

Perry Anderson intervjuar Lucio Colletti. Med kommentarer av Colletti.

Perry Andersons intervju med Colletti, som är första testen i denna samling, publicerades (på engelska) i *New Left Review* 86, 1974, s. 3-28. Den svenska översättningen, som utförts av Inga Brandell och Fausto Giudice, är från boken *Lucio Coletti / Marxism och Dialektik*. Notapparaten har nedan kompletterats (utifrån artikeln i *NLR*) av undertecknad, som också gjort en del andra smärre ändringar. En förkortad version av intervjun publicerades i tidskriften *Zenit* nr 55, 1978, varifrån introduktionen hämtats.

Efter intervjun följer artikeln ”Marxism och dialektik”, där Coletti själv kommenterar intervjun (publicerades i *New Left Review* 93; svenska översättningen från samma bok).

Martin F (3/2 2017)

Innehåll

Intervju med Colletti	1
Marxism och dialektik.....	22

Intervju med Colletti

1974

Introduktion (från tidskriften *Zenit*)

Lucio Colletti tillhör den lilla grupp — från Lukàcs till Althusser — som emellanåt kallas de ”västerländska marxisterna”, dvs. de universitetsmarxister som från 20-talet till det senaste årtiondet bedrivit en marxistisk diskussion utanför de kommunistiska partiernas dogmatik, men ändå politiskt stått dessa nära.

Colletti är italienare, tillhörde PCI fram till 1964 och är verksam som filosof. Till skillnad från de flesta italienska marxister är han föga influerad av Antonio Gramsci, vilket delvis hänger samman med den förstelning som utmärkte PCI:s förhållningssätt till Gramsci under det kalla kriget.

Lucio Colletti tillhörde ursprungligen en grupp kring filosofiprofessorn och PCI-medlemmen Galvano della Volpe, och i intervjun beskriver Colletti den roll gruppen spelade inom PCI mellan 1956 och 1963, då den efterhand upplöstes. della Volpe-gruppen, som har vissa likheter med den lika otydligt definierade franska Althusser-skolan, betonade den marxistiska teorins vetenskaplighet, behovet av grundliga studier av Kapitalet samt marxismens anti-hegelianska karaktär. Collettis viktigaste verk, *Marxism och Hegel*, är en kraftfull polemik mot både Hegels system och metod, men också med de hegelianska inslagen i marxistiskt tänkande. Collettis synsätt är väl sammanfattat i Gareth Stedman Jones till svenska översatta *Engels och den dialektiska materialismen* (Arkiv studiehäften).

Colletti har tidigare inte varit speciellt uppmärksam i Sverige. Bilden har på sistone förändrats något, då Colletti deltagit i ett mycket omdiskuterat samtal — som nyligen publicerats på svenska; Jakobs steg — med några av de s.k. nya filosoferna. Tyvärr refererades främst ”de nyas” mer spektakulära idéer, medan den lite äldre filosofens insiktsfulla invändningar inte föll våra dagskritiker lika väl på läppen. Både i samtalet med de nya filosoferna och i den här intervjun driver Colletti, liksom för övrigt Althusser, tesen att marxismen befinner sig i en kris. Här behandlas några aspekter på denna kris: stalinismen, staten och revolutionen, den inre partidemokratien etc.... Intervjun gjordes 1974 och behandlar alltså inte alls ”den historiska kompromissen” och de aktuella styrkeförhållandena i Italien. □

Kan du kort berätta om ditt intellektuella ursprung och om hur du började delta i det politiska livet?

Mitt intellektuella ursprung liknar nästan alla italienska intellektuella av min generation. Utgångspunkten under fascismens sista år var Benedetto Croce och Giovanni Gentiles nyidealistiska filosofi. 1949 skrev jag min doktorsavhandling om Croces logik, fast jag redan då var kritiskt inställd till hans idéer. Sedan mognade mellan 1949 och 1950 så småningom mitt beslut att gå in i italienska kommunistpartiet (PCI). Jag måste tillägga att detta beslut i många avseenden var ganska svårt och att det – trots att det idag kanske låter otroligt – inte var Gramscis skrifter som blev avgörande. Det var tvärtom några texter av Lenin som avgjorde min anslutning till PCI, särskilt då hans *Materialism och empiriokriticism*, trots alla reservationer den kan ge anledning till och som jag idag delar. Samtidigt bröt Koreakriget ut och det påskyndade mitt beslut att gå in i partiet, trots att jag var fast övertygad om att det var Nordkorea som hade gått till angrepp mot Sydkorea. Jag säger inte det för att i efterhand

hävda min dåtida politiska oskuld utan därför att det är sant. Min inställning till stalinismen var redan då djupt avvisande, men då var världen delad i två delar och det gällde att välja endera sidan. Trots att det krävde våld mot mig själv, valde jag alltså medlemskap i PCI – med allt det motstånd som av utbildnings- och kulturella skäl en småborgerlig intellektuell på den tiden i Italien kunde känna inför stalinismen. Du får tänka på att vi just hade upplevt fascismen och att hela koreografin av iscensatt enstämmighet, de rytmiska applåderna, det karismatiska ledarskapet över den internationella arbetarrörelsen, var omedelbart frånstötande för vem som helst med min bakgrund. Hursomhelst och trots detta, på grund av Korea-konflikten och för att världen var delad i två block valde jag inträdet i PCI. Vänsterflygeln i socialistpartiet (PSI) erbjöd inget meningsfullt alternativ då den på den tiden huvudsakligen utgjorde en underlägsen variant av den kommunistiska militansen, som var organiskt bunden till PCI:s politik. Det är viktigt att understryka att jag gick in i partiet relativt sent – jag var mellan 25 och 26 år – och utan att ha de mer traditionella illusionerna om det.

Det var därför Stalins död 1953 påverkade mig på ett sätt helt motsatt dess verkan på de flesta kommunistiska eller kommunistvänliga intellektuella. För dem blev det en katastrof, en slags gud hade försvunnit. För mig var det en frigörelse. Det förklarar också min attityd till den tjugonde sovjetiska partikongressen 1956, och i synnerhet till Chrusjtjovs ”hemliga rapport”. Medan de flesta av mina jämnåriga reagerade på stalinismens kris som på en personlig katastrof, allt de varit övertygade om och säkra på rasade samman, upplevde jag Chrusjtjovs anklagelser mot Stalin som en verklig frigörelse. Jag tyckte att kommunismen äntligen kunde bli det jag alltid hade trott att den skulle bli: en historisk rörelse som man kunde acceptera utan att ge avkall på sitt eget förnuft.

Vilken personlig erfarenhet fick du som ung partimedlem och som filosof inom PCI mellan 1950 och 1956?

Partitillhörigheten var för mig en viktig och positiv erfarenhet. Jag kan säga att om jag skulle leva om mitt liv, skulle jag göra om båda erfarenheterna, både mitt inträde och mitt utträde ur partiet. Jag ångrar varken att jag beslöt att gå med i partiet eller att lämna det. Båda besluten var avgörande för min utveckling. För det första var mitt medlemskap viktigt huvudsakligen därför att partiet för en person som jag, med helt intellektuell bakgrund, var det ställe där jag för första gången kunde få en riktig kontakt med människor ur andra socialgrupper, som jag annars aldrig skulle ha träffat utom på spårvagnar eller bussar. För det andra gjorde den politiska verksamheten i partiet det möjligt för mig att komma över vissa former av intellektualism, och hjälpte mig på det sättet att bättre förstå problemen med sambandet mellan teori och praktik i en politisk rörelse. Jag var en enkel basmedlem. Från och med 1955 blev jag ändå inblandad i de interna striderna om partiets kulturpolitik. Partiets officiella linje grundade sig då på en tolkning av marxismen som ”en absolut historicism”, ett uttryck som hade en mycket exakt betydelse, nämligen att marxismen ansågs vara en fortsättning på och en vidareutveckling av Benedetto Croces historicism. Partiet försökte också framställa Gramscis verk i detta ljus. Togliattis tolkning av Gramsci var naturligtvis inte korrekt. Men faktum är att Gramscis skrifter utnyttjades för att framställa marxismen som en komplettering och en fullbordan av den italienska hegelianska idealismen, särskilt Croces. De interna strider som jag var inblandad i gällde däremot att ge främsta platsen åt kunskap och studiet av Marx' egna verk. Inom denna ram fick relationen till Galvano Della Volpe, som då inom partiet hade ställts vid skampålen, stor vikt för mig.¹ Ett resultat av denna teoretiska strid mellan de två tendenserna var bland annat att Della Volpe, Pietranera och jag 1957-58 kom in i redaktionskommittén för *Società*, som då var partiets främsta kulturtidskrift.

¹ För en introduktion till Della Volpes arbeten, se *New Left Review (NLR)* 59, januari-februari 1970, s. 97–100.

I vilken mån var denna förändring i Societàs redaktionskommitté ett resultat av den tjugonde sovjetiska partikongressen och av den ungerska revolten?

Det hade med Ungern att göra av en mycket enkel anledning. Efter Budapest-upproret lämnade de flesta italienska kommunistiska professorer partiet. I praktiken blev det av med alla sina akademiska stjärnor. En av de få professorer som hade stannat i partiet var Della Volpe. Den nya situationen föranledde Mario Alicata – som då svarade för partiets kulturpolitik, och som, det måste sägas, var en mycket klok människa – att ändra inställning till Della Volpe, som dittills hade varit intellektuellt bannlyst inom partiet. Följden blev att Della Volpe äntligen togs emot i ledningen för *Società* och med honom en god del av hans riktning, inklusive Giulio Pietranera (som dog igår) och jag. Det varade till 1962, då partiet beslöt att upplösa *Società* inte bara av ideologiska utan också av politiska skäl. Att tidskriften lades ned berodde i grunden på att den, efter förändringen i redaktionen, hade intagit allt radikalare ståndpunkter, även om det endast rörde sig om ideologiska frågor. Marxistiska och leninistiska artiklar förekom allt oftare, och partiledningen hade goda skäl att oroa sig för den teoretiska vänstersvängningen. Partiet hade sedan många år slutat värva unga människor. Men från 1959-60 började det strömma in ett växande antal unga medlemmar, särskilt efter de folkliga demonstrationer som störtade regeringen Tambroni 1960. En ny generation unga kommunistiska intellektuella höll på att växa fram. De var påverkade av Della Volpes ståndpunkt. Några av dem har idag vissa nyckelposter i partiet, medan andra har gått ur det. Oroad av vänstervindarna bland dessa yngre kommunistiska intellektuella, som snabbt tog över partiets ungdomsförbund, beslöt partiledningen att upplösa *Società*, dessas främsta teoretiska inspiration.

Det fanns dock andra tendenser inom redaktionen, som t.ex. den som representerades av Spinella och Luporini, vilka kom in nästan samtidigt som Della Volpe och du själv. Fanns det alltså inte flera motsatta tendenser inom Società?

Nej, i själva tidskriften blev aldrig riktiga debatter publicerade! Spinella var chefredaktör. Men efter Della Volpes inträde i redaktionen slutade några medlemmar att arbeta, trots att de formellt tillhörde den, så att i praktiken blev det aldrig någon öppen idékonfrontation i *Società*. Dessutom får man inte glömma att *Società* var en partipublikation och det innebar en strikt kontroll uppifrån, särskilt från Alicata, över förberedelserna av varje nummer. Egentligen kom de flesta bidragen från den s.k. Della Volpe-gruppen, men detta berodde mest på dess opponenter tröghet eller bojkott. Så kom *Società* att utan riktig politisk debatt avspegla – inom sina egna ideologiska och kulturella gränser – ett nytt sätt att ta upp marxistiska och leninistiska frågor.

Men stämmer det inte att det mot slutet av denna period i tidskriften förekom viktiga debatter om politiska frågor som t.ex. polemiken mellan dig och Valentino Gerratana om den representativa statens natur?

Det vore ett misstag att kalla denna episod för en debatt inom tidskriften. Den ägde rum inom själva partiet. Under några år hade jag gått till angrepp mot begreppet *rättsstat*, i viss mån också i socialistpartiets vänstertidskrifter, som t.ex. *Mondo Nuovo*. Anledningen till polemiken var att jag fann det egendomligt att PSI krävde en *rättsstat* då det, enligt mig, redan i huvudsak var förverkligat i Italien. Det var ju inget annat än den liberala borgerliga staten. Jag kunde inte förstå hur ett *status quo* skulle utgöra ett framtidsmål för partiet. För att kunna ge svar på detta slag av kritik ordnade partiet ett seminarium om ”begreppet *rättsstat*”, där

Gerratana höll ett föredrag som tillbakavisade idéerna i min artikel. Båda texterna publicerades i *Società*, men debatten hade inte uppstått inom tidskriften.²

Du lämnade partiet 1964, två år efter Societàs försvinnande. Vilka skäl hade du? Berodde det på den fortbestående stalinismen eller på den växande reformismen inom PCI?

Mitt beslut att lämna partiet var ett resultat av hela dess utveckling. Den förnyelseprocess som jag hade hoppats på efter den tjugonde kongressen hade i en mening inte ägt rum, i en annan mening hade den ju kommit till stånd men fått en påtagligt högervriden inriktning. Mellan 1956 och 1964 hade jag sakta kommit underfund med att både den sovjetiska regimen och de västeuropeiska kommunistpartierna var oförmögna att genomföra den djupa förändring som var nödvändig för att återvända till revolutionär marxism och leninism. En verklig demokratisering hade blivit strukturellt omöjlig för SUKP eller för de västerländska partierna – jag menar alltså inte en demokratisering i liberal eller borgerlig mening utan i revolutionär socialistisk mening, arbetarrådets demokrati. Min övertygelse mognade gradvis under dessa år. Jag blev alltmer åsidosatt inom partiet, jag tilläts betala medlemsavgifterna men inte mycket mer. När jag då slutligen kom till slutsatsen att möjligheten för en även långsam förnyelse i riktning mot en socialistisk demokrati varken fanns i Sovjet eller i de västerländska partierna förlorade mitt medlemskap all innebörd, och jag lämnade partiet i tysthet. Mitt utträde var varken en skandal eller en dramatisk brytning. Jag gick ur 1964, det år Chrusjtjov föll. Jag skulle vilja undvika missförstånd om min inställning till det. Jag var naturligtvis medveten om all kritik som kunde riktas mot Chrusjtjov, som jag aldrig idealiserade. Han representerade dock en vändpunkt i efterkrigshistorien, därför att hans hemliga rapport var en formell anklagelse mot all den helighet som den kommunistiska ledningen hade omgett sig med i fyra decennier. Desakraliseringen av byråkratin som styrde den kommunistiska rörelsen är ett resultat som inte kan suddas bort. Chrusjtjovs betydelse består nämligen enligt min mening i att han symboliserade ett försök – om än inadekvat och diskutabelt – att sätta igång en förvandling av det sovjetiska samhället genom att radikalt och våldsamt angripa Stalin. Om det försöket hade lyckats skulle också de västerländska partierna ha förvandlats. Men som vi vet misslyckades det faktiskt.

