållandena under l'ancien régime, något som bland annat framgår av hans polemik mot den historiska skolan inom rättsvetenskapen. Hegels accepterande av den samtida preussiska monarkin gäller under sådana förhållanden mindre den tillfälliga maktutövningen än författningen som sådan, i vilken han såg en garanti också för de borgerliga intressenas rättmätiga tillgodoseende inom ståndssamhället.

Så långt kan man förresten i viss mån ge honom rätt. Inte som skulle den preussiska författningen vid denna tid i jämförelse med de mer framskridna europeiska staternas representera någon högre grad av politisk eller historisk fullkomlighet; tvärtom är det nogsnamt bekant att den för den senare framträdande borgerliga oppositionen mycket snart kom att stå som en symbol för de tyska förhållandenas allmänna efterblivenhet och förfall. Inte desto mindre skulle det vara missvisande att bedöma Hegels ställningstagande i ljuset av denna längre fram utformade kritik. Problemet måste fastmer betraktas historiskt. I sin blandning av gammalt och nytt motsvarade restaurationstidens preussiska stat trots allt tämligen väl de oklara klassförhållanden som härskade i Tyskland. Det tyska borgerskapets politiska medvetande var ännu svagt och outvecklat och någon liberal rörelse att räkna med existerade inte. Oppositionen – i den mån man kan tala om en sådan – inskränkte sig helt och hållet till studentkretsarna: men dessas omogna politiska demonstrationsupptåg var å andra sidan alltför barnsliga för att kunna tilltala en man med Hegels utpräglade sinne för det konkreta och verklighetsbetonade. Därtill kom i föreliggande fall att han ända från sina tidigaste ungdomsår – en tid när han annars öppet svärmade för den franska revolutionen och dess heroer – hyste en obetvinglig motvilja mot den parlamentariska representativförfattning som vid sidan av det nationella enhetskravet var studentsammanslutningarnas viktigaste politiska programpunkt. När Hegel därför till slut stannar vid ett accepterande av status quo i de bestående tyska förhållandena, så är åtgärden knappast fullt så överraskande som det först kan tyckas. I själva verket befinner han sig på den punkten i bästa överensstämmelse inte bara med majoriteten av den borgerliga medelklass ur vilken han framgått utan också med sitt eget politiska förflutna.

Dubbeltydigheten i Hegels ställningstagande återspeglar under sådana förhållanden i grund och botten tidens eget janusansikte. Han hade växt upp i en epok av de kanske väldigaste politiska och sociala omvälvningar som världen skådat sedan folkvandringarna. Med entusiasm och hänförelse hade han som ung hälsat den stora franska revolutionen som en det borgerliga förnufts strålande ”soluppgång” efter den feodala absolutismens långa natt. Och inte nog med det. Utan att låta sig förvirras av blodsutgjutelsen och terrorn hade han gentemot den reaktionära historiska skolan i sin dialektik försökt visa hur revolutionen, långt ifrån att representera något våldförande av historiens ”naturliga” förlopp, i själva verket närmast gav oss en sammanträngd bild av den förnyelsens lag som måste gälla för all utveckling. Det är en uppfattning som nära sammanfaller med Tegnér's:

”Evigst kan ej bli det gamla,
ej kan vanans nötta läxa
evigt repas upp igen.

Vad förmultnat är, skall ramla
och det friska, nya växa
upp utur förödelsen.”

Detta är emellertid bara sakens ena sida. Ty Hegel hade också upplevt något annat och mer. Han hade upplevt hur den borgerliga revolutionsrörelsen i hans eget hemland efter de första grundläggande landvinningarna hade stött på bestämda historiska gränser som i den föreliggande situationen helt enkelt inte *kunde* övervinnas eftersom det saknades ett socialt underlag för ett fortsatt framåtskridande. Och han reagerade på detta förhållande på samma sätt som vilken som helst förnuftig medborgare i samma situation: han accepterade tacksamt vad som nåtts och ställde resten på framtiden.

Å andra sidan är det klart att vad som för den tyska bourgeoisin på Hegels tid ännu kunde te sig som en acceptabel kompromiss ifråga om samhälleligt inflytande inte var ägnat att förbli så i evighet. Tack vare det starka ekonomiska uppsving som följde i det steinhardenbergska reformverkets spår – jag erinrar här endast om tullunionen 1834 och det kort därefter inledda järnvägsbyggandet – försköts tvärtom i fortsättningen den sociala maktbalansen mycket snabbt. Det dröjde heller inte länge efter Hegels död förrän en ny borgerlig opposition av långt farligare och mer aggressiv karaktär än de tidigare burschenschaftsorganisationerna stod färdig att göra sitt inträde på arenan. Visserligen var också denna nya opposition till en början övervägande intellektuellt och akademiskt betonad – och kunde heller inte vara annat med de stränga restriktioner som ännu gällde för allt politiskt arbete i Tyskland. Till skillnad från sina föregångare stod den emellertid inte isolerad utan kunde räkna med starka sympatier bland de breda lagren av de borgerliga befolkningsgrupper vilkas intressen den ytterst representerade. Att man med ett visst berättigande rent av kan tala om ett socialt massunderlag visade sig senare vid revolutionen 1848.

Den nya oppositionsrörelsens framväxt skedde i etapper. I spetsen marscherade som så ofta tidigare i historien de obligatoriska stormvarslarna och orosstiftarna: poeterna. Redan vid tiden för julirevolutionen i Frankrike 1830 hade den geniale kritikern och satirikern Börne i sina berömda brev från Paris brännmärkt den tyska bourgeoisins efterblivenhet och undfallenhet gentemot de feodala makthavarna, och ungefär samtidigt skrev Platen – den frivilligt landsflyktige aristokraten – sina lidelsefulla ”Polenlieder”, där han i hetsigt pockande strofer tillropade sina landsmän att stöda polackerna i deras frihetskamp mot det tsaristiska förtrycket. I deras fotspår framträdde vid mitten av årtiondet den litterära skola som brukar gå under namn av det unga Tyskland och som i fortsättningen, genom diktare som Heine, Herwegh och Lenau, så småningom kom att skapa den kanske slagkraftigaste och mest målmedvetna politiska kampdikt som någonsin sett dagen. (Det gäller framför allt Heines ”Deutschland”-cykel och Herweghs ”Gedichte eines Lebendigen”.) Men inte heller övriga områden av kulturlivet förblev oberörda av radikaliseringsprocessen. Tvärtom kan man utan större överdrift säga att denna från och med slutet av 1830-talet tämligen undantagslöst behärskar allt av betydelse på det andliga området som vid denna tidpunkt skapas i Tyskland.

Det är i denna period av kamp och oro, av revolt och jäsande missnöje, som Marx och Engels gör sina första lärospån, och det är – som vi strax ska se – ur dess problemställningar som den slutgiltiga och färdigbildade marxistiska teorin så småningom framgår.

3

På det filosofiska området framträder oppositionen mot det bestående till en början i den så kallade *unghegelianismens* form. Denna rörelses program kan efter vår ovan gjorda framställning i viss mån betraktas som givet på förhand. Det måste – så tycker man – ligga i att frigöra de radikala elementen i Hegels tänkande från deras konservativa hölje, att skilja teorin från slutsatserna, metoden från systemet, för att på så sätt nå fram till en åskådning ägnad att tjänstgöra som grundval för en rent praktisk, revolutionär verksamhet. I själva verket är detta också den väg som utvecklingen ganska snart tar, och vi ska i fortsättningen se hur

marxismen på sätt och vis kan sägas representera den definitiva lösningen av det föreliggande problemet och därmed av Hegels eget historiska dilemma. Men vägen till lösningen är knappast så enkel som man med den slutgiltiga formuleringen för ögonen kunde vara böjd att tro. Utvecklingen från Hegel till Marx är fastmer själv en dialektisk process. Den går genom motsättningar och kamp, genom återfall och bakslag, och dess resultat är inte någon eklektisk sammanfattning av de under mellantiden framställda åsikterna utan en självständig filosofisk syntes – en ny enhet som inordnar de förut spridda och motsägande elementen i en sammanhängande vetenskaplig teori av världsomfattande spännvidd.

Vi ska här dröja något utförligare vid etapperna i denna process.

Den unghegelianska rörelsens första framträdande faller, betecknande nog, inte inom politikens utan inom religionsfilosofins ramar. Som dess födelseår brukar anges 1835 – det fjärde året efter mästarens bortgång. Det var detta år som den unge teologen och hegeladepten David Friedrich Strauss, ännu inte tretti, utgav sitt epokgörande bibelkritiska arbete "Jesu liv" – en bok som omedelbart åstadkom en storm av förbittring i samhällsbevarande kretsar och som samtidigt för den uppväxande radikala ungdomen kom att framstå som trumpetsignalen som kallade till kamp mot alla härskande kyrkliga och vetenskapliga auktoriteter.

Effekten kan i och för sig tyckas överraskande. Att kätterska åsikter om de bibliska berättelsernas sanningsvärde har en viss inneboende förmåga att sätta de polemiska lidelserna i svallning har vi visserligen också senare sett exempel på: jag behöver bara erinra om namn som Renan, Delitzsch, Drews, Brandes och – för Sveriges vidkommande – Viktor Rydberg. I samtliga de anförda fallen rör det sig emellertid om mer eller mindre övergående, lokala verkningar, medan Strauss' arbete däremot snart kom att spela en betydande roll inte bara för den fortsatta teologiska utvecklingen utan för kulturdebatten i dess helhet. Ingen kunde förresten vara mer förvånad över denna verkan än bokens egen författare, som med sin utpräglad fridsamma läggning knappast kan betecknas som någon mer skräckinjagande revolutionär. Strauss' ursprungliga avsikt var heller ingalunda att åstadkomma någon brytning med kristendomen eller ens med kyrkan. Vad han syftade till var snarare en i hans egna ögon högst renlärig och bokstavstrogen komplettering av Hegels åskådning på en punkt där denne – sin vana trogen när det gällde brännbara ämnen – uttalat sig något dunkelt och svävande: jag menar ifråga om den kristna uppenbarelsetron.

Vi erinrar oss från vår föregående framställning Hegels uppfattning av världsförloppet som en universell utvecklingsprocess. Idén, det rena begreppet, bildar utgångspunkten. Detta rena begrepp är emellertid i och för sig absolut tomt och bestämningslöst; för att kunna få något innehåll, för att kunna "realiseras", måste det "slå över" i sin egen motsats – i naturen, materien. Ur detta sitt "annatvara" arbetar sig så begreppet så småningom fram till en allt rikare medvetenhet och klarhet för att allra sist, i den logiskt motiverade och differentierade kunskapen, "återförenas" med sig själv som ande. Vad som intresserar i sammanhanget är kanske inte så mycket de olika leden i processen själv som de religionsfilosofiska konsekvenser som Hegel drar ur sitt utvecklingsschema. Det identifieras av honom utan vidare med den kristna treenighetsläran. Gud fader – det är begreppet i sitt rena vara, det är den från världen och materien strängt isolerade idén. Gud sonen däremot är den *i* naturen, *i* materien nedstigna idén: ordet som vart kött. Den helige ande slutligen representerar syntesen eller "försoningen" mellan det rena begreppet och den rena materien, guden som via sitt människovardande blivit medveten om sin egen gudomlighet.

Ingenting kan under sådana förhållanden vara Hegel mer främmande än tanken på något slags antagonism mellan hans egen filosofiska åskådning och de hävdvunna religiösa föreställningarna. De två, religion och filosofi, uttrycker fastmer två olika sidor av en och samma övertygelse.

"Filosofin" – heter det i hans religionsfilosofi – "kan förklara sig själv bara i den mån den förklarar religionen, och den kan förklara religionen bara i den mån den förklarar sig själv ... På så sätt

sammanfaller religion och filosofi, filosofin är i själva verket gudstjänst, om också de två dyrkar gud på olika sätt.”

Att åsikter som dessa tacksamt skulle accepteras av den härskande teologiska spekuleringen är inte svårt att förstå. Visserligen höjdes väl ännu under Hegels livstid en och annan röst ur det ortodoxa lägret som ondgjorde sig över hans tendens att – trots all reverens för dogmernas pedagogiska syfte – betrakta religionen i dess helhet som ett slags lägre uppenbarelseform av samma eviga sanningar som han själv med långt större klarhet uttryckt i sitt filosofiska system. I stort sett var emellertid belåtenheten för stor för att dessa stämningar skulle vinna starkare gehör. Man måste för att förstå situationen dra sig till minnes att den klassiska filosofiska traditionen i Tyskland alltifrån upplysningen och fram till Kant och Fichte hade förhållit sig avgjort kritisk till all religiös dogmbildning överhuvud. Väl hade Schleiermacher i början av det nya århundradet gjort ett aktningsvärt försök att rehabilitera religionen i den bildade allmänhetens medvetande men det hade i viss mån skett genom att avskära dess intellektuella rottrådar och hänvisa den till ett bekymmersamt vegeerande i känslornas artificiella drivhusatmosfär. Nu kom emellertid samtidens förnämsta auktoritet på området och förklarade att de centrala kristna begreppen, långt ifrån att representera de orimliga anhopningar av absurditeter och motsägelser som upplysningsmännen hade velat göra gällande, i själva verket gav ett för menige man ytterst lärorikt koncentrat av tänkandets djupaste innehåll. Självklart fanns det ingen anledning för ortodoxin att tillbakavisa en sådan bundsförvant.

Inte desto mindre fanns i Hegels ställningstagande till kristendomen en viss tvetydighet, som så småningom skulle bringa hans med yttersta omsorg uttänkta och genomförda gränsreglering mellan tro och vetande på fall och komma den latent motståndningen mellan de bägge att övergå i öppet krigstillstånd. Tvistepunkten låg i frågan om Kristi historiska existens.

Ur Hegels egen synpunkt erbjöd problemet visserligen inget större intresse: för honom var det nog att, som han ansåg, ha uppvisat kristendomens djupare, spekulativa innehåll. Resten var utanverk och ovärdigt för tänkandet att syssla med.

”Gör med Kristus” – ropar han i sina föreläsningar om historiens filosofi – ”i exegetiskt, kritiskt och historiskt avseende vad ni vill; visa, om ni så önskar, att kyrkans lära på koncilierna tillkommit tack vare biskoparnas privata intressen och lidelser eller har sin rot i den ena eller andra omständigheten – det enda viktiga är idén eller sanningen om Kristus i och för sig.”

Att problemet emellertid inte är fullt så lätt avfärdat skulle snart visa sig. Ty även förutsatt att Hegel har rätt i sin tolkning av treenighetsläran – vad mer! Vi vet ju alla mycket väl att kristendomen i sitt praktiska framträdande inte nöjer sig med att hävda nödvändigheten av en ”försoning” mellan gudomligt och mänskligt, mellan materia och ande i största allmänhet. Den innebär framför allt en orubblig övertygelse att försoningen faktiskt har *ägt rum*, på ett bestämt historiskt ställe och vid en bestämd historisk tidpunkt. Och denna övertygelse – den kan i sin tur bara prövas på samma sätt som förnuftet prövar andra påståenden om föregivet historiska händelser, det vill säga genom en kritisk analys av de uppgifter på vilka den bygger.

Det är på denna punkt som Strauss sätter in sitt angrepp. Hans syfte med ”Jesu liv” är – som han själv uttrycker saken – att ”pröva sannolikheten eller osannolikheten av att evangelierna författats av ögonvittnen eller av personer med tillförlitlig förstahandsinformation”. Och slutresultatet av undersökningen blir förkrossande negativt. Med överlägsen dialektisk skicklighet uppvisar Strauss den inneboende oförenligheten mellan de olika evangeliernas utsagor och fastslår omöjligheten att på grundval av deras vittnesbörd bilda sig någon konkret föreställning om det verkliga händelseförloppet. Inte så som skulle Strauss – som ofta populärt förutsätts – förneka Jesu historiska existens; vad han vill hävda är snarare att frågan är av underordnad betydelse i sammanhanget. Ty evangeliernas värde ligger ingalunda i de torftiga och i och för sig föga tillförlitliga uppgifter de ger oss om Kristi person utan fastmer i den

inblick som de förmedlar i den första kristna församlingens subjektiva behov och föreställningar. Kristusgestalten försvinner på detta sätt för Strauss bakom ”kristusmyten” som helt enkelt är en symbol, en kollektiv önskeföreställning framsprungen ur tidens djupa inre nöd och längtan efter avspänning.

Nå – allt det är ju i och för sig inte så skräckinjagande radikalt. Inte heller de religionsfilosofiska reflexioner med vilka Strauss kompletterar sin framställning och som går ut på att den av Hegel krävda ”försoningen” mellan natur och ande aldrig kan vara ett verk av *en* enskilda historisk person utan måste realiseras genom en universell process, omfattande mänskligheten i dess helhet, torde väl hos en nutida läsare uppväcka någon större förskräckelse: åtskilliga moderna teologer har uttalat värre ting än så utan att världen därför råkat i gungning. Så labilt var emellertid det historiska läget och så full av outlösta inre motsättningar tiden att Strauss knappast hade hunnit publicera sin bok förrän en veritabel storm bröt lös. Över författaren kastade sig inte bara representanterna för hela den ortodoxa teologin utan också majoriteten av Hegels något äldre lärjungar, de så kallade gammalhegelianerna, som inte utan skäl fruktade att hans sätt att handskas med mästarens auktoritet skulle diskreditera hegelianismen i myndigheternas ögon.

Kring Strauss' baner flockar sig å andra sidan Tysklands akademiska ungdom. Det var mestadels folk från en välbärgad medelklassmiljö – radikala borgarsöner som efter julirevolutionen i Frankrike med alltmer kritiska blickar betraktade de efterblivna feudala förhållandena i sitt hemland och som med tacksamhet grep tillfället att demonstrera mot restaurationens viktigaste bundsförvant på det kulturella området: kyrkan. Det dröjde förresten inte länge förrän ledarna för den nya rörelsen fann också Strauss för ljum. Redan några år efter offentliggörandet av ”Jesu liv” var den unge berlinteologen och filosofen Bruno Bauer – en ungdomsvän till Marx – färdig att på ett långt grundligare sätt än Strauss göra rent hus med varje föreställning om ett historiskt underlag för de evangeliska berättelserna. Visserligen måste Bauer för att nå detta syfte göra sig skyldig till en avsevärd förgrovnings av den historiskt analytiska metod som Strauss introducerat. Medan evangelierna för den senare hade framstått som spontana uttryck för en primitiv kulturnivås mytskapande fantasi, så uppfattades de av Bauer efter gott upplysningsmaner som medvetna bedrägerier och förfalskningar. Men tendensen i hans kritik är inte desto mindre signifikativ och låter oss ana vidden av det intellektuella jordskred som Strauss utlöste.

4

Sitt teoretiskt som historiskt mest betydande uttryck har den unghegelianska religionskritiken fått i Feuerbachs 1841 utkomna ”Kristendomens väsen” – en bok som ifråga om den omedelbara effekten visserligen knappast kan mäta sig med ”Jesu liv”, men som i gengäld vida överträffar den när det gäller inflytande på den fortsatta utvecklingen. Det sammanhänger i sin tur med den ojämförliga djärvhet i själva problemställningen som kännetecknar den feuerbachska polemiken. Medan Strauss – och även Bauer – i stort sett hade nöjt sig med att ifrågasätta kristendomens historiska trovärdighet, så riktar Feuerbach sina vapen mot varje form av teologisk och metafysisk förkunnelse överhuvud. Därmed är han också i stånd att ge sin kritik en helt annan principiell räckvidd än vad någon av föregångarna hade förmått.

Att Feuerbach i viss mån anknyter till Strauss kan förutsättas som bekant. Men det sätt på vilket han kompletterar tankegången i ”Jesu liv” är samtidigt betecknande. Strauss hade velat förklara evangeliernas kristusbild som en produkt av den kristna församlingens mytskapande fantasi. Gott och väl. Men denna kritik träffar ju inte bara evangelierna: i själva verket är den mer eller mindre tillämplig på all religion. Ty den religiösa upplevelsens innehåll är till sitt väsen helt igenom fiktivt. Det har inte sin rot i objektiv iakttagelse av yttvärlden utan i subjektiva impulser och behov hos oss själva. Därmed givetvis inte sagt att religionen i *psykologiskt* avseende skulle sakna verklighetsunderlag. Snarare kan man likna dess struktur vid drömmens. Den är – säger Feuerbach – ett slags gemensam dröm som med öppna ögon

dröms av hela människosläktet. Men inte ens i drömmen rör vi oss som bekant i en heltigenom uppbyggd värld utan med material som hämtats ur den faktiska verkligheten omkring oss – låt vara att det infogats i ett snedvridet och förvirrat sammanhang.

Konstaterandet gör ett överraskande modernt intryck. I själva verket behöver man heller inte ha läst många sidor i ”Kristendomens väsen” för att frapperas av släktskapen mellan Feuerbachs uppfattning och den som mer än femti år senare skulle hävdas av psykoanalysen. I bägge fallen har vi att göra med en psykologisk compensationsteori som strävar efter att upplösa föreställningarna i deras elementära beståndsdelar och som söker religionens ursprung inte så mycket i förnuftet som i känslan. Men ingalunda i en känsla av vilket slag som helst. Också den gamla teologin hade ju i viss mån varit inne på samma linje, när den velat motivera religionens nödvändighet med en hänvisning till människornas medfödda ”oändlighetsbehov”. Feuerbach har ingen användning för sådana metafysiska konstruktioner. Det rör sig hos honom inte om något slags transcendent evighetskrav utan om högst konkreta jordiska drifter och önsknings, som av en eller annan anledning blivit tillbakaträngda i det omedvetna och inte kunnat få utlopp i verkligheten. Därmed är emellertid inte deras inflytande ur världen. I våra religiösa föreställningar tar vi skadan igen och skapar oss ett himmelskt komplement till den materiella tillvarons begränsning.

Man kan särskilt tydligt iakttä sammanhanget beträffande den föreställning som av ålder bildar den centrala idén i all religiös förkunnelse – gudsbegreppet. Om man vill förstå gudsbegreppets utveckling, så räcker det enligt Feuerbach inte med att hänvisa till de gudomliga attributens mänskliga ursprung och natur. En sådan hänvisning innehåller visserligen en sida av sanningen: men den innehåller inte hela sanningen. I sina gudar speglar människan sig själv. Otivelaktigt. Men hon speglar sig inte i sin omedelbara naturliga skröplighet och ofullkomlighet utan i *idealiserad* form; hon speglar sig utrustad med just de egenskaper och förmögenheter som det verkliga livet förmenat henne. Och sedan hon på detta sätt skapat en idealiserad avbild av sig själv vänder hon sig till avbilden med sina offer och böner om hjälp. Det är – med Feuerbachs egen terminologi – ”religionens avslöjade hemlighet”. Människan projicerar sitt eget väsen för att i sin tur förvandla sig till en projektion av det projicerade.

Det är – som synes – en kritik som varken saknar skärpa eller precision. Många av de i ”Kristendomens väsen” framförda argumenten har också visat sig äga en överraskande livskraft, och man kan lätt övertyga sig om att deras aktualitet på mer än en punkt fortfarande är oförminskad. Trots detta är det knappast i den religiösa polemiken som Feuerbachs främsta insats är att söka. Av långt större betydelse för den fortsatta utvecklingen är de konsekvenser av allmänt teoretisk natur som han drar ur sin uppfattning – konsekvenser som delvis finns antydda i ”Kristendomens väsen”, ehuru de får sin slutliga formulering först i hans kort efteråt publicerade ”Preliminära teser till en reform av filosofin” (1842) och i ”Principerna för framtidens filosofi” (1843). I dessa skrifter vänds den unghegelianska kritiken för första gången på ett effektivt sätt som vapen mot mästaren själv.

Att uppgörelsen förr eller senare måste komma var naturligtvis oundvikligt och man måste snarast förvånas över att den lät vänta på sig så pass länge som den gjorde. Förklaringen till uppskovet ligger inte enbart i respekten för Hegels personliga auktoritet. Denna var visserligen betydande nog men i alla fall inte större än att Feuerbach redan flera år tidigare hade kunnat underkasta hans filosofi en ganska närgående kritisk granskning. Det visar sig emellertid snart att den grundläggande dualismen hos Hegel – motsättningen mellan dialektisk metod å ena sidan och metafysisk systemsträvan å den andra – knappast låter sig övervinnas genom en rent immanent kritik. Det är först sedan Feuerbach tack vare sin religionspolemik fått upp ögonen för den metafysiska problemställningens *principiella* orimlighet, som han blir i stånd att klart skilja de bägge leden i kritiken från varandra och göra rent hus med de spekulativa resterna i Hegels tänkande.

Utgångspunkten för hans angrepp är Hegels identifiering av filosofi och religion. Att man i Hegels eget fall kan tala om en släktskap mellan de två – den saken bestrids visserligen inte av Feuerbach. Men det beror inte – som Hegel själv tror – på att religionen är maskerad filosofi utan på att filosofin i dess hegelska utformning innerst inne är en maskerad religion. Den är en till logik förklädd teologi. Förhållandet kommer till uttryck på många sätt. När till exempel Hegel i sin naturfilosofi betecknar naturen som anden i dess ”annatvara”, så är ju detta ingenting annat än en spekulativ omskrivning för den gamla teologiska uppfattningen att den materiella verkligheten har skapats av gud. I och för sig – det vill säga tolkad efter ordalydelsen – saknar naturligtvis satsen varje förnuftig mening. Men den erhåller ett slags sken av begriplighet därigenom att vi i medvetandet associerar den med en rad oklara föreställningar av religiöst ursprung som vi på grund av tradition och vana *tror* att vi förstår.

I ovanstående exempel är sammanhanget relativt lätt att genomskåda, eftersom vi rör oss med en problemställning – frågan om verklighetens yttersta ”grund” – som i viss mån ännu faller inom teologins rāmärken. Men också där så inte är förhållandet och där Hegel i fortsättningen övergår till en konkret analys av realvetenskapernas innehåll kommer det teologiska inflytandet mer eller mindre tydligt till synes. I *praktiken* måste naturligtvis Hegel på dessa områden låna materialet till sin framställning ur erfarenheten. Inte desto mindre vägrar han hela tiden hårdnackat att erkänna innehållets empiriska ursprung och försöker i stället att på deduktiv väg härleda det ur tankeprocessen som sådan. Därav det drag av charlataneri, av spekulativt hokuspokus, som vidlåder hans uppfattning av kunskapen. Föremålens faktiska bestämningar trollas fram ur deras *begrepp* lika behändigt som gudomens ”attribut” i teologin trollas fram ur guds väsen.

Orimligheten i tillvägagångssättet kascheras endast nödtorftigt därigenom att Hegel – i avsikt att göra sitt konststycke mer trovärdigt – i yttersta hand låter begrepp och verklighet sammanfalla. Lösningen är ju knappast ny och bygger i själva verket också den på en rent teologisk tankegång. På samma sätt som den religiösa spekuleringen i sina högsta former utmynnar i panteism, så utmynnar den hegelska idealismen i *panlogism*, det vill säga den utmynnar i postulerandet av en absolut överensstämmelse mellan tanke och vara. Men därmed är – som Feuerbach påpekar – den punkt nådd där idealismens teoretiska ohållbarhet inte längre låter sig överskylas. Ty det ligger samtidigt i sakens natur att tanke och verklighet aldrig någonsin *kan* sammanfalla, aldrig *kan* bli ett. När vi talar om något som verkligt, så menar vi tvärtom just att det *inte* är fråga om något enbart föreställt, något enbart tänkt. Det måste med andra ord i tänkandet självt ligga en referens till någonting utanför tänkandet som äger karaktären av reallt objekt. Utan en sådan relation till något faktiskt existerande förlorar våra omdömen all rimlig innebörd, de blir en rad tomma ordsammanställningar utan mening.

Man ser alltså att Feuerbachs tolkning av kunskapen i viss mån representerar en radikal omvärdering av Hegels. Gentemot den senares spekulativa konstruktivism ställer han det empiriska kravet på induktion och iakttagelse, gentemot Hegels spiritualism och idealism sin materialistiska övertygelse om en oberoende av tänkandet existerande verklighet i tid och rum som är oss given genom sinnenas förmedling. Inte som skulle Feuerbach stanna vid en ren sensualism som förnekar den roll tanken faktiskt spelar i kunskapsprocessen. I likhet med de flesta av oss är han utan vidare på det klara med att vi i all vetenskaplig verksamhet avlägsnar oss ganska långt från vår omedelbara åskådning för att med abstraktionens hjälp leta oss fram till de allmänna lagar och principer som bestämmer skeendet. Det innebär emellertid inte att kontakten med erfarenhetsunderlaget definitivt skulle vara *avbruten*. Tvärtom – om abstraktionerna ska ha någon mening, så måste det också finnas en väg tillbaka till sinnenas värld som gör det möjligt för oss att konfrontera resultatet av vår undersökning med undersökningens föremål. Denna väg är prövningens, det praktiska experimentets. Varje sats om verkligheten och dess beskaffenhet har avseende på något i erfarenheten givet och kan bekräftas eller vederläggas genom empirisk iakttagelse.

5

Med Feuerbach är unghegelianismens insats på den *teoretiska* filosofins område i stort sett avslutad. Det är hans kritik som har ryckt undan grundvalarna för Hegels idealistiska system och därigenom möjliggjort det frigörande av den dialektiska metoden från dess metafysiska förutsättningar som från början framstod som rörelsens viktigaste uppgift. Och inte nog med det. Genom sin skarpsinniga analys av kunskapsproblemet har han också – efter århundraden av spekulativa utsvävningar – återfört filosofin till det säkra fundament som måste bilda den självklara förutsättningen för all vetenskaplig forskning, han har återfört den till den materialistiska övertygelsen om en i tid och rum given verklighet som existerar oberoende av vårt eget medvetande. Men detta ”återförande” har hos Feuerbach samtidigt i hög grad karaktären av teoretiskt framsteg, i det han till skillnad från den gamla mekaniska materialismen under 1700-talet med dess ensidigt sensualistiska inriktning är klart medveten om den faktiska växelverkan mellan tänkande och åskådning som föreligger i kunskapen. I alla dessa stycken kan hans insats med en viss rätt betecknas som banbrytande, och det är ingen tillfällighet att Marx och Engels ofta nämner honom som den viktigaste impulsgivaren till den dialektiska materialism som de själva hyllar.

Trots detta måste man lika avgjort akta sig för att överskatta hans betydelse. Med all sin djärvhet i ansatsen var Feuerbach knappast någon absolut nydanare på det filosofiska området. Inte nog med att han saknar den omfattande universalitet i överblicken som utmärker tänkare sådana som Aristoteles, Spinoza och Hegel – han visar sig också ur stånd att med samma förbittrade intensitet som till exempel Hume fullfölja en enskild tankegång till dess yttersta konsekvenser. Det kommer på sätt och vis till synes redan i hans analys av kunskapsprocessen. Väl kan Feuerbach här göra anspråk på äran att *i princip* ha dragit upp riktlinjerna för problemets lösning. Det hindrar emellertid inte att hans egen terminologi som oftast är tvetydig och vacklande. Den ena gången återfaller han i en ståndpunkt som närmast måste betecknas som nominalistisk, det vill säga han förnekar att våra begrepp överhuvud kan ha någon motsvarighet i verkligheten. På andra ställen hamnar han i den motsatta ytterligheten och närmar sig Hegels metafysiska identitetslära. Det hänger i sin tur samman med att Feuerbach i grund och botten aldrig vågade göra allvar av sin tes om *praktikens* roll som sanningskriterium utan föredrar att ta sin tillflykt till formuleringar som han själv i andra sammanhang utdömt som orimliga.

Värre än denna teoretiska begränsning är en annan brist i Feuerbachs utrustning – hans totala avsaknad av historiskt sinne. Hela det vidsträckta område av vår erfarenhet som innesluter andens och den mänskliga kulturens utveckling var för författaren till ”Kristendomens väsen” i stort sett en bok med sju insegel. Inte utan skäl påpekar Engels att Feuerbach, så snart det gäller att ta ställning till något slags historiskt faktum, återfaller i en naiv övertro på det ideologiska momentets betydelse som bjärt kontrasterar mot hans materialistiska övertygelse i övrigt. På den punkten är han i själva verket avgjort underlägsen Hegel som trots sin utpräglat konstruktiva läggning alltid hade en mycket stark känsla för idéernas organiska samhörighet med de materiella förhållanden i vilka de bottnar.

Till Feuerbachs försvar måste sägas att bristen inte uteslutande är av personlig natur. Uppgiften att på det historiska området dra ut de revolutionära konsekvenserna av Hegels dialektiska åskådning och samtidigt ge hans metod en hållbar materialistisk motivering – denna uppgift är i själva verket praktiskt olöslig innanför ramen av en rörelse som i likhet med unghegelianismen står kvar på borgerlig grund och delar borgerskapets allmänna politiska målsättning. Inte som skulle det inom bourgeoisin vid denna tid saknas ansatser till en revolutionär kritik av det bestående. Det är emellertid borgerskapets historiska tragedi att det ännu inte har hunnit slå ner sin egentlige arvförande – feodalismen – förrän en ny revolutionär klass dyker upp på scenen och framträder med anspråk på att överta ledningen i samhället: arbetarklassen, proletariatet. Till öppen politisk brytning skulle denna konflikt visserligen leda

först under revolutionsåret 1848 – framför allt i Frankrike – men redan dessförinnan hade den kommande uppgörelsen i åtskilliga länder hunnit kasta sin skugga framför sig i form av en rad spontana massaktioner från proletariatets sida mot den borgerligt kapitalistiska utsugning som efterträtt feodalismens förtryck på det ekonomiska området. Ludditrörelsen i England 1815 till 1825, arbetarkravallerna i Lyon på 1830-talet och de schlesiska vävarnas uppror i maj 1844 – alla dessa tilldragelser ingår mer eller mindre som led i den omfattande sociala differentieringsprocess som nu äger rum och som i fortsättningen alltmer oförsonligt ställer bourgeois och proletariat i harnesk mot varandra.

Å andra sidan får man naturligtvis inte föreställa sig att människorna omedelbart skulle vara på det klara med den historiska räckvidden av den frontbildning de här bevittnade. För de flesta av borgerskapets talesmän framstod konflikten utan tvivel närmast som ett isolerat problem *innanför* ramen av den allmänt demokratiska omdaning av samhället som oppositionen eftersträvade. De var ofta djupt upprörda över de sociala missförhållanden som följde i industrialismens spår, och vi har ingen anledning att ifrågasätta allvaret i deras mer eller mindre filantropiskt inspirerade projekt till nödens avhjälpande. Samtidigt kan man emellertid inte undgå att tvärs igenom de varmhjärtade deklARATIONERNA förnimma en viss inre osäkerhet – en iskall fläkt av ångest inför de nya krafter som rör sig bland massorna och vilkas riktning man inte längre känner sig i stånd att betvinga. Därav den påtagliga ambivalens – den psykologiska dubbeltydighet – som från och med denna tid i allmänhet vidlåder bourgeois politiska ställningstagande. Dess kamp mot de feodala resterna i samhället hämmas oupphörligt av tanken på de sociala konsekvenserna av en eventuell revolutionär omstörtning.

Man kan för Tysklands vidkommande särskilt tydligt iakttä konflikten ifråga om den något yngre riktning inom unghегelianismen som i början av 1840-talet avlöser den av Strauss och Feuerbach företrädde religiösa och filosofiska polemiken. Denna riktning kännetecknas utan tvivel av en ärlig vilja att föra över kritiken på det politiska området och därvid göra rent hus med alla historiska och sociala argument som reaktionen kunde förskansa sig bakom. Men resultatet svarar på inget sätt mot de ursprungliga intentionerna. Inte nog med att riktningen visar sig ur stånd att fullfölja den av Feuerbach inledda materialistiska omvälvningen av vetenskapen genom en konkret analys av historiens drivkrafter, den hamnar också vid sin praktiska tillämpning av dialektiken i en intetsägande ordekvilibristik som saknar all spänst och slagkraft. I det avseendet representerar den en inställning diametralt motsatt Hegels. Hegel hade med utgångspunkt från borgerskapets radikala upprepning med feodalismen 1789 kunnat utarbeta en teori som till sitt *syfte* är klart revolutionär, även om han ifråga om uttryckssättet gärna iakttar en viss försiktighet och moderation. Unghegelianismen däremot är obegränsat radikal i sitt formella framträdande: men när det gäller konklusionerna stannar den som oftast i allmänna och obestämda uttalanden utan varje förpliktande innebörd.

Oviljan till konkret ställningstagande motiveras på olika sätt hos olika av riktningens representanter. Hos den redan tidigare omtalade Bruno Bauer tar sig föraktet för det bestående den extrema formen att han inte ens vill nedlåta sig till att bekämpa det. Inte fullt så nogräknad är Arnold Ruge – en man av ganska blygsamt andligt format som emellertid tack vare sin verksamhet som organisatör kom att spela rollen av ett slags sammanhållande kraft för rörelsen i dess helhet. Teoretiskt intresserar Ruge närmast genom sitt försök att med hjälp av Hegels dialektik bevisa oppositionens lagliga rätt att sluta sig samman till ett parti. Men stort längre sträcker sig heller inte hans radikalism. Som något mer avancerad framstår den av Grün och Moses Hess ledda grupp av ungdomar som under franskt inflytande övergått till att kalla sig själva socialister (till och med ”sanna” socialister). Den ”socialism” de sanna socialisterna företrädde var emellertid av en ytterst vag och obestämd karaktär och maldes i fortsättningen obarmhärtigt sönder av den geniale enstöringen och individualisten Max Stirner, som i sin bok ”Den ende och hans egendom” – en av anarkismens klassiska källskrifter – med överlägsen skicklighet avslöjade ihålligheten och motsägelsefullheten i deras ståndpunkt.

Det är mot bakgrunden av denna allmänna teoretiska förvirring som man måste förstå den förbittrade kritik som Marx och Engels i sina första mogna arbeten – ”Den heliga familjen” och ”Ideologin i Tyskland” – riktar mot unghegelianismen på det politiska och sociala området. Marxismens teoretiska grundläggare hade bägge under sin utbildningstid tillhört den unghegelianska rörelsens politiskt aktiva falang. Utledsna vid de radikala fraserna hade de emellertid var för sig – de rörde sig delvis i olika kretsar – arbetat sig fram till övertygelsen att en verkligt effektiv kritik av de bestående förhållandena var möjlig endast på grundval av en resolut brytning med oppositionens dittillsvarande förutsättningar och i anslutning till de nya sociala krafter som den industriella utvecklingen frigjort.

Vi ska här inte följa de enskilda leden i den process genom vilken Marx och Engels ur sin politiska uppgörelse med unghegelianismen når fram till klarhet om sin egen syn på utvecklingen och de sociala sammanhangen. Dels skulle en sådan framställning i rent teoretiskt avseende knappast erbjuda samma intresse som den gör personligt och litterärt, dels och framför allt har processen redan så ofta varit föremål för behandling i litteraturen – Mehring, Mayer, Hook, Cornu – att det i stort sett inte finns mycket att tillägga. Vi nöjer oss med påpekandet att de två grundläggande element som deras ståndpunkt bygger på – det materialistiska elementet och det dialektiskt revolutionära – intimt betingar och kompletterar varandra. Den dialektiska inställningen till problemen leder organiskt över i en materialistisk analys av samhällets ekonomiska och sociala betingelser, och denna materialistiska analys ger i sin tur den revolutionära målsättningen förnyad styrka genom att uppvisa det konkreta underlag som ligger till grund för kritiken. Vad en sådan uppfattning i detalj innebär och vilka konsekvenser den leder till vid sin tillämpning på det historiska skeendet i dess helhet – den frågan ska vi längre fram utförligt återkomma till. Innan så kan ske är det emellertid nödvändigt att kasta en blick på marxismens ställning till de problem av mer allmänt filosofisk natur som Feuerbach introducerat.

Marxismens kunskapsteori

1

Vi gör alla i dagligt tal en instinktiv skillnad mellan verkligheten och våra föreställningar om verkligheten – våra ”idéer”. Vilket led som är det ursprungliga i denna relation – verkligheten eller idéerna – behöver vi i allmänhet knappast tveka om: därtill framstår verklighetens företrädesrätt som alltför uppenbar. Den bildar idéernas självklara förutsättning – den fasta punkt som våra föreställningar, i sin egenskap av föreställningar, med nödvändighet måste rätta sig efter. När vi därför talar om de senare i betydelsen av sanna eller falska, så är innebörden utan vidare klar. Med en sann föreställning menar vi helt enkelt en föreställning som svarar mot något faktiskt, ett givet förhållande, med en falsk föreställning däremot en föreställning som saknar en sådan objektiv grundval. Vi är med andra ord – för att använda Marx' terminologi – i praktiken mer eller mindre utpräglade kunskapsteoretiska *materialister*: vi uppfattar yttervärlden som primär i förhållanden till tanken, varat som bestämmande i förhållande till medvetandet.

Denna inställning har djupa psykologiska rötter. I själva verket är den så förtrogen för oss att vi nog snarast är benägna att på förhand avfärda varje avvikande uppfattning som nonsens. Om vi från den egna eftertanken går till studiet av filosofins historia ska vi emellertid finna att problemet inte är fullt så lätt uppklarat. Långt ifrån att dela den spontana materialism som kommer till uttryck i det populära föreställningssättet har filosofins tongivande representanter i allmänhet valt att inta en ståndpunkt som pekar i rakt motsatt riktning – en ståndpunkt för vilken inte längre verkligheten utan idéerna framstår som det primära och som i materiebegreppet ser en mer eller mindre ofullständig återspeglings av en till sitt innersta väsen andlig realitet.

Vi ska strax återkomma till frågan om de teoretiska motiv som kan ligga till grund för en sådan uppfattning. Innan vi ger oss i kast med den uppgiften kan det emellertid vara skäl att med ett par ord dröja vid problemets sociala aspekt. Man måste komma ihåg att filosofin – lika väl som all annan mänsklig verksamhet – självklart måste vara knuten till vissa praktiska betingelser. Om inte annat förutsätter den i sina högre former tillvaron av *filosofer*, det vill säga den förutsätter en intellektuell yrkesgrupp som just i sysslandet med idéer ser sin egentliga kallelse, sin livsuppgift. Nu finns det emellertid hos varje sådan yrkesgrupp en påtaglig tendens till överskattning av den egna insatsen – en benägenhet att uppfatta den som något märkvärdigare och förmer än övriga gruppers insats. På samma sätt som en utpräglat estetisk inställning till tillvaron gärna utmynnar i l'art pour l'art, i läran om konstens oberoende av det konstnärliga innehållet, på samma sätt kan man i filosofin iakta en strävan att till förmån för tänkandet upphäva det objekt från vilket tänkandet i sista hand utgår. Idéerna förvandlas mer eller mindre medvetet till självändamål.

Denna tendens till överskattning av idéerna stärks ytterligare genom överväganden av teoretisk natur. Vi har redan sett hur den primitiva materialismen utgår från antagandet av en utanför oss själva existerande verklighet genom vars inverkan på våra sinnen idéerna så att säga *automatiskt* kommer till stånd. Emellertid är det tydligt att en sådan uppfattning inte stämmer längre än till en viss punkt. Den förbiser det drag av spontan aktivitet som samtidigt ingår i medvetandet. I själva verket är det ju ganska sällan som vår tanke nöjer sig med en rent mekanisk reproduktion av de impulser som sinnena förmedlar. Den besitter också förmågan att rata och välja – att sammanföra intrycken till nya och högre kombinationer. Låt oss betrakta de föreställningar med vars hjälp vi bringar en första provisorisk reda i förnimmelsernas oöverskådliga mångfald: artbegreppen. Ifråga om dem kan man ju knappast tala om något direkt åskådningsunderlag för kunskapen. Vad en individuell hund är för något vet vi genom omedelbar iakttagelse. Men ännu har ingen sett hundens *begrepp* springa omkring och ställa till ohägn i verkligheten. Det förutsätter – liksom varje begrepp av mer allmän natur – ett element av urval och abstraktion som inte utan vidare låter sig härledas direkt ur sinnesintrycken.

Visserligen är vi numera knappast böjda för att dra några alltför vittgående slutsatser ur ett sådant konstaterande. Vi vet av erfarenhet att den självständighet som tanken ådagalägger gentemot verkligheten är av en ganska begränsad omfattning och att våra idéer för ingen del besitter den absoluta och oföränderliga karaktär som den så kallade begreppsrealismen vill göra gällande. Snarare kan man beteckna dem som teoretiska hjälpföreställningar, som för att kunna vara oss till nytta ständigt på nytt måste konfronteras med erfarenheten och omformas efter dess anvisningar. Men för den primitiva uppfattningen med dess starka beroende av en religiöst magisk föreställningsvärld ställer sig saken i viss mån annorlunda. I dess tolkning framstår tankens *ordnande* av materialet samtidigt som ett *frambringande* av materialet. De konkreta föremålen berövas sin individuella existens och erhåller betydelse för kunskapen först i den mån som de genom logisk underordning ”har del” i det sant varande – i idéerna eller begreppen.

På grundval av dessa och liknande överläggningar uppstår redan på ett tidigt stadium av den antika filosofins utveckling idealismen eller läran om verkligheten som en återspeglning, en avbild, av en till sitt innersta väsen andlig realitet. Den får sin klassiska utformning i platonismen och kommer i fortsättningen att genom förmedling av Aristoteles och den kristna teologin dominera det västeuropeiska tänkandet under praktiskt taget hela medeltiden. I medeltidens skolatiska filosofi fyller begreppen som bekant en tredubbel funktion. De existerar *före* allt skapat i form av tankar eller föreställningar hos gud. De ingår *i* den av gud frambringade verkligheten som dess egentliga väsen eller kärna. Och de framstår slutligen – i människans medvetande – som mer eller mindre ofullkomliga försök att i efterhand *återge* verklighetens faktiska struktur. I denna tredje tanke spelar som man ser en reflex av den materialistiska uppfattningen in. Idéernas psykologiska beroende av ”verkligheten” erkännes.

Men eftersom denna verklighet ur en annan synpunkt inte är någonting annat än idé – ja, identisk med guds eget tänkande – så blir inskränkningen i tillämpningen utan betydelse.

I och med renässansen inträder emellertid en ändring. I nära anslutning till de nya sociala krafter som vid medeltidens slut övertar ledningen av kulturutvecklingen – borgardömet och kungamakten – vänder sig filosofin i fortsättningen alltmer bort från skolastikens spekulativa tänkande för att i stället söka anknytning till den framväxande empiriska forskningens metoder och ideal. Någon definitiv brytning med teologin och kristendomen kommer visserligen inte till stånd – därtill är motståndet från de gamla samhällsmakternas sida ännu för starkt. Men idealismen får i viss mån en ny karaktär. Från att ha varit en offensiv idealism, som utan vidare utsträcker sitt herravälde till hela den existerande verkligheten, drar den sig tillbaka inom människan själv. Den blir en defensiv, ”subjektiv” idealism. Väl måste den ännu, för att överhuvud kunna betecknas som idealism, vidhålla satsen att kunskapen ytterst har sitt ursprung i tänkandet. Men i motsats till vad som var fallet under antiken och medeltiden avstår den fullt medvetet från att ur detta förhållande dra några konkreta slutsatser med avseende på innehållets beskaffenhet. I själva verket påminner dess ställning närmast om monarkens i en konstitutionell stat. Den nöjer sig med det formella erkännandet av sin överhöghet och överlåter sedan åt specialvetenskaperna att – envar i sitt departement – handha den praktiska sidan av maktens utövning.

Med denna inskränkning i befogenheter följer en motsvarande förskjutning i idealismens teoretiska motivering. Medan den antika idealismen i stort sett utgår från ett förnekande av sinnenas betydelse som kunskapskälla, så slår dess moderna avläggare från början in på en försiktigare väg. Den erkänner utan vidare att all kunskap *empiriskt sett* innebär ett slags anpassning av våra idéer efter en oberoende av idéerna existerande ”erfarenhet”, och det är först när det gäller *tolkningen* av nämnda erfarenhet som dess uppfattning radikalt skiljer sig från materialismens. Låt oss undersöka – säger den – vad vi i själva verket menar när vi talar om att idéerna ”rättar sig” efter erfarenheten. Till en början kan det ju se ut som om det här rörde sig om en entydig relation mellan något faktiskt å ena sidan och något enbart föreställt å den andra. Fullt så enkel är emellertid inte saken. Man måste nämligen komma ihåg att också den erfarenhet som våra sinnen förmedlar i viss mån är av andlig natur. Den förutsätter alltid tillvaron av ett medvetande vari den, som erfarenhet, ingår. Vad som sker när vi från idéernas värld hänvisar till den så kallade verkligheten är följaktligen inte att vi jämför vår uppfattning av föremålen med föremålen själva utan endast med våra *intryck* av föremålen. Det vill med andra ord säga: vi jämför vissa föreställningar i medvetandet som har sin rot i vårt tänkande med andra föreställningar i medvetandet som har sin rot i vår varseblivning. Utöver denna principiella begränsning till medvetandet och dess förnimmelser kan vi i själva verket aldrig komma i vår kunskap.

Man ser av det sagda att den moderna idealismen – trots sin metafysiska inriktning – knappast kan betecknas som rent spekulativ i samma mening som den antika. I själva verket representerar den närmast en kompromiss – ett försök att med bibehållen idealistisk grundinställning överbrygga motsättningen mellan materialism och idealism i dess ursprungliga form. Därav den dubbelhet, den olösta inre dialektik, som ända från första stund vidlåder dess insats. Å ena sidan understryker den energiskt nödvändigheten att vid analysen av fakta tillämpa ett strängt empiriskt förfaringssätt och verifiera idéerna genom omedelbar iakttagelse: det är den objektiva, materialistiska sidan av dess lösning. Å andra sidan kan den ju inte undgå att observera de för idealismen ödesdigra konsekvenser som tycks följa ur en sådan uppfattning. Den räddar sig ur dilemmat genom att i fortsättningen reducera även iakttagelsens *inhåll* till en rent subjektiv företeelse – en egenskap hos iakttagaren.

2

Vi har redan påpekat den subjektiva idealismens nära samband med den omsvängning i tänkandet som äger rum mot medeltidens slut. Sin definitiva historiska form får den emellertid

först hos Descartes, i hans bekanta lära om jaget som den enda säkra grunden för all kunskap. I sin fortsatta utveckling delar den sig på i huvudsak två olika linjer. Hos Descartes' närmaste efterföljare på den europeiska kontinenten dominerar den så kallade rationalismen som i första hand lägger tonvikten på det logiska elementet i kunskapen – på *tankens* insatser vid bearbetningen av erfarenhetsmaterialet. I empirismen däremot, som når sin högsta utveckling i England, understryks framför allt kunskapens praktiska sida: dess beroende av sinnesintrycken och vår omedelbara varseblivning. Hos vissa av empirismens senare anhängare – Diderot och de franska upplysningsfilosoferna – är denna inriktning på det praktiska så stark att den spränger ståndpunktens ram och förvandlar den till en mer eller mindre öppet uttalad materialism. Men det är undantagsfall. I stort sett – det får inte glömmas – utgår *såväl* empirism som rationalism från en i princip subjektiv och idealistisk tolkning av kunskapen.

Inte heller hos Kant kan man tala om någon avgörande brytning med subjektivismen. Kants historiska betydelse ligger framför allt i den skarpsinniga kritik som han *innanför* ramen av subjektivismens kunskapslära underkastar de olika elementen i erfarenheten och i den utomordentliga formella elegans med vilken han förenar empirismens och rationalismens lösningsförsök i en högre enhet. Men den kunskap som på detta sätt kommer till stånd är också enligt Kant helt och hållet bunden till medvetandet – den är till sitt innersta väsen subjektiv. Visserligen förutsätter Kant bortom medvetandet samtidigt tillvaron av en s.k. intelligibel verklighet – ett ”ting i sig” – genom vars inverkan på våra sinnen erfarenheten kommer till stånd. Men eftersom denna verklighet är i princip otillgänglig för mänsklig kunskap, så spelar den i fortsättningen ingen praktisk roll. Den försvinner ur resonemanget och ersätts hos Fichte och Hegel med läran om anden eller ”jaget” som ende frambringare av verkligheten i dess helhet.

Men därmed är också den idealistiska utvecklingens kulmen nådd och en återgång blir nödvändig. Tanken måste vända om, söka sig tillbaka. Den måste återknyta kontakten med den väg som från subjektet, medvetandet, åter leder över till objektet. Det dröjer heller inte länge i fortsättningen förrän man finner den på full reträtt i antydd riktning. Redan hos Feuerbach har vi kunnat iaktta hur Hegels extrema idealism avlöses av en klart uttalad materialistisk inställning, och hos Marx och Engels är denna tendens ytterligare skärpt och utbyggd till en konsekvent genomförd kritik – teoretisk som praktisk – av den idealistiska uppfattningen i dess helhet.

Idealismens avgörande misstag på det kunskapsteoretiska området ligger enligt marxismen däri att den på ett oberättigat sätt identifierar vår uppfattning av föremålen med föremålen själva. Den föreställer sig medvetandet som ett i sig slutet system av ”intryck” – utan relation till något slags verklighet som i intrycken förnimmes. Men en sådan tolkning är givetvis orimlig. I själva verket måste det förhålla sig tvärtom. Vad medvetandet än må vara till sitt begrepp, säkert är att det alltid är ett medvetande *om* någonting. Det kräver med logisk nödvändighet ett komplement utanför medvetandet som det hänvisar till – det kräver ett objekt. Eller som Marx i nära anslutning till Feuerbach uttrycker samma tanke: ”Ett väsen som inte känner något objekt utanför sig är överhuvud inget objektivt väsen.”³

Man inser lätt att subjektivismen under sådana förhållanden måste utmynna i ohållbara konsekvenser. I själva verket leder den – följdriktigt genomförd – till kunskapsteoretisk *solipsism*, det vill säga den leder till en åskådning som inte erkänner någon som helst verklighet utanför det egna jaget. Man kan tydligt iaktta det förhållandet redan hos Descartes. I sina ryktbara ”betraktelser” över filosofins grundvalar ställer sig Descartes frågan vad vi egentligen har för garanti att inte hela vår tillvaro är en dröm, en serie godtyckliga fantasiföreställningar hos oss själva. Han kommer till det resultatet att någon sådan garanti inte existerar, även om guds godhet i praktiken utesluter möjligheten av ett bedrägeri på den punkten. I subjektivismens senare ”transcendentalfilosofiska” skede är den solipsistiska tendensen nödortfött kascherad därigenom att det medvetande som ”frambringare”

erfarenheten här inte uppfattas som en privat egenskap hos den enskilde individen utan som en logisk förutsättning för kunskapen – som ett ”medvetande överhuvud”. Men därmed är naturligtvis inte problemet ur världen, på sin höjd kan man säga att det förskjutits till ett annat plan.

Nu är givetvis också subjektivismens representanter på det klara med solipsismens *praktiska* orimlighet: om man får tro en auktoritet som Schopenhauer hör den i tillämpningen rent av hemma på dårhuset. Det hindrar emellertid inte Schopenhauer från att i samma andetag beteckna den solipsistiska uppfattningen som *logiskt* oangriplig. Vi står alltså inför det paradoxala faktum att subjektivismen till slut ser sig nödsakad att anbefalla en psykiatrisk kur: väl att märka, inte för sina motståndare utan för de personer som vill dra ut konsekvenserna av dess egen ståndpunkt. Den tvingas att med eller mot sin vilja förutsätta tillvaron av två radikalt skilda slag av ”sanning”: en teoretisk för det filosofiska tänkandets vidkommande och en praktisk för det dagliga livets behov. Vi har hamnat i en definitiv söndersprängning av själva verklighetsbegreppet.

Marxismen kan för sin del inte acceptera ett sådant dubbelt bokhålleri på kunskapens område. Varje vetenskaplig verksamhet är enligt dess uppfattning inriktad på utforskandet av en för hela mänskligheten gemensam verklighet och man kan inte skilja prövningen av resultatets ”riktighet” från frågan om dess praktiska tillämpning på erfarenhetsmaterialet.

”I praktiken måste människan bevisa sanningen av sitt tänkande, det vill säga bevisa dess verklighet och makt. All strid om verkligheten eller överkligheten hos ett tänkande som är isolerat från praktiken är en rent skolastisk angelägenhet.”⁴

Med dessa kortfattade satser – ur teserna om Feuerbach – proklamerar Marx sin övertygelse om en oupplöslig *enhet* mellan teori och praktik och understryker han nödvändigheten att införa praktiken som sanningskriterium vid sidan av den teoretiska betraktelsen.

Man kan inte påstå att principen som regel mötts av någon större förståelse. I allmänhet har den snarast uppfattats som ett utslag av intellektuell desperation, ett försök att slå spelet överända när man inte längre kan komma åt sin motståndare på den logiska argumenteringens väg. Inte minst gäller detta diskussionen om solipsismens berättigande: många människor föreställer sig här att hänvisningen till praktikens vittnesbörd måste innebära detsamma som ett uppgivande av den teoretiska kritiken som sådan. Men som vi har sett med orätt. Ty marxismens vederläggning av solipsismen inskränker sig ingalunda till konstaterandet av dess praktiska orimlighet. Tvärtom har jag velat framhålla att denna praktiska orimlighet ur en marxistisk synpunkt mer eller mindre framstår som en *konsekvens* av ståndpunktens logiska otillräcklighet.

I grunden rör det sig givetvis om en ömsesidig avhängighet, ett växelförhållande: om teorin påverkar praktiken, så måste i sin tur praktiken återverka på teorin. Vad solipsismen angår är väl den saken utan vidare klar. Ty tänkandet kan aldrig förstås som en helt igenom isolerad process. I likhet med all annan andlig verksamhet förutsätter det en vädjan till någon form av mänsklig gemenskap. Varje filosof med självaktning skriver för en viss ideal publik – oberoende av om den kommer att läsa honom eller inte. Det ligger därför i sakens natur att den solipsistiska bevisföringen måste röra sig i en ständig cirkel. Den kan inte ens bestrida sina medmänniskors existens utan att i yttersta hand rikta sig till samma medmänniskor. Den tvingas av rent språkliga skäl att motsäga sig på snart sagt varenda sida, i varenda mening, varenda sats. I sin berömda apologi för det sunda förnuftet har den engelske filosofen G. E. Moore givit en rad roande exempel på detta dilemma.

Nu kan det visserligen se ut som skulle införandet av en sådan yttre faktor i betraktelsen i viss mån innebära ett avsteg från principen om forskningens förutsättningslöshet. Att vetenskapen – inte minst filosofin – måste stå oberörd av det praktiska livets krav för att i gengäld med så mycket större energi gå in för det opersonliga sökandet efter sanningen: den satsen har ju för

många människor i våra dagar antagit en nästan axiomatisk karaktär. Vi har hört den upprepas så ofta att vi utan vidare utgår från den som självklar. Trots detta kan dess psykologiska hållbarhet på goda grunder sättas ifråga. Inte nog med att den förbiser den roll som våra praktiska behov måste spela för problemens *utformning*, den glömmer att det just är den lidelsefulla personliga upptagenheten som gör oss aktivt engagerade i sanningens sak. Så länge vi ännu nöjer oss med att stå kvar på stranden – så länge kan det vara oss skäligen likgiltigt om isen bär eller inte och vår åsikt i ämnet kan på sin höjd tillskrivas ett akademiskt intresse. Det är först i det ögonblick vi lämnar vår roll som passiva åskådare och själva står i begrepp att ge oss ut på isen som det blir av livsavgörande betydelse för oss att finna ett objektivet *riktigt* svar på vår fråga.

Ingenting kan under sådana förhållanden vara mer missvisande än att uppfatta hänvisningen till vår praktiska erfarenhet som ett nonchalerande av den teoretiska undersökningens betydelse i och för sig. Vad marxismen på denna punkt hävdar är inte – som en populär riktning i modern filosofi – att kunskapens värde ligger i dess praktiska nytta och att bara det är sant som ”gagnar” oss. Vad den hävdar är tvärtom att bara det i längden kan gagna oss som faktiskt är sant. I sin polemik mot Mach har Lenin med skärpa understrukt detta. Mach försökte som bekant göra sin idealistiska och solipsistiska kunskapsteori mer tilltalande för en modern smak genom att blanda upp den med diverse ”pragmatiska” tillsatser och genom att i sin strid mot materialismen åberopa sig på den biologiska nyttyssynpunkten: en teori som berättigande ligger enligt Mach inte i dess överensstämmelse med en mer eller mindre fiktiv verklighet utan i dess användbarhet som vapen i kampen för tillvaron. Lenin framhåller till en början det inkonsekventa i Machs förfaringssätt och påpekar att det i en följdriktigt genomförd solipsism överhuvud inte finns plats för *några* pragmatiska faktorer – biologiska eller andra. Men därtill kommer att Machs definition av kunskapen som biologiskt främjande inte ger någon uttömmande bild av förhållandet. Den glömmer att en teoris användbarhet i kampen för tillvaron beror just på dess anpassning efter verkligheten.

”Biologiskt främjande – främjande för det mänskliga handlandet och för livets och släktets fortbestånd – kan kunskapen verka bara där den återspeglar en objektiv, av människorna oavhängig sanning.”⁵

Det är nödvändigt att hålla dessa fakta i minnet för att förstå marxismens uppfattning av förhållandet mellan teori och praktik. Meningen med den är – än en gång – inte att ge avkall på kravet på opartiskhet och vetenskaplig objektivitet i undersökningen, långt mindre vill den reducera vår teoretiska argumentering till en ideologisk skenfäktning. Meningen är snarare att genom hänvisningen till teorins praktiska konsekvenser ge filosofin en känsla av nytt *ansvar* för vad den säger. Alltför många orimligheter och misstag på det filosofiska området har helt enkelt sin rot däri att vederbörande tänkare tack vare den hävdvunna uppdelningen av erfarenheten i en teoretisk och en praktisk sfär utan ringaste samband med varandra har ansett sig sitta inne med dispens från skyldigheten att mena någonting alls med sina uttalanden. Och att indra ett sådant oansvarighetsintyg – det betyder i grund och botten inte att inkräkta på tankens befogenheter utan att utvidga dem. Det betyder att från en världsfrämmande kammarvetenskap förvandla filosofin till en aktivt ingripande faktor i historien och människolivets och därigenom *återge* teorin dess ursprungliga plats i ett större konkret sammanhang.

3

I vilken riktning vi än fullföljer analysen visar det sig alltså att idealismens lösning av problemet inte är hållbar: den leder – teoretiskt som praktiskt – till orimliga konsekvenser. Därmed naturligtvis inte sagt att den idealistiska uppfattningen på varje enskild punkt med nödvändighet måste vara falsk. Om vi närmare granskar dess förutsättningar ska vi tvärtom finna att den utgår från iakttagelser som i många fall otvivelaktigt är riktiga även om dess tolkning av dem inte kan godkännas. Till dessa iakttagelser hör framför allt påpekandet att

kunskapen inte låter sig förklaras som en helt igenom passiv process, ett automatiskt inregistrerande av utifrån kommande sinnesintryck. Vi har redan på tal om den antika filosofin kunnat konstatera att en sådan uppfattning gör rättvisa bara åt kunskapens ena sida. Vad själva begreppsbildningen beträffar – den verksamhet genom vilken vi knyter samman de sinsemellan disparata sinnesintrycken till en enhetlig vetenskaplig världsbild – så pekar den klart och tydligt utöver den rena varseblivningen till sammanhang av en delvis annan karaktär. Och det är och förblir – trots riktningens brister i övrigt – idealismens obestridliga förtjänst att ha fäst uppmärksamheten vid denna djupare aspekt av kunskapen.

Inte minst energiskt har den saken understrukits av Marx. I teserna om Feuerbach kritiserar han den äldre materialismen just för dess passiva och odialektiska inställning till verkligheten, och han framhåller som idealismens bestående insats att den i motsats till den materialistiska uppfattningen har fäst uppmärksamheten vid den mänskliga *aktivitetens* medverkan i kunskapsprocessen. Men samtidigt varnar han inte mindre enträget mot det idealistiska misstaget att föreställa sig denna medverkan i form av något slags transcendent skapelseakt som ”frambringa” erfarenhetsinnehållet ur medvetandet. Vad han vill inskräpa är snarare begreppens rent praktiska funktion, det är deras roll som instrument eller redskap med vilkas hjälp vi orienterar oss i tillvaron och lägger den tillrädda för våra syften. En sådan praktisk och i viss mening subjektiv inriktning hos begreppen utesluter emellertid på inget sätt deras objektivitet. Tvärtom är det tydligt att subjektivt och objektivt på den punkten står i en nödvändig växelverkan, i det instrumenten för att kunna tjäna sitt ändamål självklart måste vara anpassade efter den verklighet som vi i handlandet vill påverka.

Väl att märka – allt detta så länge vi håller oss till den centrala tankegången i marxismens kunskapsteori, dess dominerande grundtendens. Men denna tendens korsas gång på gång hos lärans mer betydande representanter av en annan uppfattning som hotar att i viss mån äventyra resultatet av vår föregående undersökning och på nytt reducera kunskapen till en rent mekanisk reproduktionsakt. Det är den uppfattning som säger att vår kunskap i grund och botten inte är någonting annat än en *avbildning* – en återspeglning eller reflex – av den verklighet som vi i sinnesintrycken förnimmar. Tesen är i och för sig inte ny. Den förfäktades redan av 1700-talets franska materialister – Helvétius, Holbach – och har från dem obesedd övertagits av Engels, som annars var mycket angelägen att avgränsa sig från upplysningsfilosofernas ensidiga och metafysiska uppfattning. Inom den senare marxismen har avbildningsteorin framför allt hävdats av Plechanov och Lenin – något som givit den en stor auktoritet i ortodoxa kretsar. Inte desto mindre är den enligt min uppfattning falsk. Den strider inte bara mot marxismens förutsättningar i övrigt utan – vad värre är – mot elementära fakta om kunskapsprocessens natur.

Påståendet att vår kunskap ”avbildar” verkligheten är inte entydigt. I själva verket kan det ha två principiellt skilda betydelser. Det kan – till en början – innebära ett konstaterande av att våra *sinnen* ger oss en tillförlitlig uppfattning av yttervärldens beskaffenhet. Och taget i denna bemärkelse äger uttalandet otvivelaktigt en viss metaforisk riktighet, även om det i sin onyanserade form strängt taget är direkt tillämpligt bara på synsinnet. Vad våra övriga sinnesintryck beträffar ställer sig saken något mera komplicerad. Det är svårt att förknippa någon förnuftig tanke med föreställningen att vårt smärtsinne skulle ”avbildar” tandborsten eller att vårt öra vid åhörandet av en symfoni skulle ”avbildar” musiken. Vad avbildningsteorins anhängare åsyftar förefaller också att vara något helt annat. Av allt att döma vill de närmast understryka det faktum att det i varseblivningen – som Lenin i något sammanhang uttrycker saken – föreligger en *omedelbar kontakt* mellan medvetande och verklighet. Och i den mån läran inte ges någon annan innebörd finns det i princip knappast något att invända mot dess tillämpning. Den ger en visserligen inexakt men i det stora hela fullt begriplig omskrivning för den process som ligger till grund för sinnesintrycken.

Men sinnesintrycken är ännu inte detsamma som *kunskap*. Om så vore fallet skulle – som Hegel påpekar – vår vetenskapliga verksamhet sällan erbjuda några större problem. Den skulle bestå i att se, höra och lukta och även djuren skulle på sitt sätt vara vetenskapsmän. Men vi vet alla av bister erfarenhet att fullt så enkelt går det inte till: vägen från varseblivning till kunskap är tvärtom oftast både lång och besvärlig. Innan våra sinnesintryck kan förvandlas till ett verkligt vetande måste de först underkastas *tänkandets* bearbetning och uttryckas i begreppets logiska form. Men därmed har också diskussionen förts över till ett plan där avbildningsteorin mister varje konkret innebörd. Den bild på vår näthinna genom vars förmedling vi uppfattar en fyrbent stol måste – för att vara riktig – själv vara utrustad med fyra ben. Men vårt *begrepp* om en fyrbent stol är förvisso inte ett begrepp med fyra ben, lika litet som vårt begrepp om en meter är detsamma som ett en meter långt begrepp. Det projicierar vår varseblivning av stolen till en kvalitativt ny sfär där kategorier sådana som form, färg och utsträckning – oundgängliga för varje avbildande framställning – inte äger någon omedelbar tillämplighet.

Och som med begreppen så med de enheter av högre logisk dignitet till vilka vi i fortsättningen sammanför dem – med våra omdömen, slutledningar och bevis: inte heller ifråga om dem kan man tala om någon avbildning i egentlig mening. Omdömet att Gustav Adolf stupade vid Lützen 1632 konstaterar visserligen ett faktiskt förhållande beträffande verkligheten: men man kan inte gärna utan att göra våld på normalt språkbruk beteckna det som en ”avbild” av Gustav Adolfs död. Newtons gravitationslag – för att ta ett annat exempel – sätter oss i stånd att exakt beräkna hastigheten hos en fallande kropp: men den innehåller inte någon ”återspeglning” av den verkliga fallrörelsen. Ännu mer missvisande skulle det naturligtvis vara att med Lenin kalla den för en *reflex* av den yttre företeelse som lagen vill uttrycka. Om anblicken av en fallande kropp vore tillräcklig för att utlösa gravitationslagen som reflex i åskådarens hjärna skulle mänskligheten inte ha behövt avvakta den berömda konstellationen med Newton och äpplet för att bli medveten om dess existens.

Nu är naturligtvis inte heller Lenin okunnig om detta faktum. I sin framställning betonar han tvärtom gång på gång hur vetenskapsmannen i sin verksamhet är tvungen att gå bakom sinnesintryckens vittnesbörd för att med tankens hjälp försöka nå fram till de djupare sammanhang som behärskar skeendet, och på ett ställe talar han till och med om fantasins nödvändiga medverkan vid begreppens tillkomst. Men därmed uppstår – förefaller det mig – på denna punkt en betänklig motsägelse i den leninska avbildningsteorin. Ty så mycket är tydligt att om man med Lenin betecknar våra sinnesintryck som avbilder eller rent av som ”kopior” av den yttre verkligheten, så kan samma terminologi inte utan vidare tillämpas på begreppen – så vida man nämligen inte föreställer sig att dessa senare omedelbart *sammanfaller* med sinnesintrycken. Men det är en ståndpunkt som Lenin aldrig intagit utan tvärtom bestämt förkastar.

Trots detta – det får inte glömmas – har avbildningsteorin otvivelaktigt rätt i *princip*. Den terminologi i vilken den oftast framföres är missvisande och ohållbar, så mycket står fast. Men samtidigt får man för utanverken inte glömma lärans faktiska syfte. Vad Lenin innerst inne vill uttrycka är inte så mycket idéernas och begreppens avbildande funktion i egentlig mening som deras avhängighet av en oberoende av medvetandet existerande verklighet. Och denna avhängighet är inget godtyckligt antagande: den existerar som ett elementärt erfarenhetsfaktum och upphävs på inget sätt därigenom att begreppen uppfattas som en samling i viss mån godtyckligt valda symboler för de verkliga föremålen och deras relationer. Det finns för att ta ett konkret exempel ur rent logisk synpunkt ingenting som hindrar oss att kalla en röd färg för en grön färg eller en soffa för en stol och att – i överensstämmelse därmed – uttrycka det förhållandet att vi ser en röd soffa med påståendet att vi ser en grön stol. Men har vi väl en gång kommit överens om en sådan terminologi, så är vi i fortsättningen inte bara bundna av vår egen överenskommelse: i den mån vi vill att våra omdömen ska vara sanna är vi framför allt bundna av de objektiva relationer som verkligheten själv uppvisar och som vi kan kontrollera med tillhjälp av våra sinnesintryck. Vi kan med andra ord inte i sin tur utbyta det i

angiven bemärkelse sanna omdömet: ”detta är en grön stol” mot det lika påtagligt falska: ”detta är en randig ottoman”.

Man ser av det sagda att ett uppgivande av avbildningsteorin i dess onyanserade form ingalunda – som Lenin föreställer sig – behöver innebära något avståndstagande från tron på kunskapens objektivitet. Ty även om våra begrepp inte direkt avbildar verkligheten, så är det inte desto mindre tydligt att de på ett eller annat sätt *återger* något verkligt – att de svarar mot vissa yttre fakta. Därmed följer också som en självklar konsekvens att vi inte är fria att i våra omdömen handskas med dem efter eget gottfinnande. Det sätt på vilket vi i medvetandet sammanför begreppen måste tvärtom för att kunna tillskrivas vetenskaplig giltighet rätta sig efter den ordning som föremålen själva inbördes uppvisar: det är först när en sådan objektiv motsvarighet inträtt mellan verklighet och omdöme som vi äger rätt att beteckna våra uttalanden som riktiga.

Mekanisk och dialektisk materialism

1

Man brukar i gängse filosofisk praxis skilja den kunskapsteoretiska frågan om vetandets innebörd från den så kallade ontologiska frågan eller frågan om verklighetens natur och faktiska beskaffenhet. Emellertid är det tydligt att en sådan uppdelning i viss mån bygger på en konstlad abstraktion. I själva verket innehåller ju varje kunskapsteoretiskt påstående samtidigt något slags antagande om verkligheten och kommer så till vida alltid att uppvisa en mer eller mindre ontologisk syftning. Om vi till exempel ansluter oss till den subjektivistiska tesen om kunskapens ursprung ur medvetandet, så har vi därmed accepterat föreställningen om tillvaron som en till sitt innersta väsen andlig företeelse; utgår vi från den motsatta uppfattningen om vetandets beroende av objektet så har vi omvänt proklamerat oss som anhängare av tron på världens yttre, dess sinnliga existens.

Denna senare ståndpunkt är som vi sett marxismens. Marxismen är ontologiskt som kunskaps-teoretiskt en *materialistisk* teori, det vill säga den erkänner tillvaron av en utanför oss existerande verklighet som framstår som primär i förhållande till medvetandet. Men karakteristiken kräver samtidigt en komplettering. Vi har redan konstaterat hur marxismen på det kunskaps-teoretiska området tar avstånd från den *metafysiska* materialismen med dess odialektiska tolkning av begreppsbildningens natur och detsamma gäller – *mutatis mutandis* – också dess ställning till de ontologiska problemen. Om vi vill bilda oss en föreställning om marxismens verklighetsuppfattning sådan den ter sig i konkret tillämpning, så räcker det följaktligen inte med att hänvisa till den gamla materialismen i den mekaniska form som den under intryck av de newtonska idéernas segertåg antog i 1800-talets naturvetenskapliga tänkande. I själva verket visar tvärtom en jämförelse med denna senare åskådning hur starkt den av marxismen företrädde dialektiska materialismen skiljer sig från varje försök till en renodlat mekanisk tolkning av erfarenheten.

Låt oss erinra oss hur 1800-talets mekaniskt inriktade naturvetenskap föreställde sig universums byggnad. Dess världsbild torde – i huvudsak – kunna sammanfattas på följande sätt. Det finns ett absolut *rum* som är tomt, likformigt och ändlöst utsträckt i alla riktningar. I detta tomma rum rör sig ett obegränsat antal rent kvantitativt bestämda materiepartiklar, de så kallade atomerna, som påverkar varandra genom det tomma rummet, attraherar varandra eller stöter varandra tillbaka. Genom sammanslutningen av atomer uppstår i sin tur molekylerna och ur molekylernas sammanslutning de fysikaliska kropparna eller massorna. Varje sådan större sammanslutning framstår som ett ”system” av mindre partiklar som befinner sig i ett tillstånd av tillfällig jämvikt i förhållande till varandra; när denna jämvikt rubbas och upplöses, upplöses även systemet och de ursprungliga beståndsdelarna fortsätter sin väg isolerade eller ingår i nya sammanslutningar, nya system. Vad våra bedrägliga sinnen uppfattar som kvaliteter hos de fysikaliska kropparna – ljus, färger, ljud, ja, till och med

egenskaper som liv, medvetande och tankeförmåga – är ingenting annat än kombinationer av sinsemellan likartade atomer som i enlighet med mekanikens lagar förenats på ett visst sätt. Allt skeende i naturen låter sig i yttersta hand reduceras till en verksamhet av sådana elementära materiepartiklar. Om vi tänker oss en oändlig intelligens utrustad med kännedom om samtliga partiklars ”impuls” och läge i ett visst ögonblick, så skulle denna intelligens därur kunna beräkna allt vad som någonsin hänt eller kommer att hända: inte bara jordytans förändringar och himlakropparnas rörelser utan också organismernas utveckling och den mänskliga historiens förlopp, den skulle kunna förutsäga framtida krig och naturkatastrofer lika väl som filosofernas skarpsinnigaste tankar och poeternas ömtåligaste förnimmelser. (Laplaces världsande.)

Det kan förutsättas som bekant att tilltron till den laplaceska världsandens ofelbarhet genom de senaste femti årens naturvetenskapliga upptäckter betänkligt rubbats i sina grundvalar och att namn sådana som Planck, Einstein, Bohr och Dirac representerar lika många steg bort från drömmen om en helt igenom mekanisk och deterministisk tolkning av orsakssammanhangen. Mindre känt torde däremot vara att Engels redan åtskilliga årtionden innan denna utveckling tog sin början i sitt geniala arbete om dialektiken i naturen underkastat den mekaniska uppfattningen en förintande kritik och därvid föregripit ett flertal av de invändningar som en senare tids forskning riktat mot den. Tyvärr förblev hans verk en torso och har – i ofullständigt skick – kunnat publiceras först tretti år efter hans död. Trots sin fragmentariska karaktär innehåller det emellertid tillräckligt mycket av positivt material för att man på grundval av de av Engels gjorda antydningarna ska kunna bilda sig en föreställning om huvudpunkterna i den nya dialektiska materialism varmed marxismen vill ersätta den mekaniska.

Den mekaniska materialismens avgörande misstag ligger enligt marxistisk uppfattning i dess ensidigt abstrakta och metafysiska inriktning. I stället för att utgå från verkligheten sådan den ter sig för vår omedelbara upplevelse – en verklighet full av konkret åskådlighet och ”sinnligt poetisk glans” – vänder den sig till den sammanfattning som vi i *tänkandet* gör av tillvarons allmännaste egenskaper och tror sig därmed ha nått fram till tingens innersta väsen, till materien ”som sådan”. Men materien i denna allmänna mening och avklädd varje kvalitativ bestämdhet är naturligtvis ingenting i sig existerande. Den är en ren tankeskapelse, en abstraktion.

”Ord sådana som materia och rörelse” – påpekar Engels – ”är ingenting annat än stenografiska förkortningar för de gemensamma egenskaper som utmärker de isolerade, i sinnesförnimmelserna givna föremålen.”⁶

Att vilja återföra erfarenhetens brokiga mångfald på ett kvantitativt förhållande mellan partiklar i det tomma rummet betyder under sådana förhållanden inte att gå materialistiskt utan idealistiskt till väga. Det betyder att ersätta verkligheten i dess omedelbara åskådlighet med ett ur verkligheten härlett *begrepp* som vi kallar för materia.

Därmed givetvis inte sagt att förfaringssättet skulle sakna varje teoretiskt berättigande. I viss mån innebär ju *all* vetenskaplig verksamhet ett införande av begrepp som i förhållande till erfarenhetsinnehållet måste betecknas som mer eller mindre abstrakta. När fysiken i sin strävan att komma tillrätta med företeelsernas mekaniska lagbundenhet i princip bortser från deras kvalitativa egenart för att i stället inrikta sin uppmärksamhet på de kvantitativt mätbara sammanhangen, så finns alltså i och för sig inte så mycket att invända. Två ting får emellertid inte glömmas i sammanhanget. Till en början måste man komma ihåg att denna strävan till mekanisk fullkomning av världsbilden också inom fysiken har sina mycket bestämda gränser – gränser som för det mikrokosmiska skeendets vidkommande närmare anges av den heisenbergska osäkerhetsrelationen för förhållandet mellan elektronernas läge och deras hastighet. Överskrids dessa gränser kommer vi inte fram till alltmer förenklade mekaniska sammanhang utan hamnar i en sfär där våra kvantitativa bestämmningar mister varje teoretisk innebörd eftersom vi inte längre har någon möjlighet att verifiera dem.

Det är den ena sidan av saken. Den andra och kanske ännu viktigare är att vi på denna punkt står inför vad som på vetenskapligt språk kallas för ett *irreversibelt* förhållande, det vill säga vi står inför en relation som utifrån mekanikens egna förutsättningar inte låter sig omvändas. För att ställa saken på sin spets: det möter visserligen ingen teoretisk svårighet att ur den åskådliga och levande verklighet som omger oss konstruera fram ett mekaniskt system av partiklar i ett abstrakt x-, y-, z-rum. Men vi har ingen som helst möjlighet att utan erfarenhetens hjälp ur partiklarnas läge och verksamhet i det tomma rummet bygga upp verkligheten omkring oss med dess kvalitativa mångfald av ljus, färger och ljud, långt mindre kan vi räkna med att på denna väg nå fram till en förståelse av de biologiska organismernas sätt att fungera eller av människornas psykologiska konstitution och historiska handlande.

Orsaken till denna oförmåga är i sin tur inte svår att se. Den sammanhänger med negligerandet av den dialektiska växelverkan som alltid måste föreligga mellan kvantitet och kvalitet. Den mekaniska uppfattningen märker inte att den kvantitativa förändring ur vilken den vill förklara allt skeende i universum på en viss punkt av sin utveckling *slår över* i en kvalitativ och därvid ger upphov till nya sammanhang som inte låter sig bestämmas enbart på grundval av kännedomen om de kvantitativa faktorerna. Låt oss ta en enkel företeelse ur vår dagliga erfarenhet. Den moderna fysiken har som bekant uppställt satsen att en kropps värmeutveckling har sin rot i en mekanisk rörelse hos de molekyler av vilka den är sammansatt, och det har lyckats den att i en enkel matematisk formel uttrycka förhållandet mellan kroppens temperatur och rörelsehastigheten hos dess molekyler (Boltzmann). Det är så till vida helt och hållet i sin ordning, och påståendet ger inte anledning till några erinringar. Men tyvärr nöjer sig forskaren i allmänhet inte med detta. Han går ett steg längre och förklarar att vad vi kallar för värme till sitt väsen inte *är* någonting annat än molekylrörelse. Därmed har han emellertid uppenbart överskridit sin befogenhet. Ty resultatet av en process kan naturligtvis inte utan vidare identifieras med processen själv. Även om jag aldrig så ingående beskriver molekylernas rörelse i en varm kropp, så har jag därmed ännu inte givit någon föreställning om den konkreta förnimmelse som värmesensationen erbjuder för våra sinnen. Än mer. Det är tydligt att den kvalitativa egenart hos kroppen som vi upplever i sinnesförnimmelsen i förhållande till den mekaniska – eller fysiologiska – förklaringen framstår som det kunskapsteoretiskt primära. Man kan inte grunda vetenskapen på erfarenheten och samtidigt förneka erfarenhetens giltighet med en hänvisning till de av vetenskapen införda begreppen.

Och som med sinnesförnimmelserna, så med de speciella kvaliteter inom erfarenheten som vi förknippar med föreställningen om ett medvetande eller en själ. Den gamla metafysiska och mekaniska materialismen var som bekant mycket angelägen att reducera alla sådana själsliga kvaliteter till något i grunden kroppsligt – till en atomrörelse som skiljer sig från övriga materiella fenomen endast därigenom att den försiggår i den mänskliga hjärnan. Engels har med den största skärpa tillbakavisat alla sådana försök. Utan tvivel kommer – säger han – vetenskapen en gång att kunna påvisa de kemiska och fysikaliska förlopp som ligger till grund för tänkandet: men därmed är tänkandets egenart naturligtvis inte på minsta sätt *uttömd*. Och lika bestämt uttalar sig Lenin. Att beteckna våra osinnliga föreställningar som materiella, det betyder enligt Lenin ”att ta ett oriktigt steg och hamna i en sammanblandning av materialism och idealism”.

2

Men vad som här har sagts om kvaliteterna gäller också om de *enheter* – de empiriska objekt eller föremål – till vilka kvaliteterna i upplevelsen är knutna. Vi har redan sett hur den mekaniska materialismen föreställer sig varje i erfarenheten given enhet som en kombination, ett system av mindre beståndsdelar som i sin tur låter sig uppdelas i ännu mindre o.s.v. Till en viss grad är denna tolkning naturligtvis alldeles riktig och låter sig utan vidare erfarenhetsmässigt bekräftas. Människan ”består” förvisso av celler, cellerna av kemiska molekyler,

molekylerna av atomer och atomerna av protoner och elektroner. Men vad den mekaniska uppfattningen förbiser, det är – vi följer här Rudas – att samma föremål som ur en viss synpunkt framstår som ”sammansatta” av enklare beståndsdelar i sin tur är enheter av en radikalt annan karaktär än beståndsdelarna. Elektroner och protoner bildar en atom, men atomen är en enhet. Som sådan är den något i princip skilt från sina beståndsdelar elektronerna och protonerna: den är en atom av ett visst grundämne, det vill säga, en väte-, helium-, syreatom och så vidare. I denna sin egenskap uppvisar den en viss specifik lagbundenhet och ingår som beståndsdel i molekylen. Men varje molekyl är likaså en enhet av ny typ: den är en vattenmolekyl eller molekyl av någon annan kemisk förening. Ur sammansättningen av molekyler, det vill säga ur de kemiska föreningarna, uppstår sedan cellen som i sin tur är en enhet underkastad en annan lagbundenhet än molekylernas. Cellen är en organism. Den besitter förmåga att uppta näring och utsöndra avfallsprodukter, att förnimma och fortplanta sig – allt saker och ting som molekylen inte uppvisar någon motsvarighet till.

Konstaterandet kan förefalla elementärt. Att varje av beståndsdelar sammansatt enhet i naturen företer en viss specifik lagbundenhet – det är något som självklart inte heller den mekaniska uppfattningen förnekar. Men den mekaniska teorins anhängare stannar som bekant inte vid detta utan är bemödade att *härleda* de sammansatta enheternas lagbundenhet ur enklare enheters. Dialektiken kan för sin del inte godta ett sådant förfarings sätt. Den lagbundenhet som ligger till grund för en sammansatt enhet är enligt dess uppfattning varken en summa eller en modifikation eller en sammanfattning av beståndsdelarnas lagbundenhet utan en realitet av ny och högre ordning, som överhuvudtaget inte kan förstås om man tar sin utgångspunkt från beståndsdelarna och deras lagar. Även om vi i detalj känner elektronernas och protonernas rörelser så har vi ingen möjlighet att på grundval därav beräkna atomernas rörelser. Ty atomen rör sig som ett *helt*, den har sina egna lagar vari beståndsdelarnas lagbundenhet på sin höjd ingår som underordnat moment. Och likaså lyder molekylen i sin tur andra lagar än atomen ehuru den senare fortsätter att röra sig inom molekylen i enlighet med sin specifika lagbundenhet.

Det förhåller sig på samma sätt med cellen. Men ifråga om den tillkommer ett nytt element i förhållandet mellan enhet och delar som vi inte tidigare har gjort bekantskap med. Liksom varje levande väsen besitter också cellen förmåga att frambringa nytt liv – ett frambringande som i föreliggande fall äger rum genom *delning*. Men denna delning tillgår inte så att den individuella cellen sönderfaller i sina ursprungliga beståndsdelar, i molekyler och atomer. Dessa beståndsdelar ingår visserligen i delningsprocessen men utövar inget direkt inflytande på förloppet lagbundenhet. Cellen delar sig genom att bilda en ny *cell*, det vill säga varje del av den gamla cellen är själv en levande organism – men en organism som har en historia bakom sig, som har genomgått en utveckling. Den nya cellen kommer inte till stånd genom sammansättning av kemiska molekyler utan framstår som en produkt av den gamla cellen såsom enhet och är underkastad biologins specifika lagar gällande för anpassning, ärftlighet och så vidare. Genom cellernas sammansättning till högre enheter uppstår sedan de olika växt- och djurarterna som i sin tur differentierar sig genom att utbilda olika organ.

Det föreligger emellertid en viktig skillnad mellan de element varav en högre enhet ursprungligen är sammansatt och de beståndsdelar som den själv skapar sig genom differentiering eller delning. De förra bildar visserligen en förutsättning för den högre enhetens existens men ingår i den endast som underordnade moment – inte som *delar* i ordets egentliga mening. Därmed naturligtvis inte sagt att förbindelsen mellan de ursprungliga beståndsdelarna skulle sakna betydelse. Vi har tvärtom redan sett hur varje sådan förbindelse på samma gång representerar inträdet av något principiellt nytt i utvecklingen: den kvalitativa mångfald hos verkligheten som vi ovan talat om har i själva verket sin rot just här. Det visar sig emellertid i fortsättningen att sedan den uppkomna förbindelsen väl stabiliserats, förlorar de gamla beståndsdelarna sin karaktär av delar i den nya enheten som i stället ger upphov till nya element eller beståndsdelar av egenartad beskaffenhet. Och dessa element – de står i sin

tur i en ständig växelverkan med enheten som sådan, de uppkommer tillsammans med enheten och utvecklas som led inom samma enhet.

Låt mig illustrera denna ömsesidiga växelverkan mellan enhet och delar med ett enkelt exempel. Också *samhället* är enligt mekanisk uppfattning ingenting annat än ett slags mer komplicerat jämviktssystem av isolerade individuella partiklar som inverkar på varandra – människorna. Innan samhället kan komma till stånd måste det alltså först finnas människor. Dessa människor har – så lyder tesen – framgått som en biologisk art ur djurriket och därefter slutit sig samman till ett samhälle. Det låter så självklart att det knappast behöver diskuteras. Inte desto mindre sätter dialektiken hela detta betraktelsesätt ifråga. Ty djuret som håller på att utveckla sig till människa *är* enligt dess uppfattning ännu ingen människa. Människan som biologisk art uppstår ur djurriket först genom samverkan med sina likar i arbetsprocessen. Men denna förutsätter i sin tur redan tillvaron av en begynnande social organisation – ett samhälle. Inträdet i samhällslivet sker därför inte genom något slags socialt kontrakt i Rousseaus mening, inte heller betyder det från människans sida en mer eller mindre frivillig inskränkning i hennes individuella frihet i avsikt att uppnå vissa materiella fördelar. Det förhåller sig tvärtom så att människan först genom samhällslivets förmedling blir människa i ordets egentliga mening och det är först genom tillhörigheten till ett samhälle som hon förmår utveckla sina individuella anlag i olika riktningar.

3

Den mekaniska materialismens egentliga glansperiod infaller under senare delen av 1800-talet. Om dess nivellerande inverkan på kulturlivet vid denna tid föreligger åtskilliga vittnesbörd. I sin bekanta dikt "Grubblaren" från 1890 har Viktor Rydberg gett ett förtätat uttryck åt sin känsla av vanmakt, av ödslighet och förtvivlan inför den avsjälning av verkligheten som läran innebär. Dess universum framstår för honom under bilden av en ofantlig mekanisk vävstol vars maskineri utfyller det tomma rummet:

"Spänd är dess ränning genom alla tider,
den har ej slut, ej början. Väven skrider,
allt, som den växer, med de vävda tingen
ned i en avgrund, pejlad än av ingen.

Där vävas, kretsande i rymden, stjärnor
och tankar, kretsande i mänskohjärnor.
Där väves alstringen, där väves döden,
och tingens skepnader och folkens öden.

Vi tro oss vilja, tro oss kunna även,
men äro trådfigurer blott i väven,
och tanken letar ut i varp och väfter,
vad som skall tima tusen år härefter."

Den dialektiska materialismen har efter vad jag tror mer målmedvetet än någon annan filosofisk riktning bidragit till att övervinna den renodlade maskinteorins mardröm. Men väl att märka – inte övervinna genom att ersätta dess ensidiga och abstrakta materialism med en lika ensidig och abstrakt idealism som reducerar yttervärldens tillvaro till ett tomt sken. Övervinnandet sker fastmer därigenom att den *tvärs igenom* de mekaniska abstraktionerna leder oss fram till verkligheten sådan den ter sig för vår omedelbara sinnliga upplevelse med dess outtömliga mångfald av former och kvaliteter. Den bryter begreppens trollcirkel och återskänker oss kontakten med en ung och morgonfrisk värld där solskenet lyser och dagen glittrar, där himlen spänner sig som en blå sidenduk över våra huvuden och gräset vid våra fötter är grönt och svalt.

Men denna värld – det är samtidigt en förändringens och nyskapelsens värld. Det är en värld vars framtida beskaffenhet aldrig restlöst låter sig förutsägas ur kännedom om de "element" varav den i ett visst ögonblick är sammansatt. Inte som skulle den dialektiska materialismen

förneka tillvaron av vissa lagbundna sammanhang som möjliggör en vetenskaplig beskrivning av skeendet: det är minst av allt fallet. Man måste emellertid komma ihåg att dessa sammanhang aldrig framstår som uttömda med konstaterandet av föremålets och händelsernas rent kausala relationer, deras orsaksmässiga förbindelse. I själva verket bildar den orsaksmässiga förbindelsen bara *en* aspekt av den mångskiftande dialektiska lagbundenhet under vilken erfarenheten låter sig sammanfattas och som förutom kausaliteten också omfattar en rad relationer av högre och mer komplicerad typ, sådana som förhållandet mellan identitet och motsägelse, mellan kvantitet och kvalitet, mellan enhet och delar.