När det gäller den italienska kommunismen har PCI vissa drag som skiljer det från övriga partier med klassisk stalinistisk prägel, drag som i viss mån är mer högerinriktade och revisionistiska. Men PCI har huvudsakligen förblivit ett stalinistiskt parti, vad gäller de mekanismer som leder till politiska beslut, sättet att välja ledare, och överhuvudtaget hela det sätt på vilket organisationens politiska vilja utformas. Uteslutningen av *Il Manifesto*-gruppen 1970 visar hur begränsade möjligheterna för den politiska debatten och kampen inom partiet egentligen är. Det betyder självklart inte att politiska konflikter inte förekommer inom PCI. De finns, men de är kamouflerade och hålls dolda för basmedlemmarna, vilka inte ens får veta vad de hemliga striderna på toppnivå handlar om. Den vanliga partimedlemmen blir följaktligen försatt i ett läge där han ständigt är underordnad och isolerad. Från att vara förtrupp blir han eftertrupp, vars enda uppgift är att följa politiska direktiv som fattas över hans huvud. Så här kan jag sammanfatta varför jag förkastar denna typ av parti. De verkliga maktmekanismerna i dagens kommunistpartier fungerar på följande sätt: det är inte kongressen som väljer centralkommittén, utan centralkommittén som väljer ut kongressen, det är inte centralkommittén som väljer verkställande utskottet, det är verkställande utskottet som utnämner centralkommittén, det är inte verkställande utskottet som väljer politbyrå utan politbyrån som utser verkställande utskott.

² Se L. Colletti, 'Stato di Diritto e Sovranit' Popolare', *Società*, november–december 1960; och V. Gerratana, 'Democrazia e Stato di Diritto', *Società*, november–december 1961 — det sista numret av tidskriften. För Gerratanas arbete, se hans viktiga essä 'Marx and Darwin', *NLR* 82, november–december 1973.

Ditt filosofiska arbete påverkades först och främst av Galvano Della Volpes verk, av hans intresse för de vetenskapliga lagarnas natur, hans idé om de specifikt-bestämda abstraktionernas roll i kunskapsprocessen, hans understrykande av den filologiska exaktheten i studiet av Marx. Hur värderar du Della Volpes verk idag?

Min viktigaste lärdom av kontakten med Della Volpes skrifter var att det var nödvändigt med ett absolut seriöst förhållande till Marx' verk, att grunda det på direkt kunskap och verkliga studier av originaltexterna. Det kan låta paradoxalt, men det är viktigt att komma ihåg att marxismen i Italien under decenniet närmast efter kriget, 1945-55, i intellektuellt och teoretiskt hänseende var ytlig och begränsad. Låt mig förklara varför. Vid denna tid, liksom förresten än idag, var den officiella marxismen den dialektiska materialismen av sovjetisk typ. Men Togliatti var tillräckligt kultiverad och klok för att inse att det stalinistiska kompendiet var alltför uppenbart outvecklat och dogmatiskt för att kunna locka de italienska intellektuella som han var mån om att värva till partiet. De ortodoxa dialektiska materialisterna i Italien blev alltså få: av ren barmhärtighet med mina landsmän ska jag inte nämna några namn. Togliatti försökte i sin kulturpolitik ersätta den sovjetiska ortodoxin med en tolkning av marxismen som nationell arvtagare till den italienska historicismen från Vico till Croce. Med andra ord krävde denna tolkning av marxismen inte att de intellektuella bröt med sin tidigare ståndpunkt. De flesta av dem var präglade av Croce. Partiet bad dem endast om en liten ansträngning, att anamma en historicism i vilken grundelementen hos Croce bibehölls medan de mest påtagligt idealistiska antagandena rensades bort. Resultatet blev att Marx' eget verk och framförallt *Kapitalet* fick en mycket begränsad spridning fram till 1955-56 i den italienska vänsterns kulturmiljö. Under dessa omständigheter blev Della Volpe symbol för ett försök att grundligt studera marxismen, där marxismen egentligen finns, d.v.s. i Marx' egna skrifter. För Della Volpe utgjorde *Kritiken av Hegels rättsfilosofi*, ett av Marx' ungdomsverk, den centrala utgångspunkten. Men det var naturligtvis bara början till en direkt kunskap om Marx' verk som måste leda till intensiva studier av själva *Kapitalet*.

Vore det riktigt att påstå att Della Volpe-tendensen som teoretisk strömning inom PCI genom att understryka Kapitalets paradigmatiska betydelse och nödvändigheten av bestämda abstraktioner för att formulera vetenskapliga lagar efter 1958 innebar en dold politisk opposition mot partiets mycket blygsamma målsättning, den demokratiska målsättning som av partiet rättfärdigades med det italienska samhällets relativa efterblivenhet? På den tiden hävdade vissa av de "historicistiska" motståndarna till Della Volpe-strömningen att dess verkliga innebörd var att förneka den italienska samhällsformationens hybrida och efterblivna karaktär, som snarare föreskrev demokratiska än socialistiska mål, för att istället fixera sig vid den rena kapitalistiska utvecklingens allmänna lagar och på så sätt rättfärdiga alltför "avancerade" mål för arbetarklassen i Italien. Hur välgrundad var denna tolkning?

Det är sant att spridningen av Della Volpes ståndpunkt, vars omfattning inom parentes sagt inte ska överdrivas, inom partiet bekämpades med anklagelsen att den var genomsyrad av politisk sekterism och ultravänsterism. Det stod klart att medan den historicistiska traditionen tenderade att ge det italienska samhällets särdrag företräde och tona ner det faktum att det trots alla sina särdrag ändå var ett kapitalistiskt samhälle, så gav det systematiska studiet av Marx, som var centralt för Della Volpe, företräde just åt begreppet kapitalistisk samhällsformation och åt kapitalismens rörelselagar som sådana. I detta senare perspektiv analyserades Italien huvudsakligen som ett kapitalistiskt land. Naturligtvis var det inte fråga om att förneka att den italienska kapitalismen hade sin egen speciella karaktär utan bara att visa på att trots dessa egenheter var det italienska samhällets dominerande drag att det var kapitalistiskt. De konkurrerande teoretiska strömningarna vid denna tidpunkt kunde alltså mycket väl leda till olika politiska slutsatser.

Om det nu var så, hur ska man då förklara den politiska roll vissa av de ledande medlemmarna av Della Volpes riktning senare kom att spela? Della Volpe själv var alltid obetingat lojal mot partiets officiella linje och prisade t.o.m. Stalins konstitution i Sovjet 1936 som en modell för radikal demokrati. Pietranera fortsatte med att teoretiskt rättfärdiga "marknadssocialism" i Jugoslavien och i Östeuropa i allmänhet. Vad är det som förklarar det som ter sig som en kombination av metodologisk skärpa och politisk svaghet eller medgörlighet?

För det första var Della Volpe själv en gammaldags intellektuell som alltid hade som förutsättning för sitt arbete att det rådde arbetsdelning mellan teori och politik. Politiken kunde överlåtas till professionella politiker. För det andra är det viktigt att understryka att Della Volpes skola i strikt bemärkelse var ett begränsat fenomen. Några få medarbetare var inblandade, och som händelserna snart skulle utvisa, fanns det bland dem inte någon grundläggande gemensam politisk syn. Della Volpe-strömningen var ett begränsat fenomen både i tid och rum. Den varade en kort period och därefter gick medlemmarna av denna s.k. "skola" skilda vägar. De flesta av dem finns än idag kvar inom PCI.

För att övergå till dina senare filosofiska arbeten så har du där uttryckt en allt starkare respekt och beundran inför Kant – något som är ovanligt bland samtida marxister. Det du i grunden hävdar när det gäller Kant är att han med stor kraft hävdade verklighetens företrädare framför det begreppsliga tänkandet, som den inte kan reduceras till, och den absoluta åtskillnaden mellan vad han kallade "verkliga oppositioner" och "logiska motsägelser". Utifrån dessa teser hävdar du att Kant stod materialismen mycket närmare än Hegel, vars grundläggande filosofiska mål du tolkar som det reellas absorbering av det begreppsliga och därmed förintelse av det finita och själva materien. Din uppvärdering av Kant kompletteras av din nedvärdering av Hegel, som du obevekligt kritiserar som en väsentligen kristen och religiös filosof – i motsats till senare marxistiska missuppfattningar av hans tänkande. Den självklara frågan här är varför du ger Kant ett sådant företrädare? Om kriteriet för närhet till materialismen är att erkänna att verkligheten inte kan reduceras till tanken så var när allt kommer omkring de flesta av de franska upplysningsfilosoferna, t.ex. La Mettrie eller Holbach eller t.o.m. ännu tidigare Locke i England, mycket mer otvetydiga "materialister" än Kant. Samtidigt påtalar du Hegels religiösa implikationer, men Kant var också en djupt religiös filosof (för att inte tala om Rousseau som du beundrar i ett annat sammanhang). Ändå tycks du förbigå hans religiositet med artig tystnad. Hur kan du rättfärdiga din exceptionella uppskattning av Kant?

Den kritik du nu framför har riktats mot mig åtskilliga gånger i Italien. Ett första steg är att fastställa skillnaden mellan Kant från *Kritik av det rena förnuftet* och Kant från *Kritik av det praktiska förnuftet*...

Är inte det samma slags distinktion som görs vanligen mellan Hegel i Jena och Hegel efter Jena och som du förkastar?

Nej, eftersom skillnaden mellan kunskap och moral är en central skillnad för Kant själv. Han teoretiserar uttryckligen skillnaden mellan den etiska sfären och den kognitiva-vetenskapliga. Jag kan inte säga om Kant har betydelse för marxismen. Men det råder inget som helst tvivel om hans betydelse för varje vetenskaplig epistemologi. Du påtalade att La Mettrie, Holbach eller Helvetius var materialister, medan Kant i grund och botten inte var det. Det är fullkomligt sant. Men ur en strikt epistemologisk synvinkel finns det bara en stor modern tänkare som kan vara oss till hjälp för att bygga upp en materialistisk kunskapsteori, Immanuel Kant. Jag är naturligtvis fullt medveten om att Kant var en from kristen. Men medan det i Hegels filosofi inte föreligger någon åtskillnad mellan å ena sidan etikens och politikens område och å den andra logikens område, eftersom båda är förenade i ett och samma system, så finns hos

Kant en grundläggande distinktion mellan kunskapens område och moralens område, som Kant själv också underströk. Vi kan alltså lämna Kants moral åt sidan här. Det viktiga är att inse att *Kritik av det rena förnuftet* utgör ett försök att filosofiskt integrera och rättfärdiga Newtons fysik. Det är väsentligen ett arbete som undersöker förutsättningarna för att uppnå sann kunskap, som för Kant representerades av Newtons fysik. Naturligtvis finns det många oklara sidor och motsättningar i Kants epistemologiska arbete, som jag är väl medveten om. Jag har bara använt vissa aspekter av det. Men en viktig sak måste hursomhelst alltid hållas i minnet. Medan Hegel dog i Berlin när han höll en föreläsning om bevisen på Guds existens och på nytt hävdade det ontologiska argumentets validitet (som Croce ett sekel senare fortfarande förfäktade) upphörde Kant trots sina motsägelser aldrig från *Beweisgrund*³ till *Kritiken av det rena förnuftet* att kritisera det ontologiska beviset. Att han förkastade det grundade sig på den kvalitativa (eller som Kant säger "transcendentala") skillnaden mellan varandets och tankens villkor – *ratio essendi* och *ratio cognoscendi*. Det är denna ståndpunkt som utgör själva startpunkten för varje materialistisk gnoseologi och försvar av vetenskapen mot metafysiken. Det problem en övergripande tolkning av Kant uppställer är mycket komplicerat och kan inte lösas i en intervju. Jag har vaskat fram och särskilt framhållit en aspekt av hans arbete – den Kant som kritiserade Leibniz och som gisslade det ontologiska beviset. I detta hänseende kan Kants bidrag till kunskapsteorin, trots att han inte var materialist, inte jämföras med La Mettries eller Helvetius'.

Mitt intresse för Kant har alltså ingenting gemensamt med de tyska revisionisternas inom den Andra Internationalen. För Eduard Bernstein eller Conrad Schmith var det Kants etik som attraherade. Jag har tvärtemot försökt omvärdera Kants bidrag till epistemologin gentemot arvet från Hegel. I själva verket är min egen tolkning av Kant densamma som Hegels utom på en punkt. Medan Hegel förkastade Kants ståndpunkt, har jag försvarat den. För Hegel var Kant huvudsakligen en empiricist. I sin inledning till *Encyklopedien* klassificerar han Kant tillsammans med Hume som exempel på "den andra relationen mellan tanken och objektiviteten". Jag behöver inte påminna om David Humes ställning i vetenskapsfilosofins historia. Man kan verkligen säga att det i detta avseende finns två huvudsakliga traditioner inom den västerländska filosofin: en går från Spinoza till Hegel och den andra från Hume till Kant. Dessa två utvecklingslinjer är i grunden divergerande. För varje teori som tar vetenskapen som den enda formen för verklig kunskap – som kan falsifieras, som Popper skulle säga – kan det inte vara frågan om annat än att Hume/Kant-traditionen måste föredras och ges företräde framför Spinoza/ Hegel.

Slutligen tror jag att mitt försök att skilja på Kant i *Kritiken av det rena förnuftet* från Kant i *Kritiken av det praktiska förnuftet* har en reell grund i historien. Därför att den borgerliga tanken och civilisationen lyckades med att grunda naturvetenskapen, medan den borgerliga kulturen inte har varit kapabel att alstra vetenskaplig kunskap om samhället och moralen. Naturligtvis har naturvetenskapen betingats av den borgerliga historiska ram den växt fram inom – ett förlopp som uppställer många egna intrikata problem. Men om vi inte ska tvingas acceptera den dialektiska materialismen och dess fantasier om en "proletär" biologi eller fysik, måste vi hävda naturvetenskapens validitet såsom den producerats av den borgerliga civilisationen allt sedan Renässansen. Den borgerliga diskursen i samhällsvetenskaperna framtvingar emellertid inte någon sådan validitet – det står klart att vi förkastar den. Det är denna diskrepans mellan de två områdena som objektivt avspeglas inom Kants filosofi i uppdelningen mellan hans epistemologi och hans etik, hans kritik av det rena och det praktiska förnuftet.

³ Collettis referens är till Kants arbete *Om den enda möjliga bevisgrunden för Guds existens*

Men går det verkligen att göra en så klar åtskillnad mellan de två? Marxister har traditionellt sett den kantska föreställningen om tinget-i-sig, das Ding-an-sich, som ett tecken på religiös infiltration i hans epistemologiska teori, eller hur?