Inte nog med det. Vid sidan av denna allmänna dialektiska lagbundenhet som i viss mån gäller för all erfarenhet finns det som vi sett en rad specifika lagar för de olika plan av verkligheten som representeras av atomernas, molekylernas, cellernas, organismernas, själslivets och det mänskliga samhällets värld. De är av varierande karaktär. Vi har mekaniska lagar för beräkningen av fysikaliska masseffekter, optiska lagar för ljusfenomenen, akustiska för ljudet och fysiologiska lagar för livsfunktionerna och så vidare. Dessa lagar låter sig i sin tur sammanföras i vissa enhetliga *grupper* som sinsemellan står i en intim växelverkan och tillsammans bildar en genomgående utvecklingsserie, där varje nytt stadium av lagbundenhet i sig innesluter det föregående som underordnat moment och därigenom i nya sammanhang förlämnar det en ny och egenartad betydelse.

Låt mig för att i en mer konkret form illustrera det sagda anknyta till ett från Hegna lånat exempel.

Gravitationen är en fysikalisk lag som har sin tillämpning på den oorganiska materien. Gäller den också för människan som är en representant för den biologiska verkligheten och som dessutom tillhör samhället? Utan tvivel. Ty också människan ingår som del i fysikens värld – hon har en kropp. Om människan ger sig ut på hal is och slinter, så faller hon och dras till jorden av exakt samma krafter som skulle ha dragit åt oss säga en mjölsäck från lasset. Gravitationslagen är alltså lika väl giltig för människan som för mjölsäcken. Det hindrar emellertid inte att de två i nästa ögonblick beter sig högst olika. Mjölsäcken förblir liggande. Människan däremot sätter nerver i funktion och muskler i rörelse. Hon reser sig igen och går vidare. Människan framträder så till vida som representant för den *biologiska* verkligheten. Hon demonstrerar att hon är förmer än en mjölsäck.

Men det är tills vidare allt. I övrigt får man akta sig för att överdriva det egenartade i hennes uppträdande. En gris som kommer ut på isen och faller i det den dras till jorden av gravitationen kommer i det stora hela att bete sig på samma sätt. Den kommer likaledes att sätta nerver och muskler i funktion, den kommer att resa sig och gå vidare lika obesvärat som någonsin en människa.

Naturligtvis finns det någon skillnad. Grisen kommer till exempel att resa sig på alla fyra men det kommer sannolikt också människan att göra – till en början. Människan kommer kanske att svära en stund men i gengäld kan ju grisen grymta. I den mån vi ser saken fysiologiskt kan alltså människan och grisen – med en något ensidig metafor – ta varandra i hand. Den avgörande skillnaden mellan dem måste sökas på ett annat plan. Den ligger däri att människan nästa gång hon ger sig ut på hal is har skaffat sig en brodd. En sådan kan köpas fullt färdig i varje järnhandel, även om man där aldrig hört talas om mjölsäcken, grisen och människan och om deras gemensamma äventyr på isen. Trots detta har man broddar som passar utmärkt för vars och ens behov. Nu ger sig människan åter ut på isen. Hon vandrar säker och trygg, en värdig exponent för en verklighet – det medvetna förutseendets – som ligger ovanför såväl det fysikaliska skeendet som den biologiska anpassningen.

Vi ser alltså att det här inte bara rör sig om en olikhet utan om en faktisk *gradering*, en kvalitativ ordningsföljd. Mjölsäcken, grisen och människan är alla kroppar med vikt underkastade samma fysikaliska lagar. Grisen och människan är därutöver bägge led i den levande naturen med dess gemensamma biologiska lagbundenhet. Men bara människan av de

tre är medlem av ett *samhälle*, det vill säga medlem av en organisation för planmässig beräkning som sätter henne i stånd att utnyttja såväl de fysikaliska som biologiska lagarna för sina syften. Med henne gör ett helt nytt element sitt inträde i utvecklingen: förmågan av val, av självbestämning, av aktiv insats. Den vetenskap som försöker att beskriva människans uppträdande enbart utifrån de faktorer som bestämmer mjölsäckens eller grisens beteende måste rent empiriskt sett ohjälpligt komma till korta.

Därmed är vi framme vid den punkt i framställningen som kanske djupast skiljer den dialektiska uppfattningen av verkligheten från den mekaniska: vi är framme vid problemet om den mänskliga *viljan* och dess roll i utvecklingen. Om den mekaniska materialismens inställning på den punkten kan naturligtvis inte råda någon tvekan. Den är till sitt väsen klart deterministisk. Inte bara i den meningen att viljan för den framstår som bunden av sina egna ”motiv” – det är en ståndpunkt som delas av många – utan deterministisk i den djupare och mer omfattande betydelsen att viljeakten fränkänns varje som helst förmåga att påverka skeendet. Ty vad som inträffat eller kommer att inträffa har ju enligt mekanisk uppfattning ingenting med mänskliga överläggningar eller beslut att göra. Det ligger av begynnelsen inneslutet i atomernas relationer i det tomma rummet och måste med nödvändighet förverkligas vare sig vi ”vill” det eller inte. På sin höjd erkänner anhängarna av denna teori – ehuru också det stick i stäv mot sina egna förutsättningar – att vi äger en viss frihet att avgöra om vi ska spjärna emot nödvändigheten eller frivilligt underordna oss dess krav: varvid de samtidigt inte försummar att påpeka att vi naturligtvis gör klokast i att välja det senare alternativet. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.^{7]}

Det är klart att en sådan uppfattning inte kan ha mycket att säga marxismen. Om vi erkänner tillvaron av kvalitativt olika utvecklingsplan med egenartade element och beståndsdelar som följer sin egen lagbundenhet, så finns det inte längre någon anledning varför vi skulle se oss nödsakade att reducera historiens och det mänskliga handlandets värld till en mekanisk rörelse hos inbördes likartade materiepartiklar. Tvärtom säger oss den enklaste överläggning att vi ifråga om viljeakten står inför en företeelse som alls inte låter sig beskrivas med tillhjälp av rent mekaniska kategorier. Även om jag känner till vartenda led i den serie av atomkombinationer som beledsagar utförandet av en viss handling så har jag därmed inte kommit dess förståelse ett steg närmare. Ty handlingens realitet faller inom ett helt annat område: den hör hemma i en sfär av psykologiska, historiska och sociala relationer som för mitt medvetande äger en minst lika omedelbar verklighet som fysikens tröghet eller tyngd.

Men detta konstaterande av viljans och den mänskliga aktivitetens faktiska existens innebär för ingen del införandet av något slags element av *godtycke* i betraktelsen. Vi har tvärtom redan sett att varje på angivet sätt avgränsad ”sfär” av verkligheten äger sin specifika lagbundenhet som ligger till grund för den vetenskapliga utforskningen av densamma. Det gäller självklart också för det mänskliga handlandets värld. Varje viljeakt anknyter till en viss konkret situation och är beroende av de överläggningar och impulser från vilka den utgår. Huruvida detta beroende i sin tur förutsätter en absolut *förutbestämmdhet* inom den psykologiska sfären som sådan – den frågan kan visserligen diskuteras. I allmänhet brukar man nog på marxistiskt håll föreställa sig att så måste vara fallet. Men enligt min uppfattning med tvivelaktig rätt. Tvärtom förefaller det mig ofrånkomligt att här som tidigare tillämpa lagen om den kvantitativa förändringens övergång i en kvalitativ. Ty det beslut varigenom vårt handlande i det ena eller andra fallet kommer till stånd framstår ju aldrig som en passiv mekanisk produkt, en enkel sammanräkning av våra föregående motiv. Vad man med visshet kan fastslå är att beslutet alltid måste vara *betingat* av en rad tidigare överläggningar: personliga som sociala. Men själva handlingens utlösning innebär inte desto mindre något annat och mer. Den representerar en kvalitativ nyskapelse av samma karaktär som vi ovan varit i tillfälle att iakta på det fysikaliska och kemiska planet utan att dessa områdens immanenta lagbundenhet därför har behövts sättas ifråga.

Inte heller finns det, så vitt jag kan se, någon anledning att ur dialektisk synpunkt föreställa sig viljans insats i skeendet som ett brytande av det naturliga kausalsammanhanget *utanför* den psykologiska sfären. Också på den punkten kan det vara skäl att erinra om den föregående undersökningens resultat. Det förhåller sig ju ingalunda så att antagandet av en högre form av lagbundenhet i och för sig upphäver de lägre formerna. Att människan på isen betar sig annorlunda än grisen och mjölsäcken betyder – än en gång – inte att hon har satt de fysikaliska och biologiska lagarna ur funktion. Hennes överlägsenhet över sina medagerande yttrar sig tvärtom just däri att hon ensam av de tre har lärt sig att tillgodogöra sig dessa lagar, att hon har kunnat teoretiskt bemästra dem och utnyttja dem för sina egna syften och behov. Det är inte genom att negligera eller upphäva naturkrafterna som människan visar sin frihet utan genom att medvetet anpassa sig efter dem.

Det är inte minst viktigt att understryka denna senare omständighet. Vi har i modern filosofi en riktning som anser sig ha vederlagt hela föreställningen om något slags kausal lagbundenhet med en hänvisning till den ”frihet” som enligt vissa nyare rön uppges ligga till grund för det mikrokosmiska skeendet. Det säger sig självt att en sådan uppfattning inte har något med dialektisk materialism att göra. Ty frihetsbegreppet är för den en kategori som äger konkret innebörd bara i förhållande till medvetandet och det sociala livet: att vilja tillämpa det på den oorganiska materien är ett misstag av exakt samma karaktär som den mekaniska uppfattningen gör sig skyldig till när den försöker analysera själslivet med tillhjälp av rent fysikaliska eller kemiska begrepp. I själva verket leder sammanblandningen i bägge fallen till ett likartat resultat, det vill säga den leder till ett upphävande av friheten för viljans räkning. Med frihet menar vi ju, som ofta påpekats, ingenting annat än människans förmåga att aktivt ingripa i skeendet och påverka dess gång. Men denna förmåga – den förutsätter i sin tur lagbundenheten, den förutsätter ett orsaksmässigt sammanhang som vi i kunskapen kan lära oss att behärska och i vilket vår vilja under givna betingelser låter sig inskjutas som led, som medbestämmande faktor för den fortsatta utvecklingen. Utan denna dialektiska växelverkan mellan frihet och lagbundenhet faller också frihetsbegreppet samman, det reduceras till en subjektiv illusion.

4

Man kan sätta ifråga om den världsbild som ovan antytts i ordets egentliga mening förtjänar att kallas för materialistisk. Vi har sett att marxismen avvisar den mekaniska materialismens tes att medvetandet till sitt väsen inte *är* någonting annat än materia, och det ligger under sådana omständigheter nära till hands att föreställa sig dess ståndpunkt som ett slags modifierad dualism där ”tänkande” och ”utsträckning” på kartesianskt maner spelar rollen av två självständiga substanser utan någon egentlig förbindelse med varandra. Men tolkningen skulle inte desto mindre vara falsk. Det finns tvärtom enligt marxismen en rent erfarenhetsmässigt fastställbar ordningsföljd mellan medvetande och materia, som vi alla i praktiken *vet* vara den riktiga och som säger att materien väl kan existera utan medvetande men att medvetandet alltid och undantagslöst förutsätter ett materiellt substrat och inte låter sig tänkas utan detta som underlag.

Inte minst energiskt har denna senare synpunkt understrukits av Engels. I sin kända skrift om Feuerbach – tillkommen mer än fyrty år efter Marx' teser i samma ämne – framhåller han som en av materialismens mest avgörande förtjänster att den utgår från ett obrutet naturligt utvecklingssammanhang där anden på ett visst stadium framgår som en produkt av den biologiskt organiserade materien, medan idealismen för sin del vänder upp och ner på det faktiska förhållandet och låter materien framstå som en skapelse av anden eller gud.

Påpekandet är ju på inget sätt unikt men förtjänar inte desto mindre observeras. Det visar – än en gång – att Engels' kritik av idealismen inte avser att träffa övertygelsen om de andliga företeelsernas realitet eller kvalitativa egenart; vad han vänder sig mot är den förvanskning av vår historiska och vetenskapliga erfarenhet som ligger i att det empiriska sammanhanget

mellan de bägge leden i serien omkastas. Lika orimligt som det skulle vara att förneka materiens existens, lika orimligt skulle det enligt Engels vara att betvivla att den till tiden *går före* medvetandets uppkomst. Och det är just i denna dubbla övertygelse som han – i god överensstämmelse med bästa filosofiska tradition – finner den teoretiska motiveringen för sin materialistiska ståndpunkt.

Marxismens historiesyn

Materialistisk historieuppfattning

1

Knappast någon punkt i hela den marxistiska teorin har från början blivit mer lidelsefullt omstridd än den materialistiska historieuppfattningen. Däri ligger i och för sig inget överraskande. Den dialektiska materialismen är till sitt väsen en kämpande, revolutionär åskådning, vars tillämpning på samhällslivets område inte gärna kan undgå att stöta på patrull hos den bestående ordningens väktare. Inte heller den omständigheten att polemiken i stor utsträckning rört sig med rena förvrängningar och missförstånd behöver – tycks det mig – ge anledning till förvåning: sådana vantolkningar bottnar oftare i vederbörande kritikers sociala begränsning än i bristande vetenskapligt samvete. Man får ta dem som de är och inte låta sig bringas ur fattningen av argumenteringens skenbart ”objektiva” karaktär.

Men även om en marxist alltså mycket väl kan förstå den ovilja som den materialistiska historieuppfattningen på sina håll utlöst så ställer honom inte desto mindre själva faktum inför en ganska unik svårighet vid uppläggnings av hans ämne. När det gäller vilken annan vetenskaplig åskådning som helst kan framställaren i allmänhet utgå från en viss oengagerad likgiltighet från läsarens sida som åtminstone inte gör honom obenägen att lyssna till vad som faktiskt sägs. Ifråga om den materialistiska historieuppfattningen är detta tyvärr bara undantagsvis fallet. De flesta människor har här redan på förhand en mycket bestämd uppfattning om vad saken gäller – och i nio fall av tio en fullständigt missvisande uppfattning. Detta medför att den som vill förmedla en bild av teorins innebörd måste slå in på en väg rakt motsatt den i liknande situationer brukliga. I stället för att försöka bibringa läsaren en positiv uppfattning av sitt ämne måste han gå in för att ta honom *ur* hans förutvarande uppfattning. I stället för att tala om för honom vad den materialistiska historieuppfattningen *är* måste han börja med att tala om vad den materialistiska historieuppfattningen – marxistiskt sett – *inte* är. Det är också den väg som här närmast skall följas.

Vad man först måste göra klart för sig är att den materialistiska historieuppfattningen aldrig har varit – och aldrig avsett att vara – någon teori som vill förklara allt mänskligt handlande i historien som en produkt av det materiella *förvärvsbegäret*, av det välförstådda ekonomiska intresset. Det är så mycket mer nödvändigt att understryka detta som en sådan tolkning med irriterande regelbundenhet återvänder i så gott som all hittillsvarande marxkritik. Det är ju också lätt att förstå varför. Sedan de grundläggande utgångspunkterna för en diskussion på detta sätt snedvridits är det naturligtvis ingen större konst för vederbörande att i fortsättningen uppvisa de ”misstag” och ”orimligheter” varav den materialistiska historieuppfattningen vimlar.

Ett typiskt exempel på metodens användbarhet erbjuder Hendrik de Man. I sitt stora arbete ”Socialismens psykologi” utvecklar de Man utförligt varför marxismens historiesyn enligt hans uppfattning inte är hållbar. Som skäl anförs framför allt den överdrivna betydelse för handlandet som marxismen tillmäter det ekonomiska motivet.

”Varje ekonomisk lärosats och varje politiskt strategisk åsikt hos Marx” – heter det ordagrant – ”bygger på föreställningen att de mänskliga viljemotiv som bär upp den sociala utvecklingen i första hand dikteras av det ekonomiska intresset. Samma tanke skulle på den moderna

socialpsykologins språk uttryckas så att det sociala handlandet bestäms av förvärvsdriften, det vill säga driften att tillägna sig sakliga värden.”

Nu är det visserligen sant – som de Man ärligt medger – att Marx själv i sina verk inte har givit något direkt uttryck åt en uppfattning sådan som den här relaterade. Men den omständligheten genererar honom inte så värst mycket eftersom tanken, enligt vad han försäkrar oss, i alla fall finns där som en ”uttalad förutsättning”. Marx' egen tystnad i fallet förklaras helt enkelt med att tron på förvärvsdriftens grundläggande betydelse för handlandet gällde som ett slags commune bonum för hela det samtida ekonomiska tänkandet, varför det måste ha tett sig som en överloppsgärning för honom att speciellt understryka den i resonemanget.

Så långt de Man. Man ser av referatet om inte annat med vilken avundsvärd nonchalans den traditionella marxkritiken förstår att lägga uppgifterna tillräta för sig. *Därför* att föreställningen om den mänskliga viljan som determinerad genom förvärvsdriften ligger till grund för hans samtids ekonomiska tänkande – *därför* måste också Marx ha delat denna föreställning. de Man underlåter, klokt nog, att påpeka att Marx' livsverk från början till slut inte är något annat än ett storstilat försök att *bryta sönder* den föreställningsvärld som dominerar den samtida vetenskapen och att han gett sitt stora huvudarbete ”Kapitalet” till underrubrik: Kritik av den politiska ekonomin. På så sätt kommer han att pådyvla Marx åsikter som denne aldrig hyst, långt mindre någonsin uttalat.

Han står emellertid inte ensam. Hos de Man kan den anförda polemiken ännu ursäktas med författarens lovvärda syfte att komma den materialistiska historieuppfattningen till livs och ersätta den med en åskådning som han anser bättre ägnad att tjäna arbetarna i deras kamp. Mer betänksam blir man onekligen när man kommer på en rättrogen marxist som George Lukács med exakt samma missförstånd (och det till på köpet i ”Historia och klassmedvetande” – ett arbete som på många sätt varit banbrytande för hela den moderna marxforskningen). Inte som skulle Lukács – i likhet med de Man – förneka teorins användbarhet på den historiska processen *överhuvud*. Minst av allt. Men den lider i alla fall enligt hans uppfattning av en ”begränsning” som gör att den i sin klassiska form strängt taget bara är tillämplig på den kapitalistiska utvecklingen från senare hälften av 1700-talet och fram till våra dagar. Under denna period behärskas nämligen kulturlivet på ett helt annat sätt *direkt* av ekonomin än vad som tidigare varit fallet. Förvärvsbegäret framträder naknare och mer ohöljt som utvecklingens drivkraft. (Lukács uttrycker sig i en mer filosofisk och tillkrånglad terminologi men detta är otvivelaktigt innebörden av hans kritik.) Väl föreligger enligt Lukács också i de förkapitalistiska samhällena ett sammanhang mellan ekonomi och kultur. Men detta sammanhang är av en ”finare” och ”mer komplicerad” natur varför den materialistiska historieuppfattningen här måste handhas med betydligt större ”urskillning”.

Vi behöver inte sväva i tvivelsmål om vad Marx själv skulle svara på en kritik som ovanstående: han *har* redan svarat på den. Det sker i en not till första bandet av ”Kapitalet” där han bemöter en invändning som riktats mot honom i en tysk-amerikansk tidning som – i korthet – hade hävdats att Marx' uppfattning väl kunde äga tillämpning på den moderna tillvaron som behärskades av materiella intressen men däremot inte på medeltiden som behärskades av katolicismen eller på antiken som behärskades av politiken. Marx visar sig inte alltför imponerad av detta slags argumentering.

”Till en början” – kommenterar han ironiskt – ”måste det förvåna att någon kan förutsätta att dessa världsberömda talesätt om medeltid och antik skulle vara okända för någon människa. Men så mycket är väl klart att medeltiden inte kunde leva av katolicism, lika litet som den antika världen av politik. Det sätt på vilket de vann sitt livsuppehälle förklarar omvänt varför i det ena fallet politiken kom att dominera och i det andra fallet religionen.”⁸

Marx är alltså visst inte blind för det faktum att förvärvsdriften som medveten drivkraft spelat en mycket varierande roll i historien. Redan i ungdomsverket ”Filosofins elände” uppehåller han sig utförligt vid denna företeelse och visar hur den sammanhänger med den olika ställning

i samhällslivet som *bytesprocessen* intar på skilda stadier av utvecklingen. I de förkapitalistiska samhällena utbyts till en början endast överflödet – produktionens överskott över förbrukningen. Det ekonomiska motivet har här följaktligen en ganska begränsad ram att röra sig inom. Därpå följer en period av hela produktionens omläggning för utbytet, för marknaden: den begynnande kapitalismens tid med dess blandning av djärv företagarglädje och sniken guldtröst. Och slutligen är vi framme vid våra dagars fullt utvecklade finansoligarki där praktiskt taget allt vad människorna hittills ansett för oförytterligt blir föremål för köp och byte:

”Det är den tid när föremål som tidigare överlåtits men aldrig utbytts, bortskänkts men aldrig saluförts, förvärvats men aldrig köpts: dygd, kärlek, övertygelse, vetande, samvete – när med ett ord allt har blivit till handelsvara. Det är den allmänna korruptionens, den universella besticklighetens tid eller – för att tala ekonomins språk – det är den tid när varje föremål, fysiskt som moraliskt, förs till marknaden som bytesobjekt för att taxeras till sitt rätta värde.”⁹

Men nog med citat. Två ting framgår med önskvärd tydlighet av det sagda. Å ena sidan måste man konstatera att Lukács naturligtvis har rätt i princip när han varnar för att utan vidare tillämpa kapitalismens grundläggande kategorier på de förkapitalistiska samhällena. Men lika tydligt är att när han sedan vill begagna denna insikt som tillhygge mot den materialistiska historieuppfattningen i dess ”klassiska form” så hamnar han i en ohållbar position. Ty Marx har aldrig påstått att människorna leds uteslutande av sitt förvärvsbegär. När han talar om ekonomins grundläggande betydelse för den historiska utvecklingen, så syftar han inte på någon subjektiv faktor i människornas medvetande utan på de objektiva betingelser under vilka de förvärvat sitt livsuppehälle. Det är från analysen av dessa senare som historie-skrivningen enligt Marx har att utgå, och det är övertygelsen om *deras* dominerande inflytande som ger hans uppfattning dess ”materialistiska” karaktär.

Man kan fråga sig hur två så pass goda marxkännare som de Man och Lukács har kunnat förbise en så grundläggande distinktion som den mellan ekonomiska intressen och ekonomiska betingelser. Orsaken ligger uppenbart däri att bägge har velat tolka den materialistiska historieuppfattningen som en psykologisk teori – som en lära om de *motiv* som besjälar människorna i deras handlande. Men den materialistiska historieuppfattningen är ingen psykologisk teori. Vad den vill undersöka är, som vi sett, inte så mycket människornas privata bevekelsegrunder som fastmer de praktiska förutsättningarna för deras verksamhet. Och dessa förutsättningar finner den framför allt ligga i deras *arbetsorganisation* – i det sätt på vilket de frambringar och fördelar det som är nödvändigt för livets uppehälle och fortbestånd. Den erinrar om det elementära faktum att människorna ”måste äta, dricka, bo och kläda sig innan de kan bedriva politik, konst och religion”, och därmed följer att det materiella livets produktion bildar den *grundval* ur vilken de högre livsytringarna har framgått varför de ”måste förklaras ur denna grundval och inte som hittills har skett omvänt”.¹⁰

2

Väl att märka – med denna preliminära bestämning är den materialistiska historieuppfattningens innebörd givetvis inte på något sätt uttömd. Vi har velat avgränsa teorin från den åskådning som lämpligen skulle kunna kallas för den *psykologiska* materialismen eller läran om utvecklingen som förutbestämd av uteslutande ekonomiska motiv. Men därmed är inte alla möjligheter till förväxling undanröjda. Tvärtom, just den energi med vilken vi ovan understrukt de yttre, objektiva faktorernas roll tvingar oss att i fortsättningen närmare skärskåda teorins förhållande till ett par andra tankeströmningar som arbetar i samma riktning och med vilka den gärna löper en viss risk att sammanblandas. Vi har därvid först att ta hänsyn till den *geografiska* materialismen.

Geografisk materialism: beteckningen får i viss mån uppfattas som en nödfallsprodukt. Någon konsekvent genomförd åskådning med detta namn existerar i själva verket inte även om ansatser inte har saknats i tänkandets historia. Redan 1700-talets radikala upplysningsfilosofer

med Montesquieu och Herder i spetsen var mycket angelägna att framhålla den geografiska miljöns inflytande på kulturutvecklingen och hos engelsmannen Buckle, vars märkliga arbete "Civilisationens historia" utkom vid mitten av 1800-talet, har dessa tendenser vidareutbildats till något som – åtminstone för de utomeuropeiska ländernas vidkommande – nästan påminner om ett avslutat system: en kulturfilosofi där folkens historiska karaktärer genomgående framställs som framgångsrika ur och formade av det omgivande landskapet.

Vad som vid första påseendet gör en sådan uppfattning särskilt bestickande är att den utan tvivel mycket väl svarar mot vissa drag i vårt populära medvetande. Det gäller – som Wigforss påpekar – inte minst föreställningen om klimatets inverkan på *temperamenten*. Redan långt före Buckles tid har forskningen älskat att dröja vid analogin mellan den grekiska kulturens behärskade måttfullhet och det milda, subtropiska medelhavslandskapet och lika ofrånkomligt har varit att de gamla nordbornas "vildhet" återförts på den ogästvänliga kargheten hos en mindre lyckligt lottad natur. I 1800-talets historiska och mytologiska måleri har detta synsätt drivits nästan till karikatyr. Man behöver bara tänka på Böcklins klassiska landskap med deras fridfullt ringlande vattendrag och susande popPELLundar under en ständigt klarblå himmel. Och omvänt: om vi i en äldre historisk framställning konfronteras med bilden av en samling skäggiga vikingar med vilda ansikten och dragna svärd, så kan vi vara övertygade om att rymden ska finnas överdragen med hotfullt skockade ovädersmoln medan ett rytande vattenfall kastar sig utför den sönderskurna klippan vid kämparnas fötter. I litteraturen återfinns samma betraktelsesätt hos göterna och – ännu tidigare – i Franzéns minnessång över Creutz:

"Ingen Erato på Tules fjällar
gratierna bjöd till dans. Där klang
i dess stormbebodda hållar
ingen lesbisk sång. Blott Rota sprang
tjutande kring heden; och i spåren
döden flög från rad till rad.
Barden stod på klippans brant, och håren
på hans hjässa reste sig. Han kvad."

Och så vidare – man ser hur perfekt alltsammans klaffar. Eftersom de gamla vikingarna var kända som ett vildsint och råbarkat släkte, så måste också bakgrunden läggas tillräta därefter. Följaktligen konstruerade man fram en natur som ständigt stormade och sjöd och darrade under elementens raseri. Att denna ossianinspirerade föreställning har mycket litet att göra med det aktuella nordiska landskapet som vi känner det ur vår dagliga erfarenhet behöver väl inte särskilt understrykas.

Man har en liknande känsla inför Buckles teori om Spanien. Den spanska folkkaraktären har i alla tider haft ett visst rykte om sig som fanatisk och ofördragsam. Buckle accepterar utan vidare denna föreställning och härleder egenskaperna ifråga ur det "vulkaniska" spanska landskapet som med sina jordbävningar och andra skräckinjagande naturkatastrofer uppges särskilt ägnat att uppamma religiös vidskepelse och övertro – en förklaring som med rätta blivit föremål för åtlöje (Plechanov). Till en början kan det ju sättas ifråga om det spanska landskapet verkligen är så vulkaniskt som Buckle vill göra gällande. Om man undantar den beryktade jordbävningen i Lissabon 1755 som så våldsamt skakade Voltaire i hans tro på den bästa av alla världar, finns det knappast något som tyder på att den pyreneiska halvön i historisk tid varit mer utsatt för naturkatastrofer än övriga delar av Europa. Men därtill kommer att det psykologiska sammanhanget mellan vulkaner och religiös fanatism i och för sig är ganska dubiöst. Buckle hade inte behövt gå längre än till södra Italien för att få belägg för den saken. Invånarna i Neapel och på Sicilien är visserligen vidskepliga men på samma gång kända för en viss lättvindighet och älskvärd nonchalans i sitt umgänge med de heliga tingen.

Trots de överdrifter som vidlåder Buckles teori i dess extrema form är det emellertid tydligt att hans uppfattning inte utan vidare låter sig avfärdas som nonsens. Ingen vetenskap som realistiskt vill undersöka förutsättningarna för människornas historiska verksamhet kan rimligtvis blunda för det faktum att de i sitt handlande är bundna till en viss geografisk miljö och hänvisade till att följa de vägar som naturen själv utpekar för förverkligandet av deras syften. Den materialistiska historieuppfattningen förnekar heller inte denna människornas avhängighet av naturen. Men den nöjer sig inte med att stanna på de lösa och oklara analogiernas område utan försöker genom konkret analys uppvisa vad en sådan avhängighet praktiskt innebär och hur långt den i sina verkningar sträcker sig. Den kommer till det resultatet att det här inte rör sig om ett ensidigt mekaniskt beroende utan om ett ömsesidigt orsaksförhållande – en växelverkan. Människornas handlande framgår visserligen från början ur vissa yttre naturbetingelser: men samtidigt är detta handlande i grund och botten ingenting annat än en enda fortskridande omdaningsprocess av de omgivningarna som frambragt det.

Låt oss i anslutning till Pokrovskijs ryska historia ge ett enkelt exempel på vad detta innebär. För de ursprungliga invånarna på den ryska slätten – framhåller Pokrovskij – bildade *skogen* ett nästan oöverberröligt hinder för deras framträngande: ett hinder befolkat med de mest fruktansvärda vidunder och troll som ännu fortsätter att spöka i diverse ryska folksagor. Att genomtränga en skog betydde ett hjältedåd som man berättade om länge efteråt. Den ursprungliga befolkningen i Ryssland uppehöll sig därför huvudsakligen i områdena mellan skogen och stäppen där de förde en nomadiserande tillvaro och var hänvisade till den livsföring och de tänkesätt som av ålder sammanhänger med en sådan. Så kom de första bofasta folken – slaverna – till Ryssland. De medförde järnnyxor med vilkas hjälp man kunde tränga in i vildmarken. De fällde träden, utrotade skogen och anlade svedjebruk där säden kunde växa. Och vad som tidigare hade varit människornas värsta yttre fiende förvandlades på så sätt inom kort till den mänskliga hushållningens viktigaste hjälpmedel i kampen för samhället.

Ännu lättare är det naturligtvis att belysa denna naturens omdaning genom människorna med exempel från vår egen tid och dess högt utvecklade teknik. Norra Afrika utgjordes som bekant länge av en enda stor ofruktbar öken, Sahara, där allt åkerbruk på ekonomins dåvarande utvecklingsstadium var omöjligt. När sedan Nordafrika besattes av fransmännen medförde dessa moderna tekniska hjälpmedel. De började borra i jorden och upptäckte snart att det i Sahara finns gott om vatten om man bara går tillräckligt djupt: med tillhjälp av artesiska brunnar kan man nå detta vatten och få det att komma i dagen. På grundval därav kunde fransmännen anlägga ett konstgjort bevattningssystem och skapa en rad fruktbara oaser där dadelpalmen ger glänsade skördar. Och eftersom dadlar i dessa trakter är befolkningens huvudnäring som för araberna ersätter både fisk och kött är det lätt att föreställa sig vilken revolution i deras dittillsvarande livsföring som ett sådant framsteg måste innebära.

Därmed naturligtvis inte sagt att människornas avhängighet av naturen skulle ha *upphävts* genom teknikens landvinningar. Men förhållandet mellan dem antar med nödvändighet en ny karaktär och – väl att märka – en karaktär som *inte* i första hand låter sig härledas ur studiet av de geografiska omgivningarna. I den mån den geografiska materialismen vill lägga dessa senare till grund för en vetenskaplig bearbetning av historien måste den alltså ohjälpligt komma till korta. I själva verket rör sig dess bevisföring på den punkten i en ständig cirkel. Den märker inte att den bakgrund ur vilken den vill förklara det mänskliga handlandet i viss mån framstår som en produkt av samma handlande och att naturen själv är en historisk kategori.

I det avsnitt av "Ideologin i Tyskland" som är ägnat kritiken av Feuerbach – det vill säga arbetets första del – har Marx och Engels med skärpa understrukt detta förhållande. Feuerbachs svaghet ligger enligt deras uppfattning bland annat just i hans mekaniska och odialektiska tolkning av naturbegreppet. Han vill inte inse att den materiella verklighet som

omger honom inte är given av begynnelsen som ett oföränderligt faktum utan har tillkommit som ett resultat av människornas historiska verksamhet, deras aktiva omdaning av naturen och yttervärlden. Till och med det körsbärsträd vars existens Feuerbach anser sig kunna konstatera som en omedelbar ”sinnlig visshet” har planterats i hans trädgård av andra människor och detta i sin tur först sedan det i likhet med övriga fruktträd införts i Tyskland av tidigare generationer som hämtat det från längre bort belägna delar av jordklotet. Utan en sådan bakomliggande social aktivitet skulle Feuerbach snart vara tvungen att konstatera en oerhörd förändring i människornas hela tillvaro, ja, det kan sättas ifråga om hans egen existens alls skulle vara möjlig.

3

Men vad som här sagts om naturen gäller också den del av naturen som man populärt skulle kunna kalla för människornas egen natur, deras fysiska och psykiska utrustning: inte heller denna faktor framstår för den materialistiska historieuppfattningen som någon konstant och för alla tider oföränderlig storhet. Tvärtom är såväl Marx som Engels ytterst angelägna att understryka dess relativa och historiska karaktär

”I det människorna förändrar och påverkar den omgivande naturen” – heter det i ”Kapitalet” – ”förändrar de samtidigt sin egen natur. De utvecklar de i dem själva slumrande möjligheterna och lägger deras krafters spel under sitt medvetna herravälde.”¹¹

Uttalandet är värt att observera. Det visar att den materialistiska historieuppfattningen på denna punkt inte bara befinner sig i motsättning till den geografiska materialismen utan också till alla teorier som vill förklara det historiska skeendet ur vissa konstanta *biologiska* förhållanden, ur en oföränderlig ras- eller folkkaraktär. (”Biologisk materialism.”) Inte som skulle Marx förneka vissa medfödda olikheter mellan människorna – inte ens rasolikheter. Om någon tror det kan man hänvisa honom till ”Studier om mervärdet” där det på tal om turkarna heter att inte alla folk av naturen äger samma anlag för kapitalistisk produktion. Men Marx stannar inte vid detta konstaterande. Han visar samtidigt hur dessa olikheter visar en påtaglig tendens att utjämnas under utvecklingens gång. Särskilt har ju den moderna storindustrin dragit in de efterblivna folken i sin nivelleringsprocess och bidragit till skapandet av ett slags kapitalistisk genomsnittsstandard efter vilken de nationella och rastypiska egenskaperna mycket snart anpassat sig.

Låt oss nöja oss med ett typiskt exempel – Japan. När den moderna industrialismen i slutet av 1800-talet tränger in i Östasien är Japan i det stora hela ännu en medeltida feodalstat med alla de traditioner och inrättningar som organiskt hör hemma i en sådan. Men den tekniska revolutionen gör nästan omedelbart sin verkan. Under loppet av några få årtionden förvandlas Japan under dess inflytande till en typisk kapitalistisk och imperialistisk stormakt, som inte bara lyckas militärt besegra det tsaristiska Ryssland utan till och med ta upp konkurrensen med tidens mäktigaste ekonomiska organisation – Förenta staterna. Samtidigt gör nya idéer och tänkesätt sitt inträde i det förut isolerade öriket. I en svensk tidning kunde man på 30-talet läsa en intervju med en hemvändande resenär som gav uttryck åt sin förvåning över den stora popularitet som Ibsen åtnjuter i Japan: man skulle inte ha trott – menade han – att en så utpräglad europeisk, ja, nordisk diktare kunde ha något att säga en japansk publik. Uttalandet illustrerar på ett förträffligt sätt faran av att på detta område röra sig med alltför schematiska och onyanserade föreställningar. Om vederbörande hade gjort sig mödan att analysera Ibsens sociala förutsättningar så skulle han ha vetat att konstellationen för ingen del är tillfällig. I själva verket kretsar hela Ibsens diktning kring moraliska konflikter och problem, som med nödvändighet måste aktualiseras överallt där industrialismen tränger in i förkapitalistiska produktionsformer och upplöser den gamla patriarkaliska ordningen med dess traditionella släkt- och familjeband. Det gäller inte bara de typiska samtidsskådespelen – ”Samhällets pelare”, ”Ett dockhem”, ”Gengångare”, ”En folkfiende” – utan också i viss mån hans tidigare och senare idédramatik.

Nu är det visserligen sant att denna europeisering av kulturlivet för Japans vidkommande just under mellankrigstiden stött på förbittrat motstånd och blivit föremål för en våldsam reaktion. Men det betyder givetvis inte att processen skulle vara en onaturlig produkt av ”art-främmande” strävanden som saknar jordmån i Japan. Tvärtom: just den rigorösa karaktären av de undertryckningsåtgärder som vidtagits visar att det rör sig om en djupt rotad tendens som i längden inte låter sig hejdas genom något slags yttre maktdekret. Man måste komma ihåg att kapitalismens framträngande sällan försiggår absolut likformigt. Överallt där den industriella maskinarmén väller fram bildar sig bakom den egentliga frontlinjen ett slags isolerade motståndsoar – kvarlevande rester av äldre samhällsskikt som i tider av stockning och ekonomisk kris gärna övergår till ideologisk motoffensiv. Någon gång kan det till och med hända att de lyckas sätta sig i besittning av den politiska makten och därmed tillfälligt hindra det sociala livets inneboende lagbundenhet att göra sig gällande.

Vi ser alltså att det biologiska betraktelsesättet inte hjälper oss så värst långt. Orsaken ligger nära till hands. I själva verket är ju den så kallade ras- eller folkkaraktären ingenting annat än en abstrakt sammanfattning av de dominerande egenskaper som kännetecknat den hittillsvarande utvecklingen inom ett visst avgränsat kultur- och språkområde. Men en sådan sammanfattning tillåter naturligtvis inga slutsatser med avseende på framtiden. Just därför att den bygger på en statisk uppfattning av oföränderliga element, just därför måste den visa sig oförmögen att förstå den omformning som människornas natur genomgår i den ekonomiska produktionsprocessen. Den kommer i varje given historisk situation att betrakta de redan uppnådda resultaten som definitiva och slutgiltiga. Ännu i slutet på förra århundradet kunde den franske historikern Vacher de Lapouge – en varm anhängare av rasteorin – förklara att det japanska folket ”av naturen” saknade all nationell expansionsdrift: ett vid den tidpunkten mycket rimligt antagande eftersom Japan dittills aldrig utvidgat sitt territorium. Detta var så sent som 1894. I juli samma år utbröt det första kinesiskjapanska kriget och Lapouge ställdes på det mest eftertryckliga sätt inför nödvändigheten att revidera sin tidigare uppfattning.

Misstaget är på inget sätt unikt. Vi har i våra dagar i långt större skala upplevt ett exempel på samma slags felbedömning i anslutning till tesen om en konstant och oföränderlig folkkaraktär: jag menar ifråga om Ryssland. I hundra år och mer har den västerländska kulturens representanter älskat att föreställa sig det ryska folket i dess helhet som hemfallet åt ett slags mystisk och inåtriktad religiös livskänsla parad med en praktiskt taget obegränsad passivitet och underdånighet på det politiska området, ja, rent av med en pervers kärlek till knutpiskan och det tsaristiska förtrycket. Uppfattningen stärktes genom bekantskapen med ”slavofilernas” nationella propaganda inom Ryssland och erhöll en ögonskenlig bekräftelse av de bittert kritiska bilder ur det samtida ryska livet som förmedlades av författare som Gogol, Ljeskov, Tolstoj och Dostojevskij. Att det i Ryssland existerade en västerländskt influerad motströmning till slavofilernas reaktionära strävanden – Bjelinskij, Dobroljubov, Herzen – var man visserligen inte okunnig om: men dessa män uppfattades närmast som en samling världsfrämmande ideologer utan någon verklig kontakt med folket som sådant. Till och med efter den proletära revolutionens seger 1917 kunde Oswald Spengler i ”Västerlandets undergång” framställa det kommunistiska försöket att bygga upp en självständig industri i Ryssland som på förhand dömt att misslyckas, eftersom det ryska folket till sitt väsen stod främmande för maskinkulturen och den rationella livsföring som krävs för dess effektiva handhavande. Under mellankrigsperioden varierades denna argumentering i tusentals mer eller mindre autentiska skildringar av människor som varit över på besök i den enda avsikten att leta efter bevis på den allmänna desorganisationen och förfallet. Kom så stormaktskriget och det tyska överfallet på Sovjetunionen sommaren 1941 och avslöjade plötsligt för världen hur det folk av dagdrivare, mystiker och världsfrånvända drömmare, som den vant sig att räkna med, under tjugofem års målmedvetet arbete på att bemästra den moderna industrialismens tekniska och organisatoriska problem förvandlats till något helt nytt: en ung nation full av sjudande aktivitet och kampvilja, av slagkraft, effektivitet och hänförelse. ”Oblomoveriet” må

ha varit en aldrig så typisk rysk egenskap under tsarismens tid. I den ur oktoberrevolutionen framgångna unionen av socialistiska republiker har det ingen plats.

Givetvis är den omvälvning i livsföring och tänkesätt som industrialismen fört med sig inte inskränkt till Ryssland och Japan. Att jag valt just de länderna som exempel sammanhänger helt enkelt med att de moderna produktivkrafterna här introducerats i ett mer eller mindre fullgånget skick utan att först behöva genomgå något långvarigt försöksstadium av tekniskt experimenterande och trevande. Därigenom har också effekten kunnat bli så mycket mer plötslig och chockartad än för Västeuropas vidkommande. Men det ligger samtidigt i sakens natur att det här snarare rör sig om en skillnad i grad än i art och att en motsvarande förändring i människornas sinnesförfattning och psykologiska konstitution ska komma till uttryck också i detta senare fall. Betrakta det tyska folkets livsstil i slutet på 1700-talet och början av 1800-talet sådan man kan studera den i den samtida konsten – på Chodowieckis kopparstick eller Spitzwegs och Schwinds tavlor – och jämför dess egenartade sammansmältning av gedigen hantverkskultur och fördrömd innerlighet med den vilhelmska erans pösande uppkomlingsmaner och vaxade mustascher. Man har svårt att föreställa sig kontrasten mer tillspetsad.

Något annorlunda ligger saken kanske till i England. England är ju det land där den kapitalistiska och industriella utvecklingen ägt rum mest organiskt och utan påverkan utifrån. Att kontinuiteten därigenom blivit större och den relativa stabiliteten hos den så kallade folkkaraktären mer påfallande står utom tvivel. Men också här – vilka språng i sammanhanget, vilka tvära omkastningar till och med inom ramen av en mycket begränsad tidrymd. Man behöver bara ställa mot varandra den cromwellska diktaturens fanatiska puritanism och restaurationstidens lössläppta liderlighet några årtionden senare, för att förstå vad jag menar. Låt vara att det här rör sig om extremer: mellan motsättningar av denna typ pendlar i själva verket hela den engelska utvecklingen, från Chaucers och riddartidens merry England med dess gillessammanslutningar och folkfester, dess pilgrimsfärder och värdshusliv (robusta, öldrickande lantjunkare, sippa abbedissor, snikna munkar och halvsvultna finniga klerker) och fram till den viktorianska epokens blandning av välmående borgerlighet, prostitution, barnarbete, bostadsnöd och moraliskt hyckleri. Självklart finns det i och för sig inget som hindrar att man slår samman alla dessa företeelser under en gemensam rubrik och betraktar dem som uttryck för en underliggande engelsk ”folkkaraktär”. Tydligt är emellertid att vi med en sådan abstrakt sammanfattning inte har kommit förklaringen av de enskilda leden i processen ett steg närmare. I den mån vi vill förstå dessa senare måste vi gå längre. Vi måste från den konstanta faktorn – ”folkkaraktären” – söka oss fram till de omständigheter av föränderlig natur som gör att innanför ramen av en och samma psykologiska enhet än det ena, än det andra karaktärsdraget kommer att dominera. I själva verket är det först tillvaron av ett sådant variabelt element som i egentlig mening gör historien till historia och sätter oss i stånd att skilja den från vetenskaper som antropologi och folkkunskap.

4

Vi har i det föregående behandlat den geografiska och biologiska materialismen som två självständiga storheter som uppstått och utvecklats oberoende av varandra utan att på någon punkt träda i närmare kontakt. Men det är samtidigt tydligt att en sådan åtskillnad i viss mån vilar på en konstlad abstraktion. I själva verket föreligger – historiskt som logiskt – mellan de bägge åskådningarna ett djupgående inre sammanhang. Den geografiska materialismen är en teori som härleder människornas handlande ur vissa på förhand givna, oföränderliga naturbetingelser – ur det landskap och det klimat som omger dem. Den så kallade rasläran delar som vi sett i huvudsak samma uppfattning, låt vara att det för den inte är landskapet utan ärftligheten som spelar den avgörande rollen. Vid närmare påseende ska man också finna att den geografiska materialismen visar en påtaglig tendens att glida över i en biologisk och omvänt. Man kan särskilt tydligt iaktta sammanhanget hos Taine som i sin ”miljöteori”

försöker förena dem till ett slags syntes, i det landskapet, klimatet och rasen hos honom uppfattas som ett system av utifrån verkande krafter som tillsammans bestämmer individernas handlingar och tänkande. Det hela är – förklarar Taine uttryckligt – ett rent mekaniskt problem: *l'effet total est un composé déterminé tout entier par la grandeur et la direction des forces qui le produisent.*

Vi har redan sett vad marxismen i princip har att invända mot resonemang som det anförda. Gentemot en sådan mekanisk och deterministisk tolkning av orsakssammanhanget försummar den aldrig att inskräpa den mänskliga *aktivitetens* avgörande betydelse för det historiska skeendet. Man behöver inte ha trängt särskilt djupt i studiet av Marx och Engels för att observera det draget – vittnesbörden återfinns på så gott som varenda sida av deras verk. ”Människorna gör själva sin historia.” ”Den viktigaste produktivkraften är den revolutionära klassen själv.” Och inte nog med det. Marx har i ord så tydliga att de överhuvud inte kan missförstås tagit avstånd från den extrema miljöteorin.

”Den materialistiska läran att människorna är produkter av omständigheter och uppfostran, förändrade människor alltså produkter av andra omständigheter och ändrad uppfostran, glömmer att omständigheterna ändras just av människorna.”¹²

Nu får å andra sidan räckvidden av ett sådant isolerat polemiskt uttalande inte överdrivas. Taget efter ordalydelsen kan det i förstone se ut som en bekännelse till *idealismen*, det vill säga till tron på idéernas och den så kallade fria andens självskapande verksamhet. Men så är för ingen del avsikten. Till en början måste man komma ihåg att när Marx talar om den mänskliga aktivitetens återverkan på omständigheterna och dess omformning av dessa, så tänker han inte i första hand på sådana ”andliga” faktorer som religion och filosofi utan på människornas rent praktiska verksamhet, deras materiella produktion. Men därtill kommer att denna återverkan i hans ögon inte framstår som någon godtycklig individuell viljeakt. Den är tvärtom en lagbunden kollektiv process som har sina givna historiska gränser – gränser som i varje särskilt fall bestäms av teknikens och den mänskliga hushållningens allmänna nivå.

När såväl Marx som Engels med en sådan ihärdighet insisterar på att beteckna historien som en människornas egen skapelse, så får uttrycket alltså inte missförstås. I själva verket har det ett dubbelt syfte. Ingen kan bättre än de vara på det klara med det mänskliga handlandets avhängighet av de ”betingelser” ur vilka det framgår. Men de vet också att dessa betingelser ur en annan synpunkt inte är något annat än resultatet av föregående släktleds samfälliga verksamhet. Hela problemställningen människa kontra miljö blir på så sätt mer eller mindre meningslös. Det föreligger på den punkten inte något radikalt uteslutningsförhållande utan en ömsesidig växelverkan. Motsatserna slår dialektiskt över i varandra. I ”Ideologin i Tyskland” kan man finna de bägge leden i processen på ett mönstergillt sätt belysta. Varje ny generation – heter det där – stöter vid sitt inträde i historien på ”en viss summa av produktivkrafter, ett historiskt givet förhållande till naturen och människorna sinsemellan som utgör ett arv från närmast föregående generation”. Detta arv ”modifieras i sin tur av den nya generationen men påtrycker samtidigt denna sina egna livsbetingelser och ger dess utveckling en speciell karaktär”, varför – detta blir sammanfattningen – ”omständigheterna i lika hög grad skapar människorna som människorna skapar omständigheterna”.

Man ser av det sagda att marxismens uppfattning av miljöns betydelse inte är fullt så entydig och avvisande som den anförda feuerbatchesen kunde ge anledning att tro. I själva verket kan man i viss mening beteckna också den materialistiska historieuppfattningen som en miljöteori, en lära om människornas beroende av den omgivande verkligheten. Men den skiljer sig från den klassiska – mekaniska och deterministiska – miljöteorin på två viktiga punkter. Till en början är den på det klara med att den ”miljö” i vilken det historiska skeendet utspelas varken är av geografisk eller biologisk natur utan av ekonomisk och social. I den mån geografiska och biologiska faktorer påverkar handlandet, så sker detta inte direkt utan genom samhällslivets förmedling. Men därmed följer en annan avgörande skillnad. Miljöbegreppet relativiseras,

förmänskligas. Det mister sin gamla naturbetingade karaktär och dras in i den historiska processen som föränderligt, dynamiskt, övergående. I själva verket består ju all historisk verksamhet däri att människorna genom sitt arbete skjuter så att säga en *ny* natur mellan sig och den ursprungliga naturen, en ekonomisk och social miljö *i andra hand* som skiljer sig från naturmiljön därigenom att den är en skapelse av deras egen aktivitet och oupphörligt skiftar gestalt i och med att de själva förändras och utvecklar sina verktyg och sitt tänkande.

Denna senare omständighet är inte den minst viktiga. Man har så mycket mer anledning att understryka den som det i det samhälle i vilket vi för närvarande lever – det kapitalistiska – finns en tendens att beslöja de mänskliga relationer som ligger till grund för arbetsprocessen och låta dem framstå som ett förhållande mellan *döda ting*. Produktionen i det kapitalistiska samhället har visserligen, i likhet med varje annan produktion, i yttersta hand till syfte att tillfredsställa mänskliga behov. Denna dess samhällseliga inriktning kommer emellertid inte omedelbart till uttryck i kapitalismens ekonomiska organisation som i stället bygger på en anarkisk – ”fri” – produktion av varor för marknaden. Därigenom kommer också de ekonomiska sammanhangen att i människornas ögon anta en alltmer främmande och ogenomtränglig karaktär. De liksom lösgöres från sin sociala bakgrund och uppfattas som fristående, självständiga ”krafter” utanför människornas kontroll.

Marx kallar denna företeelse för fetischism. Man kan särskilt tydligt iaktta den i den kapitalistiska nationalekonomin med dess outrotliga benägenhet att operera med det ekonomiska livets mänskligt betingade lagbundenhet som med ett slags eviga naturlagar oberoende av samhällets vilja. Men också i historieskrivningen gör sig en liknande tendens märkbar. Vi har under de senaste sexti-sjuttio åren i det borgerliga lägret fått en hel rad framstående vetenskapsmän, som under inflytande av marxismens kritik blivit alltmer på det klara med det ekonomiska momentets betydelse för utvecklingen och även understrukit den i sin framställning. Dit hör forskare som Sée i Frankrike, Pirenne i Belgien, Dopsch i Österrike – i Sverige Heckscher och den weibullska skolan. I de flesta fallen rör det sig visserligen om ett rent eklektiskt infogande av ekonomin *vid sidan* av övriga historiska faktorer utan något försök att bestämma det inbördes sammanhanget mellan dem, och förfaringssättet saknar så till vida allt metodologiskt intresse. Vad som är av betydelse är emellertid att i samma mån som man på den kanten gjort allvar av sitt program och inte nöjt sig med ett oorganiskt och åtskillnadslöst uppradande av sinsemellan disparata element, i samma mån har man också undantagslöst hamnat i en rent mekanisk och deterministisk tolkning av sammanhangen. (Typiska exempel på denna inställning är tyskarna Lamprecht och Beloch.) Vi har fått en *ekonomisk* materialism av samma ensidiga och ohållbara karaktär som den geografiska och biologiska.

Vi ska här inte gå in på någon utförlig kritik av denna åskådning. Vi nöjer oss med påpekandet att den materialistiska historieuppfattningen givetvis inte heller får förväxlas med en ekonomisk materialism i ovan antydd mening. Den uppgift marxismen ställer sig är tvärtom, här som annorstädes, att bryta sönder fetischismen, att bortom alla ”eviga” och oföränderliga faktorer söka sig fram till det aktiva elementet i processen, till *människan* själv. Men väl att märka inte till människan som idévärelse, som isolerad abstraktion, utan till den levande konkreta människan med sina önskningar och behov sådan hon på grundval av de föreliggande materiella betingelserna i samarbete med sina likar gestaltar sina institutioner och livsformer, lägger under sig naturen och utvecklar sina inneboende anlag och möjligheter. Först när detta skett kan man tala om materialistisk historieuppfattning i marxistisk mening.

Idealistisk historieuppfattning

1

Med idealistisk historieuppfattning förstås i detta sammanhang den syn på utvecklingen och det historiska skeendet som i huvudsak dominerar den officiella historieskrivningen under större delen av 1800-talet och som – trots vissa ansatser i motsatt riktning – i en mer eller

mindre urvattnad och eklektisk form på många håll ännu i dag praktiseras i undervisningen vid våra skolor och universitet. Vad denna syn i detalj innebär och vilken individuell utformning den erhållit hos sina teoretiskt mer betydande representanter – från Macaulay och Ranke till Eduard Meyer – den frågan ska här inte närmare sysselsätta oss. Vår framställning skulle emellertid vara ofullständig utan en kortfattad konfrontation med den åskådning från vars bekämpande den materialistiska historieuppfattningen trots allt i första hand utgår.

I och för sig kan – det måste genast påpekas – den idealistiska historieuppfattningen för ingen del betecknas som marxismens absoluta motsats. Tvärtom föreligger åtminstone på en punkt en avgörande likhet mellan dem. Den idealistiska historieuppfattningen avböjer liksom marxismen en ensidigt deterministisk tolkning av verkligheten och den utgår – liksom marxismen – från läran om det mänskliga handlandet, den mänskliga aktiviteten, som historiens grundläggande faktum. Men sedan skiljer sig visserligen vägarna. Medan marxismen försöker förstå detta handlande utifrån dess objektiva betingelser har idealismen sitt intresse framför allt riktat på den subjektiva psykologiska process genom vilken handlandet kommer till stånd. Och därmed är den snart framme vid tesen om idéerna som den i egentlig mening utslagsgivande faktorn i skeendet. Om vi psykologiskt analyserar människornas handlande ska vi nämligen finna att till grund för detsamma alltid ligger ett mer eller mindre planmässigt syfte, en ändamålsföreställning, en tanke. Tanken – det blir för denna uppfattning historiens faktiska drivkraft, dess primus motor. I sin ursprungliga form är väl påståendet ingenting annat än ett empiriskt konstaterande av det enkla faktum att människorna handlar under intryck av vissa medvetna motiv. Men samtidigt gör sig på den punkten en tendens till hypostasering märkbar, besläktad med den som vi tidigare har kunnat iakttä inom kunskapsteorin. Idéerna lösgöres ur sitt konkreta sammanhang och förvandlas till ett slags självständiga makter som ligger ovanför och dirigerar det historiska förloppet. Man kan särskilt tydligt följa processen hos Hegel, för vilken hela historien från början till slut ju inte är något annat än ett successivt förverkligande av de ”moment” som ingår i det rena begreppet.

Det är sant att en senare tids mer empiriskt inriktade forskning inte har kunnat följa Hegel på den punkten. Men det betyder ingalunda att den metafysiska inställningen i princip övergivits. Tvärtom fortsätter de hegelska idéerna, frigjorda från sin ontologiska bakgrund, att spöka i form av mer eller mindre fristående andliga ”strömningar” och ”krafter” som uppfattas som det centrala i skeendet. Men därmed inträder för forskningens vidkommande ett egendomligt dilemma. Å ena sidan kan den ju inte blunda för att de idéer, som den utgår från i sin framställning, oupphörligt skiftar gestalt – att de växlar från epok till epok. Å andra sidan har den inte längre någon möjlighet att med Hegel förklara dessa ständiga tronskiften i andens värld med en hänvisning till ”begreppets” egen inneboende dialektik. Följden har blivit en egendomlig hjälplöshet, som framför allt kommer till synes i den groteskt dominerande betydelse för utvecklingen som människornas *ombytlighet* tillmäts i all hithörande historieskrivning. ”Man tröttnade”: se där den bekväma fras med vilken övergången från gammalt till nytt avfärdas. Renässansens italienare ”tröttnade” på medeltidens stränga askes och upptäckte plötsligt sinnevärldens skönhet, 1700-talets rokokomänniskor ”tröttnade” på salongernas konstlade liv och började längta efter en ny tillvaro med starka, opudrade känslor: är det någon som vill ha fler exempel så räck upp en hand! Man skulle faktiskt kunna tro att historiens omskrutna panteon inte är något annat än en skräpkammare för bortslängda livsformer – former som ratats, väl att märka, inte därför att de så småningom blivit urväxta och olämpliga för sitt syfte utan emedan de på grund av modets nyckfullhet råkat ur bruk.

Att marxismen inte kan acceptera en sådan syn är utan vidare klart. Också på den punkten gäller det emellertid att till en början göra sig fri från ett populärt missförstånd. Man föreställer sig ofta på borgerligt håll att den materialistiska historieuppfattningens motsatsställning till den idealistiska yttrar sig i ett radikalt *förnekande* av idéernas roll och inflytande i historien. Ingenting kan vara oriktigare. Vi vet tvärtom av det föregående att människornas tillvaro för marxismen representerar ett utvecklingsplan som är kvalitativt skilt inte bara från

den oorganiska naturens utan också från det biologiska livets, och det principiellt nya som här kommer till är just att deras verksamhet – i motsats till djurens – avspelas på den medvetna överläggningens område. Människorna handlar alltid under inflytande av vissa föreställningar och motiv – vissa idéer. Dessa senare ingår därför som konstituerande element i all historisk verklighet. Redan i en av sina tidigaste artiklar i Rheinische Zeitung polemiserar Marx mot uppfattningen att till exempel de filosofiska problemställningarna skulle sakna betydelse för bedömandet av det konkreta historiska förloppet.

”Filosofin” – säger han på sitt målande språk – ”befinner sig lika litet utanför världen som hjärnan befinner sig utanför människan därför att den inte ligger i magen”.¹³

Frågan för den materialistiska historieuppfattningen är under sådana förhållanden inte om det finns något sådant som idéer, inte heller om de spelar en roll i det historiska skeendet eller inte. Frågan är fastmer: *vad* är det som förlämnar idéerna deras makt och historiska inflytande? Vad är det som gör att vissa idéer tycks förutbestämda att ingå som integrerande del i människornas handlande, medan andra förblir verkningslösa och på sin höjd kan påräkna intresse som kuriositeter vid sidan av den egentliga utvecklingen?

Svaret bör efter det tidigare sagda inte vara svårt att ge. För den materialistiska historieuppfattningen framstår idéerna inte som några självständiga och mystiskt verkande krafter som på egen hand bestämmer skeendet utan som konkreta uttryck för människornas faktiska livsläge, för den historiska situation som de befinner sig i. Vad som sker när en tankeform, en historiskt given åskådning undantränger en annan är därför ingalunda att ”folk” plötsligt ändrar uppfattning och tänker raka motsatsen till vad de tänkte förut (enskilda individer ändrar i gemen mycket sällan sina primära värderingar) – vad som sker är helt enkelt att de tidigare tongivande skikten i samhället på grund av förskjutningar i den grundläggande ekonomiska strukturen får ge vika för andra skikt med nya värderingar och ändrade ideal. Såväl renässansen som 1700-talet är i själva verket typiska exempel på sådana sociala omgrupperingar. I bägge fallen rör det sig om avgränsade faser i borgarklassens långa och segslitna historiska process mot det medeltida feodalsamhället och dess rester – den ena gången sammanhängande med handelskapitalets, den andra gången med industrikapitalets begynnande politiska genombrott.

Nu finns det visserligen ett område där den idealistiska historieuppfattningen skenbart äger ett mycket starkt stöd och där den av allt att döma ingalunda är hänvisad att falla tillbaka på en så osäker faktor som människonaturens ombytlighet för att förklara växlingen i idéernas inflytande: det vetenskapliga framåtskridandets område. När en ny och riktigare vetenskaplig uppfattning undantränger en äldre, felaktig, så behöver man – kan det tyckas – knappast tillgripa en så långsökt förklaring som en hänvisning till ändringarna i människornas materiella livsbetingelser: det räcker med att helt enkelt hänvisa till den nya uppfattningens större sanningshalt. Denna större sanningshalt förlämnar den samtidigt en spontan förmåga att övertyga som gör att den så småningom måste bana sig väg och bryta ner motståndet hos de i villfarelse fångna representanterna för den gamla uppfattningen.

Det låter förvisso övertygande nog. Att sanningen förr eller senare kommer att segra över lögnen: det är en övertygelse som inte bara med psykologisk nödvändighet måste besjåla varje talesman för en ny vetenskaplig upptäckt utan som också – tack vare otaliga exempel ur vetenskapens historia – mer eller mindre ingått som en självklar ingrediens i det populära medvetandet. Inte desto mindre torde det finnas anledning att i denna dess allmänna form ta satsen med en nypa salt. I själva verket är historiens vittnesbörd på den punkten ingalunda så entydigt som det kan se ut. En opartisk granskning lär oss tvärtom att vetenskapliga misstag mycket ofta kan fortsätta att leva vidare århundraden, ja, till och med årtusenden efter det den riktiga förklaringen framställts. Under hela antiken och medeltiden levde mänskligheten i övertygelsen om det ptolemeiska systemets ofelbarhet. Men det berodde inte på att den kopernikanska teorin som sedan slog igenom under 1500-talet var obekant för denna tids

människor. Tvärtom är det ett faktum att grundvalarna för Kopernikus' lära uppdrogs redan av den grekiske astronomen Aristarkos från Samos på 300-talet före Kristus men att den i fortsättningen avvisades av den vetenskapliga forskningen som orimlig och stridande mot det sunda förnuftet.

Upplysningstidens radikala historieskrivning hade en mycket enkel förklaring till hands när det gällde att komma tillrätta med dessa och liknande fakta. Det var – menade man – helt enkelt kristendomen och kyrkan som hade förblindat människorna så att de inte längre förmådde inse sanningen utan böjde sina huvuden i slavisk underdånighet under de härskande religiösa auktoriteterna och under bibelns utsagor om solens gång runt jorden. Emellertid hjälper oss den lösningen inte så värst långt i föreliggande fall, eftersom kristendomen vid tiden för Aristarkos' framträdande ännu inte existerade. Inte heller kan motståndet mot hans lära i första hand skyllas på den antika religionens företrädare. Däremot vet vi med bestämdhet att den utan inskränkning avvisades av tidens största vetenskapliga auktoritet på området – Arkimedes.

Däri ligger i och för sig inget överraskande. I själva verket kunde den ptolemeiska världsbildens överlägsenhet vid denna tidpunkt knappast betvivlas. Inte nog med att dess matematiska och logiska grundvalar utarbetats med en i vetenskapens historia dittills oöverträffad precision, den stämde samtidigt väl överens med alla gjorda iakttagelser. Vi vet också att det dröjde länge efter Kopernikus' död innan tekniken förfinat sina hjälpmedel så långt att det blev möjligt att vinna en experimentell bekräftelse på hans teori. Ännu den store danske astronomen Tyko Brahe som levde ett århundrade efter Kopernikus kunde trots årslånga noggranna mätningar inte upptäcka den förskjutning i fixstjärnornas läge – den ”parallax” – som enligt Kopernikus borde inträda när man observerar dem utifrån två motsatta punkter på jordens årliga omloppsbanan kring solen. Att vid sidan av dessa objektiva svårigheter också betänkligheter av religiös och politisk natur invercade hämmande på forskningens villighet att tillgodogöra sig den nya läran ska givetvis inte bestridas. Vad jag har velat understryka är att dessa betänkligheter kunde utöva något verkligt inflytande bara så länge de ägde ett stöd i det materiella underlaget och i teknikens allmänna utvecklingsnivå. När detta stöd hade fallit sopades de ideologiska invändningarna mycket snart undan. Numera accepteras den kopernikanska teorin utan vidare av anhängarna av samma kyrka som lade Galilei på tortyrbänken och ledde Giordano Bruno till bålet. Men vad som här sagts om vetenskapen gäller i vidare mening om idéernas inflytande överhuvud. Av alla de otaliga idéer och föreställningar som har sett dagen under tidernas lopp – och man kan tryggt påstå att det inte finns någon uppfattning så orimlig att den inte i någon epok haft *någon* förespråkare – kan bara de göra anspråk på verklig betydelse som på ett eller annat sätt korresponderar mot människornas aktuella läge, deras ekonomiska och sociala förutsättningar. Men *innanför ramen* av dessa förutsättningar är idéerna för ingen del verkningslösa. Tvärtom representerar de – för att tala med Stalin – ”en högst betydande kraft som hjälper oss att lösa de nya uppgifter som utvecklingen ställt”. Än mer. Som Stalin med all rätt påpekar visar redan idéernas existens att de i viss mån är *nödvändiga* för samhället och att det utan deras ”organiserande, mobiliserande och omdanande insats” är omöjligt att komma tillrätta med det materiella livets problem.¹⁴

2

Diskussionen om idéernas roll i historien antar i nyare kontroverser gärna formen av en diskussion om *individernas* roll, om den så kallade personlighetens betydelse. Orsaken till denna förskjutning är i sin tur inte svår att se. Den sammanhänger uppenbart med övergivandet av den idealistiska metafysiken i dess gamla form. I och med att den hegelska världsanden bortfaller gäller det för idealismen att finna ett nytt substrat som bär upp de andliga krafter och strömningar som enligt dess uppfattning bildar det centrala i skeendet – ett substrat som då rimligtvis inte kan vara något annat än de *individer* från vilka idéerna

emanerar. På så sätt kommer man i denna historieuppfattning fram till satsen om den stora personligheten, det banbrytande geniet, som påtrycker tiden sin tanke och länkar händelseförloppet efter sin vilja. Eller som Treitschke på sin oefterhärmliga fanjunkartyska något grötmyndigt dekretar: *Männer machen Geschichte* – det är *karlar* som gör historien.

Visserligen föreställer sig väl i allmänhet inte heller den idealistiska historieuppfattningen den stora personligheten som någon absolut isolerad och förutsättningslös företeelse – åtminstone sägs detta inte direkt. Till och med en så utpräglad ”borgerlig” historiker som Eduard Meyer, som inleder första upplagan av sin ”Geschichte des Altertums” med påståendet att ”historien börjar på den punkt där individualiteten först framträder som ingripande faktor i ett folks liv”, ser sig senare föranlåten att uttryckligt återkalla detta yttrande och beteckna personligheten som i sin tur ”betingad av de allmänna faktorer som härskar i människolivet och följaktligen också i historien”. Men detta generella medgivande spelar i praktiken mycket liten roll och hindrar honom inte från att i fortsättningen härleda hela den antika världens utveckling ”under århundraden” ur det sätt på vilket Augustus i överensstämmelse med sin individuella läggning råkade gestalta den romerska staten. Och mer än så. Eftersom den koncentration av statsmakten som genomfördes under Augustus i sin tur hade till förutsättning ett uppgivande av planerna på att underkuva och latinisera de germanska stammarna i Tyskland, så drar Meyer den fullt konsekventa slutsatsen att det tyska språkets nuvarande karaktär av germanskt språk är en direkt följd av Augustus verksamhet. Längre än så kan man knappast driva tron på den personliga insatsens betydelse.

Nu är det inte min avsikt att gå in på någon polemik mot ett så upplagt dårhusmässigt exempel som det meyerska. En sak bör emellertid från början understrykas. Man må privat hysa vilken mening man vill om personlighetens roll i historien: säkert är att de ”stora män” som den idealistiska historieuppfattningen så gärna hänvisar till, i allmänhet haft en betydligt mer blygsam syn på sin gärning. Det är ur den synpunkten lärorikt att jämföra Treitschkes ovan citerade yttrande med den värdering som den av honom högt beundrade Bismarck på äldre dagar gör av sin politiska insats. I ett tal i Jena 1892 förklarar Bismarck:

”Hela denna utveckling” – det gäller det tyska rikets enande – ”får ingalunda tillskrivas min förutberäknande skicklighet. Det skulle vara en förhävelse av mig om jag ville säga att jag förutsett och förberett det historiska förloppet.”

Och i ett annat tal i Friedrichsruh tre år senare:

”Människan kan inte skapa eller dirigera tidens ström, hon kan på sin höjd styra och navigera på dess vågor.”

Man brukar i våra dagar gärna illustrera påståendet om personlighetens unika insats med en hänvisning till det nationalsocialistiska genombrottet i Tyskland, som därvid – helt i överensstämmelse med rörelsens egna intentioner – framställs som en produkt av Hitlers geniala propagandabegåvning. Visserligen har väl den *moraliska* värderingen av hans insats under årens lopp förskjutits en smula. Medan den ”upplysta” bourgeoisin i Frankrike och England under mellankrigsperioden närmast betraktade Hitler som en guds utvalde den där definitivt skulle göra slut på den kommunistiska hydran i Mellaneuropa och befria världen från hotet från öster, så uppfattas han numera som ett slags djävulens sändebud och upplösaren av den borgerliga tillvarons heligaste kulturarv. Det behöver givetvis inte sägas att bägge betraktelsesätten bottnar i en ohållbar överskattning. Vi har inte för avsikt att i detta sammanhang närmare analysera det komplex av faktorer som förde nationalsocialismen till makten i Tyskland. Utan tvivel har Hitlers propaganda och hans speciella organisationsbegåvning varit av betydelse därvidlag. Men att de skulle ha skapat nationalsocialismens inflytande över det tyska folket – det är en myt som snarast bör förvisas till historiens skräpkammare. I själva verket visar redan en flyktig blick på utvecklingen fram till 1933 hur detta inflytande på varje punkt står i en direkt relation till det ekonomiska läget. I maj 1923 var Hitlers ställning ännu tillräckligt stark för att vid riksdagsvalen tillförsäkra

nazisterna ett röstetal på tre miljoner, ett halvår senare hade deras andel i väljarkåren sjunkit till ett försvinnande minimum. Vad som inträffat under mellantiden var inte någon förändring i nazisternas propaganda utan helt enkelt en stabilisering av det inre tillståndet i landet: inflationskrisen var övervunnen och högkonjunkturen hade tagit sin början. Kom så den stora depressionen 1930 och partiets röstetal sprang på några månader upp i över sju miljoner. Långt ifrån att säga något om propagandans och personlighetens utslagsgivande betydelse visar exemplet alltså snarare motsatsen. Det visar hur oerhört starkt den enskildes insats är beroende av faktorer som han inte själv behärskar, av konjunkturer och strömningar utanför hans individuella räckvidd.

I viss mån erkänns väl detta av mer kritiskt inriktade forskare på borgerligt håll. Inte ens den mest extreme anhängare av den idealistiska historieuppfattningen torde driva sin tro på personlighetens betydelse så långt att han på allvar vill göra gällande att låt mig säga Amerika aldrig skulle ha upptäckts om inte Kolumbus hade funnits. Tvärtom vet var och en att Amerikas upptäckt är ett nödvändigt led i den väldiga koloniseringsprocess av främmande världsdelar genom den vita rasen som var en följd av handelskapitalets framväxt och navigeringskonstens utveckling mot slutet av medeltiden. Men dels inskränker sig denna insikt, som fallet Eduard Meyer visar, än så länge mestadels till enstaka nödtvungna medgivanden utan varje förpliktande innebörd, dels och framför allt går man på den punkten sällan utöver människornas politiska och tekniska verksamhet. Så snart vi kommer in på den rena idéutvecklingen – till exempel i vetenskap och filosofi – förnekas sammanhanget åter radikalt.

Ändå finns det kanske knappast något område där relativiteten i den enskildes insats är så lätt att visa som just här. Låt oss ta ett typiskt exempel – den biologiska utvecklingsläran. I den form utvecklingsläran slog igenom i biologin är den som bekant närmast en skapelse av Darwin, vars namn för eftervärlden med all rätt har kommit att förknippas med dess tillkomst. Det hindrar emellertid inte att redan före Darwin en lång rad framstående vetenskapsmän varit inne på liknande tankegångar. Här kan i första hand nämnas fransmännen Lamarck och Geoffroy Saint-Hilaire: den förstnämnde gav i sin "Philosophie zoologique" 1809 en teori för arternas omvandling som i klarhet och djup enligt många till och med överträffar Darwins. Vid denna tidpunkt hade emellertid vetenskaper sådana som geologi, embryologi och paleontologi ännu inte hunnit sammanföra det väldiga förråd av fakta på vilket Darwin sedermera kunde stödja sig och det var under sådana förhållanden en relativt lätt sak för tidens stora biologiska orakel Cuvier att tillbakavisa hela utvecklingstanken som orimlig. Men därtill kommer en annan omständighet som inte får glömmas när det gäller att förklara den darwinska lärans seger och hastigt förvärvade popularitet. Darwin kunde för sin teori om kampen för tillvaron och det naturliga urvalet åberopa sig på vissa statistiska fakta som dragits fram i ljuset av den engelske nationalekonomen Malthus – fakta som med rätt eller orätt uppfattades som ett stöd för liberalismen i dess kamp för fri konkurrens inom näringslivet. Den darwinska läran kom på så sätt att tjäna den framstegsvänliga bourgeoisin som ett tacksamt tillhygge i den samtida politiska och ekonomiska diskussionen, till en början närmast mot konservatismen men i fortsättningen alltmer markerat också mot socialismen och den framträngande arbetarrörelsen.

Inte ens i denna sin mycket tidsbetingade och personligt begränsade utformning är emellertid darwinismen någon skapelse av Darwin ensam. I själva verket uppställdes läran om det naturliga urvalet ungefär samtidigt med Darwin och fullständigt oberoende av honom av en annan engelsk forskare, Alfred Wallace – senare framför allt känd som banbrytare på djurgeografins område. Slumpen ville till och med att Darwin fick ett sammandrag av Wallaces teori i sin hand medan han som bäst höll på att utarbeta grundvalarna för sin egen. Som den samvetsgranne och sanningsälskande vetenskapsman han var gjorde han inget som helst försök att lägga beslag på prioritetsrätten för egen räkning utan offentliggjorde bägge framställningarna i en och samma tidskrift under den gemensamma rubriken "On the tendency of species to form varieties" (1858).

Tilldragelsen är på inget sätt unik. Den för all senare fysikalisk forskning grundläggande läran om energins oförstörbarhet och värmets mekaniska ekvivalent uppställdes mellan åren 1842 och 1847 av inte mindre än fyra olika vetenskapsmän utan förbindelse med varandra, nämligen Mayer, Helmholtz, Joule och Colding. Mendelejevs schema för grundämnenas periodiska system 1869 sammanfaller till och med till årtalet med Lothar Meyers. Och vad de allra nyaste fysikaliska och kemiska upptäckterna beträffar, så är det en känd sak att det ofta är en ren tillfällighet vilken av de många parallellt arbetande institutionerna och vetenskapsmännen som råkar komma först med publicerandet.

Den idealistiska historieuppfattningen brukar gärna – konfronterad med fakta som ovanstående – tala om idéer som vid en viss tidpunkt ligger så att säga ”i luften”. Uttryckssättet är vilseförande och ägnat att beslöja det verkliga sammanhanget. Det är inte idéerna som ligger i luften utan vissa problemställningar som på grundval av experimentens utslag och den vetenskapliga teknikens utvecklingsgrad med nödvändighet tvingar sig på forskaren och pockar på sin lösning. Ett klassiskt exempel på detta sammanhang har vi i Michelsons och Morleys berömda försök 1887 att bestämma ljusets hastighet i förhållande till etern – ett experiment vars negativa resultat direkt ledde till uppställandet av Einsteins speciella relativitetsteori sjutton år senare. Redan dessförinnan hade emellertid Fitzgerald och Lorentz utarbetat de flesta av de antaganden på vilka teorin bygger, och Einsteins betydelse ligger inte så mycket i införandet av några nya element som fastmer i den nya och revolutionerande *aspekt* under vilken han sammanfattar de gamla. (Det förtjänar i sammanhanget påpekas att de sensationella konsekvenser med vilka nitiska popularisatörer har för vana att illustrera den ojämförliga djärvheten i de einsteinska tankegångarna – stavar som förkortas i sin egen rörelseriktning, ur som går långsammare och livsfunktioner som sackar efter i samma mån som hastigheten tilltar – inte härleder från Einstein utan från Lorentz. Sin slutgiltiga matematiska formulering erhöll den speciella relativitetsteorin förresten först 1908 genom Minkovski.)

3

Låt mig inte bli missförstådd. Meningen med det sagda har inte varit att framställa personlighetens insats som någon enligt materialistisk uppfattning likgiltig eller negligierbar storhet. Lika litet som marxismen förnekar idéernas faktiska roll som psykologisk drivkraft, lika litet faller det den självklart in att bestrida att historien görs av individer. Och det är likaledes tydligt att dessa individer sinsemellan uppvisar mycket stora kvalitativa differenser ifråga om begåvning och andlig utrustning. Förvisso är det inte envar givet att kunna uppställa relativitetsteorin: därtill krävs en Einsteins vetenskapliga geni och högt organiserade hjärna. Förvisso är det inte envar givet att upptäcka Amerika: det förutsätter människor med just den sällsynta blandning av okuvlig energi, planläggande beräkning och obändig äventyrlust som utmärkte Kolumbus. Å andra sidan har vi redan konstaterat det orimliga i antagandet att Amerika skulle ha förblivit *oupptäckt* om inte Kolumbus hade funnits, och lika litet finns det någon anledning att tro att vetenskapen utan Einstein skulle ha visat sig oförmögen att teoretiskt bemästra de svårigheter som framkallades genom Michelsons och Morleys experiment.

Det kan i sin tur bara betyda en sak. Om det förhåller sig så att historien inte är hänvisad till en enda för ändamålet särskilt utkorad person för genomförandet av sina syften, så måste trots allt mänskligheten ifråga om andlig utrustning vara betydligt rikare och mer differentierad än vad den traditionella uppdelningen i ”stora män” kontra massa ger anledning att förmoda. Det förefaller faktiskt som skulle naturen också för de så kallade banbrytarnas vidkommande tillhandahålla en ganska omfattande biologisk reserv. Där de stora uppgifterna vinkar, där finner vi i de flesta fall också det mått av djärvhet, dådkraft, skarpsinne och organisations-talang som krävs för deras genomförande. I den meningen måste man ge Marx rätt när han säger att historien inte ställer sig andra uppgifter än sådana som den kan lösa.¹⁵

Det gäller till och med för det område av kulturlivet där den personliga insatsen förefaller som mest oersättlig, nämligen det konstnärliga skapandets. Man måste bara komma ihåg att problemställningen här delvis är en annan. Det kan till exempel knappast betecknas som fair play när Sidney Hook till den materialistiska historieuppfattningens representanter riktar den försåtliga frågan om de tror att någon ”annan” skulle ha skrivit Shakespeares skådespel därest inte Shakespeare hade funnits. Naturligtvis är Shakespeares skådespel i den form de föreligger ett typiskt uttryck för hans individuella upplevelser och kunde så till vida inte ha författats av någon som inte var Shakespeare. Men den *elisabetanska dramatiken* är förvisso inte en skapelse av Shakespeare, lika litet som den protestantiska kyrkomusiken är en skapelse av Bach eller rokokoooperan av Mozart. Om man frågar varför en sådan rad lysande litterära begåvningar i England just vid slutet av 1500-talet kastar sig över dramatiken som konstform, så räcker det inte med att hänvisa till Shakespeare (vars inflytande på samtiden ingalunda var så överväldigande): vi måste fastmer granska de speciella faktorer som bidrar att göra perioden till en glanstid för engelsk teater och att i en dittills osedd omfattning stimulera det produktiva intressets inriktning på dramatiken.

Det är likadant inom bildkonsten. Till och med om vi väljer ett så extremt fall som barocken, där ett enstaka banbrytande geni – Michelangelo – för eftervärlden har kommit att framstå som initiativtagare till en hel stilriktning, ska vi finna samma erfarenhet bekräftad. Vi kan i sammanhanget lämna åsido frågan hur långt barockstilen i sin upprinnelse medvetet anknyter till Michelangelos titaniska brottnings med materialet och med sin egen konstnärliga uppgift. Men så mycket kan i varje fall sägas att barockens segertåg i fortsättningen avgjort mindre sammanhänger med Michelangelos personliga inflytande än med den strävan efter ökad monumentalitet i det konstnärliga uttrycket som följer med motreformationens, absolutismens och den statliga centraliseringens genombrott på det politiska området. Michelangelos personliga insats skulle – kanske – i huvudsak ha varit densamma utan dessa yttre incitament, även om deras roll för hans påvliga uppdragsgivare inte får förbises. Men säkert är att om vi vill förstå hans *historiska* betydelse – hans inverkan på eftervärlden – så är det den senare synpunkten som måste skjutas i förgrunden.

Med denna objektivitet i stilutvecklingen sammanhänger en annan omständighet som vållat den hittillsvarande forskningen mycket huvudbry: jag tänker på den ur biologisk synpunkt skenbart oförklarliga anhopningen av originalitet och konstnärlig skaparkraft inom ett fåtal skarpt avgränsade tidsavsnitt. Där de speciella betingelser som ligger till grund för en viss konstform är för handen, där nöjer sig naturen mycket sällan med att frambringa en eller annan framstående begåvning, snarare hemfaller den åt ett slöseri som vid första ögonkastet verkar nästan överväldigande. Betrakta den florentinska konsten under 1400-talet. Inom ramen av ett knappt århundrade finner vi här sammanträngd en sådan mångfald av lysande namn att en uppräknings bara ger en mycket ofullständig bild av rikedomen: Brunelleschi, Alberti, Donatello, Ghiberti, Verrocchio, Massaccio, Filippo Lippi, Ghirlandajo, Botticelli och Benozzo Gozzoli. Nästan ännu mer koncentrerad är det flamländska och holländska måleriets blomstringstid i början på 1600-talet: den omfattar föga mer än ett halvt sekel. Inom denna korta tidrymd levde och verkade samtliga de betydande mästare som givit den nederländska konsten i nyare tid dess rykte.

Ingenting kan under sådana förhållanden vara mer missvisande än den populära föreställningen om de ”stora männen” inom konsten och litteraturen som ett slags isolerade blänkfyrar godtyckligt utplanterade här och var över medelmåttans hav. Tvärtom: nästan varje banbrytande geni på området har mer eller mindre varit en primus inter pares, en den förste bland jämlikar. Det gäller om Dante, Shakespeare och Goethe likaväl som om Rembrandt, Dürer och Beethoven: allesammans har de vuxit fram ur en miljö vars kulturella genomsnittsstandard är så hög att man många gånger har svårt att praktiskt avgränsa deras insatser från övriga samtidas. Särskilt under äldre perioder med deras svävande kronologi är denna osäkerhet påfallande. Vi vet till exempel att Shakespeare vid utarbetandet av ”Henrik den åttonde”

intimt samarbetade med sin yngre kollega John Fletcher; men det finns ingen möjlighet för oss att på grundval av versens kvalitet avgöra vilka partier som är av den ene och vilka som är av den andre. Den utomordentligt vackra orfeusdikten som finns inlagd i skådespelet – en av höjdpunkterna i tidens lyriska produktion – tillskrivs av många kännare snarast Fletcher. Och på samma sätt inom måleriet: de aldrig tystnade diskussionerna om den eller den tavlans ”äkthet” illustrerar här bäst vad jag menar. Man skulle kanske kunna tro att den osäkerhet som i sådana fall kommer till uttryck bottnar i det omdiskuterade verkets egen obetydlighet (också framstående konstnärer har ju sina oinspirerade ögonblick när de åstadkommer relativt likgiltiga saker); men så är visst inte genomgående fallet. Tvärtom rör det sig ofta om skapelser som – därest de är äkta – måste räknas till pärlorna i vederbörande mästares produktion. Det *kan* diskuteras om det praktfulla helfigursporträtt av Alessandro del Borro som finns i Berlins museum är målat av Velasquez eller inte; men ingen har mig veterligt satt ifråga att bilden av den frodige landsknektskaptenen har en must och en schwung som gott kan tävla med Velasquez' bästa. Eller tänk på den förtjusande profilbilden av Beatrice d'Este i Milano. Under en lång följd av år gällde denna tavla för en genuin Leonardo och många åskådare föredrog på goda grunder den hårnätsprydda prinsessans pikant spetsiga leende framför Mona Lisas stereotypa madonnesmil. De har ingen anledning att revidera sitt omdöme därför att porträttet sedermera visat sig vara målat av den relativt okände Ambrogio del Predi.

4

Hunna så långt som hit måste vi vara beredda på en näraliggande invändning. Många av marxismens motståndare ska säkert utan vidare acceptera den framförda kritiken: men samtidigt ska de inte försumma att framhålla att den sedan Marx och Engels förlorat åtskilligt av sin aktualitet. De ska erinra om den genomgripande förändring som världsbilden genomgått under de senaste hundra åren, och de ska göra gällande att det i våra dagar knappast existerar någon idealistisk historieuppfattning som på allvar gör skäl för namnet. Inte nog med att den hegelska *metafysiken* spelat ut sin roll: också den mer halvhjärtade form av idealism som företrädades av sekelskiftets akademiska historieskrivning tillhör – ska de hävda – numera i stort sett det förflutna.

Till en viss grad kan man säkert ge dem rätt. Marxismens framträdande har ju ingalunda gått den officiella vetenskapen spårlöst förbi. Mycket av den spekulativa övertron har försvunnit och ersatts med en empiriskt inriktad positivism som efter bästa förmåga försöker göra rättvisa åt de ekonomiska och sociala faktorernas roll i utvecklingen. Men det innebär enligt min uppfattning inte att idealismen numera kan betraktas som övervunnen eller att vår polemik skulle slå in öppna dörrar. Till en början får man inte glömma att det här än så länge rör sig om en tillfällig modeströmning som ingalunda kan göra anspråk på något slags absolut hegemoni: vid dess sida fortsätter den gamla inställningen obekymrat att leva vidare som om ingenting hänt. I all synnerhet är detta fallet på det konst- och litteraturhistoriska området samt inom sådana grenar av forskningen som rör sig med ett material av övervägande ideologisk beskaffenhet (filosofi, etik, rättsutveckling, religionshistoria).

Men därtill kommer en annan omständighet – den viktigaste. Med all aktning för den nyorientering som ägt rum i modern historieskrivning kan det med fog sättas ifråga om den till metoden och syftet skiljer sig så värst mycket från den traditionella. I själva verket är den i likhet med den akademiska idealismen efter Hegel oftast avgjort eklektisk till sin natur och nöjer sig med en ganska vag och obestämd fordran på större ”realism” i framställningen utan någon egentlig analys av de *principer* som därvid måste komma till användning. Vad ett sådant program i tillämpningen innebär kan man kanske bäst se på de mer eller mindre omfattande historiska uppslagsverk som under medverkan av framstående fackmän tid efter tid utges av våra ledande förlag. Man finner där en imponerande samling av fakta från olika områden sammanförda och redovisade i en lättillgänglig form – men tyvärr utan antydning om något slags inre sammanhang. Översikterna av den politiska, kulturella och ekonomiska

utvecklingen levereras var för sig i hermetiskt tillslutna förpackningar och staplas ovanpå varandra som burkarna i ett konservlager. Att infoga materialet under ett enhetligt perspektiv som låter idéerna framgå ur sitt organiska underlag blir läsarens ensak.

Man ser av det sagda att marxismens kritik av den officiella historieskrivningen visst inte utan vidare kan avfärdas som ”föråldrad”. Vare sig vi utgår från vetenskapliga specialstudier eller håller oss till de populära sammanfattningarna, så stöter vi oupphörligt på verk som bottnar i en rent subjektiv och idealistisk syn, ja, som visar att frågan om sammanhanget mellan den andliga utvecklingen och den materiella i många fall inte ens observerats. Vi tar på en slump fram första bästa lärobok för våra gymnasier. Vi får i vår hand något som kallas för ”Repetitionskurs i nya tidens allmänna historia” av Olof Johnsson och läser där på tal om renässansen följande:

”Grekerna och romarna hade en hög uppfattning om människan och hennes kulturarbete och som det förnämsta av alla mänskliga verk gällde staten. Den kristna kyrkan inplantade emellertid den åsikten att allt mänskligt i sig självt var syndigt och av gud förbannat. Kyrkan kunde dock rädda mänskligheten om den blint åtlyddes och kyrkoväldet gjorde sig också gällande i politik, vetenskap, konst och skönlitteratur. Jämte kyrkoväldet var feodalismen något betecknande för medeltiden och även den stred mot den grekiskromerska åskådningen enligt vilken staten var allsmäktig och inte kunde tåla mer eller mindre självständiga makter i samhället.

Sedan Västeuropa under korstågen lärt känna antiken följde emellertid en förvandling i invånarnas sinnen. Man kände kyrkoväldet tryckande och furstarna samt de bildade klasserna emanciperade sig mer eller mindre fullständigt. Denna emancipation kallas renässansen eller humanismen och började på 1200-talet i Italien för att på olika tider göra sig gällande i olika länder. Höjdpunkten nåddes omkring 1500 och därför räknas den nya tiden från 1500-talets början. Staterna frigjorde sig från kyrkans förmynderskap och feodalismen blev i det stora hela övervunnen. Vetenskapen emanciperade sig och vågade åter forska fritt. Konsten vågade avbilda det mänskliga och naturliga. Skönlitteraturen föddes på nytt. Bildningen blev ett behov i allt vidsträcktare kretsar och bildningsarbetet blev oerhört underlättat genom Gutenbergs uppfinning av boktryckarkonsten.”

Punkt – och slut på citatet. Och därmed är problemet om renässansens ursprung lyckligt och väl ur världen. Det skedde en ”förvandling” i folks sinnen. Att det skulle kunna finnas en förklaring till detta plötsligt inträdande mirakel – det är en tanke som tydligen aldrig har fallit författaren in. Om den genomgripande förändring som under mellantiden ägt rum i samhällets ekonomiska struktur och om de förskjutningar som med anledning därav inträtt i den sociala och politiska maktbalansen – förskjutningar som ensamma är i stånd att ge perspektiv och mening åt den efterföljande utvecklingen på det kulturella området – om allt det erfar vi i hans framställning ingenting. Det faller utanför ramen av vad svensk läroverksungdom i detta nu anses behöva veta.

Exemplet är givetvis tillspetsat. Men det kan för ingen del avfärdas som ensamstående. Om vi från lärobokens koncentrerade och med nödvändighet starkt förenklade framställning går till den skildring av renässansens framväxt som ges i vårt lands ojämförligt främsta samlingsverk på det historiska området – ”Norstedts världshistoria” – så ska vi snarast förvånas över likheterna ifråga om principiell uppläggning. Norstedts framställning är författad av uppsala-professorn Johan Nordström och kan i vetenskapliga kretsar glädja sig åt ett mycket stort anseende. Tack vare de utomordentliga lovord som kommit den till del har den till och med befunnits värd att översättas till franskan – en efter svenska förhållanden ytterst sällsynt utmärkelse. Och förnekas ska ingalunda att arbetet som helhet är präglad av en imponerande lärdom: särskilt visar Nordström ett stort skarpsinne när det gäller att spåra renässansens rötter längre tillbaka i tiden än vad som hittills i allmänhet skett. Men lika säkert är att hans skildring till *metoden* skiljer sig mycket litet från lärobokssammanfattningen. ”Idéer” och ”strömningar” trollas under professors förfarna grepp fram lika behändigt som kaninerna och äggen ur någon trollkarls hatt. Att den egentliga historiska problematiken på så sätt måste

komma till korta och att hela prestationen lätt får en anstrykning av konststycke – det är en sak som tydligen undgått också honom själv.