Det finns en religiös överton i föreställningen om tinget i sig, men det är på det mest ytliga planet. I själva verket har begreppet en innebörd i Kants arbete som marxister aldrig har velat se, men som Cassirer, vars allmänna tolkning av Kant – baserad på noggranna textstudier – står nära min egen, så riktigt har understrukt. När Kant förklarar att kunskap om tinget i sig inte kan uppnås, är innebörden av hans påstående – bland annat – att tinget i sig inte är ett sant kunskapsobjekt, utan ett fiktivt objekt, som inte är annat än materialisering eller substantiering av logiska funktioner omformade till verkligt väsen. Med andra ord kan ingen kunskap finnas om tinget i sig eftersom det representerar den gamla metafysikens falska kunskap. Detta är inte begreppets enda innebörd i Kants arbete, men det är en av dess huvudsakliga meningar och det är just det som aldrig har upptäckts genom den ytterst absurda läsning av Kant som har dominerat bland marxister och som alltid har reducerat föreställningen om tinget i sig till ren agnosticism. Men när Kant påstår att det är ett objekt som man inte kan nå kunskap om menar han att det är det falska, "absoluta" objektet i Descartes', Spinozas och Leibniz' gamla rationalistiska metafysik. Och när Hegel talar om att tinget i sig kan vara objekt för kunskap, vad han då egentligen gör, är att återupprätta den gamla förkantianska metafysiken.

Ditt arbete tycks ofta definiera materialismen som i huvudsak ett erkännande av den yttre världens verkliga existens oberoende av kunskapssubjektet. Men har materialism traditionellt inte betytt något mer än detta, lika väl för marxismen som för den klassiska filosofin, nämligen en specifik uppfattning om själva kunskapssubjektet? I Italien t.ex. har Sebastiano Timpanaro anklagat dig för att ignorera kunskapssubjektet och detta begrepps "fysikalitet". Han har således anklagat dig för att i själva verket reducera materialism till realism genom din tystnad på den här punkten.⁴ Accepterar du den kritiken?

Nej, utifrån mitt eget synsätt är Timpanaros argument helt felaktigt. Det finns en rad skäl till det. Först och främst har jag själv ägnat mig åt materialismen inom framför allt just *gnoseologin*. Det är å ena sidan inte sant att gnoseologisk materialism enbart kan reduceras till erkännandet av att den yttre världen har en oberoende verklighet. Det är naturligtvis en grundläggande tes, men den ligger i sin tur till grund för uppbyggnaden av en experimentell logik och för förklaringen av all vetenskaplig kunskap. Vetenskapliga experiment innebär att idéer bara är hypoteser. Sådana hypoteser kan kontrolleras, verifieras eller falsifieras genom att ställas mot iakttagna data som till sin natur skiljer sig från varje logisk föreställning. Om dessa skillnader i kunskapens materiella innehåll förnekas, blir hypoteser till hypotaser eller ideella väsen, och påtagliga, empiriska data blir än en gång rent negativa residuer som hos Leibniz eller Hegel. Å andra sidan avslöjar Timpanaros skrifter en typ av naturalism som blir något naiv genom att ideligen hävda att människans rena fysikalitet utgör den huvudsakliga grunden för all filosofisk materialism. När man en gång hävdar att den naturliga världen existerar, kan det naturligtvis inte råda någon oenighet om att även människan är ett naturligt väsen. Människan i fysisk mening och som naturvarelse är ett djur. Men detta särskilda släkte i naturen skiljer sig från alla de andra genom att det skapar sociala relationer. För att använda Aristoteles uttryck: Människan är ett *zoon politikon*, ett politiskt djur. Människor lever i samhällen och har en historia och det är den nivån av deras existens som är av betydelse för den historiska materialismen. Det specifika för människan som naturvarelse är att hon hänför

⁴ Timpanaros kritik av Colletti utvecklas i en essä med titeln "Engels, Materialismo, 'Libero Arbitrio'", som ingår i hans volym *Sul Materialismo*, Pisa 1970. För Timpanaros allmänna filosofiska ståndpunkter, se hans essä 'Considerations on Materialism', *NLR* 85, May–June 1974.

sig till naturen när hon hänför sig till andra människor och att hon hänför sig till andra människor när hon hänför sig till naturen. Det är detta dubbelsidiga förhållande som Marx' begrepp "samhälleliga produktionsförhållanden" beskriver. För Marx kan det inte finnas någon produktion, d.v.s. relationer mellan människor och natur, utanför eller vid sidan av de samhälleliga relationerna, d.v.s. relationer till andra människor, och det kan inte förekomma några relationer mellan människor som inte är en funktion av människors förhållande till naturen, i produktionen. Människans "natur" utmärks av att den uttrycker sig i "samhället". Annars kunde vilken som helst diskurs om människan även tillämpas på myror eller bin. Människans åtskiljande karaktäristika såsom fysiskt natursläkte är att hon alstrar samhälleliga produktionsförhållanden snarare än vaxkakor eller spindelnät. Det ligger i människans natur att vara ett samhälleligt historiskt subjekt.

Inom den historiska materialismen är det naturligtvis Engels som bland klassikerna mest understrukit människans fysiska struktur och relationerna mellan människa och natur i sina senare skrifter. Du har försökt ställa Marx mot Engels på ett mycket radikalt sätt i ditt arbete. Du lägger t.ex. hela ansvaret för föreställningen om "dialektisk materialism" på Engels. På ett annat ställe framkastar du åsikten att det var Engels som införde de första skadliga elementen av politisk fatalism i marxismen i den andra internationalen. Däremot frikänner du Marx från misstag i någon av dessa riktningar. Du har till och med gått så långt i ett avsnitt att du talar om "avgrunden mellan den skarpa och komplexitet som utmärker varenda sida Marx skrivit och den folkliga vulgarisering och ibland dilettantism som utmärker Engels' arbeten".⁵ Skulle du idag verkligen vilja behålla en sådan formulering? När allt kommer omkring inte bara läste och godkände Marx utan han medarbetade också i Anti-Dühring. Och i hans inledningar till Kapitalet finns det förvisso formuleringar som är minst lika tvetydigt fatalistiska och mekanistiska som någonsin Engels' senare arbeten. Leder inte en överdramatiserad polarisering av det här slaget mellan Marx och Engels framförallt till en allvarlig fara, inte bara att Engels ibland orättvist kritiseras, utan också att det genom kontrasten skapas ett slags helgat område runt Marx som därigenom placeras över all kritik?

Jag håller helt och hållet med dig om det du säger om skapandet av ett helgat område runt Marx. Du får inte glömma att det uttalande som du citerade skrevs för 17 år sedan. Min syn på förhållandet mellan Marx och Engels är nu mycket mindre fastlåst och mer nyanserad i den meningen att jag har blivit medveten om att det även hos Marx råder osäkerhet och förvirring på vissa kritiska avsnitt när det gäller dialektiken. Jag förbereder för närvarande en studie som ska behandla denna fråga. Jag accepterar alltså helt och fullt din invändning: det är skamligt att helgonförklara en tänkare, däri inbegripet Marx. Nu förkastar jag helt en sådan inställning även om jag medger att jag i det förflutna kan ha uppmuntrat den. Detta är självkritik. Men när det väl är sagt ämnar jag vidhålla att den traditionella bilden av de teoretiska tvillingarna som ledde arbetarrörelsens födelse är naiv och absurd. När allt kommer omkring talar fakta för sig själva. Alla vet att Marx tillbringade en stor del av sitt liv med studier i British Museum medan Engels arbetade i ett bomullsföretag i Manchester. Tvillingsjälar är ett mirakel som inte existerar i den verkliga världen, det finns inte två som tänker exakt likadant. De intellektuella skillnaderna mellan Marx och Engels är tydliga och har diskuterats av många förutom mig själv: Alfred Schmidt, George Lichtheim eller Sidney Hook när han fortfarande var marxist bland andra. Sedan ligger det ingen historisk illvilja i att påminna om de brev Marx skrev mot Engels under sin levnad och som förstördes av hans familj efter hans död.

⁵ Denna passus finns med i det långa förord som Colletti skrev till en utgåva av Lenins *Filosofiska anteckningsböcker* 1958. Tio år senare trycktes förordet som första delen i den italienska volymen *Il Marxismo e Hegel*, Bari 1969. Den engelska utgåvan *Marxism and Hegel* (New Left Books / NLB 1973) är en översättning av andra delen av den italienska volymen vilken skrivs som en bok för sig av Colletti 1969. Avsnittet ovan finns i *Il Marxismo e Hegel*, s. 97.

Vad naturens dialektik angår medger jag att det finns vissa överdrifter i mina skrifter, men jag vill fortfarande understryka att Marx' hela arbete i allt väsentligt är en analys av det moderna kapitalistiska samhället. Hans grundläggande skrifter är *Teorier om mervärdet*, *Grundrisse* och *Kapitalet*. Allt det andra är sekundärt. När det gäller Engels däremot är det otvivelaktigt så att till hans större arbeten får räknas *Naturens dialektik*, ett verk som till 90 procent är hopplöst komprometterat av en uppriktig och romantisk *Naturfilosofi* besmittad av grovt positivistiskt och evolutionistiskt stoff.

Men hur är det med den påstådda politiska kontrasten mellan de två männen – en påstådd protoreformistisk tendens hos Engels mot en orubbligt radikal Marx? När allt kommer omkring begick Engels aldrig några sådana ofrivilliga misstag som Marx när han gjorde förutsägelsen att bara införandet av allmän rösträtt – borgerlig demokrati – kunde garantera socialismens ankomst till England, vilket är ett mycket mer parlamentaristiskt påstående än man någonstans kan finna hos Engels?

Jag håller med dig på den här punkten och jag vill bara säga att jag inte inom ramen för denna intervju kan utveckla hela mitt nuvarande kritiska tänkande på denna punkt.

Du har tilldelat Rousseau en exceptionellt stor betydelse som den centrale föregångaren för marxismen inom den politiska teorin. Du har särskilt hävdat att Rousseau var den förste att utveckla en grundläggande kritik av den kapitalistiska representativa staten, av skillnaden mellan medborgare och borgare och en motteori om den folkliga suveräniteten, direkt demokrati och återkallbara mandat, temata som Marx och Lenin direkt övertog. Du sammanfattar den vikt du lägger vid dessa idéer i en formulering som återkommer i dina skrifter och som framstår som mycket chockerande: "Vad gäller 'politisk' teori i strikt mening har Marx och Lenin inte lagt något till Rousseau – förutom analysen (som naturligtvis är ganska viktig) av den 'ekonomiska grunden' för statens bortvittrande".⁶ Är detta en reduktion av den marxistiska politiska teorin till bara en kritik av den borgerliga representativa staten och bortom den en modell för direkt folklig demokrati, som i detta omdöme framstår som mycket egendomlig och utrerad. Det tycks nämligen som om du här helt bortsåg från den strategiska sidan i det marxistiska politiska tänkandet, som framförallt utvecklades av Lenin: hans teori om partibygget, om alliansen mellan proletariatet och bönderna, nationernas självbestämmande, upprorets roll o.s.v. – med andra ord hela teorin om hur själva den socialistiska revolutionen ska gå till. Och dessutom, även om den politiska teorin begränsas till dess strikta mening, analysen av den kapitalistiska staten, så har detta århundrade sett viktiga typer av borgerliga stater som Rousseau av naturliga skäl inte kunde förutse. Framförallt tänker jag på den fascistiska staten, som Trotskij har gjort de klassiska analyserna av. Hur kan du utesluta allt detta från den marxistiska politiska teorin?

Låt mig svara på detta sätt. Den formulering du citerade syftar för det första bara på själva den politiska filosofin, i betydelsen de mest generella principfrågorna i Marx' och Lenins teori, vilka kan härledas till Rousseau, nämligen de du nämnde: kritiken av den representativa staten och åtskillnaden mellan det civila samhället och det politiska samhället, särskiljandet av styrelse och suveränitet, förkastandet av den parlamentariska representationen, föreställningen om folkets delegater som kan återkallas o.s.v. I det här sammanhanget måste vi inse att Marx' egen analys av staten aldrig blev särskilt utvecklad. Hans grundläggande texter i denna fråga är *Kritiken av Hegels rättsfilosofi* från 1843 och *Judefrågan* från 1844, och sedan de mycket mer sentida sidorna om Pariskommunen i *Inbördeskriget i Frankrike* från 1871. Samtliga dessa skrifter upprepar temata som återfinns hos Rousseau. Naturligtvis saknar mitt påstående giltighet på den revolutionära strategins område – partibygget, klassallianser eller fascism. Det har ett mer begränsat syfte. Samtidigt vill jag emellertid göra klart att det till en del

⁶ *From Rousseau to Lenin*, NLB 1972, s. 185.

innehöll en medveten provokation. Det var ägnat att rikta uppmärksamheten på en särskild punkt, nämligen den politiska teorins *svaghet* och bristande utveckling. Med andra ord kan det också läsas som ett sätt att säga att marxismen saknar en verklig politisk teori. Alla de avsnitt i Lenins arbete som du har pekat på – hans skrifter om partiet, bönderna, den nationella frågan o.s.v. – har stor betydelse, men de är alltid så hårt knutna till historiska händelser att de aldrig kan extrapoleras till en generaliseringsnivå där de vore överförbara till en historisk omgivning som i grunden skiljer sig från den Lenin tänkte och handlade i. Den reella innebörden i mitt uttalande var alltså polemisk. Utvecklingen av den politiska teorin har varit oerhört svag inom marxismen. Det finns utan tvivel många skäl till denna svaghet. Men ett avgörande är säkert det faktum att både Marx och Lenin föreställde sig övergången till socialismen och förverkligandet av kommunismen på världsnivå som en mycket snabb och inom kort förestående process. Man kan formulera detta som en paradox genom att säga att den politiska rörelse som marxismen har inspirerat till har praktiskt taget saknat politisk teori. Det absurda i denna situation och faran med den är tydlig nu när det står klart att den s.k. övergångsfasen till socialismen i själva verket är en extremt utdragen och sekellång process, vars längd varken Marx eller Lenin förutsåg och under vilken det kommunistiska ledarskapet idag utövar makt i marxismens namn, i frånvaro av någon som helst verklig teori om denna makt och i frånvaro av någon som helst kontroll från de massor över vilka de styr.

Vilken är din bedömning av Althusser och hans elever? Della Volpe-skolan i Italien var den första radikalt anti-hegelianska strömningen i den västliga marxismen efter första världskriget. Den utvecklade en rad frågor med syfte att visa Marx' brytning med Hegel genom skapandet av en ny vetenskap om samhället, som sedan komprometterades genom att hegelianska tankegångar återinfördes i den historiska materialismen efter Marx. Många av dessa idéer ligger nära dem som ett tiotal år senare utvecklades av Althusser i Frankrike, där de fått omfattande intellektuell betydelse. Hur ser du idag på Althusserns arbete?

Det är inte så lätt att svara på denna fråga. Jag kände Althusser personligen och under några år brevväxlade jag med honom. Sedan lyckades jag inte svara honom, eller han mig, och gradvis upphörde breven mellan oss. När vi först träffades i Italien visade Althusser mig några av de artiklar som han sedan samlade i *För Marx*. Mitt första intryck av läsningen var att våra åsikter till stor del sammanföll med Althusserns, med det förbehållet att Althusser inte tycktes behärska den filosofiska traditionens ”stora” på rätt sätt. Della Volpes utläggningar om Hegel var alltid grundade i en väldigt noggrann kunskap och analytisk genomgång av dennes texter, för att inte tala om Kants, Aristoteles' eller Platons. Den sidan var mycket mindre framträdande hos Althusser. Tvärtom ersattes den av politiskt färgade förenklingar. I dessa essäer fanns t.ex. en rad referenser till Mao, som framstod som ett intrång av ett annat slags diskurs i själva den filosofiska texten. Det bör tilläggas att politiskt hade inte någon av Della Volpe-anhängarna någon svaghet för maoismen. Med dessa reservationer tycktes artiklarna, som senare skulle utgöra *För Marx*, hursomhelst visa en inriktning som klart liknade Della Volpe-riktningens klassiska teser i den italienska marxismen. Sedan sände mig Althusser *Att läsa Kapitalet*. Jag började läsa den och fann – detta sagt utan någon ironi – att jag inte kunde förstå förutsättningarna för och syftet med detta arbete. Vad som kanske frapperade mig mest var något som Hobsbawm senare påpekade i en för övrigt mycket uppskattande anmälan av Althusserns bok i *Times Literary Supplement*, nämligen att *Att läsa kapitalet* i själva verket inte hjälper någon att läsa *Kapitalet*. Jag fick ett intryck av en lång teoretisk konstruktion upprest bakom *Kapitalets* rygg, så att säga. Jag fann den inte särskilt intressant som sådan och fortsatte inte längre.

Därefter kom essäerna om *Lenin och filosofin*, däri ”Lenin före Hegel”, och det blev allt tydligare att Althusser ämnade rädda den ”dialektiska materialismen”, åtminstone till namnet. Vad mig angår är dialektisk materialism en skolastisk metafysik vars överlevnad bara visar

bristen på adekvata försök inom arbetarrörelsen hittills att få grepp om den moderna vetenskapens stora problem. Den är en filosofisk pastisch från en kvällskurs. Även om Althusser tolkat den på sitt eget sätt, kan jag inte förstå varför han hängt fast vid föreställningen om dialektisk materialism. Senare tror jag emellertid mig ha förstått vilken funktion den fyller i Althusserns arbete och det placerar honom tydligare i marxismens tidigare historia. Det finns en polemik mellan Godelier och Lucien Sève som är mycket avslöjande i detta sammanhang. Godelier citerar ett brev från Engels till Lafargue från 1884⁷ som förutskickar en tes som senare skulle utvecklas av Hilferding i hans förord till *Finanskapitalet*. Det är tanken att det finns en grundläggande skillnad mellan marxism och socialism och att man kan acceptera den ena och förkasta den andra, för marxismen är en värderingsfri vetenskap utan någon ideologisk orientering eller politiskt syfte. Hos Althusser dyker samma tema upp i form av hans upptäckt nyligen att Marx när allt kommer omkring övertog en central föreställning från Hegel, idén om ”ett förlopp utan subjekt”. Filologiskt är naturligtvis detta påstående absurt. Det kan bara göras av någon som läst Hegel för mycket länge sedan och som bara har kvar ett mycket dimmigt minne av honom. För det hegelianska förloppet har nämligen i alldeles särskilt hög grad ett subjekt. Subjektet är inte mänskligt, det är *Logos*. Förnuftet är historiens subjekt hos Hegel som hans berömda uttryck *Der List der Vernunft* – förnuftets list – klargör. Men bortsett från lärdomsfrågor, vad betyder det att säga att historien är för Marx ett förlopp utan subjekt? Det betyder att historien inte är den mänskliga emancipationens säte. Men för den verkliga Marx var revolutionen naturligtvis just detta – en kollektiv frigörelseprocess. I *Svaret till John Lewis* formulerar Althusser på nytt sin tes om förloppet utan subjekt. Men för första gången är han också tvungen att medge att alienationstemat också finns i *Kapitalet*. I själva verket är sanningen den att alienations- och fetischismtemat inte bara finns i *Kapitalet*, utan i alla Marx' senare arbeten, inte bara i *Grundrisse*, utan också i *Teorier om mervärdet*, på hundratals sidor. *Grundrisse* och *Teorier om mervärdet* förklarar bara med en mer explicit terminologi vad *Kapitalets* språk säger mer oklart, eftersom Marx i högre grad använde den engelska politiska ekonomins vetenskapliga vokabulär. Men alienationsproblemet och problemet med varufetischismen är centrala för hela uppbyggnaden av Marx' senare arbeten. Althusserns om dock motsträviga medgivande att de finns i *Kapitalet* underminerar i själva verket hela hans tidigare formulering om ”brytningen” mellan den unge och den äldre Marx. Det motsäger dessutom föreställningen om historien som ett förlopp utan subjekt. Men det är en del av marxismen som Althusser i allt väsentligt förkastar. Jag tror att det är det som förklarar hans organiska sympati med stalinismen. I sitt *Svar till John Lewis* försöker han naturligtvis etablera ett visst avstånd till Stalin. Men den intellektuella nivån i denna broschyr med dess blandning av hätskhet och banaliteter gör att man som vi säger i Rom måste kasta sina vapen. Ingenting kan vara mer frapperande än torftigheten i de kategorier Althusser använder för att försöka förklara stalinismen när han helt enkelt reducerar den till en ”ekonomism” som är ett epifenomen i den andra internationalen, som om det bara vore en ideologisk avvikelse och en länge välkänd sådan. Naturligtvis var stalinismen ett ofantligt mer komplicerat fenomen än dessa snäva kategorier låter förstå. Althusser är säkert en mycket intelligent person och jag har en stor mänsklig sympati för honom. Men det är omöjligt att undgå intrycket att hans tänkande har blivit allt torftigare och sterilare med tiden.

I din Inledning till Lenins Filosofiska anteckningsböcker, skriven 1958 slutar du med att säga att den unge Lenin 1894 inte hade läst Hegel när han skrev Vad är 'Folkvännerna'?, men ändå lyckades förstå honom bättre än den äldre Lenin i Anteckningsböckerna som studerade honom 1916 och missförstod honom. Sedan tillägger du i en kryptisk slutsats att denna paradox pekar på ”två divergerande 'kall' som ännu idag finns i marxismens själ. Att förstå

⁷ Se polemiken, publicerad på italienska, mellan Maurice Godelier och Lucien Sève, betitlad *Marxismo e Strutturalismo*, Turin 1970, pp 126–127.

hur och varför dessa två 'kall' historiskt förenades och lades på varandra är en enorm uppgift som måste tas upp".⁸ Vad menade du med detta?

Du måste komma ihåg att jag var ung och entusiastisk när jag skrev dessa rader. Jag hade lätt för överdrifter. Det är sant att Lenin inte hade någon förstahandskunskap om Hegel när han skrev *Vad är 'Folkvännerna'?* Men denna text är märkt av tidens positivistiska kultur. Den esoteriska mening jag försökte ge den då skulle jag idag helt ta avstånd från. Jag tror att de positivistiska övertoner som ibland finns i min "Inledning" från 1958 är rättade och övervunna i min studie från 1969 om *Marxismen och Hegel*. Emellertid, genom dessa upprepade irrgångar och svängningar famlade jag efter ett verkligt och allvarligt problem som nu upptar mig direkt sedan ett flertal år. Det finns två möjliga utvecklingslinjer i Marx' egen analys, som kommer till uttryck i *Kapitalets* rubrik, respektive dess underrubrik. Den första är vad Marx själv för fram i sitt förord till den första upplagan och i efterordet till den andra upplagan, i vilka han framställer sig själv bara som en vetenskapsman. Enligt sin egen redogörelse där genomför Marx en uppgift inom den historiska och samhällliga vetenskapen som redan genomförts i naturvetenskapen. Detta var också Lenins tolkning av Marx i *Vad är 'Folkvännerna'?*, och min egen "Inledning" från 1958 går i samma riktning. *Kapitalets* själva titel uttrycker denna riktning. Den utlovar att den politiska ekonomi som hade påbörjats med Smiths och Ricardos verk men som fortfarande var ofullständig och motsägelsefull nu skulle bli en sann vetenskap i termens fulla bemärkelse. Bokens underrubrik pekar emellertid på en annan inriktning: en "kritik av politisk ekonomi". Denna föreställning gav inte mycket eko i den andra och tredje internationalen. Lenin skulle säkert ha förkastat tanken att marxismen var en kritik av den politiska ekonomin. För honom var den bara en kritik av *borgerlig* politisk ekonomi som till slut gjorde den politiska ekonomin till en verklig vetenskap. Men *Kapitalets* underrubrik låter förstå något mer, den ger vid handen att politisk ekonomi som sådan är borgerlig och måste kritiseras i sig. Denna andra dimension i Marx' arbete når just sin höjdpunkt i teorin om alienationen och fetischismen. Det stora problemet för oss är att veta om och hur dessa två inriktningar i Marx' arbete kan hållas samman inom ett enda system. Kan en rent vetenskaplig teori inom sig innehålla en diskurs om alienationen? Detta problem är ännu inte löst.

Den ursprungliga Della Volpe-skolan tolkade Marx' arbete ungefär som en strikt analogi till Galileos arbete. Emellertid möter del tydliga svårigheter att överföra naturvetenskapens experimentella tillvägagångssätt till samhällsvetenskaperna. Det är väl känt att historien inte är ett laboratorium i vilket fenomen artificiellt kan isoleras och upprepas, vilket är möjligt inom fysiken. Lenin sade ofta: "Detta ögonblick är unikt, det kan gå förbi och den möjlighet det innebär kommer kanske aldrig tillbaka ...", exakta motsatsen till möjligheten att upprepa. Det finns ett slående stycke i din Inledning till hans Filosofiska anteckningsböcker där du emellertid säger: "Logik och sociologi har uppbyggts samtidigt med samma förhållande enhet-distinktion som erhålls mellan det medvetande de representerar och det samhälleliga varat, alltså hör logiken hemma i historievetenskapen, men historievetenskapen hör i sin tur till historien. D.v.s. sociologin informerar om den politiska tekniken och blir en kamp för att förändra världen. Praktiken är funktionell för teoriproduktionen, men teorin är i sin tur funktionell för praktiken. Vetenskapen verifieras i och såsom samhälle, men samhälleligt liv är i sin tur ett experiment som pågår i världens laboratorium. Historien är alltså en vetenskap om historia rerum gestarum, praktik-teori, men också en vetenskap som själva res gestae, teori-praktik, eller med orden i Engels' stora maxim: 'historien är experiment och industri'. Vi kan på så sätt förstå det djupa sambandet mellan 'profeten', eller politikern, och vetenskaps-

⁸ *Il Marxismo e Hegel*, s. 169–70.

mannen i Marx' arbetes själva struktur.”⁹ Finner du fortfarande denna lösning tillfredsställande?

Du har valt ut den bästa sidan i den texten – den där jag gjorde mitt bästa för att få cirkeln fyrkantig! Jag håller inte längre med om det eftersom det som då tycktes vara en lösning anser jag nu vara ett problem som fortfarande inte har något svar. Jag är just nu inne i en period där jag går till djupet med dessa frågor på nytt och jag kan ännu inte helt förutse vad det kommer att leda till. Troligen kommer jag att publicera ett kort arbete om de kapitalistiska motsättningarnas teori hos Marx. I det kommer jag att ytterligare distansera mig från Della Volpes arbete och försöka visa genom en studie av Kants *Försök att införa föreställningen om negativa kvantiteter i filosofin* från 1763, att Marx' begrepp kapitalistisk motsättning inte är detsamma som Kants föreställning om ”reella oppositioner”. Jag är säker på denna punkt, men den förblir begränsad, och jag är fortfarande osäker på dess implikationer. Emellertid skulle mitt svar på din fråga vara att innebörden av min argumentering i denna kommande studie är att Marx helt enkelt inte kan jämföras med Galileo, det skulle bara vara möjligt om de kapitalistiska motsättningarna vore reella motsättningar i den mening Kant ger termen.

Ett av dina centrala teman i Marxism och Hegel är att motsättningar existerar mellan påståenden, inte mellan ting. Att sammanblanda de två är den dialektiska materialismens kännetecken och det som gör den till en pseudovetenskap. Men i den sista essän i Från Rousseau till Lenin skriven ett år senare talar du ändå upprepade gånger om den kapitalistiska verkligheten som ”upp och ned”, som ett system som ”står på huvudet”.¹⁰ Är det inte helt enkelt en metafor för att återinföra föreställningen om ”motsättningar mellan tingen”, alltså en litterär bild istället för ett begreppsligt axiom? Hur kan föreställningen om en ”upp- och nedvänd verklighet” förenas med principen om icke-motsättning som du understryker såsom grundläggande för varje vetenskap?

Det är just detta problem jag nu arbetar med. Du har helt och hållet rätt när du pekar på den svårigheten. Jag bibehåller helt och hållet den grundläggande tesen att materialismen förutsätter icke-motsättning, verkligheten är motsägelsefri. I detta avseende håller jag med Adjukiewicz och Linke och upprepar till fullo min kritik av den dialektiska materialismen. På samma gång har jag, när jag läst om Marx, blivit medveten om att för honom är kapitalistiska motsättningar onekligen dialektiska motsättningar. Della Volpe försökte bevara skenet genom att tolka motsättningen mellan kapital och lönearbete som en verklig motsättning – *Real-repugnantz* – i Kants mening, d.v.s. en motsättning utan motsägelse – *ohne Widerspruch*. Om relationen mellan kapital och arbete vore en verklig opposition av den kantska typen skulle den vara icke-dialektisk och materialismens grundläggande princip vore räddad. Men problemet är i själva verket mer komplicerat. Jag fortsätter att tro att materialismen utesluter föreställningen om en motsägelsefylld verklighet. Ändå är det ingen tvekan om att relationen mellan kapital/lönearbete för Marx var en dialektisk motsägelse. Kapitalismen är för Marx en motsägelsefylld verklighet inte därför att den måste vara motsägelsefylld eftersom det är en verklighet, såsom den dialektiska materialismen skulle vilja ha det, utan eftersom det är en kapsejsad, omvänd, upp- och nedvänd verklighet. Jag är fullt medveten om att föreställningen om en upp- och nedvänd verklighet tycks skorra mot alla vetenskapliga regler. Marx var övertygad om att denna uppfattning var giltig. Jag påstår inte att han nödvändigtvis hade rätt. Jag kan ännu inte säga om tanken på en omvänd verklighet är förenlig med samhällsvetenskap. Men jag skulle vilja kommentera problemet angående förhållandet mellan samhällsvetenskap och naturvetenskap som du tog upp tidigare. Jag har inte behållit den optimistiska ståndpunkten från min ”Inledning” från 1958 som var alltför lättvindig i sitt

⁹ *Il Marxismo e Hegel*, s. 126–7.