5

Tyvärr finns det ingen möjlighet att inom ramen av det utrymme som står till förfogande för en elementär framställning gå in på någon mer utförlig analys av de ekonomiska och sociala förutsättningar som ligger till grund för renässansen. Eftersom vi själva fört ämnet på tapeten är det emellertid rimligt om läsaren åtminstone kräver något slags antydan om problemets lösning. Och vi kan så mycket lättare tillmötesgå hans anspråk på den punkten som det i själva verket föreligger en mönstergill utredning som vi kan anknyta till. Det är Martins arbete ”Renässansens sociologi” – ”Soziologie der Renaissance” – ett verk som till sin vetenskapliga metod otvivelaktigt måste betecknas som tvärs igenom marxistiskt, även om dess författare av en eller annan anledning underlåter att tala om för oss var han hämtat sin historiesyn och sin terminologi.

I det medeltida samhället hade som bekant borgerskapet spelat en ganska obetydlig roll i jämförelse med den feodala hierarkins tongivande auktoriteter – adeln och kyrkan. Visserligen hade väl redan omkring år 1100 städernas hantverkare och köpmän efter våldsamma strider med feodalherrarna lyckats tillkämpa sig ett relativt oberoende i den kommunala självstyrelsens tecken. Men deras yttre villkor är ännu blygsamma och livsföringen skiljer sig i stort sett föga från den livegna lantbefolkningens. I och med penninghushållningens begynnande genombrott efter korstågen ändrar sig emellertid allt detta. Hantverkaren och köpmannen förvandlas alltmer till företagare i stor skala och bourgeoisin blir en ekonomisk och politisk makt att räkna med. På samma gång börjar uppluckringen av de hävdvunna åskådningarna och tänkesätten, en ny klass, stödd på penningens och intelligensens makt löper till storms mot den härskande feodala ideologin. Gentemot feodalismens traditionsbundna världsbild och orubbliga tro på värdenas rangordning sätter den individens krav att fritt gestalta sitt liv i enlighet med sina egna förutsättningar och anlag, gentemot teologins och skolastikens spekulativa fantasteri reses kravet på rationell beräkning och exakt kunskap om verkligheten. Det är en liberalt demokratisk rörelse, varvid demokratin då som nu får tjäna som täckmantel för den kapitalistiska bourgeoisins strävan att hävda sin ställning. I själva verket förutsätter renässansdemokratin – jag framför här en tanke som jag inte direkt vågar tillskriva Martin – en söndersprängning av den primitiva demokrati som rått inom medeltidsstädernas skrän och gillen och som i den gotiska katedralen med dess storartade enhetlighet i planläggningen och obegränsade frihet i detaljen funnit sitt mest oförgätliga historiska uttryck. I jämförelse därmed framstår renässansen närmast som en oligarki där ett fåtal rika magnater styr medan resten av befolkningen proletariseras och råkar i beroende av det allt mäktigare handelskapitalet. Det är den ”fria konkurrensens” gyllne princip som för första gången öppet proklamerar gentemot den gudomliga världsordningen.

Men renässansens strävan att rationalisera tillvaron och lägga den under den medvetna beräkningens herravälde har samtidigt sina mycket bestämda gränser. Kapitalismen i sin första merkantila form arbetar visserligen på att driva ut gud ur världsförloppet: men i motsats till den senare industrikapitalismen låter den livet ännu behålla en viss rest av *mänsklighet*. Rikedomen, pengarna, är än så länge inget självändamål utan ett medel till att förvärva frihet och oavhängighet, att vinna anseende och berömmelse. Man har ännu tillräckligt med tid över för att känna sig som en ”personlighet” och föra en kulturell tillvaro. Detta drag av aristokratisk generositet förbinder från början den unga renässanskulturen med den feodala livsinställningen, och det är också dess överhandtagande som så småningom kommer att medföra rörelsens urartning och stagnation. Renässansen – säger Martin – börjar som en borgerlig rörelse i städerna men den slutar med en kapitulation för de feodala idealen vid furstehoven.

Denna utveckling sammanhänger i sin tur intimt med handelskapitalets snabbt inträdande ekonomiska stagnation. Martin citerar Sombarts ord att ”borgaren fetmar i samma mån som han blir rikare och vänjer sig vid att få ut sina pengar i form av räntor så att han kan ge sig hän åt lyxen”. I stället för att sätta in sina pengar i nya kapitalistiska företag blir han bekväm och försjunker i en bekymmersfri rentiertillvaro: en utveckling som i renässansens klassiska hemland Italien ytterligare påskyndas därigenom att landets ekonomiska betydelse i och med de stora geografiska upptäckterna och handelsvägarnas omläggning i början av 1500-talet starkt minskas. Den ursprungliga kapitalistiska företagarandan bryter samman och borgerskapets viktigaste intresse i fortsättningen blir att efterlikna adelns och furstehovens överksamma parasitliv.

Man kan tydligt följa avtagandet i bourgeoisins merkantila duglighet hos familjen Medici i Florens. Medan Cosimo Medicis livsstil ännu uppvisar en uppåtsträvande generations hela personliga stränghet och enkelhet, lever sonen Lorenzo i en utpräglad patricisk lyx. Cosimo utövar sitt bankiryrke med den yttersta energi – Lorenzo försummar affärerna ända till bankruttens gräns. Och eftersom medicéerna med sin ekonomiska ledarställning samtidigt förbinder den politiska, så blir resultatet på den punkten ett likartat. Cosimo hade nöjt sig med att vara sin stads främste medborgare, Lorenzo – ”den magnifike” – älskar ett furstligt och slösaktigt uppträdande. Cosimo tjänar ännu staten, Lorenzo utnyttjar den hänsynslöst för sina egna personliga syften.

Och som på det ekonomiska och politiska området, så på det kulturella: också här återgår ledarskapet i stor utsträckning till de gamla feodala makthavarna vid furstehoven. Typisk för denna omvandling är konstens utveckling från ”ungrenässans” till ”högrenässans”. Ungrenässansens konst – framhåller Martin – är framför allt det borgerliga uppsvingets konst, den är full av naturlighet, kraft och behag. Den har sina rötter i en tid när breda skikt av borgerskapet är stadda i en mäktig rörelse framåt och genomsyras av en medveten vilja till nydaning av livsföring och tänkesätt. I överensstämmelse därmed är den nya konsten folklig och demokratisk, den är realistisk och genreartad och strävar att med oförvillade ögon återge den yttre verkligheten i all dess rika och förbryllande mångfald.

Annorlunda högrenässansen. Bourgeoisin har numera slagit sig till ro på sina lagrar. Dess strävan går inte längre ut på att erövra utan på att njuta av det redan vunna. Verkligheten framstår nu som något simpelt och tarvligt som det blir konstens uppgift att ”förädla” och lyfta till de rena idéernas sfär. Quattrocentos friska och klarögda borgerliga realism efterträdes under cinquecento av en aristokratisk patricierkonst som hos Correggio och Giorgione – liksom i Tizians ungdomsverk – övergjuts av det betagande skimret från ett njutningsgenomdränkt romantiskt svärmod. Samtidigt genomgår konstnärens yttre ställning en genomgripande förvandling. Från att ursprungligen ha stått i den demokratiska kommunens tjänst och arbetat för hela stadens räkning blir han alltmer beroende av privata beställare inom ett litet privilegierat överklassskikt som befinner sig i full färd med att i sin livsföring närma sig den feodala aristokratin. Man bör också observera att arkitekturen, den mest sociala av alla konstformer, vid denna tid i viss mån förlorar i betydelse, medan de mer intima konstformerna skulptur och stafflimåleri får ett allt större svängrum och lösgör sig från sitt tidigare stilberoende av arkitekturen.

Historia och ekonomi

1

I likhet med djuren ser sig också människan ställd inför nödvändigheten att sörja för sin egen och sin avkommas existens: hennes hjärna är – biologiskt sett – ett organ till utvinnande av föda precis som svinets tryne. Men det sätt på vilket hon förvärvar sitt uppehälle skiljer henne inte desto mindre radikalt från alla andra levande väsen som vi känner. Man kan visserligen inte påstå att djurens behovstillfredsställelse alltid sker efter ett och samma mönster: tvärtom

föreligger på den punkten en mångfald beteenden som skiftar från art till art. Svalan snappar till sig insekterna i flykten, lejonet förtär sitt rov på platsen där det fällts, ekorren släpar bär och nötter till sitt bo med tanke på framtida behov. Men gemensamt för dem alla – liksom för djurriket i dess helhet – är att födan förtärs i obearbetat skick, den intas och tillgodogöres direkt sådan den framgått ur naturens hand.

Människans konsumtion har inte samma osammansatta karaktär. Den äger rum på en omväg – produktionens omväg. Det bröd hon äter och de kläder med vilka hon skyddar sig mot vind och kyla framstår i motsats till djurens näring och beklädnad som en skapelse av hennes eget arbete. Naturligtvis inte i den meningen att människan utan naturens medverkan skulle vara i stånd att frambringa medlen till sitt uppehälle. Men väl så att naturinflytandet i hennes fall reducerar sig till ett minimum. I själva verket inskränker det sig till tillhandahållandet av de råämnen varav hon framställer sina alster – råämnen som i sin tur ofta först genom en lång och invecklad teknisk process har kunnat bringas i dagen och göras tillgängliga för fortsatt bearbetning.

Konstaterandet kan förefalla elementärt. Att människan måste arbeta för att kunna leva – det är en sats så självklar att ingen veterligt fallit på idén att bestrida den. Inte desto mindre torde det finnas goda skäl att just för historieskrivningens vidkommande inskräpa dess betydelse. Många vetenskapsmän på det historiska området har en tendens att betrakta tillgodoseendet av tillvarons elementära behov som något slags en gång för alla avslutad akt i den grå urtiden: en akt som på sin höjd kan intressera forskningen innan folken ännu kommit på att ägna sig åt sådana ojämförligt mer avancerade sysselsättningar som att föra krig, avsätta regeringar, bygga tempel och författa epos eller tragedier. De glömmer att det rör sig om en process som dagligen och stundligen äger rum inför våra ögon och som oavslutligt måste förnyas om inte all historisk verksamhet omedelbart ska avstanna.

Visserligen får man inte föreställa sig den avhängighet som därvid kommer till uttryck som något slags utifrån påtvingat beroendeförhållande i stil med – låt mig säga – växtlighetens beroende av klimatet. Snarare rör det sig om en immanent lagbundenhet innanför den historiska processens egen ram. Vi måste komma ihåg att produktionen av materiella livsfröjdigheter enligt det sagda inte bildar en nödvändig *förutsättning* för all historisk verksamhet: den ingår också som ett led i kulturutvecklingen som sådan. Den är kulturens första grundläggande livsyttring – den primära och ständigt upprepade akt som skiljer oss från djuren och i varje ögonblick på nytt lyfter oss till det medvetna förutseendets plan. När marxismen talar om att ekonomin ”betingar” kulturen, så innebär detta alltså ur *en* synpunkt sett ingenting annat än en erinran om det elementära faktum att varje mänsklig aktivitet i viss mån determinerar vårt fortsatta handlande. Människan blir – med Marx' träffande ord – såväl författare som framställare av sitt eget drama.¹⁶

Men allt det är än så länge omskrivningar. Om vi vill förstå den materialistiska historieuppfattningens innebörd, så räcker det inte med en analys av förhållandet mellan människa och miljö, personlighet och massa. Från dessa allmänna kategorier måste vi gå vidare till en behandling av de konkreta kategorier och lagar som ligger till grund för den ekonomiska och sociala utvecklingen och därmed för den historiska processen i dess helhet. Två begrepp har därvid av ålder stått i diskussionens medelpunkt – begreppet ”produktivkrafter” och begreppet ”produktionsförhållanden” – och det är också till fixeringen av deras innebörd som vi nu närmast vänder vår uppmärksamhet.

2

När det drar ihop sig till en krigisk konflikt, så brukar man i fackkretsar gärna diskutera något som man kallar för de engagerade makternas ”krigspotential”. Någon absolut entydig definition av begreppet existerar mig veterligt inte; inte desto mindre torde dess innebörd i sammanhanget vara relativt klar. Att det i yttersta hand inte är den militära utan den ekonomiska beredskapens styrka som avgör utgången i ett modernt krig är ju en uppfattning som i

våra dagar alltmer har genomsyrat såväl sakkunskapen som det populära medvetandet. Det ligger under sådana omständigheter nära till hands att försöka finna en sammanfattande formel för det komplex av faktorer som bestämmer produktionens kvalitet och omfång hos de i konflikten indragna staterna och därmed också gränsen för deras militära prestationsförmåga. Tydligt är det just dessa faktorerers styrka i det enskilda fallet som avses när vi talar om ett lands eller ett folks krigspotential.

För den som är förtrogen med marxismens historiesyn erbjuder tankegången inget nytt. Den representerar helt enkelt en tillämpning – för speciella ändamål och i en begränsad, nationell skala – av den för den materialistiska historieuppfattningen i dess helhet grundläggande läran om produktivkrafternas centrala roll i historien. Om vi vill förstå den historiska utvecklingen under en given period, så räcker det som vi har sett inte med att känna till de idéer och tankar som är typiska för perioden, vi måste även och framför allt ta hänsyn till de konkreta betingelser under vilka människorna lever och verkar. Men dessa betingelser – de är i sin tur beroende av hur långt de hunnit ifråga om industri och tekniskt kunnande, de är beroende av vad Marx med en förenklande term kallar för deras materiella produktivkrafter. ”Materiella” – uttrycket får inte missförstås. Det innebär inte att det skulle röra sig om faktorer av uteslutande materiell karaktär, snarare är det fråga om samtliga de krafter som medverkar vid framställningen av materiella livsförnödenheter. Dit hör alltså inte bara råvaror, maskiner, transportmedel och fysisk arbetskraft utan också sådana för produktionen nödvändiga ting som tillgången till tekniska laboratorier och vetenskaplig forskning. Ja – mer än så. Liksom man i grund och botten inte kan bedöma ett lands krigspotential utan hänsyn till befolkningens offervilja och psykologiska motståndskraft, så räknar Marx till produktivkrafterna i denna mening också arbetarnas moraliska och intellektuella utrustning, deras allmänna omdöme och mognad.

Produktivkraftsbegreppet är – om man så vill – en abstraktion. Det är en språklig symbol för de aktiva faktorer som vid en viss tidpunkt är verksamma i produktionen och som tillsammans avgör arten och graden av vårt inflytande på naturen. Men denna begreppets abstrakta karaktär utesluter på inget sätt dess användbarhet för praktiska och vetenskapliga syften. Tvärtom vet var och en som sysslat med politisk analys under de gångna krigsåren hur värdefullt det har varit att kunna falla tillbaka på dess militära variant – läran om krigspotentialen. Och det gäller, väl att märka, inte bara beräkningen av de olika staternas kvantitativa insats i krigföringen utan också bedömningen av deras inre stabilitet och hållfasthet. Men därmed är dess betydelse inte uttömd. I själva verket torde man generellt kunna uppställa den satsen att vi först med produktivkraftsbegreppet har erhållit en realistisk utgångspunkt för undersökningen av den historiska och ekonomiska processen som levande totalitet.

Därmed inte sagt att produktivkrafterna *ensamma* skulle vara i stånd att förklara utvecklingens inneboende lagbundenhet – inte ens på det ekonomiska området. Låt oss än en gång återvända till exemplet med den industriella krigföringen. Ingen har väl här kunnat undgå att frapperas av den påfallande tröghet som särskilt i krigets första skede kännetecknar utvecklingen i England och Förenta staterna om man jämför den med utvecklingen i Tyskland. Det sammanhänger inte enbart med svårigheter av teknisk natur vid omläggningen av produktionen för krigsändamål utan också med de nämnda staternas politiska och rättsliga struktur. Medan den tyska kapitalismen från början är övervägande statligt dirigerad, så hämmas den engelska och amerikanska krigsproduktionen av en rad föråldrade institutioner och lagar som framför allt har till uppgift att säkra den enskilde företagarens privata intressen – institutioner som ofta nog tillkommit i avsikt att befordra produktivkrafternas tillväxt ehuru de med tiden snarast kommit att utveckla sig till ett hinder för deras utnyttjande. Först sedan detta hinder avlägsnats är det möjligt för ”demokratierna” att i full utsträckning göra sin överlägsenhet ifråga om krigspotential gällande.

Vi ser alltså att produktivkraftsbegreppet i den allmänna mening det ovan tagits i viss mån ännu svävar i luften. För att förstå hur produktivkrafterna i detalj påverkar den historiska och

ekonomiska processen är det nödvändigt att konfrontera dem med en annan grupp av faktorer som enligt marxismen på ett avgörande sätt underlättar eller modifierar deras inflytande – produktionsförhållandena. Vad som därmed åsyftas framgår väl utan vidare av sammanhanget. Produktionsförhållandena – det är helt enkelt de allmänna sociala *former* under vilka produktionen äger rum, det är det mått av planmässig organisation och samhällelig differentiering som erfordras för att produktivkrafterna ska komma till utveckling. Om de senare framstår som det aktiva, skapande elementet i framåtskridandet, så representerar produktionsförhållandena dess passiva substrat, de representerar vad som i den föregående framställningen med en mer obestämd term har kallats för ”miljön”. Ursprungligen av ekonomisk natur har de i de flesta stater med den politiska maktens hjälp upphöjts till juridisk dignitet – ja, ofta finner vi dem kringgårdade med en nästan magiskt religiös nimbus. (Man kan tänka på den vördnad som genomsnittsam Amerikanen ägnar sina i konstitutionen garanterade ”rättigheter”).

Det ligger i sakens natur att produktivkrafter och produktionsförhållanden bara på ett mycket ofullständigt sätt kan skiljas från varandra. Å ena sidan har vi sett att utan en viss social organisation är överhuvud ingen produktion av livsförnödenheter möjlig – produktivkrafterna kan inte komma till användning. Å andra sidan är det tydligt att den sociala och ekonomiska strukturen i sin tur måste vara beroende av produktivkrafternas natur och allmänna utvecklingsgrad. Vi kan inte föreställa oss en modern storindustri innanför ramen av ett primitivt agrarsamhälle med dess outvecklade arbetsfördelning eller en slavhushållning i antik mening tillsammans med de institutioner och rättsförhållanden som kännetecknar vår egen tid.

Det låter kanske ointressant nog så länge vi håller oss till den sociala statikens område. Men så snart vi går över till dynamiken förändras bilden radikalt. Man måste komma ihåg att de produktivkrafter som ligger till grund för människornas ekonomiska verksamhet aldrig förblir oförändrade. De växer oupphörligt, vårt vetande om verkligheten ökas och ständigt nya tekniska landvinningar sätter oss i stånd att bättre utnyttja vår kunskap om den omgivande naturen. Men därmed följer samtidigt kravet att i varje ny situation anpassa de bestående formerna för mänsklig samverkan efter produktivkrafternas nya nivå. I viss mån representerar hela vår sociala tillvaro ur en synpunkt ingenting annat än en sådan fortskridande omformning och anpassning av samhällsordningen efter de tekniska och ekonomiska krafternas läge.

Därmed är emellertid relationen mellan de bägge leden i serien inte uttömd. Ty saken har också en annan sida – den dialektiska. Varje socialt system besitter i enlighet med det sagda en bestämd *tänjbarhet* som måste till om inte allt framåtskridande omedelbart ska avstanna. Men samtidigt får vi inte glömma att det, i sin egenskap av system, med nödvändighet bildar en enhet. Det bygger på vissa gemensamma principer för tillverkning, distribution och egendomsfördelning – principer som mer eller mindre fullständigt genomsyrar de olika organens livsyttringar och som inte låter sig rubbas utan att systemet som sådant råkar i fara. Det är därför utan vidare klart att tänjbarheten ifråga måste ha sina gränser. Intill en viss punkt är det otvivelaktigt alltid möjligt för produktionsförhållandena i ett samhälle att hålla jämna steg med produktivkrafternas utveckling. Men förr eller senare slår också här den stund när den kvantitativa förändringen går över i en kvalitativ och konflikten tillspetsas till en kamp om de grundläggande *förutsättningar* på vilka produktionen vilar. Vi inträder då i en revolutionär/strukturell/ kris. De gamla formerna för produktion och samverkan slås sönder och ett nytt system med andra principer och en radikalt ny ordning träder i deras ställe.

3

Låt oss för ett ögonblick dröja vid den process genom vilken den kapitalistiska produktionsordningen blir till. Ur folkvandringstidens kaos och stormar reser sig vid medeltidens inbrott det sociala system som i historien går under namnet feodalism. Det vilar på en oföränderlig, av kyrkan sanktionerad ordning där varje samhällsklass eller ”stånd” av naturen är hänvisad till en viss bestämd plats. I ekonomiskt avseende kan det feodala systemet närmast betecknas

som en agrar självhushållning. Dess tyngdpunkt ligger på landsbygden och dess avgörande sociala motsättning är den mellan adelsman och bonde, mellan egendomsbesittande godsherre och livegen. Så småningom bryts emellertid denna ordning därigenom att det i städerna växer upp en ny klass av hantverkare och köpmän som bygger på den begynnande penninghushållningens princip – en klass som endast motvilligt låter sig infogas i den feodala hierarkin. Borgarklassen tillväxer långsamt och den har – med Viktor Rydbergs träffande ord – under sin ”genom århundraden räckande barndom” ingen aning om sin betydelse. Inte desto mindre är det genom de av den lösgjorda produktivkrafterna som den feodala ordningen till slut sprängs sönder.

Till en början sker väl denna utveckling i stort sett kontinuerligt. Men man kan därför inte säga att den saknar sina antagonistiska inslag: tvärtom finner vi inom den en rad etapper som mer eller mindre tydligt förebådar den kommande omvälvningen. Redan det strider genom vilken borgarklassen i städerna tillkämpar sig rätten att existera som självständigt stånd framstår – som de franska restaurationshistorikerna visat – i viss mån som en revolutionär usurpation. Med städernas frigörelse följer så mot slutet av medeltiden handelskapitalets uppsving och därmed den genomgripande omläggning av livsformer och tänkesätt som vi brukar beteckna som renässans – i vetenskapligt avseende som humanism. Vi har i föregående kapitel belyst denna strömning och visat hur den för Italiens vidkommande snart stagnerar och utmynnar i en kapitulation för de feodala idealen vid furstehoven. I det övriga Europa antar emellertid rörelsen delvis en annan karaktär. Den får här ett brett massunderlag som den italienska renässansen saknar genom att anknyta till den våldsamma revolt mot kyrkans andliga och ekonomiska överhöghet som tar sig uttryck i reformationen. Men därtill kommer en fläkt av djärvhet och dådkraft, av äventyr och kampvilja som närs av upptäcktsfärderna och erövringstågen till främmande världsdelar och som givetvis inte kan undgå att sätta spår i det andliga skapandet. I Luthers och Kalvins teologiska spekulation, i Shakespeares dramatik, i Cervantes epik, i Rembrandts måleri och Spinozas tänkande har borgerlighetens unga självmedvetande erhållit en konstruktiv resning och spännvidd som under århundraden framåt kommer att verka som ett revolutionärt ferment i kampen mot det bestående.

Inte desto mindre inträder ju också norr om Alpena så småningom en stagnation. Trots sina obestridliga landvinningar känner sig bourgeoisin ännu inte tillräckligt stark för att kräva en omgestaltning av samhällsordningen i dess helhet. I stället lierar den sig med den uppåtstigande kungamakten som utanför Italien går i spetsen för de nationella enhetssträvandena och som trots sitt feodala ursprung vid denna tidpunkt befinner sig i öppen konflikt med den medeltida feodalismens bägge ledande krafter: adeln och kyrkan. Det är som bekant även tack vare sin allians med bourgeoisin och handelskapitalet som kungamakten är i stånd att bryta motståndet från den gamla feodaladelns sida, beröva den dess rörelsefrihet och infoga den under enväldet som en lojal hov- eller ämbetsmannaadel. Men priset för framgången är ur borgerlig synpunkt dyrt. Ty väl stabiliserad visar sig kungamakten föga hågad för någon radikal brytning med feodalismen. Inte nog med att monarken i sin egenskap av landets störste godsägare självklart måste vara engagerad i den feodala utsugningens bibehållande, han är samtidigt genom otaliga släktskapsband och ideologiska fördomar personligt knuten till den klass och de institutioner vars överdrivna anspråk han bekämpar. Resultatet av utvecklingen blir därför på många sätt ett annat än bourgeoisin tänkt sig. I själva verket leder den i de flesta stater till ett slags restaurerad feodalism – en centraliserad byråkratisk regim, där den hierarkiska principen under statlig kontroll utformats och genomförts in i minsta detalj. Och samtidigt återinträder särskilt i de katolska länderna kyrkan i sin ursprungliga funktion som den bestående ordningens främsta ideologiska värn.

Alla försök att pressa in de spirande kapitalistiska krafterna i den feodala organisationens schema måste emellertid i längden te sig fåfänga. Å ena sidan fortsätter handel och manufaktur – trots skråtvång och godtycklig reglementering – oupphörligt att tillväxa. Å andra sidan blir staten själv med penninghushållningens ökade utbredning alltmer aktivt intresserad av att

gynna det fria näringslivets utveckling och därigenom öka sina kontanta inkomster från skatter och tullar. På så sätt kommer kungamakten vid sidan av sin roll som det beståendes väktare att i viss mån tjänstgöra som hävstång för den nya historiska makt – industrikapitalet – som till slut ska kasta hela systemet över ända. Det sker i huvudsak i två stora etapper. Genom den engelska revolutionen 1648 och den franska 1789 lyckas bourgeoisin i Europas ledande stater sätta sig i besittning av den politiska makten, slå sönder de utlevade feodala institutionerna och mer eller mindre effektivt lägga grunden till ett nytt, kapitalistiskt produktionssätt.

Det är sant att saken därmed inte är utagerad. Liksom nästan varje betydande historiskt framsteg följs bourgeoisins seger av en strömkantring i motsatt riktning som tillfälligt återför de tidigare härskande skikten till makten. Inte minst gäller det om 1789 års omvälvning, som efter Napoleons fall avlöses av en allmän reaktionsperiod på hela det europeiska fastlandet. Men vi har sett att den politiska reaktionen – till och med i ett så pass efterblivet land som Tyskland – på det hela taget förblir socialt verkningslös. Trots alla försök att klavbinda utvecklingen fortsätter de kapitalistiska produktionsförhållandena att stabiliseras samtidigt som bourgeoisin under trycket från arbetarklassens revolutionära opposition alltmer närmar sig sina gamla motståndare – monarkin och adeln – och med dem ingår ett slags symbios grundad på erkännandet av de borgerliga intressenas ekonomiska supremati.

Med kapitalismens genombrott har mänskligheten i ekonomiskt avseende utan tvivel tagit ett mycket stort steg framåt. Var och en som sysslat med 1800-talets historia känner till den våldsamma stegring i produktivkrafternas tillväxt som följer i industrialismens och den fria konkurrensens spår. Mot denna stegring svarar i sin tur en ökad tånjbarhet och smidighet hos de former i vilka arbetet och utbytet äger rum. Inte utan skäl talar Marx och Engels ur den synpunkten om den eviga ”osäkerhet och rörelse” som från början kännetecknar bourgeoisins epok: de sociala relationernas anpassning efter produktionen sker här i ett tempo som lämnar den feodala tillvarons tröga livsrytm långt bakom sig.

Därmed inte sagt att konflikten mellan produktivkrafter och produktionsförhållanden skulle vara bragt ur världen med bourgeoisins maktövertagande. Tvärtom är det lätt att konstatera att den i en ständigt skärpt och fördjupad form återvänder på så gott som samtliga områden av kapitalismens ekonomiska organisation. Marx fäster i sammanhanget särskilt uppmärksamheten vid de förhärjande *kriser* som på hans tid med jämna mellanrum skakade det kapitalistiska systemet och för varje gång alltmer hotande tycktes ifrågasätta dess fortsatta existens. Därtill kommer fattigdomen, otryggheten, den ständigt ökade pressen på arbetskraften, men också en mördande konkurrens mellan de kapitalistiska stormakterna om råvarukällor och avsättningsmarknader med kapprustningar och krig som ofrånkomlig följd. Vi närmar oss med andra ord den punkt där den av bourgeoisin skapade samhällsordningen inte längre förmår betvinga de väldiga historiska krafter som den frambesvurit. Den måste störtas och ersättas med en samhällets gemensamma kontroll över produktionen, med socialismen.

Men utvecklingen har inte bara lett oss in i en ekonomisk och politisk återvändsgränd som med var dag som går gör kravet på en socialistisk omvälvning alltmer brännande, den har också frambragt en klass – den moderna arbetarklassen, proletariatet – som på grund av sin ställning i produktionsprocessen med nödvändighet är kallad att genomföra denna omvälvning. Arbetarklassen är en revolutionär klass, den står från början i en lika oförsonlig motsättning till den av bourgeoisin skapade samhällsordningen som bourgeoisin till den feodala. Denna parallell innebär emellertid inte att arbetarklassens seger enligt marxismen måste resultera i en social organisation av samma ensidiga och klassbetingade karaktär som den kapitalistiska. I själva verket befinner vi oss på den punkten i en unik historisk situation, i det mänsklighetens produktiva förmåga numera nått en sådan höjd att en allsidig behovstillfredsställelse är möjlig utan ekonomisk utsugning eller politiskt förtryck. Marx räknar därför med att den antagonism som tidigare vidlått konflikten mellan produktivkrafter och produktions-

förhållanden i fortsättningen ska försvinna och ersättas med en organiskt skeende anpassning av de bägge leden i processen till varandra.

Det betyder i och för sig inte att motsättningen mellan produktivkrafter och produktionsförhållanden kommer att försvinna under socialismen, vad satsen vill hävda är snarare att den kommer att transformeras till ett delvis annat plan. Den häxcirkel av terror, blodsutgjutelse och våldsdåd som vi hittills rört oss inom måste brytas och ge rum för nya och högre former av dialektisk motsättning, av spänning och kamp. *Vilka* dessa former i sin tur kommer att bli – den saken torde det inte tjäna mycket till att spekulera över. Så mycket är emellertid tydligt att det också i framtiden kommer att göras landvinningar av teknisk och ekonomisk natur som ställer oss inför nödvändigheten av radikala ingrepp och förändringar i samhällsorganisationen – ja, man kan våga en förmodan att i den federativt kommunistiska ordning som redan nu oklart skymtar bortom socialismens centraliserade statsmaskineri uppgifter och problem väntar om vilkas räckvidd vi i dag överhuvud inte kan göra oss någon konkret föreställning.

Men allt det vilar än så länge i gudarnas knän. Om någon trots allt skulle envisas att finna det antydda perspektivet alltför urvattnat och idylliskt, så får han trösta sig med att vägen till dess förverkligande i varje fall inte brister ifråga om svårigheter och dramatisk tillspetsning: den går genom återfall och bakslag och den leder – konsekvent fullföljd – till en revolutionär diktatur av samma slag som den genom vilken bourgeoisin 1648 och 1789 slog ned motståndet från de feodala makthavarnas sida och säkrade sin egen samhällsordning. Visserligen rör det sig på den punkten inte om någon evig tingens ordning. I motsats till den fascistiska diktatur om vilken bourgeoisin numera så gärna drömmer är proletariats diktatur en övergångsform och kommer med tiden att avlösas av en fri demokratisk association mellan alla samhällsmedlemmar – ”en association som utesluter klasserna och deras förtryck”.

”Till dess och före varje ny omvälvning av samhället kommer den sociala vetenskapens sista ord alltid att lyda: Kamp eller död; blodigt krig eller tomma intet. Så är frågan obönhörligt ställd.”¹⁷

I denna revolutionära handlingsappell – ur ”Filosofins elände” – utmynnar marxismens historiekonception.

4

Den syn på utvecklingen som ovan redovisats utformades i sina grunddrag av Marx och Engels vid mitten av 1840-talet. Sin klassiska teoretiska sammanfattning har den emellertid fått först fjorton år senare i företalet till Marx' kända skrift ”Till kritiken av den politiska ekonomin”.

”Vid framställningen av sina livsförnödenheter” – heter det där – ”ingår människorna vissa nödvändiga, av deras (individuella) vilja oberoende produktionsförhållanden som svarar mot ett bestämt utvecklingsstadium hos deras materiella produktivkrafter. I sin totalitet bildar dessa produktionsförhållanden samhällets ekonomiska struktur och representerar den faktiska grundval på vilken den rättsliga och politiska överbyggnaden i sin tur vilar ... På ett visst stadium av sin utveckling råkar samhällets materiella produktivkrafter i konflikt med de förhandenvarande produktionsförhållandena eller – vilket bara är ett juridiskt uttryck för samma sak – med de egenomsförhållanden i vilka de hittills rört sig. Från att ha varit utvecklingsformer för produktivkrafterna förvandlas produktionsförhållandena till en hämsko för deras utveckling. Vi inträder i en period av social revolution. Med omdaning av den ekonomiska grundvalen omvälvts hela den väldiga överbyggnaden i raskare eller långsammare tempo. Vid studiet av sådana omvälvningar måste man alltid skilja mellan omvälvningen i de ekonomiska produktionsvillkoren – en omvälvning som låter sig fastställas med naturvetenskaplig exakthet – och de ideologiska former i vilka människorna blir medvetna om konflikten och utkämpar densamma ... En samhällsordning går aldrig under innan den utvecklats alla de produktivkrafter som den förmår rymma och nya högre produktionsförhållanden träder inte i dess ställe innan de materiella betingelserna för dem utformats i det gamla samhällets sköte. Därför ställer sig mänskligheten aldrig andra uppgifter än sådana som den kan lösa, ty vid närmare påseende visar det sig att problemet inte aktualiseras förrän betingelserna för dess lösning redan är för handen eller åtminstone befinner sig i sin tillblivelse.”

Med avsikt har jag sparat det anförda citatet – av central betydelse för all fortsatt diskussion om marxismen – ett stycke in i min framställning och låtit det föregås av en kortfattad redogörelse av de historiska former i vilka konflikten mellan produktivkrafter och produktionsförhållanden praktiskt kommit till uttryck. I allmänhet brukar ju ordningsföljden annars vara den motsatta: man utgår från den av Marx gjorda sammanfattningen och försöker sedan exemplifiera med hänvisning till den historiska verkligheten. Följden har blivit en viss förvirring som gärna inställer sig vid läsningen i det begreppen presenteras för oss i sin abstrakta renodling och utan förmedling av någon föregående analys: man får intrycket att det rör sig om ett slags mystiska, med armar och ben utrustade fabelväsen som råkat i strid med varandra.

Det är klart att en sådan effekt svarar mycket illa mot Marx' intentioner. Produktivkrafter och produktionsförhållanden är för honom inga ideologiska principer som oförsonligt ”bekämpar” varandra utan en sammanfattande beteckning för vissa reala tendenser i den verklighet som omger oss. Och den konflikt i vilken de utmynnar har ingenting med mystik att göra: den är en högst konkret och påtaglig motsättning mellan handlande och levande människor eller grupper av människor som på grund av sin ställning i produktionsprocessen representerar motsatta intressen och besjålas av oförenliga ideal. I varje på ekonomisk utsugning grundat samhälle finns det alltid vissa grupper som drar fördel av den bestående ordningen och strävar efter att upprätthålla den medan däremot de som lider under denna ordning – de undertryckta grupperna och klasserna – arbetar för en ändring. Att denna ekonomiska motsättning i sin tur måste leda till en politisk och social sammanstötning är utan vidare klart. Som vi sett är det just ur en sådan sammanstötning mellan intressen som den moderna kapitalismen historiskt har kommit till stånd.

5

Vi har redan i ett tidigare sammanhang haft anledning att fästa uppmärksamheten vid den dualism som präglar marxismens ställning till evolutionismen. Å ena sidan är den i sin egenskap av dialektisk åskådning med nödvändighet antievolutionistisk: den värjer sig energiskt mot antagandet av något slags friktionsfri och omärkligt fortskridande ”fullkomning” av människosläktet på den obrutna kontinuitetens väg. Å andra sidan kan den från sina förutsättningar inte undgå att lika bestämt acceptera utvecklingstanken *som sådan*. Det gäller inte minst på det ekonomiska området. Orientaliskt patriarkat, antik slavhushållning, medeltida feodalvälde och modern kapitalism: alla dessa produktionssätt framstår för marxismen inte som isolerade, varandra bekämpande och avlösande sociala system, utan som progressiva stadier i en enhetlig ekonomisk process med produktivkrafternas maximala utnyttjande som yttersta mål. Med all rätt kan Hägerström på den punkten tala om en ”social teleologi” i marxismen – en teleologi som, väl att märka, inte har sin rot i något slags metafysisk övertygelse om historiens inneboende ”mening” utan bottnar i det elementära faktum att så länge människorna lever i en samhällelig gemenskap, så länge måste de självklart sträva efter bästa möjliga utnyttjande av sina tekniska och materiella resurser.

Det innebär i och för sig inte att resultatet av förbättringarna automatiskt måste komma mänskligheten i dess helhet till godo. Huruvida så i tillämpningen ska bli fallet – det är en fråga som aldrig kan avgöras på förhand utan som måste lösas från situation till situation i samband med en analys av den sociala maktfördelningen. Alldeles oberoende av hur denna må utfalla är det emellertid tydligt att det finns åtminstone en synpunkt ur vilken processen också för de undertryckta utan vidare måste te sig som ett framsteg: det är den synpunkt som har avseende på deras rättsliga ställning. Den moderne lönarbetaren må lika väl som antikens slav och medeltidens livegne bonde eller hantverkare vara föremål för ekonomisk utsugning från de härskande klassernas sida. Det hindrar emellertid inte att han på en mycket viktig punkt befinner sig i en unik situation. Lönarbetaren är i yttre avseende en fri man – han kan på ett helt annat sätt disponera över sin person och sina intressen än sina föregångare i en äldre tid. Och även om denna frihet än så länge är av övervägande formell natur, så representerar den

inte desto mindre enligt marxistisk uppfattning ett omistligt mänskligt värde som inte på allvar kan sättas ifråga. Och likadant om vi jämför den livegnes ställning under medeltiden med den antike slavens: också här måste vi konstatera att produktionsformernas omvandling gått hand i hand med en ökning av den personliga friheten och ansvaret som det skulle vara meningslöst att förneka.

Så långt gott och väl. Men om vi sedan mäter processens resultat i förhållande till de *behov* som den ytterst avser att tillfredsställa, så blir bilden tyvärr en annan. Vi kan se det inte minst tydligt ifråga om mänsklighetens aktuella läge. Ingen har väl mer övertygande än Marx skildrat det väldiga uppsving i produktionen som den moderna industrialismen representerar. Men ingen har heller som han med ett nästan gammaltestamentligt patos bränmärkt den fruktansvärda rovdrift med mänsklig arbetskraft som ligger till grund för rikedomssökningen. Inte nog med att kapitalismen – särskilt i sitt första skede – frambragt en yttre nöd och ett masselände av tidigare okänt omfång eller att den genom kriserna försatt det stora flertalet i ett tillstånd av permanent otrygghet. Vad som kanske är värre, den har för oss alla fört med sig en andlig utarmning och förflockning utan motstycke i historien. Den har skilt arbetaren från hans arbetsredskap och reducerat honom själv till ett opersonligt tillbehör – en kugge i ett själlöst maskineri. Den har undertryckt hans produktiva anlag och intressen och förvandlat hans arbetskraft till en marknadsvara som han säljer till den högstbjudande. Konsekvenserna har inte låtit vänta på sig. De framträder på det psykologiska området i form av en djupgående splittring i livsföring och tänkesätt. För arbetaren i den kapitalistiska produktionen – påpekar Marx – börjar livet i egentlig mening först där hans verksamhet upphör. Den senare har inte någon mening i och för sig utan enbart som förtjänst, ett medel att existera. Arbetet ingår inte längre som en organisk beståndsdel i hans tillvaro, det blir en död prestation, ett offer som han underkastar sig. Om vi tänker oss att silkesmasken spann i avsikt att ekonomiskt möjliggöra sin existens som larv, så har vi framför oss den perfekta lönearbetaren.

Men det är inte bara arbetaren som utarmas. Med kapitalismens utbredning till allt fler verksamhetsfält följer även en tilltagande mekanisering och atomisering av tillvaron i dess helhet. Alla samhällsgrupper dras utan åtskillnad in i samma förödande nivellering.

”Den själlöse borgaren blir en slav under sitt kapital och sin profithunger, juristen under sina petrifierade rättsföreställningar som behärskar honom som en främmande makt, de 'bildade stånden' överhuvud snörs in i sina skiftande fackfördomar och ensidigheter, i sin egen kroppsliga och andliga närsynthet. De förtvinar under en uppfostran som inriktats på en enda specialitet och under en livslång bundenhet vid denna specialitet – även i sådana fall där specialiteten inte är något annat än rena dagdriveriet.”¹⁸

Att denna andliga förkrympning i sin tur inte kan undgå att verka förödande på den kapitalistiska kulturproduktionen är utan vidare klart. Parallellt med den psykologiska uppluckringsprocessen inom kapitalismen går i själva verket från början en *ideologisk* som har avseende på kulturens allmänna förutsättningar. Världsbildens inre enhet sprängs sönder. I stället för en sammanhängande idé- och stilutveckling där de olika uttrycksformerna så att säga organiskt framgår ur varandra får vi en rad varandra frenetiskt bekämpande kottier och moderiktningar. Filosofin mister sin traditionella ställning som centrum för det vetenskapliga arbetet och deklinerar till ofruktbar begreppsanalys. Konsten och litteraturen glömmar kontakten med den verklighet som omger dem och paralyseras av ett överdrivet sysslade med de formella uttrycksmedlen: Narkissos på knä framför bilden av sitt eget ansikte i källan. Förgäves försöker det gångna århundradets profeter och förkunnare – en Blake, en Carlyle, en Fourier, en Krapotkin, en Burckhardt, en Butler – att resa en damm mot upplösningen. Deras protester förblir i stort sett lika verkningslösa som Ruskins och Morris' välmenande ansträngningar att med hjälp av vackrare möbler och stilsiterade tapeter återställa livsföringens spontanitet. Till slut förefaller det som skulle till och med förmågan av revolt gå förlorad för de intellektuella vidkommande. De resignerar och finner sig i sitt öde som de med Spengler uppfattar som något slags metafysiskt betingad förlamning i skaparviljan eller talar med Freud om en olöslig

konflikt mellan det mänskliga psykets inneboende destruktionsbegär och kulturarbetets nödvändiga krav på disciplin och underordning.

Naturligtvis finns det vid sidan av dessa stämningar också ansatser till en mer aktiv opposition. Hos kristligt inspirerade tänkare som Chesterton, Maritain och Sombart ("Deutscher Sozialismus") eller nyliberaler av typen Röpke och Mumford möter vi en sociologiskt orienterad kritik av den moderna kulturens mekanisering som ifråga om skärpa inte står den materialistiska historieuppfattningens långt efter. Men samtidigt måste vi konstatera att deras verk i stort sett bestyrker riktigheten av vad som ovan sagts om den intellektuella reaktionens växande desorientering och hjälplöshet. Det rör sig hos dem inte längre – som hos de stora 1800-talsrebellerna – om ett progressivt om än oklart sökande efter nya uttrycksformer. Tvärtom, där man överhuvud kan tala om ett positivt program inskränker det sig i allmänhet till ett utopiskt svärmeri för det medeltida hantverket eller för en på syntetisk väg åstadkommen restauration av den unga kapitalismens fria konkurrens mellan självständiga småföretagare. Att marxismen inte kan acceptera en sådan lösning är utan vidare klart. Den skulle enligt dess uppfattning innebära ett uppgivande av vad som faktiskt uppnåtts under utvecklingens gång såväl ifråga om tekniska landvinningar som när det gäller utvidgningen av massornas politiska och rättsliga inflytande. Vår uppgift måste i stället vara att genom en socialistisk omdaning av produktionen, *innanför* ramen av den moderna industrialismen, återbereda utrymme för känslan av spontanitet, av personlighet och skapande insats.

Men därmed följer också med avseende på den kulturella målsättningen en omsvängning analog med den som vi tidigare bevittnat på det ekonomiska och sociala planet. Perspektivet förskjutes och vidgas. Proletariatets kamp mot den kapitalistiska mekaniseringen och rationaliseringen växer ut till en mäsklighetens gemensamma angelägenhet. Den blir en kamp för skapandet av en social ordning, där den förkrympning och andliga invaliditet som utmärker tillvaron i kapitalismens värld definitivt upphävs och ersatts med en allsidig utveckling av människornas produktiva anlag och intressen – en ny organisk kultur av långt större och mer omfattande spännvidd än någonsin den antika eller medeltida. Därav det djupa *humanistiska* patos, den tro på samhörigheten hos allt mäskligt, som innerst inne utmärker den materialistiska historieuppfattningen. Inte ens den starka tonvikt som Marx och Engels lägger vid antagonismen och motsägelsefullheten i den hittillsvarande utvecklingen ändrar i grunden något därvidlag. Ty allt det är övergående fenomen. Vi måste komma ihåg att för marxismen är till och med klasskampen strängt taget ingenting annat än en gigantisk parentes. Först där den nuvarande splittringen mellan undertryckare och undertryckta upphör – först där slutar enligt Marx "mäsklighetens förhistoria" och först där tar dess verkliga tidräkning vid.

Historia och klasskamp

1

Den centrala roll som klasskampen spelar i historien har rimligtvis inte kunnat undgå att observeras av forskningen också före Marx och Engels. Redan i slutet av 1700-talet och början av 1800-talet finner vi hos enstaka geniala tänkare som Barnave och Saint-Simon en klar insikt i de sociala konflikter ur vilka det moderna samhället växt fram. Men framför allt har restaurationstidens franska historieskrivare – en Guizot, en Thierry, en Mignet – inlagt stora förtjänster om kartläggningen av den motsättning mellan feodalism och borgerskap som i stort sett dominerar den europeiska utvecklingen efter folkvandringarna. Att de därvid inte utgår enbart från empirisk iakttagelse av materialet utan bygger på en medvetet tillämpad princip visar sig på många sätt. Så kan man hos Guizot i hans 1828 publicerade föreläsningar om den europeiska civilisationens historia stöta på det överraskande uttalandet att den bestående ordningen i Europa "framgått ur kampen mellan samhällets olika klasser" – en sats som ju också till ordalydelsen visar en påfallande överensstämmelse med inledningsorden till "Kommunistiska manifestet".

Det betyder visserligen inte att hans historiesyn i övrigt skulle sammanfalla med den marxiska. I själva verket är klasskampsuppfattningen hos Guizot och hans kolleger behäftad med rätt snäva gränser som framträder inte minst tydligt i deras bästa verk. Thierry till exempel har i sin bok "Det tredje ståndets uppkomst och utveckling" givit en framställning av de franska medeltidsstädernas emancipationskamp mot feodalismen som tillvunnit honom livligt erkännande från Marx' sida.¹⁹ Men när det sedan gäller att analysera orsakerna till processen visar han en påfallande osäkerhet som framför allt yttrar sig i en orimlig överskattning av utvecklingens rättsliga aspekt. Motsättningen mellan feodalism och borgerskap ter sig för honom inte i första hand som en motsättning mellan två olika produktionsätt utan som en strid om kommunalförfattningens juridiska organisation. Vid sidan därav tillkommer hos Thierry en viss böjelse för rasteoretiska resonemang som kan påminna om Boulainvilliers eller rent av – i en senare tid – om Chamberlain och Gobineau.

I ett nära samband med denna teoretiska oklarhet står restaurationshistorikernas oförmåga att förstå den nya fas av klasskampen som inträtt i och med bourgeoisins seger. Just därför att de inte är i stånd att skilja den rättsliga aspekten från den ekonomiska – just därför kommer de oupphörligt att förväxla "stånd" och "klasser", och upphävandet av den feodala ståndsindelningen blir för dem liktydigt med ett upphävande av klasskampen överhuvud. När arbetarna det oaktat envisas att fortsätta sin strid mot borgerskapet, så kan de inte tolka den saken på annat sätt än som ett tecken på långt gången halsstarrighet och illvilja. Mycket typisk är i det avseendet Guizots reaktion. Efter den misslyckade junirevolten 1848 skrev Guizot en broschyr där han försöker analysera den situation som uppstått genom parisarbetarnas uppror. Med överraskande öppenhjärtighet klarlägger han konfliktens rötter. "En ny kämpe har framträtt på arenan: mot medelklassen reser sig de arbetande klasserna, mot bourgeoisin proletariatet." Men en sådan utveckling vittnar enligt Guizot bara om "den skam och förnedring" åt vilken tiden hemfallit. Och på samma sätt med Thierry: för honom framstår det rent av som en "ödesdiger fördom" att uppfatta arbetarklassens revolt som en fortsättning på bourgeoisins kamp mot den feodala samhällsordningen.

2

Marx och Engels har aldrig i en mer systematisk form sammanfört sina invändningar mot restaurationstidens klasskampsuppfattning. Men det framgår av diverse uttalanden att deras kritik i stort sett rör sig efter två skilda linjer som i yttersta hand sammanstrålar. Å ena sidan ger de klasskampstanken en mer organisk motivering än vad restaurationshistorikerna i allmänhet hade förmått genom att återföra den på ett ekonomiskt motsatsförhållande – en konflikt som har sin rot i de olika klassernas ställning i produktionsprocessen. Å andra sidan är de just därigenom i stånd att visa att klasskampen ingalunda – som Guizot och Thierry trott – inskränker sig till tiden för borgerskapets revolt mot feodalismen utan att den med nödvändighet måste spela en utslagsgivande roll i varje samhälle som bygger på den ena klassens undertryckande och utsugning av andra klasser.

I vetenskapligt avseende representerar det marxiska klasskampsbegreppet otvivelaktigt ett stort framsteg i jämförelse med restaurationshistorikernas. Men i likhet med varje vetenskapligt framsteg ställer det oss samtidigt inför en rad nya problem. Inte minst gäller detta den starka tonvikt som Marx lägger vid klasskampens ekonomiska ursprung: man måste ju här fråga om inte en sådan uppfattning leder oss tillbaka till den i annat sammanhang utdömda föreställningen om det materiella *intresset* som utvecklingsprocessens egentliga drivkraft. Vid första ögonkastet kan det lätt se ut som skulle så vara fallet. Om kampen mellan samhällsklasserna är det centrala i historien och denna i sin tur bottnar i en ekonomiskt betingad konflikt, så kan av allt att döma slutsatsen inte bli mer än en. Motsättningen reduceras på nytt till en ekonomisk intressekamp och förvärvsbegäret blir den i yttersta hand dominerande historiska faktorn.

Hur näraliggande en sådan tolkning kan förefalla, så är den inte desto mindre enligt min uppfattning falsk. Allt kommer givetvis an på vilken innebörd som vi i sammanhanget ger

termen ”materiellt intresse”. Att klasskampen i yttersta hand rör sig om realiteter av ekonomisk natur och så till vida ur en viss synpunkt låter sig definieras som en materiell intressekamp – den saken är utan vidare klar. Men det innebär för ingen del att den i psykologiskt avseende skulle bygga uteslutande på förvärvsbegäret, det vill säga bygga på vad de Man kallar ”driften att tillägna sig sakliga värden”. Tvärtom visar redan en flyktig blick på klasskampens historia att dess register är oändligt mer vidsträckt än så: det omfattar hela skalan av mänskliga lidelser och affekter – från de allra lägsta till de allra högsta. Inte minst förutsätter varje klasskamp i sin tillämpning en appell till de engagerade parternas moraliska instinkt. Den kräver såväl från den enskildes som från gruppens sida egenskaper sådana som solidaritet, hänförelse, tro, mod, uthållighet och offervilja – alltsammans företeelser som otvivelaktigt har mycket litet med materiellt intresse i inskränkt mening att göra.

Man ska kanske invända att även om klasskampen empiriskt sett innesluter en rad motiv av skiftande valör, så är i alla fall den medvetna *målsättning* som ligger bakom och dirigerar den helt igenom ekonomisk till sin innebörd, varför resultatet i grunden måste bli detsamma. Inte heller en sådan uppfattning är emellertid utan inskränkning riktig. Vi måste komma ihåg att kampen mellan klasserna som Marx och Engels ser den syftar betydligt längre än till tryggheten av en säker inkomst. Den gäller inkomstfördelningen, det är sant. Men den gäller samtidigt och i lika hög grad de allmänna principer på vilka produktionen och samhällsordningen vilar – den gäller människornas rätt att gestalta sitt arbete och sina relationer till varandra på det sätt som bäst svarar mot deras yttre och inre förutsättningar. Det ligger därför i sakens natur att varje klasskamp med nödvändighet måste bli en ideologisk kamp. Den måste bli en kamp om livsinställning och värdering, om världsbild och ideal – en kamp som utkämpas på konstens, litteraturens och vetenskapens område, lika väl som på ekonomins och det sociala livets. Och det förhåller sig visst inte så att de ideologiska parollerna därvidlag låter sig avfärdas som ett löst påhäng, en täckmantel bakom vilken de agerandes ”verkliga” bevekelsegrunder försöker gömma sig. Naturligtvis *kan* det vara på det sättet, men det är i så fall snarast ett urartningsfenomen, en upplösning som inträder när en klass inte längre tror på sin historiska uppgift. Men för de uppåtstigande klasserna i historien gäller i full utsträckning Stalins ord om idékampens ”organiserande, mobiliserande och omdanande insats”. Den ekonomiska målsättningen är redan till sin upprinnelse oskiljaktigt förknippad med den ideologiska.

Oförmågan att fatta den nära samhörighet som förbinder de olika momenten i klasskampen med varandra har på borgerligt håll lett till en egendomlig inkonsekvens i kritiken av den materialistiska historieuppfattningen. Å ena sidan förebrår man marxismen att den vill reducera allt historiskt skeende till en ekonomisk intressekamp. Å andra sidan är väl ingenting vanligare än att man i den aktuella situationen anklagar marxisterna för att på grund av en extrem klasskampsinställning äventyra arbetarklassens materiella välfärd. Så till exempel finner vi inte sällan efter en slutad strejk de borgerliga ledarskribenterna i full färd med att bevisa att de uppnådda förbättringarna på inget sätt svarar mot de ekonomiska uppoffringar som arbetarna måst underkasta sig för att genomföra konflikten. Invändningen är så tillvida meningslös som frågan om en strejks berättigande ur arbetarsynpunkt för ingen del är uttömd med värderingen av dess materiella utbyte. Ty varje strejk ingår vid sidan av det ekonomiska sammanhanget som led i en klasskamp på längre sikt där resultatet – även i händelse av ett yttre misslyckande – kan komma arbetarklassen i dess helhet till godo i form av ökad kampberedskap, slagkraft och proletär medvetenhet. Det händer till och med – till bourgeoisins ohöjda förbittring – att arbetarna kan strejka för klart politiska mål, det vill säga utan ekonomisk målsättning alls.

Omvänt bör påpekas att en materiell intressekonflikt i ekonomisk mening mycket väl är tänkbar mellan olika grupper inom en och samma klass. Inte utan skäl har Marx fäst uppmärksamheten vid den oavslutliga dragkamp om mervärdets fördelning som bakom kulisserna äger rum mellan kapitalisterna inbördes. Industrikapitalet företräder i profithänseende andra intressen än bankkapitalet – köpmanskapitalet strävar att öka sin avkastning inte bara på konsumentens

utan också på fabrikanternas bekostnad. Och som bekant saknas det inte heller inom arbetarklassen tendenser till en likartad splittring, till exempel mellan exportindustrins arbetare och hemmaindustrins – en splittring som visserligen ofta överreklamerats på borgerligt håll och som självklart inte utesluter en djupare liggande gemenskap såväl av materiell som av ideologisk natur i arbetarnas förhållande till kapitalistklassen i dess helhet.

3

Ett par likartade förtydliganden är på sin plats också när det gäller att ta ställning till tesen om klasskampens revolutionära målsättning.

I sin 1935 skrivna självbiografi har Wells med stor öppenhet klarlagt den springande punkten i sin brytning med marxismen. Han skildrar där hur han som ung arbetat sig fram till övertygelsen att en socialistisk omdaning av produktionen var nödvändig om den nuvarande ekonomiska anarkin skulle kunna övervinnas. Hos Marx hade han trots sig inhämtat att denna omdaning måste vara ett arbetarklassens verk. Men han fann snart att verkligheten mycket illa svarade mot de förväntningar som han på grundval av sin nyförvärvade insikt ansåg sig ha rätt att hysa. Arbetarna och deras ledare inom fackföreningsrörelsen visade sig i allmänhet betydligt mer intresserade av det dagliga rutingörat i organisationernas tjänst än av kampen för en principiell omdaning av det bestående. Och han drog därav den näraliggande slutsatsen att Marx av allt att döma gjort sig skyldig till en överskattning av arbetarklassens missnöje. Det visade sig stick i stäv mot Marx' uttalanden att ”de egendomslösas förbittring och vantrevnad” inte var någon tillräckligt stark drivkraft för en revolutionär omstörtning.²⁰

Den erfarenhet som Wells på den punkten ger uttryck åt är ju för ingen del ny. Generation efter generation har unga intellektuella i Västeuropa på detta sätt närmat sig arbetarrörelsen för att hos den söka en utlösning för sin egen oartikulerade revoltstämning, generation efter generation har de dragit sig tillbaka – besvikna. I stället för en homogen massa, samman-svetsad i obruten kampfront mot bourgeoisin, har de funnit ett konglomerat av sinsemellan olikartade strävanden och intressen. De arbetare som besjälats av en ärlig nydanarvilja och revolutionär élan har varit få och inflytelselösa i jämförelse med det stora flertalet av andligt indifferent, passiva, likgiltiga. Och inte nog med det. Vad som ytterligare bidragit till förvirringen har varit den påfallande fluktuation i aktiviteten som kännetecknat verksamheten även inom de mest livaktiga organisationerna: i det ena ögonblicket uppsving, snabb nyrekrytering och välbesökta möten, i det nästa ett lika hastigt avtynande och utebbande av entusiasmen – stagnation, död. Inför fakta som dessa har de intellektuellas pubertetsbetingade reaktion mycket sällan hållit måttet, och eftersom de behövt något slags rationell motivering för sin omsvängning så har argumenteringen blivit densamma som hos Wells: man konstaterar att Marx på ett ohållbart sätt ”överdrivit” och ”förstorat” den psykologiska effekt som utsugningen har på arbetarna.

Men Marx har varken överdrivit eller förstorat – hans bevisföring rör sig på ett annat plan. När Marx talar om klasskampen som en revolutionär kamp, så menar han inte att den enskilde proletären måste gå omkring med en känsla av ständigt gnagande hat och missnöje med det bestående. Vad han vill ha sagt är att arbetarklassen socialt och ekonomiskt befinner sig i en situation av otrygghet och labilitet som definitivt kan lösas först genom revolutionär omgestaltning av produktionsförhållandena, genom socialismen. Men ett sådant revolutionärt perspektiv utesluter för ingen del perioder av relativ avspänning och lugnt framåtskridande inom kapitalismens ram – perioder när den revolutionära tanken liksom tycks ha gått i ide och klasskampen övervägande tar formen av socialpolitiskt reformarbete eller av framstötter för bättre löner.

Allt det får å andra sidan inte missförstås. Lika nödvändigt som det är att i begreppet skilja den ekonomiska analysen från den psykologiska, lika missvisande skulle det otvivelaktigt vara att förneka varje faktisk *förbindelse* mellan de två. Tvärtom är det tydligt att om vårt konstaterande av ett organiskt samband mellan den materiella utvecklingen och den andliga skall

vara något annat än en tom fras, så måste det även finnas något slags övergripande moment som gör det möjligt för oss att sammanföra dem under en gemensam aspekt. Misstaget i den kritiserade ståndpunkten ligger i och för sig alltså inte däri att den förutsätter en eller annan form av överensstämmelse mellan det subjektiva och det objektiva elementet i klasskampen – mellan psykologi och ekonomi. Misstaget ligger fastmer i den ensidigt mekaniska och deterministiska tolkning som den ger åt förhållandet, varigenom den drivs till en logiskt ohållbar sammanblandning av de bägge leden i processen.

Det gäller också med avseende på diskussionen av klasskampens revolutionära innebörd. Naturligtvis skulle det vara meningslöst att bestrida tillvaron av varje subjektiv psykologisk motsvarighet till den i djupare mening revolutionära situation vari proletariatet enligt marxismen befinner sig. Man måste emellertid komma ihåg att det på den punkten inte rör sig om något slags konstant och oföränderlig andlig storhet, likformigt fördelad över arbetarklassen i dess helhet: motsvarigheten kommer snarare till uttryck i den påfallande ambivalens i känslolinställningen som kännetecknar arbetarnas reaktion mot det bestående. Därav de plötsliga kriser och tvära omkastningar i stämningen som är så typiska för utvecklingen inom kapitalismen. Under en lång tid kan det se ut som skulle det sociala tillståndet i ett land vara idyll och ömsesidigt samförstånd. Men det behövs bara en aldrig så obetydlig gnista för att arbetarklassens innestängda trots skall slå ut i öppen revolt. När skotten från ådalskravallerna 1931 gav genljöd över Sverige hade återverkningarna av den internationella kris som med utgångspunkt från den stora börskraschen i New York 1929 skakade världen ännu inte i full utsträckning nått in över våra gränser. Näringslivet fungerade i stort sett normalt och det genom salt-sjöbadsavtalet inledda samarbetet mellan LO och arbetsgivarföreningen tycktes garantera en fortsatt friktionsfri utveckling. Ändå dröjde det inte många timmar efter meddelandet förrän en stormflod av revolutionär aktivitet svepte fram över landet. Spontana proteststrejker lamslog industrin från norr till söder. De fredliga skogsarbetarna i Norrland marscherade man ur huse för att riva upp järnvägsrälsen och hindra tågen med militärförstärkningar att komma fram. Gator och torg i våra storstäder fylldes med kompakta demonstrationståg och röda fanor blödde mot den skymmande vårhimlen. Det kom till stenkastning och sammanstötningar med polisen.

Vi gick hem och gömde allt detta i vårt hjärta. Vi hade känt en pust från den eviga eldström som går fram genom historien och förbränner gamla samhällsformer för att låta nya blomma ur ruinerna. Vi visste att revolten lever – och att den kommer att leva så länge det ännu finns undertryckare och undertryckta.

Det är den saken som marxismens motståndare så lätt glömmar. De stirrar sig blinda på de periodiskt återkommande tiderna av utjämning och samarbete och inbillar sig varje gång att om vinden för en stund mojnät, så kan man lugnt negligera meteorologins stormvarningar. De vänder sig mot den revolutionära målsättningen inom arbetarrörelsen som otidsenlig och föråldrad och märker inte att deras egen ”tidsenlighet” endast är en konjunkturföreteelse, ett ideologiskt komplement till optimismen i storföretagens och bankernas årsberättelser. Vederlagda av utvecklingen vart tionde år är de efter varje nytt avtagande av de mellankommande ekonomiska och sociala konvulsionerna färdiga med en ny teori om kapitalismens definitiva stabilisering och om ett övervinnande av den antagonism som hittills präglat förhållandet mellan arbetare och bourgeoisi.

4

Men allt det kan väl ännu gå an. Att klasskampen mellan undertryckare och undertryckta är en ekonomisk och psykologisk realitet som i tider av skärpt motsättning gärna hotar att anta en revolutionär karaktär – det är något som marxismens motståndare givetvis mycket väl inser, även om de i apologetiskt syfte försöker förringa iakttagelsens räckvidd. Vad som framför allt tycks irritera dem är heller inte så mycket den föregivna ”materialismen” i en sådan ståndpunkt som fastmer raka motsatsen: man irriteras av den starka tonvikt som marxismen

enligt det föregående lägger vid det ideologiska momentet i klasskampen. Marxismen ser i de vid en viss tidpunkt härskande produktionsförhållandena inte bara en ekonomisk och social storhet utan ett komplex av andlig natur – ett system av principer, tänkesätt och värderingar, av traditioner och vanor, som det gäller för de undertryckta klasserna att bryta om de ska kunna genomföra sin ekonomiska emancipationskamp. På så sätt rycks för Marx och Engels också kulturarbetet in under samma revolutionära enhetsaspekt som kännetecknar utvecklingen i dess helhet, och arbetarklassens kamp för en ny samhällsordning blir för dem en kamp för nya uttrycksformer inom moral och uppfostran, inom konst, vetenskap och litteratur.

Det är en inställning som givetvis inte har kunnat undgå att stöta på patrull. Tvärtom kan man lätt konstatera att marxismen på den punkten mötts av en praktiskt taget obruten front på borgerligt håll – från höger till vänster. Inför ett sådant attentat mot de maktägandes heligaste andliga tillhörighet – deras bildningsmonopol – förvandlas också den mest nihilistiske borgerlige kulturkritiker till en av nitälskan lågande korsriddare, som hellre slåss till sista blodsdroppen än han låter templet oskåras av otrogna marxisthorder. Då glömmer han alla medgivanden som han i *princip* gjort beträffande det andliga arbetets beroende av ekonomin, och då faller han tillbaka på en allmänt idealistisk kulturuppfattning som visserligen aldrig har erhållit någon mer entydig formulering – därtill är den i själva verket alltför lös och obestämd – men som i sina väsentliga grunddrag lyder ungefär som följer:

Kultur – förklaras det – är en allmänmänsklig angelägenhet. Dess mål utgörs av vissa för hela mänskligheten gemensamma idéer och värden, sådana som rättvisa, sanning, skönhet, moral och så vidare. I kampen för dessa gemensamma idéer och värden ligger kulturarbetets egentliga innebörd. Att på kulturen i dess helhet vilja tillämpa sådana begrepp som ”borgerlig”, ”proletär” och så vidare är följaktligen uppenbart orimligt. Vi kunde lika väl ge oss till att tala om liberal arkitektur, syndikalistisk matematik eller socialdemokratisk tonkonst.

Argumenteringen förefaller slående. Vem vill väl neka till att kulturen ytterst är allmänmänsklig, det vill säga att den strävar till att omfatta mänskligheten i dess helhet. Inte desto mindre föreligger, som vi strax ska se, på den punkten en anmärkningsvärd oklarhet i det populära tänkandet. Det är nämligen påfallande att också personer som energiskt hävdar satsen om kulturens allmänmänsklighet i allmänhet ingalunda drar sig för att göra bruk av uttryck som ögonskenligen står i en direkt motsats till denna sats, sådana som ”personlig kultur”, ”nationell kultur” och så vidare. Hur ska man förstå en sådan inkonsekvens?

Förklaringen ligger, som jag tror, i den egendomliga dubbelbetydelse som är utmärkande för ordet kultur. Man talar om kulturen som ett enhetligt begrepp men menar i själva verket två olika ting. I det ena fallet tänker man på kulturen som idé, som riktpunkt för hela mänsklighetens samfällda strävan: i denna mening är självklart all kultur allmänmänsklig och vi har också sett att marxismen för sin del starkt understryker den gemensamma humanistiska målsättning som ligger till grund för den klassiska kulturtraditionen. I det andra fallet däremot tänker man på idéns konkreta utformning i den levande historiska verkligheten – en utformning som väl alltid måste vara behäftad med åtskilliga av tid och miljö betingade inskränkningar. Ja – på sätt och vis är det först genom dessa inskränkningar som en kultur erhåller sin egentliga bärkraft, sin realitet. På 1700-talet talades gärna om en ursprunglig ”naturlig religion”, som skulle vara gemensam för alla människor men som sedermera fördunklats av de positiva religionsformernas spetsfundiga dogmatik. 1800-talets religionshistoriska forskning vände med ett djärvt grepp upp och ned på denna problemställning och visade att de positiva religionerna var de enda faktiskt existerande: på sin höjd kan man ur dem leta fram vissa överensstämmande föreställningar som man genom en logisk kullerbytta hypotiserar som primära. Och det förhåller sig – måste vi tillägga – på samma sätt med kulturens övriga uttrycksformer. Den allmänmänskliga kulturen är i och för

sig en abstraktion: ett mynt som blir gångbart först sedan den som vill göra bruk av det stämplat det med sin egen prägel.

Tydligen är det en sådan tanke som ligger under det ofta återkommande talet om personlig kultur. Uttrycket har ibland fått ett löjets skimmer genom en alltför flitig användning i en liberalt filantropisk folkbildnings tjänst men saknar det oaktagat inte sin goda mening. Det korrigerar den ensidiga inriktning på det allmänna och abstrakta som ligger till grund för den populära uppfattningen och fäster i stället uppmärksamheten vid *den enskildes* sätt att tillgodogöra sig det gemensamma mänskliga kulturarvet, vid hans förmåga att omforma det efter sina egna förutsättningar och behov och göra det produktivt för egen räkning. Innan en sådan individualiseringsprocess ägt rum erkänner vi inte en människa som kulturellt *skapande* i ordets egentliga mening.

Men om detta är sant beträffande individen, så måste det också gälla för kulturen hos avgränsade grupper eller organisationer av människor. Inte heller för dem – för folk, nationer, klasser – kan det betraktas som deras egentliga uppgift att på ett så allmänt och obestämt sätt som möjligt ge uttryck åt vissa abstrakta kollektivföreställningar. För att dessa föreställningar ska bli levande måste de först stämplas i den speciella miljö varur de framväxt och som är typisk för deras bärare. Visserligen: ju högre en kultur står, desto mer ger den i sin egenart otvivelaktigt också uttryck för ”allmänmänskliga” strävanden. Men denna allmänmänsklighet får inte ligga enbart i den yttre formen. Den måste vara djupt rotad i vederbörande kulturs innersta väsen och framgå som en organisk produkt av likartade betingelser ifråga om miljö och förutsättningar.

Det är som vi sett bland annat på den omständigheten som marxismen bygger sin övertygelse att vi av en kommande, socialistisk kultur har rätt att vänta mer än av någon föregående kultur i historien. De yttre förhållanden under vilka denna kulturs bärare – det vill säga arbetarklassen – växt upp är ju i huvudsak desamma runt hela jorden: överallt samma mekanisering, samma nöd, samma andliga utarmning – överallt samma längtan efter befrielse. Allt det har bidragit till att hos arbetarklassen framskapa en naturlig mänsklig samhörighetskänsla, en solidaritet och offervilja av världsomvälvande betydelse. Den socialistiska rörelsens yttersta mål är avskaffandet av alla klasser och allt samhälleligt förtryck, och därför kommer också den socialistiska kulturen att bli den första *verkliga* allmänmänskliga kulturen, inte bara till sin idé utan på grund av organisk nödvändighet. Något som självklart inte utesluter variationer av såväl nationell som personlig karaktär inom ramen för den färdiga socialistiska kulturen.

Tyvärr kan man inte påstå att marxismen på den punkten mötts av någon större förståelse – inte ens i socialismens eget läger. Att socialismen har en ny och egenartad kulturell uppgift att fylla är man visserligen i allmänhet på det klara med. Men när det sedan gäller frågan om den socialistiska kulturens förverkligande delar sig vägarna mycket snart. Många av arbetarrörelsens representanter menar nämligen att en sådan problemställning kan bli aktuell först i och med arbetarnas definitiva övertagande av makten. Och de stöder denna uppfattning med en hänvisning till marxismens egen tes om ekonomins grundläggande betydelse för kulturutvecklingen: vi har, säger de, ingen som helst möjlighet att påverka kulturen innan vi på allvar tagit itu med omdaning av samhällsstrukturen i dess helhet.

Gentemot en sådan ekonomisk fatalism kan man aldrig tillräckligt ofta upprepa och understryka att det enligt Marx är människorna som själva gör sin historia. Tron på de ekonomiska krafternas roll innebär ju inte att vi ska sätta oss med händerna i kors och låta orsakslagen sköta om det socialistiska samhällets tillblivelse. Det är *genom oss* som dessa krafter verkar, och det är på oss det kommer an att gestalta dem. Självklart kan först i ett socialistiskt organiserat samhälle den socialistiska kulturen slutgiltigt förverkligas: men för att detta mål ska kunna nås är det nödvändigt att vi redan nu tar vara på de ansatser till en kulturell självverksamhet på skilda områden som arbetarklassen utvecklar. Det första steget på

vägen till den stora, gemensamma socialistiska kulturen är den kämpande proletära kulturen sådan den i nuvarande läge måste gestalta sig inom den kapitalistiska ordningens ram.

Vad som ur socialistisk synpunkt gör underskattningen av de kulturella uppgifterna så pass betänklig är inte minst den skadliga återverkan som attityden måste ha på arbetarrörelsens *politiska* slagkraft. Man måste komma ihåg att människorna enligt det föregående påverkas inte enbart av praktiska överväganden: också inflytanden från kulturen i dess helhet, från vanor, traditioner och uppfostran spelar därvid en ytterst viktig roll. Så länge arbetarklassen i ett land ännu står relativt lågt ifråga om formell skolning är problemet kanske inte så aktuellt. Men ju högre ”upplysningen” stigit, ju större läs- och skrivkunnigheten är, desto närmare rycker också risken för ett förborgerligande genom kapitalismens skola, kyrka, press, TV och andra propagandainstitutioner. Och även om en sådan ideologisk påtryckning aldrig kan upphäva de på djupare sikt verkande ekonomiska och sociala krafterna, så representerar den i alla fall ett återhållande moment vars betydelse inte får underskattas. Vi har från mellankrigsåren alltför många exempel på försummelser i det kulturella uppfostringsarbetet som i yttersta hand kommit bourgeoisin till godo.

Men det är inte bara politiskt som likgiltigheten har hämmat sig. Om möjligt ännu mer ödesdiger måste den verka för kulturlivets eget vidkommande. Vår nuvarande borgerligt kapitalistiska ordning äger ju inte längre – som en gång i tiden – någon ung och livskraftig, uppåtstigande kultur, den kännetecknas tvärtom på en lång rad områden av fortskridande moralisk och intellektuell urartning, av dekadens och förfall. Genom att nu arbetarklassen försummar sina egna kulturella insatser för att göra sig till ett led i den borgerliga kulturens upplösningsprocess, så kommer den också att äventyra de möjligheter till en kulturell förnyelse som den själv besitter. Den fara som här hotar kan kanske enklast karakteriseras som *amerikaniseringens* fara. I stället för de fruktbara impulserna från en arbetarrörelse som fostrats och härdats av klasskampens höga moraliska krav på solidaritet och offervilja får vi – precis som i Förenta staterna – en av kapitalet dirigerad, ”demokratisk” kultur som uppifrån och ner är genomsyrad av samma stupida och slätstrukna karriärism, samma vidskepliga tro på penningens allmakt och samma likgiltighet för andliga värden: en kultur där den intellektuella eliten kämpar en alltmer hopplös och isolerad kamp mot masshysteri, veckopressfördumning och lackerad filmbanalitet.

Med ett perspektiv som det antydda för ögonen faller det sig svårt att i längden upprätthålla föreställningen om kulturens oberoende av klasskampen. Tvärtom måste man konstatera att deras ömsesidiga avhängighet träder alltmer tydligt i dagen ju mer ingående vi granskar kulturens faktiska uttrycksformer. Det innebär visserligen inte att kulturen enligt marxistisk uppfattning skulle kunna reduceras till något slags biprodukt av den sociala utvecklingen, långt mindre att det kulturella skapandet saknar varje praktisk funktion. I själva verket rör det sig som vi sett snarare om två olika aspekter på en och samma historiska process. Vi har tills vidare närmast uppehållit oss vid den sociala sidan av denna process men ska nu övergå till att i anslutning till ett konkret exempel undersöka hur sammanhanget ter sig ur kulturens synpunkt.

Feodal, borgerlig och proletär kulturkamp

1

Var och en som sysslat med studiet av den nyare tidens historia är förtrogen med den åtstramning av samhälls- och livsformer, som inträder med renässansens slut. Ur kampen mellan adel, borgare och kungamakt på den europeiska kontinenten framgår i början av 1600-talet en strängt centraliserad statsförfattning med en enväldig monark i spetsen – en författning där den feodala ståndindelningen med tillhjälp av en oföränderlig auktoritetsprincip tycks konserverad och fastlåst för eviga tider. Det är en ordning som inte minst i sitt klassiska hemland Frankrike präglas av de gamla samhällsmakternas övervikt. Den franska adeln –

liksom kyrkan – har visserligen fått sin självständighet kring skuren men behåller i övrigt sina ekonomiska och rättsliga privilegier. Det är ur adelns led som monarkens närmaste omgivning rekryteras, och det är den som bildar kärnan i den nya byråkratiska ämbetsaristokrati som centraliseringen gjort nödvändig. Och även om man samtidigt – åtminstone till en början – efter bästa förmåga försöker tillgodose borgerskapets rättmätiga intressen genom en merkantilistisk handelspolitik som stöder den framväxande manufakturen och industrin, så övergår detta förhållande snart i sin motsats: stödet förvandlas efter hand till en olidlig tvångströja, som med tiden driver det nya produktionssättets bärare ut i en alltmer medveten revolt mot absolutismen.

I denna kamp mellan absolutism och bourgeoisie spelar det ideologiska momentet en mycket betydande roll – ja, man kan med en viss rätt hävda att det från början framstår som motsättningens mest påtagliga yttre uttryck överhuvud. Det sammanhänger i sin tur med de speciella förhållanden under vilka oppositionen framträder. I långt högre grad än någon senare restaurationsregim hade absolutismen lyckats skapa garantier mot varje politisk verksamhet från de missnöjda elementens sida. Det gamla partiväsendet från hugenottkrigen och fronden var i grunden förintat, och någon parlamentarisk författning i modern mening som gav borgarna möjlighet att hävda sig existerade inte. Till och med de ansatser till en lokal självbestämmanderätt som funnits under medeltiden hade under Ludvig den fjortonde utrotats och städer och provinser styrdes av kungliga ämbetsmän utrustade med en snart sagt obegränsad maktbefogenhet.

Att kritiken mot det bestående närmast kom att anta karaktären av en kulturkamp är under sådana förhållanden inte svårt att förstå: de undertryckta griper med nödvändighet efter de vapen som står dem till buds. I all synnerhet blir *litteraturen* vid denna tid för bourgeoisie ett instrument av oöverträffad effektivitet. Inte som skulle den litterära verksamheten betraktas med något större överseende från myndigheternas sida: tvärtom finner vi att den ända fram till revolutionen bildar ett kärt objekt för censurans närgångna uppmärksamhet. Inte desto mindre visar sig alla åtgärder mot den i längden skäligen verkningslösa. Dels finns det för en skicklig författare alltid möjligheter att föra censuren bakom ljuset, dels saknades varken nu eller senare boktryckare villiga att riskera pengar och bekvämlighet för den goda saken. I nödfall kunde man dessutom låta trycka de misshagliga alstren i England eller Holland och därifrån smuggla dem över den franska gränsen. Och den otrygghet som litteraturens utövre levde i kompensades mer än väl av den auktoritet som förföljelsen och trakasserier gav åt deras förkunnelse. Publiken var medveten om den personliga insats som låg bakom orden och dess lyhörddhet skärptes i motsvarande grad.

Oppositionen framspringer emellertid ingalunda färdig och fullrustad som en Pallas ur bourgeoisie's huvud. Man måste komma ihåg att den av absolutismen skapade samhällsordningen just i ideologiskt avseende utmärker sig för en utomordentlig stabilitet. Inte nog med att den i sin sociala hierarki kan anknyta till ett fast system av vanor, traditioner och tänkesätt som har århundradens hävd bakom sig och som för den stora massan av befolkningen framstår som mer eller mindre självklara, den bygger också för det egentliga kulturarbetets vidkommande på en konception av enastående slutenhet och enhetlighet – en världsbild där den från hovetiketten emanerande smaken för politess och förfining ingått en oupplöslig förening med aristokratens ömtåliga hederskodex och den stränga rationalism som med nödvändighet måste präglade livsföringen i dess helhet under en byråkratisk och centraliserad regim. Vi brukar i litteraturhistorien beteckna denna inställning som ”franskklassisk” och anger därmed dess motsättning till den närmast föregående epokens obändiga frihetssträvan. Gentemot renässansens spontana bejakelse av de mänskliga drifterna och lidelserna sätter den en pessimistisk psykologi som i samhällsauktoritetens namn kräver affekternas tyglade och restlösa underordning under ”förnuftet”, läran om individens rätt att själv bryta sig väg avlöses av ståndsprincipen som högsta norm för den enskildes uppträdande.

(Hur hånar inte Molière i sina komedier de borgare som vill överskrida sin ”ståndsmässiga” livsföring och efterlikna aristokratins vanor!)

Och som på litteraturens och tänkandets område, så inom konsten: överallt möts vi av samma förkärlek för det fasta, reglerade, avgränsade. ”Min natur” – säger periodens tongivande målare Poussin – ”driver mig att sträva efter välordnade förhållanden och undvika all förvirrad sammanblandning.” Den gotiska arkitekturen avfärdas av klassicismens representanter som ett ovetande århundrades ”avskräckande missfoster”. Man går så långt att man i Notre-Dame avlägsnar fönstrens underbara glasmålningar och ersätter dem med genomskinliga rutor. I Versailles trädgårdsanläggningar är själva naturen underkastad människornas omdanande vilja. Buskarna och träden klipps som pyramider eller prismor, rabatterna är utformade med hjälp av bestick och passare och gångarna dragna efter linjal. Till och med vattnet har tvingats in i kanalernas och bassängernas geometriska mönster, det springer i fontänerna mot höjden i en tuktad stråle.

Inför detta övermäktiga tryck från en på förhand utarbetad världsbild och livssyn måste – som rimligt är – bourgeoisins eget skapande till en början präglas av en viss inre osäkerhet. I själva verket framträder det närmast i en form som jag med en från Spengler lånad term skulle vilja beteckna som *pseudomorfos*. Med pseudomorfos i historisk mening avser Spengler den företeelse som inträder när en ung uppåtstigande kultur ännu inte känner sig tillräckligt stark att spränga fjättrarna från en äldre, utlevad kulturtradition utan ”anpassar” sig efter dess regler och försöker gjuta sitt innehåll i redan förbrukade former. Det är som bekant exakt vad som sker när den så kallade upplysningen i Frankrike i slutet av 1600-talet och början av 1700-talet tar upp kampen mot den politiska och religiösa absolutismen. Innehållsligt sett är upplysningsmännen utan tvivel besjälade av en anda som radikalt avviker från klassicismens: de förkastar läran om människonaturens medfödda syndfullhet och fördärv sådan den utformats till exempel hos Pascal och sätter i dess ställe övertygelsen om en oändlig ”perfektibilitet” grundad på miljöpåverkan och uppfostran (Holbach, Condorcet). Men dessa idéer framträder än så länge i en dräkt som helt och hållet är lånad från klassiska förebilder. När Voltaire ska förkunna toleransens evangelium för tidens teaterpublik anknyter han i formellt avseende till Gorneille och Racine – även om intryck från Shakespeare bidrar till att modifiera regeltvånget – och Beaumarchais gycklar i ”Barberaren” och i ”Figaros bröllop” med aristokratin i en lustspelsstil som leder sina anor direkt tillbaka till Molière.

Men om denna mellanställning inte kan undgå att verka hämmande på upplysningslitteraturens omedelbarhet, så bidrar den å andra sidan till att ge riktningen en enastående historisk genomslagskraft. Genom sin tro på framsteg och reformer vädjar den till den borgerliga publikens intresse, genom sin eleganta och avslipade form vinner den insteg i de aristokratiska salongerna och sprids på så sätt i en dubbel vågrörelse ut över kontinenten, där den vid mitten av århundradet behärskar praktiskt taget hela den bildade smaken. Mycket tidigt slår den också rot i England, där aristokratin och den rika bourgeoisin alltsedan den ”ärarika” revolutionen 1688 levat i ett slags ekonomiskt och politiskt hälftenbruk, och den erhåller där i Popes poesi och i Addisons och Swifts prosa en mognad och rikedom som gör den ytterligt bestickande.

Helt obesträtt var emellertid aldrig den klassiska smakens välde. Genom hela upplysningslitteraturen går i själva verket från början en underström av långt radikalare prägel än den officiellt tongivande. Det är den strömning som Martin Lamm döpt till upplysningstidens romantik och som genom sin opposition mot klassicismens ensidiga dyrkan av det rationella och förnuftsmässiga förbådar en ändring i tänkesätt och inställning. Den har sitt ursprung i de borgerliga kretsar i England och på kontinenten där reformationens krav på personlig och religiös innerlighet förblivit mer levande än för bourgeoisin i dess helhet och där reaktionen mot den aristokratiska livsföringens flärd och världslighet i motsvarande grad måste komma att stärkas. Som bekant är det i stor utsträckning också dessa kretsar med deras

stränga sparsamhetsetik som går i spetsen vid investeringen av kapital i den unga manufakturen och industrin: en omständighet som – så vitt jag kan se – först påpekats av Engels men som sedermera i polemiskt syfte utnyttjats mot marxismen av Max Weber och andra. Vi ska i föreliggande sammanhang inte ge oss in på någon diskussion av Max Webers idealistiska tolkning av förhållandet mellan puritanism och kapitalism utan nöjer oss med en hänvisning till den mönstergilla framställning i ämnet som Erich Fromm givit i ”Flykten från friheten”. Fromm visar där på ett i mina ögon övertygande sätt hur den nya religiösa ”anda” ur vilken Weber vill härleda industrikapitalets uppkomst i sin tur intimt sammanhänger med borgerskapets ändrade ekonomiska läge mot slutet av medeltiden.

I den mån Max Webers kritik avser att träffa den materialistiska historieuppfattningens principiella grundvalar måste den alltså tillbakavisas. Däremot tror jag man kan erkänna att det inom marxismen funnits en viss tendens till underskattning av det religiösa elementets roll *innanför* ramen av den ideologiska kamp som vid denna tid rasar mellan absolutism och bourgeoisie. När till exempel Engels i sin skrift om Feuerbach ska skildra den utveckling i Frankrike som leder fram till revolutionen, så fäster han så gott som uteslutande uppmärksamheten vid upplysningsmännens verksamhet och ser i omstörtningen framför allt ett utslag av den ”irreligiösa” mentalitet som encyklopedisterna bidragit till att fostra. Det är enligt min uppfattning en lika ytlig som missvisande inställning. Sant är visserligen att upplysningslitteraturen, sådan den ovan skildrats, vid mitten av 1700-talet genomgår en allmän radikaliseringsprocess som bland annat yttrar sig i en större religionsfientlighet: den blir i motsats till den äldre upplysningens ”deism” klart materialistisk, sensualistisk och ateistisk. Trots detta är den också i sin nya form mer en angelägenhet för salongerna och de välbärgade skikt inom bourgeoisin som är finansiellt lierade med det bestående – skatteförpaktare och andra – än för de breda lager av industriella, köpmän, hantverkare och äregiriga intellektuella som bildar revolutionens egentliga stöttrupp. Man kan kanske säga att Mirabeau och de moderata girondisterna fullföljer encyklopedisternas linje (ännu Danton hör i stort sett hemma i detta sammanhang). Men för majoriteten av ”berget” med Robespierre i spetsen framstår denna motståndarnas materialism och gudlöshet närmast som ett uttryck för den fortskridande upplösningen innanför den aristokratiska samhällsordningen.

Det kunde inte heller vara på annat sätt. Bourgeoisin står i och med revolutionen inför den mest heroiska uppgiften i hela sin historia: den står inför uppgiften att erövra absolutismens ekonomiska och politiska maktapparat, att rycka upp dess sociala institutioner med rötterna och med vapen i hand försvara sina landvinningar mot den samlade reaktionens militära angrepp. Och det ligger i sakens natur att den därvid inte kan stanna vid en rent negativ idealbildning. Minst av allt har den någon användning för den slappa epikureiska njutningsfilosofi som upplysningen urartat till i etiskt avseende. Med den heroiska uppgiften följer kravet på en heroisk livsstil – ett krav som i revolutionens senare skede tillgodoses genom att man i sin förkunnelse anknyter till den romerska republikens stränga renhet i sederna och ”stoiska” förakt för en förvekligad livsföring. Det möter emellertid ingen svårighet att bakom den antika kostymeringen leta sig fram till riktningens verkliga inspirationskällor – till de protestantiska traditionerna från hugenottkrigen och Cromwell, tillsatta med ett lätt igenkännligt inslag av samtida pietistiskt känslsvärmeri. Upplysningsmännen å sin sida måste naturligtvis stå ganska främmande för en sådan utveckling. De ser Robespierres omsorg om ”dygden” uteslutande som ett utslag av bigotteri och ofördragsamhet och är lika litet i stånd att fatta dess revolutionära innebörd som västeuropeiska intellektuella av typen Koestler, Överland eller Ivar Harrie kan förstå den omsvängning i riktning mot större ideologisk disciplin och fasthet som före och under kriget mot nazismen ägt rum i Sovjetunionen.

2

Motsättningen mellan den moderata och den revolutionära falangen inom borgerskapet är emellertid av äldre datum än kampen mellan girondister och jakobiner, och den träder i likhet

med tidens övriga konflikter först i dagen på det litterära området. Det sker med den ”sentimentala” motströmning mot upplysningen som – på angivet sätt förberedd i puritanska och pietistiska kretsar – vid mitten av 1700-talet med en naturkrafts våldsamt bryter fram i England och på kontinenten och som i Richardsons romaner, Diderots kritik, Rousseaus samhällsfilosofi och Klopstocks religiösa epik får sina första stora uttryck. Det är en strömning av radikalt annan karaktär än den egentliga upplysningsrörelsen. Medan upplysningsmännen i stort sett hade inskränkt sig till en försiktig och övervägande intellektuell kritik av de bestående institutionerna samtidigt som de själva rörde sig som fisken i vattnet i salongernas värld – le bourgeois gentilhomme, säger Brunetiére träffande om Voltaire – så blir oppositionen från och med nu en angelägenhet för känslan och viljan, ja, för hela personligheten. I långt högre grad än tidigare anknyter den också till bourgeois religiösa och moraliska revolt mot den aristokratiska livsföringens tilltagande urartning. Gentemot adelns och hovkretsarnas erotiska libertinism sätter den förhållningssättet av det borgerliga familjelivets oanfrätta idyll med dess oskuldsfulla seder och gammaldags fromhet: det senare för övrigt en inställning som även går igen inom konsten, där den i Chardins genremåleri erhållit sin estetiskt mest tilltalande ekvivalent. Mot slutet av århundradet övergår angreppen mot hovkulturens rutenhet – särskilt för teaterns vidkommande – ofta i öppen politisk revolutionspredikan, till exempel hos Lessing i ”Emilia Galotti” eller i Schillers ”Intriger och kärlek”.

Med det nya innehållet följer kravet på en ny och friare formgivning: pseudomorfosens osjälvständiga underkastelse under de klassiska idealen och förebilderna uppfattas nu överlag av bourgeoisin som föråldrad och hindrande. Man brukar i litteraturhistorien gärna framställa denna omsvängning som en nationell germansk reaktion mot den ”franska” smakens ensidiga välde. Men även om en sådan tendens otvivelaktigt spelar in i de nordiska länderna, så visar redan en flyktig blick på den estetiska diskussionen att den aldrig är utslagsgivande. När till exempel Lessing i ”Laokoon” och i sin ”Hamburgska dramaturgi” i Tyskland öppnar angreppen mot klassicismens formgivning, så hämtar han sina mest slagkraftiga argument inte från Aristoteles utan från fransmannen Diderot. Vi måste dessutom komma ihåg att den ideologiskt som stilistiskt mest banbrytande representanten för den revolutionära riktningen likaledes är en fransman: Rousseau.

I denna kamp mellan gammalt och nytt i litteraturen måste – som rimligt är – den estetiska omvärderingen av gångna epokers insats komma att spela en betydande roll. Med säker historisk instinkt griper bourgeoisin i sin uppgörelse med pseudomorfos tillbaka till den tid när det unga borgerliga skapandet ännu inte hade hunnit insnöras i klassicismens tvångströja: den griper tillbaka till *renässansen* som den i medveten polemik mot absolutismens och upplysningens företrädare framställer i en mer eller mindre förklarad dager. Man måste emellertid akta sig för att uppfatta denna omvärdering av det förflutna som en process av övervägande vetenskaplig innebörd. Naturligtvis har den även en objektiv sida och naturligtvis kan det med en viss rätt sägas att det är nu som kritiken på allvar ”upptäcker” en Shakespeares, en Rembrandts eller en Spinozas storhet. Men det betyder för ingen del att man skulle infoga deras verk i något slags oföränderligt sammanhang med anspråk på giltighet för all framtid. Vad som sker är snarare att det åter förvandlas till ferment i en levande, organisk verklighet: det blir till en lösen, ett fältrop, ett baner. I likhet med vad som är fallet vid varje produktivt tillägnande träder det filologiska intresset avgjort tillbaka för det pragmatiska.