¹⁰ Se *From Rousseau to Lenin*, s. 232–5.

påstående om en grundläggande samhörighet mellan naturvetenskaperna och samhällsvetenskaperna. Å andra sidan inser jag att de två gängse ståndpunkterna ifråga om detta problem båda uppreser allvarliga svårigheter. Den första ståndpunkten är den jag intog i min ”Inledning” och som kommer från Della Volpe: den jämför verkligen natur- och samhällsvetenskap. Marx var för oss den ”andliga världens Galileo”. Idag framstår denna formel för mig som högst diskutabel. Förutom allt annat så förutsatte den att relationen mellan kapital och arbete hos Marx inte var en motsägelsefylld motsättning, vilket är fel. Å andra sidan finns en annan ståndpunkt som understryker oförenligheten mellan samhälls- och naturvetenskap. Faran med detta alternativ är att samhällsvetenskapen då tenderar att bli en kvalitativt från naturvetenskaperna skild kunskapsform och få samma förhållande till dem som filosofin brukade ha gentemot vetenskapen som sådan. Det är inte en slump att de tyska historicisterna, Dilthey, Windelband och Rickert, valde denna lösning. Även Croce, Bergson, Lukács och Frankfurt-skolan ärvde den sedan. Denna traditions oföränderliga slutsats är att den sanna kunskapen är samhällsvetenskapen som, eftersom den inte kan assimileras med naturvetenskapen, inte är vetenskap alls utan filosofi. Alltså finns det antingen en enda kunskapsform, som är vetenskapen (en ståndpunkt som jag fortfarande vill försvara), men då skulle det vara möjligt att bygga samhällsvetenskapen på samma grunder som naturvetenskapen, eller också är samhällsvetenskapen verkligen annorlunda än naturvetenskapen och det finns två slags kunskap, men eftersom två kunskapsformer är omöjligt blir naturvetenskapen en pseudo-kunskap. Det senare alternativet dominerar ideologiskt. Europeiska kontinentala filosofer har under detta århundrade varit i det närmaste eniga i attacken mot naturvetenskaperna – från Husserl till Heidegger, från Croce till Gentile, från Bergson till Sartre. Gentemot den spiritualistiska idealismens faror skulle jag personligen hellre utsätta mig för den motsatta neo-positivistiska faran. Men jag är delad i denna fråga och har inte någon färdig lösning på problemet.

Om vi går till själva Kapitalet som ett exempel på vetenskaplig metod så skrev du en gång att ”den avgörande verifieringen av Kapitalet, som vi kan kalla extern, har erhållits genom historiens egen senare utveckling, en verifiering som Lenin syftade på när han skrev att 'det är praktikens kriterium, d.v.s. alla de kapitalistiska ländernas utveckling de sista årtiondena, som bevisar den objektiva sanningen i Marx hela ekonomiska och sociala teori i allmänhet'. Notera hela teorin, vilket betyder inte bara den ena eller den andra delen, utan Marx' hela arbete, som utgör en helhet av verifierade hypoteser och alltså lagar som ska kontrolleras och anpassas ständigt i ljuset av den verkliga historiska erfarenheten.”¹¹ Vad är din syn på dessa påståenden idag?

Ungdomliga misstag helt enkelt.

I en text som utkommit nyligen tycks du acceptera teorin om en ”kollaps” i Kapitalet även om din analys är försiktig och hävdar att det finns motsatta element i Marx' arbete. Du fastställer att det som teorin kört fast på är postulatet om den fallande profitkvoten.¹² Ser du detta som en vetenskaplig lag som kan ”verifieras slutgiltigt genom historiens egen senare utveckling”?

Absolut inte. Jag anser att det finns något ännu mycket allvarligare att säga om de förutsägelser som *Kapitalet* innehåller. Det är inte bara den fallande profitkvoten som inte verifieras empiriskt, utan *Kapitalets* centrala test har ännu inte ägt rum, nämligen en socialistisk revolution i de utvecklade västländerna. Resultatet av det är att marxismen idag befinner sig i kris, och det enda sättet för den att komma över denna kris är att erkänna det. Men att erkänna det är just vad så gott som varje stor eller liten marxist medvetet undviker.

¹¹ *Il Marxismo e Hegel*, s. 160.

¹² Se Collettis inledning till L. Colletti och C. Napoleoni, *Il Futuro del Capitalismo: Crollo o Sviluppo?*, Bari 1970, s. c-cv ff.

Det är helt och hållet förståeligt när det gäller de många apolitiska och apologetiska intellektuella i de västliga kommunistpartierna vilkas enda funktion är att putsa upp en marxistisk tolkning för dessa partiers helt igenom icke-marxistiska politiska praktik. Vad som är mycket mera betänkligt är det exempel vissa verkligt stora marxistiska intellektuella ger, när de systematiskt döljer marxismens kris i sina arbeten och därmed medverkar till att förlänga dess förlamning som samhällsvetenskap. Två fall för att klargöra vad jag menar. Baran och Sweezy informerar i inledningen till *Monopolkapitalet* sina läsare i en kort not om att de inte kommer att använda mervärdesbegreppet utan överskottsbegreppet, och inte heller begreppet lönearbete utan beroende arbete. Vad betyder egentligen detta? Det betyder att Baran och Sweezy beslöt att de inte kunde använda värde- och mervärdesteorin för sin analys av den amerikanska efterkrigskapitalismen. De hade all rätt att göra så, det kanske till och med var riktigt att göra det, vi behöver inte gå in på den frågan här. Men det är signifikativt att de gjorde det på det sättet. De sprängde grundstenen i Marx' konstruktion – utan teorin om värdet och mervärdet faller *Kapitalet* samman. Men de bara nämner vad de har uteslutit i en fotnot och sedan fortsätter de nonchalant som om ingenting hade hänt, som om Marx' arbete när denna mindre korrigerings genomförts, är ännu säkrare och sundare än någonsin. Ta en annan stor intellektuell och vetenskapsman, som jag har största respekt för, Maurice Dobb. Dobb har skrivit ett förord till en italiensk utgåva av *Kapitalet* hundra år efter första utgåvan. I det tillkännager han att allting är i sin ordning, förutom en mycket liten skavank, ett småfel i originalet. Detta lilla misstag är enligt Dobb det sätt på vilket Marx genomför övergången från värden till priser i *Kapitalets* tredje bok. Lyckligtvis har Sraffa nu emellertid rättat till felet och nu är allt bra igen. Dobb kanske har rätt när han inte vill låta sig nöja med Marx' lösning på transformationsproblemet, liksom det är möjligt att Baran och Sweezy hade goda grunder för att förkasta värdeteorin. För ögonblicket kan vi avstå från att bedöma dessa frågor. Men de hade säkert fel i att tro, eller påstå att de tror, att de teoretiska pelare som Marx' byggnad vilar på kan tas bort och hela byggnaden fortfarande bestå. Ett sådant beteende är inte bara bedrägligt. Genom att vägra att medge att vad som förkastas i Marx' arbete inte är sekundärt utan väsentligt, stänger man marxismens kris inne och ser till att den förvärras i sin helhet. Intellektuell flykt av detta slag fördjupar bara den socialistiska tankens stagnation som är tydlig i hela västvärlden. Detsamma gäller de unga marxistiska ekonomer i Italien som övertagit det mesta av Sraffas tankar. Jag påstår inte att Sraffa har fel. Jag är beredd att som en hypotes gå med på att han kan ha rätt. Men vad som är helt absurt är att acceptera Sraffa, av vilkens arbete det följer att hela grunden till Marx' analys bryts ned, och samtidigt påstå att det är det bästa sättet att stötta upp Marx.

De avgörande frågorna för dagens marxister gäller naturligtvis inte bara ekonomisk teori. De är också politiska. I två texter har du nyligen skilt mellan föreställningen om en "parlamentarisk väg" och en "fredlig väg" till socialismen. I den näst sista essän i Från Rousseau till Lenin hävdar du att Staten och Revolutionen inte var riktad av Lenin bara mot reformismen som sådan och inte bygger på något påstående om nödvändigheten av fysiskt våld för att krossa den borgerliga staten utan snarare gäller en mycket djupare fråga, nämligen behovet av att ersätta en historisk maktform med en annan: den parlamentariska representativa staten med direkt proletär demokrati i arbetarråd som inte längre utgör någon stat i dess fulla betydelse.¹³ I en senare artikel om Chile¹⁴ upprepar du att våldet i huvudsak är sekundärt för den socialistiska revolutionen, något som kan förekomma eller inte, men som inte definierar revolutionen som sådan För att underbygga ditt resonemang citerar du i båda dessa essäer Lenins artikel från september 1917 i vilken han skrev att en fredlig övergång till socialismen var möjlig. Men är inte denna användning av ett avsnitt från Lenin mycket ytlig? I september

¹³ *From Rousseau to Lenin*, s. 219–27.

¹⁴ Collettis artikel om lärdomarna av Chile utgavs i *L'Espresso*, 23 september 1973.

1917 hade redan ett enormt historiskt våld ägt rum i första världskriget som hade kostat miljoner ryssar livet och i huvudsak brutit upp hela armén såsom den tsaristiska statens repressiva apparat. Dessutom hade februarirevolutionen kastat tsarismen över ända med våldsamma upplopp: en folklig explosion som inte i någon mening var ett fredligt förlopp. Det var först i detta sammanhang då den tsaristiska militärmaskinen krossats och sovjeterna konstituerats över hela landet som Lenin sa att under en kort tid var en övergång till socialismen möjlig utan vidare våld om den provisoriska regeringen överlämnade sin makt till sovjeterna. I praktiken visade sig Oktoberrevolutionen ändå vara nödvändig som ett organiserat uppror för att gripa makten. Hela Lenins arbete är verkligen fyllt med upprepade hävdanden att det samhällsliga våldet är nödvändigt och oundvikligt för att krossa den härskande klassens armé och polisapparat. Har inte det behov du utan tvivel känt att motstå hela den stalinistiska nihilistiska traditionen gentemot proletär demokrati, och dess massiva användande av polisvåld gentemot arbetarklassen själv, kanske ofrivilligt fått dig att förminska det proletära våld som finns inbyggt i varje revolutionär massresning mot kapitalet?

Du kan ha rätt i att jag har tenderat att underskatta denna dimension av revolutionen. Men vad var mitt huvudsakliga syfte när jag skrev min essä om *Staten och revolutionen*? Du har själv pekat på det. Det var att gå emot och attackera en uppfattning som stalinismen hade omgärdat arbetarrörelsen med och som sätter likhetstecken mellan revolution och våld. I denna tradition var det endast våldet som var det verkliga revolutionstecknet. Allt annat, förändringen av maktens natur, skapandet av en socialistisk demokrati, hade ingen betydelse. Skillnaden mellan kommunister och socialdemokrater var att de förra var för våldsamt revolution medan de senare var emot revolutionen eftersom de var pacifister. Om kommunister skapade en byråkratisk politisk diktatur efter revolutionen någonstans eller till och med ett personligt tyranni som Stalins, var det av mindre betydelse: regimen förblev socialistisk. Det var mot denna långa tradition jag försökte visa att revolution och våld inte på något sätt är utbytbara begrepp, och att en revolution till och med kan ske utan våld. Det rör sig inte om en isolerad mening hos Lenin. Det finns ett helt kapitel i *Staten och revolutionen* med rubriken ”revolutionens fredliga utveckling”.

De enda viktiga avsnitt där Lenin hävdar möjligheten av en fredlig revolution som sådan är de där han tänker sig en historisk fas i vilken den härskande klassen redan har exproprierats genom en våldsamt revolution i de största industrialiserade länderna i världen och kapitalisterna i de kvarblivande mindre länderna kapitulerar utan något allvarligt motstånd mot sin arbetarklass, eftersom det globala styrkeförhållandet är så hopplöst mot dem. Det är fortfarande inte något särskilt relevant scenario.

Jag tror inte att vi är oense i sak. Den verkligt viktiga frågan är den om den politiska naturen hos den makt som växer fram efter revolutionen, vilket våld kampen som föregått den än innehållit. Mitt främsta syfte har varit att bekämpa arvet från det stalinistiska föraktet för socialistisk demokrati.

Ditt intresse för det är fortfarande mycket förståeligt. Men kommunistpartierna i Väst har själva ändå för länge sedan slutat tala om våld i någon form och än mindre förhållande det. Tvärtom talar de om ett fredligt framåtskridande mot en ”avancerad demokrati” inom den borgerliga statens konstitutionella ram. Det längsta de går är till att säga att om borgerligheten inte respekterar spelets konstitutionella regler efter att en vänsterregering valts och attackerar den olagligt, då har arbetarklassen rätt att försvara sig själv fysiskt. Medan hos Engels, Lenin eller Trotskij proletärt uppror huvudsakligen ses som den revolutionära strategins aggressiva vapen där den väsentliga regeln är att ta initiativet och behålla det – Dantons paroll ”djärvhet”. Du tycks tona ner detta grundläggande arv i det marxistiska

tänkandet. Nog är det så att polemiken med det italienska kommunistpartiet idag inte kan undvika det?

Det är sant som du säger att de västliga kommunistpartierna idag inte längre nämner våldet. Men olyckligtvis har det under samma period kommit fram smågrupper inom den yttersta vänstern som återskapar de stalinistiska fixeringarna vid våldet och vars inflytande framförallt på ungdomen inte bör ignoreras, det är ofta större på den yngre generationen marxister än kommunistpartiernas eget inflytande. Du citerade min artikel om Chile. I den skrev jag att det inte kan finnas någon socialism utan frihet att strejka, pressfrihet och fria val. Det betraktades av många här som våldsamt parlamentariska uttalanden. Varför? Därför att hos de flesta av dessa grupper med deras deformerade stalinistiska mentalitet sätts helt enkelt likhetstecken mellan pressfrihet, strejkrätt och parlament. Eftersom en socialistisk revolution skall avskaffa parlamentet måste den också avskaffa fria val, tidningar och strejker. Med andra ord skapa en polisregim, inte en proletär demokrati. Gentemot denna förskräckliga förvirring är det nödvändigt att påminna socialister om och om igen att de medborgerliga rättigheterna – val, rätt att uttrycka sig och upphöra att arbeta – inte är samma sak som parlament, och att rent utövande av våld inte är samma sak som revolutionär förändring av de samhälleliga förhållandena och inte garanterar dem.

Det är sant. Men det var inte problemet i Chile. Ingen inom vänstern där hotade med att avskaffa strejkrätten. Det centrala problemet var just det motsatta: tillit och förtroende för den borgerliga statens repressiva apparats neutralitet. Det var det som ledde till katastrofen i Chile. Dessutom var det inte bara grupper inom den yttersta vänstern som talade om den chilenska situationen. Kommunistpartierna var också högröstade i sina kommentarer. Var det inte nödvändigt att säga något till dem också?