Man kan tydligt se det på sättet att handskas med Spinoza. I all sin skenbara slutenhet och entydighet är Spinoza otvivelaktigt en av de mest komplicerade gestalterna i det västerländska tänkandets historia – en man vars åskådning i sig innesluter de mest oförenliga element. I formellt avseende anknyter han som bekant närmast till Descartes' rationalistiska metod och kan så till vida med en viss rätt betecknas som representant för absolutismens allmänna teoretiska grundtendens. Det gäller inte minst hans lära om affekternas kuvande genom ”intellektet”, vars släktskap med klassicismens psykologiska uppfattning ligger i öppen dag.

Men samtidigt finner man hos Spinoza ett djupt och smärtfyllt *personligt* engagemang och en inlevelse i de mänskliga lidelsernas patologi som genom sin intensitet i grunden skiljer sig från den klassiska. I själva verket är den av utpräglad renässansnatur. Ingen som läst tredje boken av "Etiken" har väl kunnat undgå att frapperas av släktskapen med Shakespeares tragedier med deras våldsamma uppladdning av en till bristningsgränsen spänd känsla.

Det är likadant med hans naturuppfattning. Var och en vet att Spinoza på den punkten företräder en strängt mekanisk och deterministisk inriktning som går betydligt längre än kartesianismen och pekar framåt mot 1800-talets naturvetenskapliga materialism – en omständighet som kanske mer än någon annan förklarar hans enastående inflytande på eftervärlden. Inte desto mindre har man enligt min uppfattning särskilt på marxistiskt håll överskattat det mekaniska inslagets roll i spinozismen (Thalheimer, Deborin), i det man glömmer att Spinoza vid sidan av denna linje fullföljer en annan och rakt motsatt tendens som den siste store utlöparen av renässansens naturfilosofi med dess panteistiska mystik och organiska naturbesjälning. Det kan naturligtvis tvistas om vilket drag som är det viktigaste, men säkert är att för den borgerligt revolutionära livskänslan vid denna tid måste renässansanknytningen betecknas som utslagsgivande. Hos Herder och Jacobi som i Tyskland inleder omvärderingen av hans verk genomgår Spinozas världsbild en omformning i riktning mot det subjektiva och sentimentala som erinrar om Ellen Keys inställning mer än hundra år senare. Och för Goethe framstår Spinoza som bekant i första hand som en räddare *undan* den döda och själlösa materialism som vid läsningen av Holbachs "Naturens system" fyllt honom med en sådan obetvinglig motvilja.

3

Naturligtvis är den gjorda framställningen starkt förenklad. Jag har av rimliga skäl måst inskränka mig till att ange de viktigaste etapperna i den process genom vilken borgerskapet under senare hälften av 1700-talet frigör sig från det ideologiska arvet från absolutismen. Om vi från studiet av denna allmänna utvecklingstendens övergår till en analys av de enskilda fallen, så finner vi emellertid att emancipationskampen sällan försiggår efter något entydigt schema: snarare antar den formen av en rad individuella lösningar, där de motsatta impulserna förenas i en mer eller mindre personligt betingad syntes. Tag en diktare som Lessing. Vi har nyss sett att det är Lessing som i Tyskland genomför brytningen med den klassiska formgivningen och så till vida framstår som pseudomorfosens egentlige estetiske baneman. Det hindrar inte att han i filosofiskt avseende närmast anknyter till den äldre upplysningen, det vill säga till samma riktning från vilken pseudomorfosens från början utgår. Men därmed är inte allt sagt, ty samtidigt genomgår Lessing mot slutet av sitt liv en utveckling i riktning mot ett slags modifierad spinozism som varken är identisk med Herders och Goethes eller med den senare materialismens – en omsvängning som lär ha gått hans gamle vän och medkämpe, den ortodoxe upplysningsmannen Mendelssohn, så hårt till sinnes att han dog på kuppen.

Ännu mer komplicerad är Diderots ställning. Diderot har i sin kritik och sina skådespel som kanske ingen annan gett uttryck åt det svärmeri för dygden och för en borgerligt moralisk livsföring som är den sentimentala riktningens mest utmärkande kännetecken. Men vid sidan därav företräder han i sina romaner en erotisk libertinism av ofta ganska hämningslös karaktär: hans "Indiskreta brev" kan värdigt ställas vid sidan av Grébillon den yngres "Ottomanen" eller Louvets "Chevalier de Faublas' memoarer", och i mästerverket "Rameaus brorson" låter han hjälten med välbehag utveckla en cyniskt obesvärad livssyn, som otvivelaktigt skulle ha kommit håren att resa sig på den bourgeoisie som på teatern applåderade hans moraliserande "Familjefadern". Också filosofiskt har Diderot genomlöpt hela skalan av möjliga ståndpunkter, från en "upplyst" deism i Voltaires anda – "Brev om fåglarna" – till en materialistisk ateism med starka sentimentala och panteistiska inslag. Läger man därtill att han med all sannolikhet är upphovsman till ett flertal av de revolutionära idéer om samhället som Rousseau framför i sin första prisskrift, så förstår man att forskningens motvilja mot

honom har sina randiga skäl: han vägrar att överhuvudtaget låta sig infogas i något på förhand färdigt fack. Men det är ännu inte allt. De motsägelser som vi konstaterat hos Lessing och Diderot låter sig ju i viss mån förklara som en återspeglning av den psykologiska konflikt i vilken bourgeoisin måste befina sig i brytningen mellan revolutionär omdaningsvilja och önskan att anpassa sig efter det bestående. Vi måste emellertid komma ihåg att ingen diktare någonsin kan reduceras till enbart en social produkt. Om vi vill förstå hans insats, så måste vi också ta hänsyn till den rad av personliga element och faktorer som bestämmer hans verksamhet: en uppgift som ingalunda underlättas av att de personliga elementen naturligtvis endast i abstraktionen kan skiljas från den sociala målsättningen. Låt oss för att belysa problemet dröja en stund vid den centrala litterära gestalt som i sig sammanfattar de flesta av tidens andliga strömningar, samtidigt som han kanske bättre än någon annan illustrerar de praktiska svårigheter som bourgeoisins kulturella representanter har att kämpa med under absolutismen: Goethe.

De grundläggande yttre omständigheterna kan kanske förutsättas bekanta. Född i Frankfurt och tillhörande en gammal förnäm patricierfamilj kom Goethe efter slutad skolgång till universiteten i Leipzig och Strassburg för att läsa juridik. Där gjorde han bekantskap med den litterära riktning – ”Sturm und Drang” – som i Tyskland markerar den borgerligt revolutionära oppositionens definitiva genombrott och anslöt sig med liv och själ till dess program. Goethes två första mer betydande arbeten, skådespelet ”Götz von Berlichingen” och romanen ”Werthers lidanden”, är bägge typiska exponenter för sturm-und-drang, laddade till bristningsgränsen med radikala idéer och ett ungdomligt, himlastormande trots. I ”Götz von Berlichingen” är hjälten en av ledarna för det stora tyska bondeupproret 1525 som skildras med omiskännlig sympati. En ännu starkare verkan på samtiden fick ”Werthers lidanden”, som i en förebildligt enkel och naturlig form ger uttryck åt den sentimentala riktningens grundläggande patos: den känslomässiga revolten mot libertinismen och förkärleken för den borgerliga familjeidyllen. Men inte nog med det. Goethe har i Werther också inlagt en tydligt tendentiös skildring av den för borgerskapet förhatliga adliga ståndshögfärden – man har i allmänhet inte observerat att det är sårad klasskänsla som närmast driver Werther till hans självmord – och den sista meningen i boken är en udd mot kyrkan. (”Ingen präst följde honom till graven.”)

Sturm-und-drangåren – tiden mellan 1771 och 1775 – är för Goethe en period av överströmmande poetisk aktivitet. Vid denna tid tillkommer inte bara ”Götz” och ”Werther” utan även prometevsfragmentet och det första utkastet till skådespelet ”Egmont” – liksom ”Götz” betecknande nog med en omstörtningssman som hjälte – ävensom de centrala och mest levande partierna i det verk som skulle bli Goethes största litterära insats, hans andliga testamente: dramat om Faust. Vidare en rad underbara kärleksdikter, ballader och oden – kanske de mest betagande han någonsin skapat. Lyriskt är de epokgörande. Med geniets obekymrade nonchalans sopar Goethe bort århundradens damm från den poetiska diktionen och låter de nötta klassiska metaforerna framstå som nytvättade, med en sinnlig åskådlighet och glans som ännu i dag kommer läsaren att kippa efter andan. Den poetiska revolution som Wordsworth och Coleridge tjugofem år senare inleder i England när de – med uppbåd av ett ansenligt teoretiskt maskineri – vill lära sångmön att tala vardagens och medelklassens språk har Goethe till synes utan spår av tvekan eller ansträngning förverkligat redan i sin ungdomsdiktning.

Vändpunkten i denna kurva betecknas av året 1775. Det är detta år som Goethe träder i tjänst hos hertigen Karl August i Weimar. Därmed är sturm-und-drangperioden i stort sett avslutad: vad som sedan följer är den borgerlige revolutionärens omvandling till aristokratisk hovman och minister. För den officiella goetheuppfattningen framstår denna utveckling som en ytterst organisk och naturbetingad process: ungdomsåren med deras oklara och jäsande oro är tillända och diktaren träder renad och luttrad in i mannaåldern för att nu skapa sina stora och

oförgängliga mästerverk och utveckla de rent ”männsliga” sidorna av sitt väsen till den oåtkomliga höjd som eftervärlden i mer än hundra år beundrat hos Goethe.

Tyvärr finns det knappast någon möjlighet att karakterisera denna typ av historieskrivning på annat sätt än som ren och skär svindel. Visserligen skulle det vara missvisande att – som ibland skett – framställa Goethes anställning hos hertigen av Weimar som ett medvetet förräderi mot de borgerliga intressen som han tidigare förfäktat: tvärtom är det troligt att han från början drevs av en politisk ambition av mindre vanliga mått. I den unge hertigen Karl August ansåg han sig ha funnit ett redskap som skulle hjälpa honom att förverkliga den omdaning av det tyska samhällslivet som han drömde om. Goethes första ministertid är också en period av rastlösa reformer på alla områden. Men motståndet från de gamla makterna var för starkt. Läser man hans dagboksanteckningar och brev från weimartiden, så märker man hur de första årens utåtriktade optimism och verksamhetsglädje så småningom avlöses av en bitter besvikelse och resignation som inte minst gäller hertigen själv. Goethe fann sig snart stå inför valet mellan ett uppgivande av sina innersta intentioner eller en fullständig brytning. Med den för honom karakteristiska obeslutsamheten föredrar han att gå omkring problemet: efter en brådstörtad hemlig avresa som inte gärna kan betecknas som annat än en flykt avviker han till Italien och inleder därifrån diplomatiska förhandlingar med hertigen. Till slut går han med på att återvända – under förutsättning att hans personliga rörelsefrihet för framtiden lämnas obeskuren.

Kompromissen kom att stå Goethe dyrt – både som människa och som diktare. En obekymrad andlig rentiertillvaro sådan som den han tillförsäkrat sig är ingen lämplig jordmån för produktivt skapande. Redan hans officiella ställning vid hertigens hov band honom med tusen hänsyn och förpliktelser som i längden måste verka undergrävande på personligheten. Avskuren från sin intellektuella ursprungsmiljö och i grunden djupt fientlig mot den aristokratiska omgivning i vilken han var dömd att leva känner han sig med åren alltmer isolerad och främmande för tidens strävanden. Osäkerheten inför det uppväxande släktet tar sig uttryck i olust och irritation. ”Missmodets bok” – ”Buch des Unmuts” – lyder den betecknande titeln på ett av avsnitten i ”Väst-östlig divan”; den kunde stå som motto över hela samlingen med dess provokatoriska försvarsattityd gentemot yttervärlden:

”De sänder mig alla sin hälsning
och hatar mig alla till döds.”

Med den tilltagande isoleringen följer en tilltagande andlig passivitet. Lägg först märke till hur Goethes litterära alstringskraft avtar. De första weimaråren är ännu fyllda av en sprudlande produktivitet – det är nu som utkasten till ”Ifigenia”, ”Tasso” och ”Wilhelm Meisters läroår” ser dagen. Men därmed är även de stora uppslagens tid så gott som helt förbi: vad som sedan följer i gestaltskapande avseende är i huvudsak ett oändligt mödosamt utarbetande av de nämnda konceptionerna och av uppslagen från sturm-und-drangperioden (”Faust”, ”Egmont”).

Givetvis är och förblir Goethes lyriska ingivelse alltför stark för att någonsin helt låta sig undertryckas. Den lever vidare i hans av spinozistisk naturkänsla färgade tankepoesi (”Proömion”); och i enstaka dikter sådana som ”Marienbadelegin” och ”Tornväktarens sång” – ur andra delen av ”Faust” – kan den med elementär kraft bryta fram ännu på hans sena ålderdom. Också åtskilliga av hans aforismer från senare år bär otvivelaktigt vittne om spänstig iakttagelseförmåga och avklarnad livsöverblick. Men det är undantagsfall. I stort sett kännetecknas såväl hans vers som hans prosa efter återkomsten från den italienska resan av en ständigt tilltagande avmattning och förstelning, som inte minst gäller den språkliga uttryckskraften. Den underbara friskheten och omedelbarheten i hans ungdomsverk försvinner och ersätts efter hand med en snirklad kanslistil, som endast i en period av mekanisering och förkonstling som vår egen kunnat uppfattas som ”klassisk”. Inte heller har denna utveckling i och för sig något med Goethes ålder att göra. När man betänker hur diktare som Dante, Milton, Hugo och Yeats in i det sista fortsätter att fullkomna sin formgivning och utveckla

djävheten och pregnansen i sitt ordval, så förstår man att Goethes vid fyrti år inträdande konstnärliga deklination knappast kan skyllas på fysiologiska faktorer.

Parallellt med den poetiska utarmningen går en annan och långt mer tragisk som gäller människan. Goethes uppgivande av sin ungdoms politiska frihetsdrömmar är ingen akt av frimodig och historiskt nödvändig underkastelse: den är en skamsat fortskridande bortträngningsprocess i det omedvetna som alstrar neuros och dåligt samvete. Man behöver bara kasta en blick på något av porträtten från hans senare år för att se att den vid alla officiella minnestillställningar devot hyllade ”olympiern” innerst inne är en olycklig och missnöjd misantrop som föraktar sig själv och mänskligheten. Och hur skulle det väl kunna vara på annat sätt. Den man som vid tjugofem års ålder skapat gretchen-tragedin men som på gamla dagar i sin egenskap av minister *avböjer* hertigens förslag att benåda en barnamörderska som blivit dömd att mista livet – den mannen har i själva verket så effektivt avskurit rotträdarna till sitt eget djupaste patos att någon annan utväg än hypokondrin knappast står honom öppen.

Det finns en historia om Goethes sammanträffande med Beethoven – vitsordad bland annat av Romain Roland – som bättre än långa utläggningar belyser det sagda. Goethe var vid denna tid sextitre år gammal. Beethoven var fyrtitvå och en lidelsefull revolutionär, men han var beredd att ödmjukt böja sig för den store diktaren som han beundrade även om han inte utan vidare ville kröka rygg för rang och arrogans. De träffades under bar himmel i en park där det var mycket folk. Plötsligt viskades det att hertigen och hertiginnan närmade sig. Man bildade genast häck på ömse sidor om vägen. Också Goethe ställde sig åt sidan med hatten i hand och djupt nedböjt huvud. Men då stegrade sig Beethoven; ursinnigt tryckte han ner sin hatt i pannan och gick sin väg.

Goethe glömde aldrig denna scen. Vi har Mendelssohns intyg på att han i fortsättningen konsekvent vägrade att lyssna till Beethovens musik som – enligt hans egen uppgift – ”upprörde” honom alltför mycket för att tilltala hans estetiska sinne. Tydligen kände han bättre än sina apologeter, inför de utbrott av en okuvad frihetslängtan som mötte honom i de beethovenska tongångarna, med vilka offer hans egen ”harmoni” hade köpts.

4

Man har mot den marxistiska tesen om kulturutvecklingens beroende av klasskampen invänt att de människor som i ordets egentliga mening ”frambringare” kulturen – författare, konstnärer, vetenskapsmän – mycket sällan står i något direkt förhållande till den ekonomiska och politiska maktgrupperingen: den medeltida riddardiktningen är – påpekas det – lika litet en skapelse av riddarna själva som 1700-talets franska hovmåleri är en skapelse av hovmännen eller den borgerliga 1800-talsromanen en skapelse av industriidkarna. Ända sedan historiens gryning har den kulturella produktionen tvärtom legat i händerna på en alldeles speciell grupp i samhället, de så kallade intellektuella, som har haft denna verksamhet till uppgift och funktion. Det kan under sådana omständigheter se ut som skulle den av oss företrädde uppfattningen vila på ett fundamentalt missförstånd. Den vill förklara kulturen ur dess sociala förutsättningar men vänder sig därvid inte till kulturens faktiska upphovsmän utan söker härleda den ur mentaliteten hos vissa ledande skikt som inte har något med den omedelbara kulturproduktionen att göra.

Tankegången är bestickande och innehåller så till vida en riktig kärna som den gentemot alla försök att reducera kulturproduktionen till en passiv, mekanisk reflex av omständigheter och miljö fäster uppmärksamheten vid det aktiva mänskliga *medium* genom vilket den äger rum. (Som Goethes exempel visar rör det sig ofta om ett medium av ytterst sammansatt natur.) Men det är en erinran som mig veterligt ingen marxist behöver ta åt sig. Vad marxismen förnekar är ju inte de intellektuellas existens eller faktiska insats i kulturutvecklingen: vad den vänder sig mot är föreställningen att denna insats skulle försiggå i form av något slags generatio *aequivoca*, det vill säga genom ett frambringande ur deras eget medvetandes djup. Inte heller

bildar de – som de Man tycks vilja hävda – en självständig samhällsklass med en av deras yttre ställning avhängig ”ideologi”. De är om man så vill en grupp, ett yrke, ett hantverk. Men ett yrke har ingen ideologi – ingen avgränsad livssyn – som i och för sig skiljer sig från andra yrkens. Den ideologi de intellektuella företräder har sitt ursprung på annat håll och kan förstås bara om vi tar hänsyn till de allmänna faktorer som vid en given tidpunkt bestämmer den sociala värderingen och livsföringen i dess helhet.

Låt oss än en gång betrakta den kultur som bildar utgångspunkten för vår analys – den franskklassiska. Vi har sett att denna kultur såväl ifråga om form som innehåll utmärker sig för en enastående fasthet och slutenhet som i sin tur nära sammanhänger med stabiliteten hos det sociala system ur vilken den framgån. Det hindrar emellertid inte att dess upphovsmän delvis har en mycket skiftande yttre bakgrund. Några av dem, som La Rochefoucauld och madame La Fayette, kommer från hovets och aristokratins högsta kretsar. Men det övervägande stora flertalet – Boileau, Racine, Corneille, Molière, La Fontaine, La Bruyère, Pascal och Descartes – tillhör en miljö som otvivelaktigt närmast måste betecknas som ”intellektuell” (om också med starka borgerliga inslag). Trots detta skulle det vara meningslöst att i första hand uppfatta dem som talesmän för en enskild yrkesgrupp och dess intressen. Tvärtom får det väl betraktas som erkänt också utanför marxismens läger att deras förkunnelse genomgående är präglad av de ideologiska principer – absolutismens och den feodala hierarkins – som ligger till grund för den samtida maktgrupperingen överhuvud. Och likaså när upplysningsmännen några århundrade senare vänder sig *mot* samma principer: det är en omsvängning som sker i mer eller mindre medveten anknytning till de nya sociala krafter som växt fram under mellantiden och som i de intellektuella i ordets egentliga mening funnit sina representanter, sina förmedlare.

Därmed inte sagt att de intellektuellas verksamhet socialt sett skulle sakna varje självständigt inslag. Även om de inte besitter någon egen livssyn som entydigt avgränsar dem från andra samhällslager, så uppvisar de otvivelaktigt i sin egenskap av intellektuella en viss yrkesegenart som inte kan undgå att sätta spår i deras skapande. Dit hör i första hand glädjen och stoltheten vid själva uppgiften – medvetandet att vara infogad i en stor tradition och med sin insats avgöra kulturens utveckling och nivå. Och det är även tydligt att en sådan inställning så till vida kan vara till nytta som den hjälper dem att hävda det andliga arbetets oavhängighet och värna den mot försök till ovidkommande yttre ingrepp. Men samtidigt rymmer attityden i psykologiskt avseende ett ofrånkomligt riskmoment, i det den förstärker den tendens till isolering och självtillräcklighet som enligt sakens natur måste hänga samman med tron på den egna verksamheten som en uppgift eller ett kall.

Man kan särskilt tydligt se det på konstens och litteraturens område. I en samhällsordning som i likhet med den kapitalistiska präglas av en alltmer tilltagande mekanisering och specialisering tar sig de intellektuellas kamp för sin integritet gärna uttryck i *l'art pour l'art*, det vill säga i en uppfattning som menar att konsten är till enbart för sin egen skull – att den är ren form som inte har något med förkunnelse eller social syftning att göra. Vi ska här inte ge oss in på någon utförlig kritik av denna åskådning. Den kan angripas med olika motivering, men den avgörande invändningen mot den ligger i att den i längden gör det omöjligt för sina anhängare att faktiskt producera konst. Ty konst är uttryck och uttryck är detsamma som överbringande av ett innehåll, ett budskap. Därav det överraskande och till synes paradoxala förhållandet att medan konsten som *ersättare* för religionen inom diktningen kulminerar i Gautiers också estetiskt ganska likgiltiga guldsmedspoesi, så har religionen som inspirationskälla för den konstnärliga ingivelsen skänkt oss en rad oförgätliga diktverk av oöverträffad storhet och schvung, alltifrån ”Divina commedia” till ”Paradise lost”.

Något liknande gäller också om politiken. I och för sig kan väl ingenting vara mer missvisande än den populära föreställningen att de intellektuella på den punkten skulle sakna egentligt inflytande: snarare kan det med en viss rätt sägas att den moderna politiken alltmer

blivit en angelägenhet för särskilt utbildade intellektuella specialister. Men det innebär inte att de i sin egenskap av intellektuella skulle bestämma utvecklingens gång. Deras befogenhet – eller ”mandat” som det betecknande heter inom parlamentarismen – sträcker sig precis lika långt som deras uppdragsgivares vilja. Vi vet också från historien att de intellektuella har spelat sin största politiska roll i perioder av skärpt klasskamp, när de mer lidelsefullt och energiskt än andra har kunnat företräda de på den ena eller andra sidan engagerade gruppernas gemensamma intressen, deras principiella målsättning. Såväl den franska som den ryska revolutionen vittnar värtaligt om vad en målmedveten intellektuell elit i det avseendet förmår uträtta genom att anknyta till massornas instinkter och behov – något som i sin tur givit upphov till den lika orimliga tesen att alla sådana omvälvningar mer eller mindre skulle vara ett ”verk” av de intellektuella.

Tyvärr vågar jag inte räkna med att med dessa kortfattade antydningar ha uttömt den invecklade frågan om de intellektuellas ställning i klasskampen. Otvivelaktigt rymmer den utöver det sagda en rad moment som i det föregående inte ens har kunnat beröras. Med all rätt har till exempel Erik Blomberg i sin studie om konsten och klasserna påpekat att varje konstnär vid sidan av yrkestraditionen och den sociala maktgrupperingen med nödvändighet måste vara påverkad av psykologiska reminiscenser från den miljö i vilken han växt upp – reminiscenser som ofta korsar de strävanden av mer allmän natur som han ger uttryck åt i sina verk: till och med hos en så utpräglad ”hovmålare” som Watteau – framhåller Blomberg – finner vi i hans scener ur böndernas och småfolkets liv inslag som i avdämpad form erinrar om hans proletära ursprung. Det gäller mutatis mutandis också för litteraturen. Vi har tidigare talat om Molières gyckel med borgerskapets lust att efterlikna den aristokratiska livsföringen och satt det i förbindelse med absolutismens starka betoning av ståndsprincipens helgd. Men kritiken har samtidigt en annan sida. Om vi lyssnar tillräckligt noga kan vi inte undgå att bakom det molièreska skrattet förnimma ett maskerat borgerligt självmedvetande som med förbittring och vämjelse vänder sig mot den brist på värdighet som ligger i uppkomlingsmaneren – en känsla besläktad med den som en socialistisk komediförfattare skulle ägna låt oss säga inställningen hos en förborgerligad kommunalpamp eller korruperad fackföreningsledare.

Att konstatera detta innebär för ingen del ett övergivande eller någon ”modifikation” av den marxistiska ståndpunkten. Men det bör tjäna som en varning för oss mot en alltför schematisk och mekanisk tillämpning av metoden. Den materialistiska historieuppfattningen får – som Marx energiskt understryker – aldrig förvandlas till något slags universalnyckel med vars tillhjälp alla vetenskapliga problem på förhand förutsätts vara lösta. I sin polemik mot Rue har Blomberg givit en rad övertygande exempel på vilka missförstånd som ett sådant förfaringsätt kan leda till. Och anledningen är så gott som genomgående densamma: den ligger i en otillräcklig analys från Rues sida av de intellektuellas ställning och funktion och därmed av de personliga faktorernas inflytande på innehåll och formgivning.

5

Det är nödvändigt att hålla dessa fakta i minnet när det gäller att bedöma de ansatser till ett självständigt *proletärt* kulturskapande som från och med mitten av 1800-talet ingår som en alltmer integrerande beståndsdel i arbetarklassens emancipationskamp. Man har ofta försökt förringa dessa strävandens betydelse med påpekandet att de bara i ytterst begränsad utsträckning utgår från ”arbetarna själva”. Invändningen är som vi sett meningslös. Ty ingen kultur i historien – vare sig härskande eller oppositionell – har någonsin tillkommit som en direkt produkt av de i den sociala maktkampen engagerade gruppernas egen verksamhet: processen är i stället den att de intellektuella i sina verk låter sig inspireras av den ena eller andra sidans värderingar, gestaltar dess erfarenheter och bygger vidare på dess ideal. Inte heller får vi låta oss förvirras av det faktum att den proletära kulturkampen från början otvivelaktigt är starkt färgad av borgerliga traditioner och tänkesätt. I själva verket föreligger

också på den punkten en påtaglig parallell till den utveckling som ovan tecknats för absolutismens vidkommande. Lika litet som borgerskapets kulturella representanter omedelbart är i stånd att finna former som svarar mot deras innersta intentioner, lika litet förmår de socialistiska intellektuella som står arbetarrörelsen nära att utan vidare skapa nya och adekvata uttryck för proletariatets strävanden. Hur mycket de än företräder ett nytt innehåll måste deras formgivning inte desto mindre vara bunden till de regler och mönster som de vid sitt framträdande har att anknyta till.

De första mer betydande försöken att i konsten och litteraturen gestalta de erfarenheter som ligger till grund för proletariatets livssyn infaller som bekant i den så kallade naturalismens epok under senare delen av 1800-talet. Det är en riktning som otvivelaktigt måste betecknas som övervägande borgerlig – låt vara med en utpräglad radikal och framstegsvänlig tendens. Men samtidigt bygger den på en estetisk doktrin som genom sitt krav på ett allsidigt återgivande av den yttre verkligheten i viss mån driver konstnären ut över den borgerliga miljön och hänvisar honom till motiv som tidigare fallit utanför ramen av hans intresse. I många fall rör det sig visserligen om ett ganska ytligt reproduktionsförfarande, och resultatet har blivit något som snarare måste betecknas som socialt reportage än som konst. I den mån konstnärens inlevelse i sitt ämne är tillräckligt häftig och äkta är det emellertid tydligt att han inte kan stanna vid detta: redan troheten mot materialet och hans egen uppgift tvingar honom att mer eller mindre tydligt överskrida sin ursprungliga målsättning. Vi kan se det på verk som Zolas "Gruvstrejken" och Hauptmanns "Vävarna" lika väl som på Thomas Hoods "Linnesång", på Courbets och Millets arbetsbilder lika väl som på Meuniers skulpturer eller Steinlens och Käthe Kollwitz' grafik. Vad som möter oss i dessa arbeten är inte bara ett revolutionärt patos av klart proletärt ursprung utan också fermenten till en ny stil – en ny formgivning – som delvis spränger den naturalistiska utgångspunkten.

Och dessa ferment visar sig äga en överraskande livskraft. Med diktare som Nexö, Gorkij och Upton Sinclair ("Vildmarken") växer de inom loppet av ett par årtionden inom litteraturen ut till en självständig strömning, som i medveten motsättning till den borgerliga diktens begynnande idéupplösning hävdar en konsekvent genomförd socialistisk livssyn. Mest expansiv har den visat sig vara på romanens område där namn som Anna Seghers, Silone, Malraux och Traven under mellankrigsåren på ett vältaligt sätt vittnar om dess inflytande. (I Sverige har vi hela raden av "proletärförfattare" från Martin Koch till Fridegård och Lo-Johansson.) Inom dramatiken kan man nämna Brechts, Tollers och Nordahl Griegs revolutionsskådespel, inom lyriken Langston Hughes' negerpoesi och Rudolf Nilsens agitationsvers samt Bechers storstadsskildringar från 1920-talet ("Den hungriga staden"). Och även för den bildande konstens vidkommande gör sig en liknande tendens märkbar, låt vara att den där aldrig får samma styrka: Masereels och George Grosz' teckningar, Riveras fresker och Aulies, Midelfarts och Amelins stafflimåleri må stå som exempel.

Man kan knappast beteckna denna till naturalismen anknytande riktning som en pseudomorfos i samma mening som 1700-talets borgerliga upplysningsrörelse: därtill är den alltför medveten och egenartad. Inte desto mindre lider den såväl teoretiskt som konstnärligt av en viss svaghet, som visserligen framträder mindre påtagligt hos de egentliga banbrytarna än hos vissa av skolans utlöpare, särskilt i den amerikanska litteraturen (Dos Passos, Farrell, Caldwell, delvis också hos Steinbeck och Richard Wright). Marxistiskt skulle man kunna uttrycka saken så att den fäster ett alltför stort avseende vid det materialistiska elementet i framställningen och ett alltför litet vid det dialektiska. Den reducerar gärna proletariatets insats till en passiv produkt av omständigheter och miljö – en produkt där massornas instinktiva revolt mot det bestående spelar den utslagsgivande rollen medan det aktiva, individuella initiativet så gott som genomgående förbises. Det är därför rimligt att arbetarnas maktövertagande i Sovjetunionen och den därmed följande konkretiseringen av socialismens problem i viss mån måste resultera i en reaktion mot denna strömning. Man vänder sig mot dess ensidigt naturalistiska inställning och kräver en ny, socialistisk *realism*, som gör större rättvisa åt de skapande krafterna i

utvecklingen, samtidigt som den i formellt avseende på ett mer allsidigt sätt tillgodogjort sig arvet från den klassiska kulturtraditionen.

Naturligtvis är det ännu för tidigt att göra upp något definitivt bokslut över en riktning som på detta sätt befinner sig mitt i sin fulla utveckling. Otvivelaktigt har den i Sovjetunionen såväl på litteraturens som musikens område frambragt åtskilliga betydande namn – Sjolochov, Simonov, Fadejev, Sjostakovitj – och även inom skulpturen kan den peka på en rad goda prestationer. Men tyvärr kan det inte förnekas att anknytningen till klassiska förebilder samtidigt medfört en tendens till akademisk eklekticism av föga uppbyggligt slag – en eklekticism som särskilt starkt framträder i måleriet liksom i sovjetarkitekturens överdrivna betoning av det nationella, folkliga och monumentalala. Ingenting kan väl i och för sig vara mera förstäligt än att Sovjetunionens folk i sin arkitektur vill ge uttryck åt den självkänsla som fyller dem i medvetandet om sina sociala framsteg och sin dyrt förvärvade politiska självständighet. Men när denna självkänsla manifesterar sig i en byggnadskonst som skrämmande påminner om det vilhelminska Tyskland med dess heraldiska emblem och kolonnöverlastade fasader, så måste det stå klart för envar att man på den punkten knappast hunnit över begynnelsestadiet.

Tendensen till eklekticism stärks ytterligare därigenom att den ryska kritiken i sin berättigade reaktion mot den borgerliga konstens ensidiga experimenterande med de tekniska uttrycksmedlen ofta förbiser de formella landvinningar som därvid kommit till stånd. Det är enligt min uppfattning en mycket farlig attityd. Ty därmed avskär den sig också från viktiga impulser till förnyelse och utveckling. Man må ha vilken uppfattning man vill om till exempel den moderna lyrikens esoteriska och svårtillgängliga formgivning. Men säkert är att ingen – inte ens den som i likhet med författaren till denna bok i en förenkling av diktionen ser det egentliga idealet – i våra dagar kan skapa en poesi som gör anspråk på tidsenlighet, om han inte dessförinnan tillgodogjort sig resultaten av Valéry's, Rilkes, Bloks och Eliots banbrytande insats. Varmed givetvis inte vill vara sagt att den socialistiske diktaren bör fylla sina verk med reminiscenser från deras vers: det måste röra sig om ett *produktivt* tillägnande, en omsmältning på ett nytt och högre plan.

Att den socialistiska kulturen – såväl inom som utom Sovjetunionen – ännu står inför en rad olösta problem är dock i och för sig knappast ägnat att förvåna. Så länge den lever i en fientlig omvärld och under trycket av en främmande, övermäktig ideologi måste den med nödvändighet brottas med en dubbel uppgift. Å ena sidan gäller det för den att under vaken kritik av alla avvikelser hävda sin speciella egenart, å andra sidan kan den inte göra anspråk på att själv bli betraktad som progressiv utan att med sig införliva de värdefullaste och mest livsdugliga elementen i samma kultur som den bekämpar. Och det ligger i sakens natur att en sådan balans mellan isärsträvande krafter aldrig kan åstadkommas med tillhjälp av någon på förhand färdig formel. Det är en uppgift som kräver ständig uppmärksamhet och vakthållning, en oupphörlig förnyelse och anpassning, som gör det möjligt att i varje ny situation ta upp problemen till oförvillad granskning.

Marxismens gränser

Marxismens gränser

1

Marxismens framträdande har försatt den borgerliga vetenskapen i ett ödesdigert dilemma. Å ena sidan är som vi sett den av Marx och Engels utformade teorin i sina grunddrag ingenting annat än en vidareutveckling av de förutsättningar som ligger i det klassiska tänkandets egen struktur: å andra sidan för den i sin tillämpning till en proletärt revolutionär åskådning som till hela sitt väsen måste förefalla bourgeoisin främmande och motbjudande. Å ena sidan måste den alltså bekämpas: å andra sidan kan detta inte ske utan en genomförd brytning med det

borgerliga kulturarvets stoltaste traditioner. Det är som bekant också den situation som ganska snart inträder och som i fortsättningen i stegrad omfattning sätter sin prägel på allt fler områden av bourgeoisins intellektuella verksamhet. Vi känner alla till symptomen. Avspärrad från sin naturliga teoretiska bakgrund och oförmögen att bemästra det våldsamt ansvallande erfarenhetsmaterialet har forskningen hamnat i splittring och desorganisation. Inte nog med att verkligheten under dess bearbetning upplösts i en rad isolerade sfärer som tycks skilda från varandra genom vattentäta skott: också *inom* de på detta sätt avgränsade sfäerna rör den sig som oftast med en hopplös förvirring ifråga om urval och vetenskaplig metod.

Visserligen kommer tendensen inte omedelbart till uttryck i den tillspetsade form som ovan skildrats. När bourgeoisin i sin kamp mot marxismen vänder sina vapen mot dialektikens revolutionära världsbild, så kan det till en början tvärtom ske under hänvisning till en åskådning som ifråga om konceptionens slutenhet och enhetlighet – om också ingalunda i omfattning och djup – skenbart mycket väl kan mäta sig med den hegelska. Det är den av Spencer och hans skola utformade *evolutionsteorin* som under senare delen av 1800-talet utövar en ytterst stark dragningskraft på vetenskapens företrädare. Psykologiskt sett sammanhänger denna verkan inte minst med evolutionsteorins ensidiga betoning av kontinuiteten i skeendet och dess avvisande av alla plötsliga, dramatiska och oförutsedda inslag. Vi måste, för att förstå effekten, dra oss till minnes det ändrade politiska och sociala läge vari bourgeoisin under mellantiden blivit försatt. Med året 1848 är den revolutionära process som ledde till feodalismens nedkämpande på den europeiska kontinenten i stort sett avslutad. Den kapitalistiska ordningen har överallt stabiliserats och produktionen befinner sig i rask tillväxt. Det är den industriella expansionens gyllene era – en tid när till och med det permanenta krishot som vidlåder systemet tycks på god väg att övervinnas genom den i snabbt tempo försiggående exploateringen av nya, utomkapitalistiska avsättningsområden i kolonierna. Och samtidigt skapar de goda konjunkturen förutsättningar för ett radikalt reformarbete i moderländerna, som ger liberalismen vind i seglen och väcker förhoppningar om en friktionsfri utjämning av klassmotsatserna. I denna situation kan en teori som tar avstånd från dialektikens äventyrligheter för att i stället hylla det lugna framåtskridandets sak inte undgå att göra ett gynnsamt intryck.

Men därtill kommer en annan omständighet som inte får glömmas. I motsats till Hegels utvecklingslära är evolutionsteorin från början starkt färgad av den mekaniska och deterministiska strömning som vid mitten av århundradet gör sitt segertåg genom naturvetenskapen, och den kommer därigenom rent automatiskt att i samtidens ögon framstå som den mer avancerade uppfattningen också där vi numera är böjda för att döma på rakt motsatt sätt. De av evolutionsteorin uppställda lagarna för det biologiska och historiska skeendet skiljer sig i grund och botten mycket litet från de lagar som behärskar den oorganiska naturen: i det första utkastet till sitt system – ”Progress, its law and cause” 1857 – vill Spencer rent av härleda dem alla ur principen om energins oförstörbarhet. På så sätt öppnar sig för människoanden det tilltalande perspektivet av en obruten serie mekaniska sammanhang, där det nytillkomna material som forskningen levererar tvångsfritt låter sig inordnas på sin bestämda plats i en noggrant graderad skala av stigande komplikation och där allt som kommer att inträffa med matematisk nödvändighet kan deduceras ur kännedomen om det som redan inträffat.

Tyvärr vilar den föregivna ”vetenskapligheten” i intrycket delvis på en illusion. Inte minst har en senare tids antropologiska och etnografiska forskning visat att Spencer i sin framställning av *samhällets* tillblivelse förfarit i hög grad godtyckligt: för att passa in verkligheten i sitt schema har han varit tvungen att begå minst lika grovt våld mot fakta som någonsin Hegel. Men också från biologiskt håll började tidigt invändningar resas mot den dogmatiska tro på en långsamt och omärkligt försiggående naturlig urvalsprocess som ligger till grund såväl för darwinismen som för Spencers teori. Genom holländaren de Vries infördes för första gången föreställningen om en språngvis inträdande förändring – en mutation – av de bestående växt- och djurarterna i biologin, och sedan dess har de kritiska inkasterna blivit allt fler. För en

modern uppfattning framstår utvecklingen i naturen inte som en obruten och jämnt förlöpande kurva från lägre till högre utan snarare som en rad experiment som från skilda utgångspunkter genom återfall, bakslag och splittring arbetar sig fram i riktning mot ökad medvetenhet och organisation.

Parallellt med denna immanenta kritik av kontinuitetstanken går en annan strömning som steg för steg undergrävt tilltron till det mekaniska betraktelsesätt på vilket principen ytterst är byggd. Ungefär vid samma tidpunkt som de Vries utarbetade grunddragen av sin mutations-teori uppställde Planck inom fysiken sin berömda strålningslag till förklaring av energifördelningen i en absolut svart kropps emissionsspektrum och inledde därmed en utveckling som inom loppet av några få årtionden skulle medföra en fullständig omvälvning i hela vår uppfattning av den materiella verklighetens struktur. Den av Planck introducerade konstanten "h" är en mikrokosmisk storhet av föga imponerande dimensioner: uttryckt i tal skrivs den som ett decimalbråk med en nolla *före* och 26 nollor *efter* kommat. Men sedd på närmare håll avslöjar den sig snart som en orosstiftare i stor skala som överallt där den lyckats tränga in infekterat materiens minsta enheter, elektronerna, med uppstudsighetens och motspänstighetens anda. Den förleder dem att oförmedlat springa över från den ena banan till den andra i en atom, den knuffar dem ur deras läge när vi vill lägga dem tillrädda för exakt iakttagelse, och om vi borrar två tillräckligt näraliggande hål i ett gitter, så övertalar den en och samma elektron att gå genom bägge hålen på en gång. Och även om denna nyckfullhet hos elektronerna naturligtvis inte får tas till intäkt för några mer vittgående slutsatser med avseende på verkligheten i dess helhet, så är det i alla fall tydligt att den psykologiskt måste bidra till att rubba vetenskapsmännens tillit till skeendets absoluta regelbundenhet och förutbestämmdhet.

Trots detta är det knappast i sådana överväganden som vi har att söka den avgörande orsaken till den evolutionistiska åskådningens sammanbrott. Tveksamma eller avvikande röster på den punkten hade i själva verket aldrig saknats. Men när grunden till slut börjar vackla, så sammanhänger detta mindre med några renodlat ideologiska motiv än med en ändrad riktning hos de sociala krafter som från början burit fram evolutionismen till seger. Vid sekelskiftet 1900 är den "fredliga" expansion som resulterat i världens uppdelning i intressesfärer mellan stormakterna i stort sett till ända och systemets inneboende motsättningar träder alltmer ohöljt i dagen. I stället för en fri kapplöpning utåt får vi en aggressiv imperialism med ökade rustningar och växande misstänksamhet mellan staterna, i stället för inrikespolitisk utjämning en stegrad oro och skärpt aktivitet från arbetarrörelsens sida. I det första världskrigets masslakt med de därur framgångsrika revolutionära omvälvningarna kulminerar organiskt en gudsförgäten och mekaniserad tidsålders dröm om ett fortsatt friktionsfritt framåtskridande inom kapitalismens ram. Det går med den borgerliga framstegstron som med Ture Nermans visa om kärleken: den blir kvar i en massgrav i Flandern.

Men därmed är vi för den teoretiska diskussionens vidkommande tillbaka vid det dilemma som inledningsvis antytts. Med evolutionsläran är i själva verket bourgeoisins sista alternativ till en enhetlig världsförklaring förbrukat och den latent kris som länge gjort sig gällande inom forskningens olika grenar inträder i ett akut skede. Naturvetenskapen fortsätter visserligen sin väg framåt oberörd av alla principiella överväganden, men med till synes allt mindre hopp att kunna sammanfatta resultaten av sin verksamhet till ett organiskt helt. I ekonomi, sociologi och historieskrivning tar de eklektiska och formalistiska elementen alltmer överhanden. Och vad filosofin angår, så drivs den inte ens längre av ambitionen till något slags överskådlighet utan har blivit en begreppsanalys som nöjer sig med att kritiskt undersöka de logiska förutsättningar från vilka vetenskapsmännen i sina skilda fack utgår – en undersökning som i de flesta fall tills vidare utmynnat i skepticism och ökad förvirring.

2

Givetvis får man inte föreställa sig den ovan skildrade motsättningen mellan marxistisk och evolutionistisk åskådning som något absolut uteslutningsförhållande: så entydig är sällan en

historisk relation. Marx och Engels har visserligen aldrig upphört att bekämpa den förgrovning av utvecklingstanken som evolutionsläran i dess mekaniska form representerar. Men samtidigt är de som tidigare visats fullt på det klara med dess i många avseenden progressiva karaktär och ser den som en värdefull bundsförvant inte bara mot en äldre forsknings stelbenta fasthållande vid vissa oföränderliga ”artbegrepp” – Linné, Cuvier – utan mot den metafysiska och religiösa livsinställningen överhuvud. Och lika litet som de drar sig för att stödja liberalismens kamp mot samhällets feodala kvarlevor, lika litet kan det råda något tvivel om deras sympatier till exempel för darwinismen i dess uppgörelse med tidens klerikala och vetenskapliga obskurantism. Trots alla reservationer med avseende på utgångspunkten har de heller aldrig tvekat att i diskussionen uppträda till Darwins försvar.

I och för sig kan väl riktigheten av deras hållning knappast sättas ifråga. Men i likhet med varje form av taktisk allians rymmer den samtidigt ett ideologiskt riskmoment. Med vårt engagemang för en teori – det må vara aldrig så dubbelbottnat – följer gärna en mer eller mindre medveten terminologisk anpassning som i sin tur inte kan undgå att sätta spår i vår sakliga inställning till problemen. Identifieringsbehovet tar överhand över kritiken. Marx och Engels har enligt min uppfattning inte undgått denna fara. Inte som skulle de någonsin i princip ha övergivit sin revolutionärt dialektiska ståndpunkt för att i stället bekänna sig till Spencers evolutionistiska determinism. Däremot tror jag man kan erkänna att en viss accentförskjutning med tiden äger rum i deras tänkande – en accentförskjutning som någon gång kan medföra att det mekaniska elementet tar överhand över det dialektiska, passiviteten över aktiviteten, miljön över människan. Till och med övergången till socialismen får ibland något av ödesbestämd nödvändighet över sig, den reduceras till en ren naturprocess.

Visserligen rör det sig – vi upprepar det – snarare om en tillfällig anpassning än om en genomgripande revision och eftergifterna har aldrig tillåtit att inkräkta på metodens integritet. Till och med på de ställen hos Marx och Engels där en mekanisk påverkan otvetydigt kommer till uttryck möter det i allmänhet ingen svårighet att korrigera resonemanget med en hänvisning till framställningen i dess helhet. I den mån vi håller oss till upphovsmännens personliga insats kan det följaktligen tyckas onödigt att ägna tendensen någon mer ingående uppmärksamhet. Men när det gäller att förstå marxismen som *historisk rörelse* råkar saken i ett annat läge. Det visar sig nämligen snart att just de drag som ur biografisk synpunkt framstår som mest oväsentliga i fortsättningen kommit att tjäna som utgångspunkt för en långt gående omtolkning och förvanskning av teorins faktiska innebörd. Parallellt med marxismens växande inflytande inom arbetarrörelsen går i själva verket från början en urvattnings- och förflackningsprocess som i stor utsträckning utmynnar i en ideologisk kapitulation: tron på människans skapande insats avlöses av en historisk fatalism, som efter evolutionistiskt mönster låter de högre samhällssystemen följa ur de lägre med samma objektiva förutbestämthet som faserna i en månförmörkelse. Men denna inställning uppfattas, väl att märka, av sina företrädare ingalunda som något avsteg från den ursprungliga teorin. Tvärtom – tack vare en ensidig anknytning till lösryckta uttalanden av den typ som ovan berörts kan den under en lång tid rent av uppträda med anspråk på att representera den enda tillförlitliga och ”ortodoxa” formen av marxism.