Du har rätt. Vad som hände var att jag måste skriva en mycket kort artikel snabbt, på mycket kort tid. Jag inser nu att jag öppnade flanken för kommunisterna. Jag medger det.

Men är det inte möjligt att det finns teoretiska, och inte bara konjunkturrella, skäl för ditt underskattande av betydelsen av statens våldsapparat. För hela ditt intresse för den borgerliga staten har väsentligen koncentrerats till det som hela den marxistiska traditionen sedan Marx i stort sett bortsett från (Lenin inbegripen): nämligen den parlamentariska demokratins verklighet som en objektiv historisk struktur i det borgerliga samhället och inte bara en subjektiv list eller illusion som skapats av den härskande klassen. Den borgerligt demokratiska statens effektivitet när det gäller att hålla tillbaka och kontrollera arbetarklassen i Väst har varit enorm, isynnerhet med avsaknaden av någon proletär demokrati i Öst. Men inte desto mindre ska inte plikten att ta hela systemet med den parlamentariskt-representativa staten på största allvar och analysera den i sig som den borgerliga politiska maktens förgrund få leda till att den ständiga militär- och polisapparaten som är uppställd bakom den någonsin glöms bort. I varje verklig samhällskris där klass direkt står mot klass faller borgerligheten alltid tillbaka på sin våldsmaskin snarare än på den representativa apparaten. Den chilenska tragedin finns där för att bevisa konsekvenserna om det glöms bort.

Jag accepterar denna kritik som riktig. Du har rätt att framföra den.

Det är i detta sammanhang Gramscis stora förtjänst ligger, att han började försöka tänka igenom några av de specifika strategiska problem som de utvecklade kapitalistiska ländernas sociala och politiska struktur skapar, med sin kombination av representativa och repressiva institutioner. Du har aldrig refererat särskilt mycket till Gramsci i dina viktigare verk. Antagligen såg du honom i din Della Volpe-period som ett farligt idealistiskt inflytande på den italienska kulturen och betraktade honom huvudsakligen i ett filosofiskt sammanhang snarare än som politisk tänkare. Är det fortfarande din inställning?

Nej, jag har helt ändrat min syn på Gramsci. Din uppfattning om min tidigare syn stämmer. I vår situation som minoritet med en ytterst svag ställning inom kommunistpartiet var det svårt för oss att kunna skilja Gramsci från det sätt på vilket partiets ledning framställde Gramsci. Det är alldeles riktigt. Men sedan dess har jag reflekterat en del över Gramsci och nu förstår jag honom mycket bättre. Vi bör vara helt klara och tydliga i denna fråga och bevara vårt sinne för proportioner och undvika varje modern kult. Jag tror fortfarande att det är galet att framställa Gramsci som jämbördig med eller större än Marx eller Lenin som tänkare. Hans arbete innehåller inte någon gyllene teoretisk nyckel som kunde leda till en lösning på våra nuvarande svårigheter. Men samtidigt är det en avgrund mellan Gramsci och en tänkare som Lukács eller till och med Korsch, för att inte tala om Althusser. Lukács var professor, Gramsci var revolutionär. Jag har ännu inte skrivit om Gramsci, delvis därför att jag väntade på att den kritiska utgåvan av hans *Anteckningsböcker från fängelset* skulle komma ut.¹⁵ Jag anser att det är viktigt att ha helt riktiga texter innan man skriver om en författare. I det här fallet tvivlar jag på att det kommer att finnas några större överraskningar i den slutliga utgåvan. Men det sätt som *Anteckningsböckerna* hittills har publicerats på i Italien har varit helt vansinnigt. Den första volymen hade t.ex. som titel ”Historiematerialism och Benedetto Croces filosofi”, som om Gramsci ämnade bygga upp en filosofi. *Anteckningsböcker från fängelset* handlar ju i själva verket om en ”sociologisk” studie av det italienska samhället. Det är just det som var hela skillnaden mellan Gramsci och Togliatti. För Gramsci var kognitiv analys väsentlig för det politiska handlandet. För Togliatti var kulturen åtskild och låg bredvid politiken. Togliatti uppvisade en traditionell kultur med retoriska drag och förde en politik utan något organiskt förhållande till den. Gramsci förenade och gjorde en genuin syntes av de två. Hans forskning om det italienska samhället var en reell förberedelse för att förändra det. Det är måttet på hans allvar som politiker. Jag tror i själva verket att vi idag kan uppskatta Gramscis gestalt bättre än det var möjligt för 20 år sedan. Det beror på att marxismen nu befinner sig i en kris som tvingar oss till en djupgående självanalys och självkritik. Gramscis ståndpunkt i *Anteckningsböckerna* är just en politikers och teoretikers som funderar över ett historiskt nederlag och skälen till nederlaget. Hobsbawm har uttryckt det mycket väl i en artikel nyligen i *New York Review of Books*. Gramsci försökte förstå orsakerna till detta nederlag. Han trodde att proletariats ”generaler” inte tillräckligt väl hade känt de verkliga dragen i samhällsterrängen där de agerade, och att en förutsättning för en förnyad offensiv från arbetarklassens sida var att noggrant undersöka terrängen i förväg. Med andra ord satte han igång en analys av det italienska dåtida samhällets särskilda drag. Det fascinerande i hans arbete och dess styrka ligger för mig paradoxalt nog i dess begränsningar. Vilka var Gramscis begränsningar? I grund och botten att hans kännedom om Marx' arbete var relativt splittrat och bristfälligt och han kände också bara delvis till Lenins arbeten. Resultatet var att han inte försökte göra någon ekonomisk analys av den italienska eller europeiska kapitalismen. Men denna svaghet skapade i själva verket en styrka. Just därför att Gramsci inte riktigt bemästrade den marxistiska ekonomiska teorin kunde han utveckla en ny undersökning av Italiens historia som ägde rum helt utanför det konventionella schemat bas och överbyggnad, ett begreppspar som är mycket ovanligt hos Marx själv och som nästan alltid har lett till bakåtsträvande förenklingar. Gramsci hade alltså frihet att ge den italienska historiens och samhällets moraliska och politiska komponenter en helt ny vikt. Som marxister har vi blivit så vana att se på verkligheten genom vissa glasögon att det är mycket viktigt att någon då och då tar av glasögonen. Antagligen ser han världen lite förvirrat men han uppfattar antagligen också saker som de som bär glasögon aldrig märker. Själva bristen i Gramscis ekonomiska utbildning gjorde det möjligt för honom att bli en originellare och större marxist än han kanske annars skulle ha varit om han hade förfogat över en mer ortodox träning. Hans forskning förblev

¹⁵ Den kritiska utgåvan av Gramscis *Anteckningsböcker från fängelset* ut hos Einaudi 1974, utgivare var Gerratana. [En svensk översättning kom ut 2007 på Tankekraft Förlag under titeln *Brev från fängelset – MF*]

naturligtvis ofullständig och fragmentarisk. Men det han uppnådde och hans exempel är helt anmärkningsvärt, med alla dess begränsningar.

Du valde ut Gramsci från hans samtida i Västeuropa efter första världskriget som om han befann sig på en annan nivå. Hur skulle du vilja sammanfatta din bedömning av Trotskij?

Min attityd till Trotskij är sådan att jag i Italien vanligen betraktas som "trotskist" fast jag i själva verket aldrig har varit det. Om man går in på universitetet här i Rom kan man se inskrifter målade av studenter, maoister och nystalinister, som kräver: "Häng Colletti". Anti-trotskism är en epidemi bland italiensk ungdom och då betraktas jag vanligen som trotskist. Vilken grundläggande sanning uttrycktes av Trotskij, vilken är den grundidé jag accepterar och därför gärna går med på att kallas trotskist? Mycket kortfattat kan den sammanfattas som så att i varje verkligt marxistiskt perspektiv borde Amerikas Förenta Stater vara det samhälle i världen som är mest moget för en socialistisk omvandling och Trotskij är den teoretiker som med mest mod och utan eftergifter påminner oss om det. Med andra ord underströk Trotskij alltid att den avgörande styrkan i varje verklig socialistisk revolution är den industriella arbetarklassen och att bönderna inte kan fylla denna funktion och än mindre ett kommunistiskt partiledarskap. Den klaraste och mest entydiga utvecklingen av denna fundamentala tes finns i Trotskij's arbete. Utan detta blir marxismen en hederstitel, när detta element tas bort kan vem som helst kalla sig marxist. Samtidigt anser jag vad gäller Sovjetunionen att Trotskij's analyser av Sovjet i *Den förrådade revolutionen* är exemplariska som modell av allvar och balans. Det glöms ofta hur oerhört måttfull och noggrann *Den förrådade revolutionen* är i sin värdering av Ryssland under Stalin. Nästan 40 år har gått sedan Trotskij skrev boken 1936 och situationen i Sovjet har förvärrats sedan dess i den meningen att det byråkratiska kastet vid makten har stabiliserats och konsoliderats. Men jag tror fortfarande att Trotskij's fundamentala bedömning att Sovjetstaten inte var en kapitalistisk regim är riktig än idag. Det betyder naturligtvis inte att socialismen existerar i Sovjet, ett släkte av samhällen som zoologerna fortfarande inte riktigt katalogiserat. Men jag är i grunden överens med Trotskij's åsikt att Ryssland inte är ett kapitalistiskt land. Jag skiljer mig från hans analys i frågan om Sovjet kan beskrivas som en degenererad arbetarstat. Det är ett begrepp som gör mig perplex. Vid sidan av detta tvivel kan jag emellertid inte själv föreslå någon exaktare definition. Men det jag framförallt respekterar i Trotskij's ståndpunkt är den nyktra försiktigheten i hans dissekering av stalinismen. Den försiktigheten är än idag särskilt välgörande gentemot den lättvindiga kören inom vänstern av den som plötsligt har upptäckt "kapitalism" eller "fascism" i Sovjet.

Hur ser du nu på din personliga utveckling som filosof fram till nu och vad ser du som det centrala problemet för marxismens hela framtid?

Vi har diskuterat Della Volpe-skolan i Italien. I den fick jag min tidigaste utbildning. Jag skulle till slut vilja understryka något mycket mer djupliggande än den kritik som jag hittills uttryckt. Della Volpe-fenomenet, liksom althusserianismen idag, var alltid kopplad till marxismens *tolkningsproblem*. Det föddes och var begränsat till ett rent teoretiskt område. Det slags kontakt som etablerades med marxismen utmärktes alltid av en grundläggande åtskillnad och uppdelning mellan teori och politisk verksamhet. Denna uppdelning har karaktäriserat marxismen sedan det tidiga 20-talet. Mot denna bakgrund reduceras Della Volpe-skolan i Italien nödvändigtvis till mycket begränsade dimensioner. Vi ska inte ha några illusioner om den, eller överdriva de politiska skillnaderna mellan Della Volpe-anhängarna och historicisterna på den tiden. Det verkligt grundläggande var åtskillnaden mellan teoretisk marxism och den existerande arbetarklassens rörelse. Om man ser på arbeten som Kautskys *Agrarfrågan*, Luxemburgs *Kapitalackumuleringen* eller Lenins *Kapitalismens utveckling i Ryssland*, tre av de stora verken från den tid som omedelbart följde efter Marx och Lenin, noterar man omedelbart att deras teoretiska analys samtidigt innehöll den politiska strategins

element. Det är verk som både har ett verkligt kunskapsvärde och ett operativt strategiskt syfte. Sådana verk, vilka begränsningar de än hade, bevarade det väsentliga i marxismen. För marxismen är inte ett fenomen som kan jämföras med existentialismen, fenomenologin eller nypositivismen. Om den blir jämförbar med dem är den slut. Men vad hände efter oktoberrevolutionen, från det tidiga 20-talet och framåt? I Väst där revolutionen misslyckades och proletariatet besegrades fortlevde marxismen bara som en akademisk strömning på universitetet och producerade arbeten med uteslutande teoretiskt syfte eller kulturellt tänkande. Lukács karriär är det tydligaste beviset på denna process. *Historia och klassmedvetande* med alla dess brister är en bok om politisk teori styrd mot en verklig praktik. Efter den skrev Lukács verk av ett helt annat slag. *Den unge Hegel* eller *Die Zerstörung der Vernunft* är typiska produkter av en universitetsprofessor. Kulturellt sett kan de ha haft ett mycket positivt värde, men de är inte längre sammanlänkade med arbetarrörelsens liv. De representerar försök att föra fram kunskapen på ett teoretiskt plan som samtidigt helt saknar strategiska eller politiska implikationer. Det var fallet i Väst. Vad hände under tiden i Öst? Revolutioner ägde rum där, men i länder där den kapitalistiska utvecklingsnivån var så låg att det inte fanns någon möjlighet att där bygga upp ett socialistiskt samhälle. I dessa länder hade marxismens klassiska kategorier inga objektiva motsvarigheter i verkligheten. Där fanns en revolutionär politisk praktik som ibland alstrade mycket viktiga och kreativa massexperiment, men de ägde rum i ett historiskt sammanhang som var främmande för Marx' egen teoris centrala kategorier. På så sätt lyckades praktiken aldrig bli överförd till teoretiska framsteg inom själva marxismen. Det tydligaste fallet på det är Maos verk. Om vi förenklar grovt kan vi alltså säga att i Väst har marxismen blivit ett helt kulturellt och akademiskt fenomen, medan i Öst det revolutionära förloppet utvecklades i en omgivning som var alltför efterbliven för att möjliggöra socialismens förverkligande och följaktligen oundvikligen tog sig uttryck i icke-marxistiska idéer och traditioner.

Denna uppdelning mellan öst och väst har kastat marxismen in i en lång kris. Olyckligtvis förhindras och undertrycks erkännandet av denna kris av marxister själva, till och med av de bästa bland dem som vi sett i fallet med Sweezy och Dobb. Min egen åsikt är tvärtemot att marxismens enda chans att överleva och övervinna denna skärseld är att ställa upp mot just dessa problem. Vad en individ, också med några andra, kan göra mot detta är naturligtvis mycket lite. Men det är hursomhelst i denna riktning jag försöker arbeta nu, och det är ur detta perspektiv jag är tvungen att uttrycka en mycket djup otillfredsställelse med vad jag hittills har gjort. Jag har ett oerhört avstånd till det jag skrivit därför att i bästa fall tycks det mig inte vara annat än en åkallan av principer mot fakta. Men ur en marxistisk synvinkel kan historien aldrig ha fel. Med andra ord kan bara *aprioriska* axiom aldrig sättas upp mot den verkliga utvecklingens bevis. Den verkliga uppgiften nu är att studera varför historien följde en annan väg än den som *Kapitalet* förutsåg. Det är troligt att varje hederligt försök att studera detta måste ifrågasätta vissa av de centrala grundsatserna i Marx' tänkande. Nu tar jag alltså helt avstånd från den dogmatiska triumfalism med vilken jag en gång skrev under varje rad av Marx, det är tonen i de avsnitt i min Inledning från 1958 som du citerade. Låt mig uttrycka detta ännu starkare. Om marxister fortsätter att stanna inom epistemologi och gnoseologi har marxismen verkligen gått under. Det enda sättet för marxismen att återfå liv är om inga fler böcker som *Marxismen och Hegel* publiceras och om istället böcker som Hilferdings *Finanskapitalet* och Luxemburgs *Kapitalackumulationen*, eller till och med Lenins *Imperialismen*, som var en broschyr för folket, skrivs på nytt. Kort sagt har marxismen antingen kapacitet att producera på denna nivå, vilket jag säkerligen inte har, eller också kommer den bara att överleva som en böjelse hos några universitetsprofessorer. Men i så fall är den verkligen ordentligt död och professorerna kan lika väl uppfinna ett nytt namn för sin lära.

Lucio Colletti

Marxism och dialektik

1974

1

Jag ska i någon mån försöka klargöra den fråga som antyds i intervjun, om skillnaden mellan ”verklig opposition” (*Realopposition* eller *Realrepugnanz* hos Kant) och ”dialektisk motsättning” (även om det kan vara svårt i en not). Det rör sig i båda fallen om två sorters oppositioner. Men de är radikalt olika. Den ”verkliga oppositionen” (eller ”motsättning” mellan oförenliga konträra) är en opposition ”utan motsägelse” (*ohne Widerspruch*). Den strider inte emot identitetsprincipen och (icke-)motsättningsprincipen, och är alltså förenlig med den formella logiken. Den andra sortens opposition däremot sker ”genom motsägelsen” (*durch den Widerspruch*) och ger upphov till en *dialektisk* opposition.

Marxismen har, som vi skall se, aldrig haft klara idéer om denna fråga. I de flesta fall har den inte ens misstänkt att oppositionerna skulle vara av *två*, helt skilda typer. I sällsynta fall däremot, då den har tagit notis om det, har den missförstått dess betydelse och betraktat även den ”verkliga oppositionen” som ett exempel på och ett fall av dialektik, trots att denna är en opposition ”utan motsägelse”, d.v.s. icke-dialektisk.

2

Mycket kort nu om de båda oppositionernas struktur.

a) *Den dialektiska oppositionen*. Den uttrycks traditionellt genom formeln ”A icke-A”. I detta fall kan det ena motsatta inte stå utan det andra och tvärtom (de motsatta termerna dras till varandra). Icke-A är negationen av A. A är inget i och för sig: det är *bara* det andras negation. För att då kunna ge icke-A en betydelse är det nödvändigt att samtidigt veta vad A är, d.v.s. det som icke-A negerar. Men även A är i sin tur negativt. Eftersom icke-A är dess negation, är alltså A det andras negation. Och eftersom att säga A är detsamma som att säga icke icke-A, måste också A, för att få en betydelse, hänvisas till den andra termen, vars negation den är. Båda polerna är ingenting i sig själva, de är *negativa*. Men var och en är negation-*relation*. För att egentligen kunna veta vad den ena är, måste man samtidigt veta vad den andra är, vars negation den första är. Varje pol, för att vara sig själv, innebär alltså relationen till den andra: d.v.s. enheten (de motsattas enhet). Endast *inom* denna enhet är den ena den andras negation.

Dialektikens ursprung är platoniskt. Båda de motsatta termerna är *negativa*, i den meningen att de är icke-verkliga, icke-ting (*Undinge*) och istället *idéer*. ”Den sanna dialektikens begrepp”, säger Hegel och hänvisar till Platon, ”är att visa de rena begreppens nödvändiga rörelse, inte som om den därmed löste dem i intet, utan i den meningen att resultatet, enkelt uttryckt, just är att begreppen är denna rörelse och att det universella är just sådana motsatta begrepps enhet”.¹

Rörelse hos *rena begrepp*, som alltså genomtränger varandra. Det ena går in i det andra och det andra i det första. I sig självt är det ingenting. Och var och ett är faktiskt bara det andras negation. Det har sitt väsen utanför sig självt, i det motsatta. För att då kunna vara sig självt och ge en innebörd åt sin egen *negation*, krävs hänvisning till det andras natur, vars negation det är. Opposition-innefattning. Här är kärnan till alla nyckelbegrepp i den platoniska dialektiken. Platons *συμπλοκή ειδών* (se WG Runciman, *Plato's later Epistemology*, Cambridge 1962, s. 111 ff.), d.v.s. idéernas inbördes sammanhang. Vidare *κοινωνία τών γενών*, d.v.s. de högre arternas, *μέγιστα γένη*, gemenskap (med Hegels ord: ”de rena

¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt 1971.

begreppen”). Och här också frågan om διαίρεσις eller delning enligt arterna (om vilken, förutom den klassiska *Studien der Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Darmstadt, s. 71 ff., en gammal bok som fortfarande kan göra nytta: A. Diès, *Autour de Platon*, Paris, 1926, vol. II, ss. 470-522).²

Det handlar naturligtvis om den äldre Platon. Skillnaden i förhållande till hans tidigare syn är väl sammanfattad i denna totalvärdering av Cassirer:

I sin första tappning skiljer den platoniska idédoktrinen mellan det enskilda och det mångfaldiga, mellan idén och fenomenet genom att sätta dem i olika världar. Vara och bli, *ούσία* och *γένεσις* står emot och utesluter varandra. Men den platoniska tankeprocessen leder till en helt ny frågeställning: nu upptäcks faktiskt en form av ”rörelse”, *κίνησις*, som inte längre hör till händelsen och den förnimbara tillvaron, utan till själva idén. Om ett och samma fenomen ska ”delta” i olika idéer, om dessa ska penetrera varandra i det, är detta endast möjligt i den mån det redan mellan själva idéerna finns en gemensam ursprunglig ”gemenskap”, som gör att den ena idén bestämmer den andra och den ena förvandlar sig till den andra. Som *Sofisteri* visar, är inget vetande, ingen kunskap möjlig utan denna rent idéella gemenskap, utan denna *κοινωνία τῶν γενῶν*. Men eftersom blivandet i sig självt, som nödvändiga moment innesluter varande och icke-varande är resultatet av detta faktum att även icke-varandet inte är helt enkelt icke-verkligt utan inneboende i väsendet, d.v.s. hör till samma rena idé. Mot den eleatiska doktrinen om det helas enhet och orörlighet, som grundar sig på en absolut opposition mellan ”varande” och ”icke-varande”, måste man stödja propositionen: ”på något sätt är icke-varandet, och varandet är ej”.³

För att återgå till ämnet: det som intresserar oss i detta stycke är strukturen i oppositionen-motsägelsen. Eftersom varje pol av motsägelsen i sig är negativ, bara är den andras *Icke* och har sitt väsen utanför sig själv, i den motsatta, måste den, för att vara, innebära *relationen* till den andra, d.v.s. de motsattas *enhet*. Det innebär alltså att den endast *inom* denna enhet eller fattning är negation eller uteslutning av den andra. Båda momenten i det dialektiska förhållandet hos Hegel får, enligt Nicolai Hartmann, ”en dubbel betydelse, och denna dubbla betydelse är för dem väsentlig: varje moment är först ett av momenten och sedan de bådas enhet”.⁴ Hegels filosofi har ”bevisat att de enskilda idéerna, tagna var för sig, är abstraktioner; att de endast tillsammans och i ett inbördes förhållande har en allmän giltighet; och att deras 'gemenskap', deras 'inbördes beroende' (att de ”genomtränger varandra”) står *före de enskilda idéerna*”.⁵

Vi återkommer senare till skillnaden mellan Hegel och Platon. Här har vi i vår schematiska framställning lämnat alla olikheter åt sidan. Å andra sidan är det självklart att hänvisningen till Platon inte kunde ske här annat än utifrån Hegels moderna dialektiska ståndpunkt, som egentligen är den som intresserar oss.

3

Nu till den andra typen av opposition.

b) *Verklig opposition, ”utan motsägelse”*. Här är allt annorlunda. Den uttrycks av formeln ”A och B”. Båda är verkliga, positiva. Var och en står för sig själv. Och eftersom de inte behöver hänvisa till varandra för att vara, har vi här som relation en ömsesidig repulsion. *Opposition-uteslutning* istället för opposition-inneslutning. Och medan vi först talade om de motsattas attraktion, måste vi här tala om ömsesidig repugnans, *Realrepugnanz*.

² Se även W. C. Kneale och M. Kneale *The development of logic*, London 1962, s. 20-21.

³ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Torino 1955, vol. III, s. 389.

⁴ N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano 1972, vol. III s. 427.

⁵ A.a. s. 381.

Det finns en text av Marx som väl uttrycker vad ”den verkliga oppositionen” är i motsats till den dialektiska. I sin *Kritik* från 1843 skriver han:

Verkligt motsatta kan inte ha något samröre, just därför att de är motsatta i verkligheten. Inte heller behöver de någon förmedling eftersom de är av motsatt natur. De har inget gemensamt, de behöver inte varandra, de går inte i varandra. Det ena innehåller inget sökande, inget behov, inget föregripande av det andra.⁶

Det är alltså bortkastad tid att tala om *tingens dialektik*. I fallet med oppositionen-motsättningen, vilken är den dialektiska motsättningen mellan ”högre arter”, d.v.s. *idéerna* eller de ”rena begreppen”, rör det sig om ömsesidig attraktion, kärlek och längtan till relationen, enheten som *prius*. Här finns det däremot inget behov av den dialektiska medlingen; motsatserna har, såsom verkliga motsatser, ”inget gemensamt med varandra”.⁷

Vi ska inte här ägna oss åt att undersöka varifrån Marx fått detta begrepp om den verkliga oppositionen, d.v.s. om oförenliga motsatta moment. Han kan ha fått det direkt från den aristoteliska teorin om motsatserna, eller indirekt från Feuerbach, som flera gånger åberopar den mellan raderna. Ett är säkert att den moderna upphovsmannen till teorin om den verkliga oppositionen är Kant: först i hans *Beweisgrund*⁸ och, på ett bredare sätt, i *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (båda texterna är från 1763) och sedan i *Kritik der reinen Vernunft* samt i de beundransvärda sidorna av hans *Anmerkung zur Amphibolie der Reflektionsbegriffe*.

För korthetens skull ska jag bara ta upp det första kapitlet i *Versuch* från 1763, som är exemplarisk i sin enkelhet och klarhet. Här bekräftar Kant det som redan sagts, men klargör och vidareutvecklar det. För det första bekräftar han att det finns två sorters opposition: ”antingen den *logiska (durch den Widerspruch)* eller den *verkliga (real)*, d.v.s. utan motsägelse (*ohne Widerspruch*)”. Han tillägger: ”den första, nämligen den logiska, är den enda man hittills lagt märke till”.⁹

Sedan följer betraktelser kring strukturen i *Realrepugnanz* och hur den radikalt skiljer sig från oppositionen-motsägelsen. I den verkliga oppositionen ”är ett tings två predikat motsatta, men inte enligt motsägelseprincipen (...) En och samma kropp kan dras av två lika stora drivkrafter åt två motsatta håll, utan att detta innebär en motsägelse. Följden därav är ett stillastående, vilket är någonting (*representabile*). Detta är likväl en sann motsättning. Ty det som fastslås av den ena tendensen skulle, om den vore ensam, upphävas av den andra, och båda tendenserna är sannolika predikat av ett och samma ting, vilket de samtidigt tillhör.”¹⁰

Även i den verkliga oppositionen finns det alltså en *negation*, ett annullerande, dock av en annan typ än i motsägelsen. De verkliga motsatserna är inte, som i motsägelsen, negativa i och för sig, d.v.s. *bara* varandras *negationer*. Båda är var för sig positiva och verkliga. Här, säger Kant, ”är båda predikaten A och B affirmationer”.¹¹ Den negation som de utövar på varandra består i att de ömsesidigt annullerar respektive effekt. Kort sagt: i den verkliga oppositionen eller mot-förhållandet (*Gegenverhältnis*) är båda poler positiva, även om den ena betecknas som negativ motsats till den andra. Som Kant säger:

I en verklig opposition kan den ena av de motsatta bestämmelserna aldrig vara den motsägande motsatsen till den andra, ty då skulle det röra sig om en motsats av logisk natur (...) I varje

⁶ K. Marx, *Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, i *Marx-Engels Werke* (MEW), Bd. 1 s. 292.

⁷ R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1924, Bd. 2 s. 352 not 1, som handlar om de empiriska oppositionerna och ger nyttiga förklaringar av hur de empiriskt motsatta utesluter varandra.

⁸ *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* i *Kant Werke*, Wiesbaden 1960, Bd. 1.

⁹ I. Kant *Vorkritische Schriften bis 1768*, Wiesbaden 1960, s. 783.

¹⁰ A.a. s. 783.

¹¹ A.a. s. 784.

verklig opposition måste båda predikaten vara positiva (...). På så sätt är dessa ting, varav det ena betraktas som den andras negation, var för sig positiva.¹²

Och de negativa mängderna då? De mängder som matematiken sätter ett minustecken framför? Deras beteckning är obestämd, säger Kant. De s. k. negativa mängderna är, i verklighet, själva positiva.

De med minus angivna mängderna har detta endast som tecken på motsättning, i och med att de betraktas tillsammans med dem som har plustecken framför sig; men om de står i förbindelse med dem som också har minus framför sig, finns ingen motsättning längre, eftersom det är ett motförhållande, vilket endast anträffas mellan plus och minus. Och då subtraktionen är ett upphävande som äger rum när motsatta mängder betraktas tillsammans, är det klart att minus egentligen inte är ett tecken på subtraktion, som man allmänt föreställer sig, utan att subtraktionen endast kan betecknas av + och – tillsammans. Det innebär att $-4-5=-9$ inte är någon subtraktion, utan en verklig addition av mängder av samma art. $+9-5=4$ däremot är en subtraktion, i och med att de motsatta tecknen tyder på att den ena i den andra upphäver sitt eget värde. På samma sätt betyder plustecknet i sig självt ingen addition (bevis därpå $-9+4=-5$). Det blir addition endast om en mängd som betecknas med +, sammanställs med en annan, framför vilken man sätter eller tänker ett annat plustecken. Ställs den däremot samman med en mängd som föregås av minus, då kan detta endast ske medelst motsättningen, och då betyder plustecknet och minustecknet en subtraktion (...).¹³

Med andra ord finns *negationen* med i den konträra relation som den verkliga oppositionen är, men inte i den meningen att en av de två termerna kan betraktas som negativ i sig, som *icke-varande*. ”Det vore fel att föreställa sig en särskild sorts ting och att kalla dem för negativa”, säger Kant. Egentligen ”skulle de negativa tingen betyda negationer (*negationes*) i allmänhet, vilket inte riktigt är det begrepp som vi vill fastställa”. Han fortsätter:

Vi har ju redan nog förklarat de motförhållanden som utgör detta begrepp och består i den verkliga oppositionen. Men, för att med en gång göra klart att en av de motsatta termerna inte är den kontradiktoriska motsatsen till den andra, och att om den ena är positiv, den andra inte är en ren negation av den första, utan – som vi snart skall se – står som affirmativ motsats till den, så skall vi, enligt matematikernas metod, kalla nedgång för negativ uppgång, fallande för negativt stigande, tillbakagång för negativt framåtskridande, så att t.ex. fallandet inte skiljer sig blott från stigandet som A från icke-A, utan är lika positivt som stigandet, och ligger till grund för en negation endast om det är i samband med stigandet. Det är självklart att eftersom allt här är en fråga om motförhållanden får jag likaväl kalla nedgång för negativ uppgång som jag kan kalla uppgång för negativ nedgång, och likaså är kapital negativa skulder liksom dessa skulder är negativt kapital. Det förefaller dock vara förnuftigare att beteckna som *negativt* det som då och då avses när man med det vill peka på det verkligt motsatta. Det är således mer befogat att kalla skulderna för negativt kapital än tvärtom, trots att det i själva motsatsförhållandet inte finns någon skillnad (...).¹⁴

För att sammanfatta, låt oss säga att det inte finns ting som är *negativa* i sig, d.v.s. negationer i allmänhet, och följaktligen *icke-vara* till sin konstitution. Det som förnekar eller annullerar ett tings verkan är självt en ”positiv orsak”. De s.k. negativa mängderna är inte negationer av mängder, d.v.s. *ickemängder*, eller icke-vara, ett absolut intet. Saker, ting, data är alltid *positiva*, d.v.s. varande och verkliga. Det som i matematiken kallas för negativa mängder är positiva, även om de betecknas med *minus*. Om alltså ”den berömde herr Crusius hade behagat göra sig bekant med den innebörd som matematikerna ger detta begrepp, skulle han inte ha funnit Newtons jämförelse vara falsk, då denne jämför attraktionskraften, som verkar på långt håll men som, ju mer den närmar sig kropparna, förvandlas och så småningom blir en

¹² A.a. s. 788.