Men det är ännu inte det värsta. Den ortodoxa marxismens företrädare – en Kautsky, en Guesde, en Lafargue, en Labriola – må sakna förståelse för den revolutionära aktivitetens roll i utvecklingen. Men samtidigt har de åtminstone kvar ett visst sinne för processens *yttre* dialektiska aspekt: för motsägelsefullheten och antagonismen, för avbrotten, luckorna och sprången. Med den så kallade revisionismen i Tyskland vid sekelskiftet framträder emellertid en riktning som kastat också denna sista rest av dialektisk barlast överbord och förvandlat läran i dess helhet till en genomförd evolutionistisk teori om ett successivt och kontinuerligt *inväxande* i socialismen. Situationen har naturligtvis sin historiska komik, och man kan le åt den trohjärtade naivitet med vilken Bernstein och hans meningsfränder inbillar sig föra det vetenskapliga framåtskridandets talan när de med argument från en tillfällig och snart

bortsopad modeströmning vill befria marxismen från dess hegelianska ”tvångströja”. Men sedd mot bakgrund av den fortsatta utvecklingen ter sig effekten inte fullt lika munter, och tyvärr är det knappast möjligt att blunda för deras dryga del av ansvaret i den reformistiska illusionspolitik som under mellankrigsåren kostat den europeiska arbetarrörelsen så många onödiga offer och bakslag.

Därmed naturligtvis inte sagt att revisionismen skulle bottna i något slags medvetet förräderi eller försök att skada arbetarna i deras kamp. En sådan tolkning är otillräcklig redan därför att den går förbi den sida av problemet som ur marxistisk synpunkt måste framstå som den väsentliga – den går förbi frågan om rörelsens sociala förutsättningar. Vi måste komma ihåg att det ekonomiska uppsving som sätter sin prägel på senare delen av 1800-talet inte kunnat undgå att påverka även proletariats ställning. Inte nog med att den snabba koloniala expansionen måste bidra till att öka kapitalismens stabilitet och därmed minska riskerna för depression och arbetslöshet, den förser också de maktägande i moderländerna med en rundligt tilltagen extraprofit som ger dem möjlighet att dämpa arbetarnas missnöje genom eftergifter i form av löneförbättringar och socialt reformarbete. I den meningen är revisionismen snarast att uppfatta som ett symptom – en teoretisk återspeglning av den inriktning på mer aktuella och näraliggande fördelar som med nödvändighet måste bli följderna av den revolutionära aktivitetens avtynande. Och även sedan världskriget 1914 definitivt slagit sönder tron på ett obegränsat kapitalistiskt framåtskridande är denna tendens ännu tillräckligt stark för att binda breda skikt av arbetarklassen till en verksamhet av övervägande reformistisk anstrykning.

Det fanns emellertid ett land i Europa vars sociala struktur på förhand var föga ägnad att inge arbetarna några illusioner om att på reformistisk väg komma tillrätta med sina problem – Ryssland. De ryska arbetar- och bondemassorna levde före revolutionen under en kombinerat feodal och kapitalistisk utsugning och en brutal politisk terrorregim som inte tycktes lämna de undertryckta något annat val än en våldsam omstörtning av det bestående. Och det är lärorikt att se hur denna insikt redan på ett tidigt stadium driver oppositionens ledare in på samma teoretiska banor som den revolutionära rörelsen i Västeuropa. Med män som Belinskij, Bakunin, Tjernysjevskij och Herzen framträder på 1840-talet en radikal och materialistiskt färgad hegelianism, vars lära om dialektiken som en ”revolutionens algebra” utövar ett starkt inflytande på den uppväxande generationen och förbereder marken för det marxistiska genombrottet några årtionden senare: ett genombrott som samtidigt innebär en renässans av de element som genom den västeuropeiska utvecklingen under mellantiden råkat i glömska. Initiativtagaren till denna renässans är som bekant Plechanov, som emellertid ännu står i ett alltför starkt beroende av den ortodoxa skolan i Västeuropa för att kunna göra anspråk på full självständighet. Uppgiften att föra marxismen ur den återvändsgränd vari den hamnat vid sekelskiftet och återställa teorins inre enhet kommer i första hand att tillfalla Lenin – Plechanovs lärjunge och kanske den ende av Marx' och Engels' efterföljare som ifråga om begåvningens universalitet och räckvidd kan nämnas vid sidan av lärans bägge grundläggare.

Men Lenins roll inskränker sig ingalunda enbart till uttolkarens. I själva verket torde det knappast finnas ett område av den marxistiska teorin där inte hans insats samtidigt betytt en impuls till vidareutveckling och förnyelse. Med sin undersökning av imperialismen och dess återverkan på arbetarrörelsen har han fullföljt analysen av den kapitalistiska ekonomin in i dess nyaste etapp och påvisat de väldiga perspektiv mot framtiden som öppnas genom de färgade folkens indragande i den sociala frihetskampen. Inte mindre banbrytande är hans lära om staten, som för första gången på ett konkret sätt ställer frågan om det proletära maktövertagandet i diskussionens medelpunkt. Och slutligen har han i sin polemik mot machismen med en dittills okänd energi hävdats marxismens filosofiska egenart gentemot den eklektiska hållningslöshet som i stort sett präglar såväl den revisionistiska som den ortodoxa inställningen på denna punkt. I alla dessa stycken framstår han utan vidare som dialektikens ojämförliga mästare – en svuren fiende till varje mekanisk, evolutionistisk och fatalistisk omtolkning av teorin.

Alldeles fritt från odialektiska inslag är emellertid inte heller det leninska tänkandet. Omdömet gäller visserligen inte så mycket hans politiska och sociala analys – ett område där han som oftast rör sig med en nästan sömngångaraktig säkerhet – som med avseende på världsåskådningsfrågorna. Hur angelägen Lenin än är att avgränsa sin uppfattning av verkligheten från till exempel Dietzgens metafysiskt färgade materialism, så kan det inte hjälpas att hans vakthållning på den punkten ter sig mindre rigorös än ifråga om eventuella avvikelser i idealistisk riktning. Orsaken är naturligtvis inte svår att se. Med den ytterst aktiva roll i reaktionens tjänst som kyrkan spelar i det gamla Ryssland måste kampen mot klerikalismen bli i hög grad bestämmande för den ideologiska verksamhetens inriktning. Och i den kampen tvekar Lenin inte att begagna sig av argument från en ofta ganska dogmatisk naturvetenskaplig materialism: så till exempel när han – fastän helt på det klara med bokens teoretiska otillräcklighet – anbefaller ett verk som Haeckels ”Världsgåtorna” som vapen i den antireligiösa propagandan. Att en sådan attityd i sin tur inte kan undgå att återverka på den principiella problemställningen är rimligt: liksom hos Marx och Engels får vi en anpassnings-tendens som mer eller mindre medvetet övergår i en saklig identifiering. På så sätt kommer också Lenins verk att trots sin klart dialektiska syftning uppvisa insprängda rester av en för dialektiken främmande åskådning. Vi erinrar om hans i annat sammanhang kritiserade lära om kunskapen som en mekanisk avbildning eller ”reflex” av det i erfarenheten givna.

3

Det är mot bakgrund av den i föregående avsnitt tecknade utvecklingen som man bör förstå de kritiska reflexioner som här i fortsättningen ska anknytas till ett par isolerade uttalanden av Marx och Engels. Meningen med dem är inte att komma det centrala i deras framställning till livs, långt mindre kan det vara tal om att avslöja någon grundläggande motsägelse i själva metoden. Däremot tycks det mig önskvärt att med en hänvisning till den faktiska texten något mer utförligt belysa den *immanenta* utgångspunkten för den omformning av marxismen i mekanisk och deterministisk riktning som senare ägt rum och därigenom förbereda marken för en definitiv uppreisning med alla ovidkommande tillsatser. Vi börjar som rimligt med den teoretiska världsbilden och anknyter därvid till den kosmiska utblick med vilken Engels avslutar sitt i många avseenden banbrytande arbete om dialektiken i naturen:

”Miljoner år må förgå, hundratusentals släktled må födas och dö: förr eller senare närmar sig obevekligt den tid när den avtagande solenergin inte längre är i stånd att smälta den från polerna framträngande isen och när människorna som mer och mer trängt sig samman kring ekvatorn inte ska kunna finna värme nog för att leva; när de sista spåren av organiskt liv försvunnit och jorden som ett utdött och tillfruset klot likt månen i djupaste natt och allt trängre cirklar kretsar kring den likaledes utdöda solen för att slutligen falla in i densamma. Andra planeter har gått före den, andra kommer att följa efter ... Och som med vårt eget solsystem så även med alla övriga system i vår vintergata, ja, med hela den oöverskådliga mångfalden av vintergator, till och med de vilkas ljus aldrig nått fram till jorden i tid för att kunna uppfattas av ett mänskligt öga.”²¹

För att förstå den vision som Engels här frambesvärjer är det nödvändigt att se den i relation till den samtida naturvetenskapens uppfattning. Under intryck av maskinteknikens segertåg hade forskningen vid mitten av 1800-talet alltmer börjat intressera sig för problemet om energins tillvaratagande och under lord Kelvins ordförandeskap etablerat sig som ett slags universellt rationaliseringsutskott med uppgift att undersöka balansen mellan debet och kredit i naturens stora hushållning. Resultatet blev nedslående: man fann att rörelsen som helhet går med ett ständigt växande underskott. Teoretiskt sett måste visserligen summan av den energi som finns i universum alltid förbli oförändrad. Men denna energins ”konstans” avslöjade sig vid närmare påseende snarare som ett bokföringsmässigt trick än som en praktisk realitet. Vid varje kemisk, mekanisk och elektrisk process i naturen utvecklas nämligen värme – en energiform som i sin tur bara i begränsad utsträckning åter kan omsättas i kemiskt, mekaniskt och elektriskt arbete. På så sätt måste i enlighet med termodynamikens andra huvudsats, den så kallade entropilagen, all verksamhet så småningom upphöra och naturen inträda i det

stadium som Clausius döpt till ”värmedöden”. Namnet kan ge poetiska associationer till något mjukt, inbäddat, sövande. Men poesin försvinner när vi erfar att tillståndet ifråga väntas inträda vid en i rummet likformigt fördelad temperatur på omkring tvåhundra sextifem minusgrader. Och den tidsfrist som återstår oss innan vi nått därhän är efter kosmiska mått inte alltför generöst tilltagen: hos en auktoritet som Helmholtz uppskattas den till något över tjugo miljoner år.

Som vi har sett accepterar Engels i princip det här redovisade utvecklingsperspektivet. Men det sker med ett mycket viktigt förbehåll. Ty den av Clausius hävdade ”irreversibiliteten” i skeendet kan enligt Engels ha någon mening bara så länge som vi rör oss inom ett bestämt avgränsat tidsavsnitt. När förloppet är till ända och maskineriet har löpt ut, så måste förr eller senare den i rymden utspridda energin åter samlas och värmet koncentreras på ett sätt som gör det möjligt för utvecklingen att börja på nytt. Vad som därvid föresvävar honom är ingen kurva av mer eller mindre uppåtstigande karaktär utan ett evigt kretslopp som med ”järnhård nödvändighet” fortsätter att skapa nya världssystem med organiskt liv och tänkande varelser för att lika obarmhärtigt utplåna dem igen. Och detta upprepat – väl att märka – inte hundra eller tusen eller hundra tusen gånger utan i det oändliga.

Man behöver inte lida av kosmisk agorafobi för att känna sig frånstött av denna meningslösa multiplikation av ett på förhand meningslöst förlopp – i själva verket framstår den instinktivt för de flesta av oss som djupt motbjudande. Men också teoretiskt inbjuder perspektivet till kritik. Inte minst måste man frapperas av den påfallande motsägelse som råder mellan de empiriska och de filosofiska förutsättningarna för Engels' resonemang. Engels vänder sig mot föreställningen om tillvaron som en singular process och vill ersätta den med tron på en rad varandra avlösande förlopp av mer eller mindre likartad beskaffenhet. Men därmed är den principiella grundvalen för hans tänkande tillspillogiven. Dialektiken har berövats sin universella giltighet och förvandlats till en *delmetod*, som väl äger tillämpning på varje enskild cykel i det kosmiska skeendet men inte på skeendet i dess helhet. I stället för en skapande utveckling som i fortsättningen ställer oss inför nya alternativ får vi en i det oändliga reproducerad, mekanisk upprepning – en upprepning vars outhärdliga enformighet nödtorftigt kacherats genom hänvisningen till den praktiskt taget ofattbara tidrymd som måste ha förflutit innan vårt eget led i serien är till ända.

Till grund för tankegången ligger en såvitt jag kan se ur dialektisk synpunkt orimlig betoning av tillvarons kvantitativa aspekt. Också på den punkten är Engels förvisso en typisk produkt av sin egen tid. Genom hela 1800-talets vetenskapliga tänkande går från början en tendens till överskattning av den rent yttre effekten – av de väldiga tal och ofantliga avstånd som möter oss i den astronomiska spekulatjonen. Redan Hegel hade i sin mån observerat denna fara och varnat tanken för att gå vilse bland världssystemens mångfald eller låta sig imponeras av vad han kallar deras ”dåliga” oändlighet: den stjärnhimmel som tjugo år tidigare fyllt Kant med en sådan stark vördnad avfärdas av honom något respektlöst som ett kosmiskt ”ljuseksem”. Uttalandet bottnar naturligtvis inte i någon ringaktning för astronomin som sådan, endast i en medveten insikt om begränsningen av dess räckvidd. Skeendets tyngdpunkt ligger för Hegel – liksom för dialektiken överhuvud – inte i upprepningen utan i variationen, inte i likformigheten utan i frambringandet av nya och högre sammanhang. Och även om dessa sammanhang i sin tur skulle vara köpta på bekostnad av ett utplånande i framtiden – vad mer! I och med utvecklingstanken är redan en kvalitativ urvalsprincip införd i tillvaron som ger varje moment en inneboende mening som aldrig låter sig förintas. Men den kan heller inte mångfaldigas genom något aritmetiskt reproduktionsförfarande – lika litet som skönheten i en rembrandtetsning låter sig ökas genom att den sprids i ett obegränsat antal avtryck.

Så långt resonemangets principiella aspekt. Sedan är det en sak för sig att det nog också rent empiriskt och vetenskapligt har sina hakar. I själva verket kan det sättas ifråga om inte Engels – trots sina restriktioner på den punkten – tillmäter entropilagen en alltför omfattande roll.

Visserligen är han försiktigare än forskningen i gemen och vill inte erkänna dess giltighet för de egenartade ”tomrum” i skeendet som inträder varje gång en kosmisk cykel har gått till ända. Men annars är principen i stort sett densamma. Man utgår från uppfattningen av universum som ett i sig slutet system av krafter vars energiförbrukning och framtida prestationsförmåga förutsätts entydigt matematiskt fastställda. Erfarenheten ger oss emellertid ingen hållpunkt för ett sådant antagande. Den visar oss tvärtom bilden av en *öppen* värld – den visar oss en verklighet som i varje av oss känd riktning tonar ut mot det obestämda och oavslutade. Inte nog med att vår blick framåt och bakåt i tiden snart förlorar sig i dunkel, också rummets gränser uppfattas numera allmänt – till och med av de vetenskapsmän som accepterat tesen om universums ”ändlighet” – som mer eller mindre tånjbara. Och i denna i ordets egentliga mening provisoriska verklighet är människan infogad: inte som kugge i ett automatiskt utlöpande urverk men som deltagare i en aktiv *process*. Nyss vaknad ur omedvetenhetens långa natt ser hon sig osäkert omkring: en nybyggare landsatt på stranden av en okänd kontinent vars utsträckning hon ännu inte utspanat och vars konturer hon endast gissningsvis kan ana. Men vem vågar med visshet ange omfattningen av de resurser hon kommer att stöta på eller förutsäga det slut som är satt för hennes äventyr.

Må man inte missförstå mig. Naturligtvis vill jag med det sagda inte ha ifrågasatt entropilagens betydelse som heuristisk princip: vad jag velat understryka är bara att dess tillämpning i kosmisk skala vilar på en generalisering som saknar varje åskådningsunderlag. Att så är fallet erkänns förresten också av vetenskapsmännen. Som Boltzmann visat bygger termodynamikens andra huvudsats inte på någon absolut nödvändighet i samma mening som till exempel Newtons gravitationslag, endast på en höggradig matematisk sannolikhet, och ända sedan Maxwells dagar har ju forskningen på olika sätt sökt efter något medel att empiriskt avgränsa dess giltighet. Av särskilt intresse i sammanhanget är den av Hoyle antydda möjligheten av en parallellt med nedbrytningen pågående interstellär process genom vilka nya energiförråd skulle skapas som motvikt mot det slöseri som äger rum i stjärnorna. Låt vara att hans teorier tills vidare inte har kunnat bekräftas, rent logiskt sett förefaller alternativet i alla fall mer tilltalande än tanken på en regeneration av universum sedan processen har väl avstannat.

4

Att de mekaniska inslagen i marxismens naturuppfattning framför allt kommer till uttryck i de partier hos Engels som sysslar med frågan om universums *framtid* är naturligtvis ingen tillfällighet. Överhuvudtaget måste varje försök att på detta sätt ur kannedomen om det som skett entydigt bestämma vad som kommer att ske med nödvändighet utmynna i en liknande konflikt. Det kvalitativt nyskapande element som är kärnan i den dialektiska processen går förlorat och ersätts med en ändlös upprepning eller kombination av redan bekanta mönster. Men därmed är i grund och botten utvecklingens faktiska realitet upphävd och skillnaden mellan förflutet och tillkommande reducerad till en rent subjektiv kategori. Ty den mekaniska betraktelsen känner i ordets egentliga mening inget tillkommande. För den *finns* redan framtiden – den ligger in nuce färdig i det en gång givna, ehuru vi på grund av begränsningen i vårt mänskliga synfält ännu inte förmår överblicka den.

Vi har sett att denna inställning redan för naturvetenskapens vidkommande leder till ganska tvivelaktiga konsekvenser. Dubbelt förvirrande måste den te sig när den från det astronomiska planet projiceras på historiens och det mänskliga handlandets värld. Vi får då en mer eller mindre fatalistisk utvecklingssyn, som låter den dialektiska spänningen mellan motsatserna försvinna och uppgå i en på förhand utstakad process av ödesbestämd nödvändighet. Den sociala revolutionen framstår inte längre som ett mänsklighetens ”språng” in i frihetens rike – en uppgift som reser sig framför oss och vars utgång ännu är oviss – utan som en serie händelser som väntar på oss oberoende av vårt eget görande och låtande och som vi i fortsättningen törnar ihop med ungefär som vi vid en järnvägsresa stöter på den ena stationen efter den andra, utan möjlighet att påverka vare sig ordningsföljden eller platsernas läge.

Man kan som exempel ta ett av de mest kända ställena i "Kapitalet" – det berömda avsnitt i slutet på första bandet som bär överskriften: "Den kapitalistiska ackumulationens historiska tendens." Marx skildrar där hur kapitalets "ackumulation" – dess anhopning i allt större ekonomiska enheter – går parallellt med en mördande konkurrens mellan kapitalisterna som sätter de mindre företagen ur spelet och koncentrerar rikedomerna i ett fåtal händer. "Varje enskild kapitalist äter ut en rad andra kapitalister." Men samtidigt tilltar nöden bland arbetarna och det sociala missnöjet stegas.

"Med det avtagande antalet kapitalmagnater som usurperar och monopoliserar fördelarna av utvecklingsprocessen ökas summan av elände, förtryck, slaveri, urartning och utsugning men även revolten hos den ständigt växande massan av arbetare som sammansmitts, organiserats och skolats genom den kapitalistiska produktionens egen mekanism. Kapitalmonopolet blir en boja för det produktionssystem med vilket det mognat och slagit ut i blom. Produktionsmedlens centralisering och sociala betydelse antar en omfattning som är oförenlig med deras kapitalistiska ram. Denna sprängs sönder. Den kapitalistiska privategendomens timma slår. Expropriatorerna exproprieras." ²²

Nu är det visserligen sant att ovanstående framställning – i motsats till Engels' kosmiska framtidsvision – knappast har karaktären av någon absolut och entydig prognos. Som alltid vid studiet av "Kapitalet" måste man hålla i minnet att analysen bygger på en abstrakt renodling av det kapitalistiska systemets inneboende *grundtendens* – en renodling där alla motverkande krafter och inflytanden tills vidare medvetet lämnats ur räkningen. Också med vederbörlig hänsyn till denna metodologiska egenart tycks det mig emellertid obestridligt att citatet vittnar om en påtaglig överbetoning av nödvändighetsmomentet och en motsvarande underskattning av den mänskliga viljans roll. Väl talar Marx – här som överallt annars – hela tiden om arbetarnas psykologiska reaktion mot eländet och utsugningen som den drivande kraften i omstörtningen. Men eftersom denna psykologiska reaktion i sin tur uppfattas som praktiskt taget restlöst bestämd av deras yttre läge, så ändras därmed ingenting i princip. Vi är tillbaka vid en materialism som i medvetandet ser en mer eller mindre automatisk *reflex* av omständigheter och miljö – alltså exakt samma ståndpunkt som i feuerbatcheserna avvisats.

Att dessa mekaniska tillsatser utformats under påverkan av evolutionsteorins deterministiska utvecklingskonception står enligt min uppfattning utom tvivel. I fullständighetens intresse bör emellertid påpekas att de också har en annan källa som i det föregående inte har kunnat beröras: Hegel. Men väl att märka, inte *dialektikern* Hegel – den man som kanske klarare och mer energiskt än någon filosof före honom understrukt den mänskliga aktivitetens roll i historien. Den Hegel som åsyftas i sammanhanget är metafysikern och rationalisten, det är systembyggaren som drivs av sitt omätliga begär efter en definitiv och slutgiltig *formel* som kan sammanfatta vårt vetande om livet och universum. Och i yttersta hand har väl all rationellt motiverad determinism sin rot i en sådan strävan efter absolut fullkomning, avgränsning, död. Den bottenar i en andens självförhåvelse, som vägrar att erkänna nödvändigheten av ett ständigt utspanat område bortom vår aktuella kunskap och för vilken redan tillkomsten av något nytt och oförutsägbart framstår som en utmaning mot mänsklighetens intellektuella ambitioner.

5

Men även om vi bortser från dessa deterministiska inslag och uppfattar den marxiska analysen som ett försök till empirisk sannolikhetsbestämning av framtiden kan dess riktighet på goda grunder sättas ifråga. Det låter sig knappast med fog hävdas att kapitalismens fortsatta utveckling lett till en sådan ohämmad tillväxt av den materiella nöden och eländet som uttalandet tycks förutsätta. Tvärtom måste vi konstatera att arbetarnas fackliga kamp i förening med en stegrad skattepolitisk press på de större förmögenheterna så gott som överallt i kapitalismens mer framskridna länder medfört en utjämning i den sociala fördelningen av inkomsterna – en utjämning som ställer påståendet om en ökad utarmning av arbetarklassen i ytterst tvivelaktig dager. Och det hjälper här inte med en hänvisning till det faktum att "utarmningen" hos Marx är ett relativt begrepp som måste ses mot bakgrunden av företagets

ständigt svällande profitmassa. Hur nödvändig en sådan erinran än kan vara som motvikt mot varje ensidig skönmålning av kapitalismen, så är det helt enkelt inte sant om man vill göra gällande att arbetarna i gemen skulle känna sig ha det ekonomiskt sämre nu än låt oss säga för femti år sedan.

Det innebär visserligen inte att motsättningen mellan kapitalister och arbetare numera skulle stå i begrepp att försvinna: en sådan slutsats vederläggs alltför uppenbart av erfarenheten. Trots alla förbättringar av lönerna är det tvärtom tydligt att den ekonomiska kampen om arbetsresultatets fördelning – precis som Marx förutsagt – fortsätter att rasa vidare i oförminskad omfattning. Med det ökade produktionsresultatet följer med psykologisk ofrånkomlighet kravet på ökad delaktighet i det välstånd som rikedomstegringen skapat. Och så länge vi lever i ett samhälle som bygger på privat äganderätt till produktionsmedlen kommer denna konflikt otvivelaktigt att ständigt aktualiseras på nytt.

På samma gång tilltar styrkan av ett annat motiv i den socialistiska målsättningen som ingen har skildrat mer ingående och levande än just Marx. Det har under den tid som förflutit sedan "Kapitalets" tillkomst blivit alltmer klart att kapitalismen är ur stånd att på ett tillfredsställande sätt sörja för produktionens och distributionens ostörda förlopp. Visserligen har det under efterkrigstiden lyckats den att genom marknadspolitiska ingripanden dämpa de svåraste konjunktursvängningarna och förhindra uppkomsten av någon mer genomgripande ekonomisk kris. I gengäld har vi fått en permanent reservarmé av arbetslösa som också i tider av relativt uppsving i de stora industriländerna omfattar millioner människor dömda till en existens vid svältgränsen. Enligt officiella uppgifter beräknas var tionde invånare i världens "rikaste" kapitalistiska nation leva i "extreme poverty" och var fjärde vid existensminimum.

Om vi vill följa revolten mot det kapitalistiska systemet i dess djupaste aspekt, så måste vi emellertid med Marx gå ett steg längre och visa hur också de materiella framsteg med vilka kapitalismens apologeter vill rättfärdiga dess existens i stor utsträckning köpts på bekostnad av omistliga mänskliga värden. Inte sällan har de åstadkommit med tillhjälp av en hänsynslös rationalisering och mekanisering som hotar att definitivt utrota allt som ännu finns kvar av individuellt initiativ och spontan glädje vid arbetet. Tendensen framträder – som rimligt är – med olika styrka i olika delar av världen. Sina otvivelaktigt största triumfer har den firat i USA genom införandet av det löpande bandets princip – en uppfinning som på ett förebildligt enkelt sätt tycks lösa problemet att underordna den mänskliga arbetskraften under maskinernas tempo och pressa den till det yttersta av dess förmåga. Vad en sådan ordning måste betyda för trevnaden på arbetsplatsen behöver väl inte särskilt understrykas. Inte utan skäl kallas fordverkstäderna i Detroit där metoden först började tillämpas av sina anställda för "idiotfabriken". De vill därmed på ett lättfattligt sätt ha uttryckt att vad som produceras hos Ford är inte bara karosserier, stänkskärmar och bilmotorer utan plundrade och utbrända människohylsor som vid arbetstidens slut inte längre har kvar något av det som ger tillvaron innehåll och mening.

Att Amerika gått i spetsen för den utvecklingen innebär inte att företeelsen kan avfärdas som uteslutande amerikansk. I själva verket står vi på den punkten inför ett av de mest typiska dragen i den moderna kapitalismens ansikte som nära sammanhänger med profitsystemet som sådant. Det är säkert heller ingen tillfällighet att den fackliga rörelsen i Sverige efter kriget i ständigt stegrad omfattning tvingats ta ställning till de nya problem som rationaliseringen och tidsstudierna medfört. I romanen "Död mans hand" har Folke Fridell gett oss ett vägande bidrag till analysen av denna tendens. Med rätta fäster Fridell uppmärksamheten vid den spontana karaktären av arbetarnas protest mot mekaniseringen och avsjälningen – en spontanitet som inte sällan tar sig uttryck i avtalsvidriga strejker och oorganiserat sabotage. Som socialist vet han också att konflikten aldrig kan bringas ur världen med bättre arbetshygien och ökade löner utan först genom delaktighet och medansvar i företagets ledning.

Vad som här sagts gäller givetvis i första hand förhållandena i länder där den kapitalistiska och industriella utvecklingen nått en viss höjd. Parallellt därmed försiggår emellertid i de koloniala och halvkoloniala länderna en process av delvis ny innebörd – ett inträngande av kapitalismen i förkapitalistiska produktionsformer med åtföljande upplösning av de primitiva gemenskapsorganisationerna till inbördes hjälp och en i raskt tempo fortskridande massproletarisering av samma karaktär som Marx skildrat i samband med framställningen av den ursprungliga ackumulationen i Europa. På så sätt vidgas oupphörligt basen för de antikapitalistiska krafternas verksamhet samtidigt som det ekonomiska uppbyggnadsarbetets framsteg i den socialistiska sektorn av världen ger uländernas förslavade miljoner en praktisk åskådningsundervisning i det mest ändamålsenliga sättet att lösa försörjningsproblemen.

Det är sant att ingen av dessa faktorer verkar automatiskt, med en naturlags blinda nödvändighet. Eftersom det rör sig om mänskliga krafter rör det sig om mångtydiga krafter. Inte minst måste vi hålla i minnet den egenartade dubbelaspekt som mekaniseringen av arbetsprocessen uppvisar. Den skapar en intensiv olust och djup psykologisk reaktion mot den kapitalistiska utsugningen, så mycket står fast. Men den bidrar också till att frambringa en neurotisk och ambivalent människotyp som med sin utpräglade suggestibilitet lätt faller offer för en samvetslös och förljugen reaktionär propaganda. I den västeuropeiska arbetarrörelsen med dess starka förankring i en socialistisk tradition är faran kanske inte så stor: inte ens den tyska och italienska fascismen var här i stånd att – så länge den respekterade demokratins spelregler – göra någon djupare inbrytning i arbetarfronten. Men i Amerika där denna motvikt inte är för handen tycks kapitalismen i viss mån ha gått i land med konststycket att under demokratisk mask förverkliga åtskilliga av den fascistiska politikens elementära önskemål: det har lyckats den att stabilisera en mentalitet som i sin blandning av sentimentalitet och brutalitet, av rashets och omåttlig nationell självförhävelse – ”Gods own country” – kommer den fascistiska skrämmande nära.

Låt mig tillägga att jag inte betraktar hållbarheten i denna stabilisering som absolut. I den mån den amerikanska kapitalismen tillåts att fritt utveckla sig kommer otvivelaktigt också de i systemet inneboende motsatserna att träda i dagen och framtvinga en frontbildning analog med den övriga världens. Frågan är emellertid hur långt en sådan ”fri” utveckling av de sociala krafterna under trusternas och monopolens herravälde överhuvud längre är möjlig. Många tecken tyder på att reaktionen inför hotet av ett nytt ekonomiskt sammanbrott kommer att övergå i öppen diktatur, och samtidigt rycker risken för ett imperialistiskt preventivkrig mot Sovjetunionen och dess socialistiska bundsförvanter alltmer påtagligt i förgrunden. Och även om det tills vidare inte finns någon anledning att misströsta om utgången av en sådan kraftmätning, så är perspektivet i alla fall tillräckligt allvarligt för att låta oss ifrågasätta riktigheten i den ortodoxa tolkningen av marxismen som en lära om socialismens *oundviklighet*. I själva verket känner vi oss snarare böjda att på den punkten förläna en ny och djupare innebörd åt ”Kommunistiska manifestets” ord att varje klasskamp i historien hittills slutat med den progressiva klassens seger *eller med de kämpande klassernas gemensamma undergång*. Tyvärr förefaller det åtminstone som om det senare alternativet i atombombens tidevarv inte helt skulle kunna negligeras.

Man ska kanske sätta ifråga om inte införandet av en sådan ”osäkerhetsprincip” med avseende på framtiden måste leda till ett prisgivande av den vetenskaplighet och exakthet i problemställningen som enligt Engels bildar den moderna socialismens största landvinning. För min del kan jag inte finna att så är fallet. Ty att beteckna socialismen som en vetenskap – det innebär inte detsamma som att uppfatta utvecklingen som förutbestämd eller att se den sociala revolutionen som något slags yttre formalitet. Det vetenskapliga i socialismen ligger på ett annat plan: det ligger i konstaterandet att de materiella förutsättningarna för socialismens förverkligande på ett visst stadium faktiskt är för handen. Huruvida de också kommer att omsättas i praktiskt handlande – den saken kan aldrig avgöras genom någon vetenskaplig analys utan måste bero på ett mänsklighetens fria val. På det valet hänger det om de under-

tryckta i tid ska vakna upp till besinning, riva tömmarna ur den blinde körsvenns hand och hejda civilisationens vagn på dess väg mot avgrunden.

Tillägg till marxismens kunskapsteori

Till undvikande av missförstånd må påpekas att den kritik som avbildningsteorin underkastas i vår framställning naturligtvis inte har det bittersta med något slags ”idealism” eller ”agnosticism” att skaffa. Den innebär *inte* något accepterande av Kants tes om en för medvetandet otillgänglig, ”intelligibel” verklighet utom räckhåll för erfarenheten, långt mindre delar den nykantianismens föreställning om ett objekt som kommer till stånd genom kunskapsakten som sådan (Rickert, Cassirer). I själva verket utgår resonemanget från samma förutsättning som enligt Lenin ligger till grund för all materialism – och för materialismen ensam – nämligen tanken på en av medvetandet oberoende verklighet i tid och rum som i kunskapen beskrives. Vad jag har velat understryka är endast att en sådan beskrivning i viss mån ligger på ett annat plan än avbildandets. Med full rätt talar Marx ur denna synpunkt om det ”ideella” – det vill säga om våra föreställningar och begrepp – som ”en omsättning och översättning i människans huvud” av det i verkligheten givna, av det materiella.²³ Lägg märke till uttrycket översättning. Det anger att det här inte gärna kan vara fråga om något slags avbildnings- eller kopieringsförfarande. Ty en översättning avbildar inte originalets text. Den överför dess mening från ett visst språkligt sammanhang med vissa egenartade element och en bestämd lagbundenhet till ett helt nytt sammanhang med nya element och en annan form av lagbundenhet.

Det är – förefaller det mig – först mot bakgrunden av en sådan tolkning som det är möjligt att förstå den roll som *dialektiken* enligt marxistisk uppfattning spelar i kunskapsprocessen. Om vår vetenskapliga verksamhet inskränkte sig till en automatisk återspeglning eller reflex av de sammanhang som verkligheten själv uppvisar, så skulle insamlingen av fakta kunna pågå i en ständigt ostörd progression och någon stockning mänskligt att döma aldrig behöva inträda. Men vi vet alla att så tyvärr inte är fallet. Tvärtom föreligger – som Engels vid upprepade tillfällen understrukt – på denna punkt en ofrånkomlig konflikt mellan begreppsbildning och verklighet. Vårt tänkande är av begynnelsen metafysiskt inriktat. Det utgår från den formella logikens krav på en absolut identitet, hos begreppen lika väl som hos den verklighet som i begreppen uttryckes. Men samtidigt visar det sig att verkligheten för sin del är föga hågad att efterkomma dessa anspråk. Den skiftar oupphörligt, dess bestämmningar uppvisar ständigt nya nyanser och grader – föremålen själva uppkommer, utvecklas och förgås. Men därmed är vi även för materialismens vidkommande tillbaka vid den punkt från vilken Hegel från början utgår: vi ser oss ställda inför nödvändigheten att operera med det i kunskapen givna som *föränderligt*, det vill säga som på en gång identiskt och åtskilt. Att detta på samma gång innebär ett accepterande av motsägelsen, av dialektiken, har redan tidigare visats.

Nu erbjuder å andra sidan dialektikens tillämpning inom marxismen en logisk svårighet som i viss mån var okänd för Hegel. När Hegel talar om det motsägande som verkligt så ligger däri ingenting orimligt, eftersom verkligheten för honom till sitt innersta väsen är av andlig natur och alltså även mycket väl kan tänkas ”motsäga” sig. Marxismen däremot som utgår från materialismens tes om en verklighet som existerar oberoende av medvetandet kan – efter vad man tycker – inte gärna uppfatta motsägelsen som någon faktisk egenskap hos det verkliga. Tvärtom förefaller det som skulle dialektiken här reduceras till en mer eller mindre subjektiv faktor, till en princip som väl äger tillämpning på vårt sätt att inbördes ordna våra föreställningar men utan relation till något empiriskt givet. Det är som bekant även innebörden av den kritik som Dühring i kunskapsteoretiskt avseende riktar mot Marx. Det motsägande är – som det heter hos honom – en kategori som endast kan tillhöra en tankekombination, aldrig verkligheten som sådan.

Det låter förvisso mycket bestickande. Att motsägelsen är en logisk bestämning som närmast har avseende på det inre sammanhanget mellan våra föreställningar – vem vill väl neka till det.

Inte desto mindre är det kanske klokast att på den punkten inte uttala sig alltför tvärsäkert. Till en början måste man ju komma ihåg att den sammansmältning av motsägande bestämmingar som äger rum därigenom att vi vid förändringen hänför dem till ett och samma subjekt inte har sin rot i tänkandet utan i varseblivningen. Innan vi *betecknar* de föränderliga föremålen som identiska måste vi först i åskådningen ha *uppfattat* dem som identiska. Inte utan skäl talar Hegel i denna mening om förändringen och rörelsen som der leibhaftige Widerspruch, den förkroppsligade motsägelsen. Om någon vill beteckna det motsägande som en subjektiv kategori så måste han alltså vara på det klara med att denna subjektiva kategori samtidigt är en nödvändig förutsättning för all empirisk erfarenhet och därmed även, för vetenskapen – något som i praktiken naturligtvis innebär detsamma som att säga att kategorin ifråga *inte* är subjektiv utan objektiv. Men detta är inte allt. Det visar sig även att ett resonemang som det anförda i yttersta hand leder till ett upphävande av varje form av förbindelse mellan tanke och verklighet. Inte nog med att den inom metafysiken vanliga identifieringen av de två uteslutes – den förlusten kan vi kanske överleva – det blir överhuvudtaget omöjligt att uppfatta dem som led i en och samma process. Ty motsägelsen är ju ingenting för sig existerande, den bildar endast identitetens logiska komplement. Lika väl som vi bestrider att verkligheten är motsägande, lika väl måste vi följaktligen förneka att den kan vara identisk med sig själv. Ty även identiteten är som bekant en logisk kategori och kan i denna sin egenskap ”endast tillhöra en tankekombination”.

Konsekvensen förefaller orimlig. I själva verket förhåller det sig väl också så – som Lenin någonstans påpekar – att varje filosofisk åskådning som vill vara något mer än en ren lek med ord måste utgå från övertygelsen att tankens lagar i en eller annan form skall vara möjliga att tillämpa på verkligheten: i annat fall finns det ju alls inget skäl varför vi skulle sträva efter ett logiskt sammanhang mellan våra omdömen. Det gäller självklart även ifråga om dialektiken. Huruvida jag sedan vill uttrycka detta förhållande med påståendet att verkligheten ”är” motsägande eller om jag föredrar att säga att den uppvisar bestämmingar som för *medvetandet* framstår som motsägande – den saken kan i sammanhanget vara ganska likgiltig. Huvudsaken är att jag är på det klara med att det här inte rör sig om något slags godtyckligt utspekulerad konflikt utan om en objektivt given relation mellan tanke och verklighet. Man ser denna motsägelsens objektivitet ibland framställd i den formen att tänkandets dialektik för marxismen går parallellt med verklighetens. Uttrycket förefaller mig inte särskilt lyckat. Det antyder tillvaron av två oberoende serier som hela tiden löper sida vid sida utan att någonsin skära varandra eller ens konvergera. Men så är ju för ingen del fallet. En riktig bild av förhållandet får vi först när vi uppfattar dialektiken inom tänkandet som ett försök till medveten anpassning *efter* verklighetens föränderlighet och rörelse. Den representerar helt enkelt det sätt på vilket en i verkligheten ingående *del* – tanken, förnuftet – anstränger sig att komma tillrätta med de omgivningar i vilka den är inpassad och tillgodogöra dem för sina syften. Det kan i sin tur endast ske genom att den så smidigt som möjligt följer verklighetens egna bestämmingar och återger dem i sina omdömen. Och i den meningen kan man förvisso ge Engels rätt när han talar om tankens lagar och verklighetens som ”i sak identiska”.

Men också endast i den meningen. Ty uttrycket får under inga omständigheter missuppfattas och tolkas som ett återfall i den av Hegel företrädda *metafysiska* identitetsståndpunkten. Hos Hegel – liksom tidigare hos Spinoza – *sammanfaller* tanke och vara, deras utveckling förlöper i detalj efter exakt samma mönster. Varje andlig process motsvaras restlöst av en materiell och omvänt. Liknande tankegångar möter oss ibland även inom marxismen, framför allt hos Plechanov som gärna vill bygga ut den dialektiska materialismen till en monistisk enhetsfilosofi av samma typ som de stora idealistiska systemens, ehuru med ändrat förtecken. Det är emellertid tydligt att en sådan uppfattning inte låter sig genomföras. Inte nog med att vi på denna väg hamnar i ett slags potentiell besjälning av hela den materiella verkligheten – en slutsats som Plechanov för sin del fullt konsekvent accepterar – ståndpunkten leder även för

kunskapsteorins vidkommande till en fullständigt orimlig tolkning av den dialektiska metodens innebörd.

Låt oss ta ett konkret exempel. Ända fram till slutet av 1800-talet levde som bekant vetenskapsmännen i den föreställningen att de materiella partiklar varav grundämnena föreställes uppbyggda – atomerna – är odelbara. Vid denna tid upptäckte emellertid makarna Curie existensen av en hel grupp ämnen – de radioaktiva – som utan någon som helst påverkan utifrån spontant sönderfaller i nya grundämnen med lägre atomvikt och drog därav den ofrånkomliga slutsatsen att även dessa ämnens atomer måste vara sammansatta av enklare beståndsdelar, en slutsats som snart nog utvidgades till att omfatta hela raden av grundämnena. På grundval av dessa rön uppställde så den engelske kemisten Rutherford en teori för atomernas byggnad, enligt vilken varje atom är sammansatt av en positiv elektrisk kärna kring vilken ett varierande antal negativt laddade elektroner kretsar ungefär som planeterna kretsar kring solen. Det visade sig emellertid i fortsättningen att även den rutherfordska atommodellen var alltför primitiv för att motsägelselöst kunna förklara vad som äger rum vid den inre atomära processen. Med anledning därav konstruerade Bohr i början på 1920-talet sin berömda atommodell där elektronerna oförmedlat springer över från en omlopps bana till en annan utan att någonsin befinna sig på någon faktisk punkt *mellan* de bägge banorna. Men ännu var utvecklingen långt ifrån avslutad. Ur bristerna i Bohrs atommodell framgick i sin tur inom loppet av några få år å ena sidan de Broglies och Schrödingers ”undulationsteori” som koordinerar varje elektronbana med en mekanisk vågrörelse och å andra sidan den heisenbergska kvantummekniken med dess fortsatta framhållande av elektronernas partikelkaraktär.

Vi har här ett typiskt exempel på vad man kan kalla en dialektisk process inom naturvetenskapen – en fortskridande utvidgning och fullkomning av vår kunskap om atomen på grundval av vidgad erfarenhet och övervinnande av tidigare motsägelser. Men finns det någon som på fullt allvar vill göra gällande att varje enskilt led i denna process skulle motsvaras av ett analogt led i atomens egen utveckling. Jag vågar utan vidare förutsätta att så inte är fallet. Tvärtom är det uppenbart att *atombegreppets* dialektik avspeglas på ett plan som är kvalitativt skilt från den verklighet där den reella atomen rör sig och har sin varelse och att den endast kan förstås utifrån sina speciella *teoretiska* förutsättningar.

Därmed naturligtvis inte sagt att varje förbindelse mellan de bägge planen skulle saknas. Vi upprepar tvärtom att det på denna punkt självklart måste förefinnas en viss primär överensstämmelse mellan tankens utveckling och verklighetens eller rättare sagt: att de två närmar sig varandra i en oändlig serie. Till grund för detta närmande ligger emellertid ingen mystisk ”identitet” mellan tänkande och vara, inte heller någon parallellism eller prestabilerad harmoni (Leibniz). Överensstämmelsen har en annan och mer påtaglig karaktär. Den innebär helt enkelt att den med förnuft och tankeförmåga utrustade människan ingår som ett led, en beståndsdel i samma utvecklingsprocess som hon i kunskapen försöker att beskriva. Det ligger då också i sakens natur att det instrument som hon under tidernas lopp utvecklats för att orientera sig i denna process – hjärnan – måste vara mer eller mindre anpassat för sitt syfte. Inte så som skulle den mänskliga hjärnan vara fullkomlig och inte kunna begå några misstag. Det kan den som bekant endast alltför lätt. Men den äger även förmågan att med den dialektiska metodens hjälp övervinna sina fel och låta de tidigare misstagen, korrigerade och tillrättställda, uppgå i ett större och riktigare helhetssammanhang.

Anmärkningar

¹ ”Naturen gör inga språng”. Carl von Linné, *Philosophia botanica* (1751)

² H. Höffding, *Den nyere Filosofis Historie*, 6-8.

³ Karl Marx, *Ekonomisk-filosofiska manuskript* (1844)

⁴ Karl Marx, *Teser om Feuerbach* (1845), 2:a tesen.

⁵ V. I. Lenin, *Materialism och empiriokriticism* (1914)

⁶ Friedrich Engels, *Naturens dialektik* (1883)

⁷ ”Ödet leder den villige och släpar den ovillige”. – Seneca d.y.

⁸ *Kapitalet*, första boken, kapitel 1.4; not.

⁹ Karl Marx, *Filosofins elände* (1847)

¹⁰ Friedrich Engels, *Tal vid Karl Marx grav* (1883).

¹¹ *Kapitalet*, första boken, kapitel 5.1.

¹² Karl Marx, *Teser om Feuerbach* (1845), 3:e tesen.

¹³ Karl Marx, *Rheinische Zeitung* Nr. 195 (1842)

¹⁴ J. V. Stalin, *Den dialektiska och historiska materialismen* (1938)

¹⁵ ”Därför ställer sig mänskligheten alltid blott sådana 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 förhanden eller åtminstone befinner sig i processen av sitt vardande.” Karl Marx, *Till kritiken av den politiska ekonomin* (1859), Förord.

¹⁶ Karl Marx, *Filosofins elände* (1847)

¹⁷ Karl Marx, *Filosofins elände*. Sista meningen är ur inledningen till George Sands roman *Jean Siska*.

¹⁸ Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (1878)

¹⁹ Brev till Engels den 27 juli 1854.

²⁰ H. G. Wells, ”Försök till självbiografi” (1935), vol. I.

²¹ Friedrich Engels, *Naturens dialektik* (1883), Inledning.

²² *Kapitalet*, första boken, kapitel 24.7.

²³ *Kapitalet*, första boken, efterskrift till andra upplagan (1873)