¹³ A.a. s. 785.

¹⁴ A.a. s. 787-788.

frånstötande kraft, med de serier där de positiva mängderna slutar och de negativa börjar. Ty de sistnämnda är inte, som uttryckens likhet förleder en att tro, negationer av mängder, utan något som i sig verkligen är positivt och blott motsatt ett annat ting.”¹⁵ Låt oss sammanfatta konflikter mellan krafter i naturen och verkligheten, såsom attraktion och repulsion i Newtons fysik, kamp mellan motsatta tendenser, kontraster mellan motsatta krafter o.s.v., allt detta strider inte mot utan bekräftar (icke-)motsättningsprincipen. Det rör sig egentligen om oppositioner som just för att de finns i verkligheten är ”utan motsägelse” och i vilka den *dialektiska motsättningen* inte har något att göra. Polerna i dessa oppositioner – minns Marx – ”kan inte förenas” och ”behöver inte heller någon förmedling”, ”de har inget gemensamt, de behöver inte varandra, de genomtränger inte varandra”. Det är härmed än en gång ute med den gamla metafysiska stereotypen (även om det rör sig om den metafysik som arbetarrörelsen släpar med sig), enligt vilken det utan dialektik inte finns någon kamp eller rörelse, utan bara dödens stillhet och stelhet.

4

Jag sa förut att marxismen – vilken ju jämt och samt talar om oppositioner och motsättningar – inte har klara idéer i detta avseende. I de allra flesta fall har den inte ens anat att oppositionerna är av *två* typer och helt olika. Jag ska nu bevisa mitt påstående.

Hos Engels finns inte ett ord om skillnaden mellan verklig opposition och oppositionen-motsägelsen (eller mellan motsats och motsättning). Inte heller hos Plechanov. Ingenting hos yrkesfilosofen Lukács, som ju har kokat ihop dialektiken i alla upptänkliga såser. I Lenins fall, slutligen, är förvirringen helt uppenbar.

Se hans utläggning i *Filosofiska Häftet* med titeln *Om dialektiken*. Texten börjar med att hänvisa till dialektikens begrepp hos den platonske eller nyplatonske teologen Filon av Alexandria: ”Det enas klyvning och kunskap om dess motsatta beståndsdelar (se citat ur Filon om Heraklit i början av tredje delen av Lassalles *Heraklit*) är dialektikens *väsen*. (...). Just så ställer också Hegel frågan.”¹⁶

Här är alltså dialektiken den enhet som innehåller motsatser och delas i dem. Det är det fall som vi beskrivit i andra stycket ovan: Varje pol innebär och hänvisar till *enheten* eller inneslutningen av motsatserna, och endast *inom* denna enhet, detta *prius* är den negation eller uteslutning av den andra. Vi är med andra ord mitt i den platonska dialektiken: ”ett delar sig i två”, den kända parollen från den kinesiska kulturrevolutionen. Det är inget fel i det: det är inte förbjudet att vara anhängare av Platon.

Det är bara det att denna inledning av Lenin följs av en uppräknings lista av s.k. dialektiska fall som är en lista över verkliga oppositioner, d.v.s. av oppositioner utan motsägelse, där dialektiken egentligen inte har något att göra. ”I matematiken + och -. Derivata och integral. I mekaniken aktion och reaktion. I fysiken positiv och negativ elektricitet. I kemin associering och dissociering av atomerna.”¹⁷

Ordförande Mao fortsätter på samma spår när han i sin berömda skrift *Om motsättningar* upprepar Lenins lista.¹⁸ Inte heller här skulle jag vilja verka respektlös, men det är felaktigt. Alla dessa exempel på dialektiska motsättningar är egentligen exempel på motsatser utan motsättning.

¹⁵ A.a. s. 781. Tolkningen av Kants åtskiljande mellan logisk och verklig opposition har oftast varit bristfällig, både i kommentarerna till *De Förkritisiska skrifterna* och i kommentarerna till *Kritiken av det rena förnuftet*. Se t.ex. N. Kemp Smith *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, 2. uppl., New York 1962, s. 412-413. Nyttiga kommentarer däremot i Cassirer *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918 och nu Darmstadt 1972, s. 77-78.

¹⁶ V. I. Lenin, *Till frågan om dialektiken* in *Lenin i urval* av Bo Gustafsson, Stockholm 1965, s. 58.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Mao Tse-tung, *Om motsättningen* i *Skrifter i urval*, Uddevalla 1969.

Låt oss nu gå över till den andra gruppen av marxister, d.v.s. till de sällsynta fall där man har haft en aning om den ”verkliga oppositionen” och beaktat Kants texter, men ändå tolkat den som en dialektisk ”motsättning”.

Karl Korsch i skriften *Om empirismen i Hegels filosofi*:

... man får tänka dialektikens oppositioner inte som påståenden i motsats till varandra utan som *objekt* i motsats eller, för att använda ett kantianskt uttryck, 'Realrepugnanzen'. Och om motsättningar av denna typ talar inte bara den dialektiske filosofen Hegel utan även djupa och skarpa tänkare som Kant och Bolzano, vilka visserligen drevs av dialektiska intentioner (...) En kort analys av detta oppositionsbegrepp såsom det definieras av Kant och Bolzano visar att relationerna mellan sådana 'oppositioner' och det som framgår av sådana 'oppositioners' 'enhet', äger alla de väsentliga drag som Hegel använder i sin dialektik.¹⁹

Trots all respekt för Korsch, är även dessa resonemang gripna ur luften.

Och det sista fallet, som för oss till Italien: Cesare Luporini, *Spazio e materia in Kant* (en bok som ändå inte saknar intressanta och nyttiga sidor). Efter att med rätta ha noterat att kapitlet ... *zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe* utgör den ”autentiska *Leitfaden* (ledtråden) i *Kritik der reinen Vernunft*”,²⁰ tolkar Luporini Kants kritik av Leibniz' princip om det oförnimbara och hans teori om den verkliga oppositionen, som Kant återanknyter till i *Anmerkung zur Amphibolie*, som ”fröet” till ”en materialistisk dialektik”.²¹ I polemik mot Hermann Ley, som med rätta observerat att *Realrepugnanz* inte kan reduceras till den ”dialektiska motsättningen” (Ley har självklart rätt: *Realrepugnanz* är detsamma som *Realopposition*, och eftersom den sistnämnda är utan motsättning, *ohne Widerspruch*, är det omöjligt att se hur den kan vara en *dialektisk motsättning*), framhärdar Luporini genom en lång, något ansträngd och förvirrad not i sitt förtvivlade försök att i Kants verkliga opposition finna ”fröet till den materialistiska dialektiken”.²²

Om vi får skämta utan att vilja såra någon, låt oss då säga att bilkollisioner, som ju är ett typiskt fall av ”Realopposition”, d.v.s. av två krafter i motsatt riktning, är den vardagliga bekräftelsen av den dialektiska materialismen.

5

Och nu till Hegel. Det specifika hos honom är att *idéernas* dialektik samtidigt är en *materians dialektik*. Hos Platon förblir i de sena dialogerna de två världarna – idéernas och tingens – åtskilda, men hos Hegel försvinner denna skillnad.

Jag vill inte upprepa det som redan sagts. Men nyckeln till det hela finns i anmärkningen om idealismen i första boken av *Wissenschaft der Logik*: ”Filosofins idealism består blott i det den inte erkänner det ändliga som ett sant vara.”²³ Då det ändliga saknar en egen verklighet, måste det hämta den från Idén: ”Påståendet enligt vilket *det ändliga är ideellt*, utgör idealismen.” Å andra sidan, om filosofin verkligen ska vara idealism, måste ”principen förverkligas”,²⁴ d.v.s. Idén bli verklighet.

Observera här att relationen ändligt-oändligt, vara-tanke, följer mönstret i motsättningen ”A icke-A”. Utanför varandra, utanför Enheten, är ändligt och oändligt båda två abstrakta och överkliga.²⁵ Det ändliga taget för sig är inget verkligt vara, det är *icke-varat*; det oändliga, å

¹⁹ K. Korsch *Dialettica e scienza nel marxismo*, Bari 1974, s. 31-32.

²⁰ C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Firenze 1961, s. 59.

²¹ A.a. s. 74.

²² A.a. s. 116.

²³ Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Teil*, Stuttgart 1958, s. 181.

²⁴ A.a. s. 182.

²⁵ Kroner a.a., Bd. 2, s. 360.

sin sida, är tomheten bortom, utan verklig existens. Varje pol av motsättningen är själv negativ, är blott den andras *Icke* och har sitt väsen utanför sig själv, i det motsatta.

Om problemet formuleras på detta sätt följer också lösningen. Om det ändliga, ensamt och för sig självt eller *utanför* tanken, inte har någon verklighet, är det självklart att det måste betraktas *i förhållande* till det andra, d.v.s. i samband med och i det oändliga, kort sagt: i Idén eller Ratio. Varje ting upplöses följaktligen i ”varats” och ”icke-varats” enhet (μέγιστα γέννη i Platons dialektik). Där *tinget* fanns har nu den *logiska motsättningen* trängt in. Varat finns inte längre utan bara tanken (”akritisk idealism” i Hegels filosofi enligt det marxiska uttrycket från 1844). – Å andra sidan, liksom det särskilda eller ändliga upplösts i den logiska motsättningen, har den logiska motsättningen däremot i sin tur förflyttats i det ändliga, *i objektiviteten*, med ett ord: förverkligats, d.v.s. förflyttats från Idéns ”bortom” till världens ”hitom”, så att allt det som finns nu blir dess bevis och positiva framställning (”akritisk positivitet” i Hegels filosofi, fortfarande enligt Marx 1844).

Det är ett faktum, belagt av textstudier, att *materiens dialektik*, tingens dialektik (som skulle utgöra marxismens ”särdrag”) redan finns i sin helhet i Hegels verk. Den finns där inte i strid mot hans idealism, utan som dess redskap och medel. Hegel själv visade mer än en gång på ursprunget till denna ”tingens dialektik” i antikens skepticism, i pyrrhonismen, och närmare oss, i Platons *Parmenides* (se hans skrift från 1801 om *Relationen mellan skepticismen och Filosofin*, liksom hela hans verk från de mogna åren).

Det väsentliga i sambandet mellan pyrrhonismen och filosofin (idealismen) är, enligt Hegel, att antikens skepticism med sina ”troper” (argument) vänder sig mot den gängse uppfattningen om tingens existens, om världens materialitet. Den är skepsis mot *materien*. Genom att dialektisera tingen, genom att visa att det som tycks ”vara så och så” ”är” och ”icke är” får denna skepticism den gängse uppfattningen om objektens bestämda existens att vackla, röjer materialismen ur vägen och förbereder på detta sätt marken för den sanna filosofin. Den enda begränsningen är blott att pyrrhonismen, efter att ha genomfört denna nedbrytning, drar negativa slutsatser, säger Hegel, medan den sanna filosofin, alltså idealismen, går längre: den återupprättar det ändliga, som först upplösts och överskridits, genom att framställa det som en objektivisering av Idén, d.v.s. som förkroppsligande av det dialektiska Ratio (det gudomliga Logos i världen).

Till skillnad från antikens skepticism, som är ”filosofisk” därför att den är skeptisk mot materien, betraktar Hegel Humes och Kants moderna skepticism som ”icke-filosofisk” (d.v.s. besmutsad av det sunda förnuftets materialism) därför att den fortfarande är bunden vid tron på förnimmelsens riktighet. Det är för övrigt ett faktum att medan Hegel betraktar det ändliga som *icke-vara* och tingen för honom inte har någon verklighet, påstår Kant motsatsen, även på de få sidor som vi har nämnt, nämligen att det inte finns saker som i sig är negativa, negationer i allmänhet, och att de s.k. negativa mängderna inte är negationer av mängder, icke-vara eller intet, utan själva positiva enheter.

Marxismens drama består nu i att den under en viss period (och av en rad skäl som det är omöjligt att här nämna förutom ett viktigt, som vi återkommer till) bokstavligen har anammat Hegels ”materiens dialektik” (se *Naturens dialektik* av Engels) i tro att det rörde sig om en överlägsen form av materialism. Man kan då invända att detta är fallet inte bara med Engels utan även med Marx. Jag kan svara att jag, även om det *delvis* stämmer, inte kan se styrkan i argumentet. Antingen får man bevisa att *Diamat* (den dialektiska materialismen) står på egna fötter (bevisföringens hela tyngd vilar idag på Geymonat) eller också får man ta risken att blanda in dess båda grundare.

Jag talade om ”marxismens drama”. Jag tvekar här inte om att detta drama idag, åtminstone delvis, huvudsakligen uttrycks i marxismens förhållande till *vetenskapen*, först och främst då naturvetenskapen. Det är inte bara ett teoretiskt problem: det är ett politiskt och strategiskt

problem. Vetenskapen är djupt rotad i den moderna världen. Här kommer även utvecklingsproblematiken in, inställningen till "tredjevärlden"-ideologier och hela den enorma, även om kaotiska, massan av praktiska och etiska problem som kommit fram de senaste åren. Vilken inställning intar marxismen?

Den går ofta förbi problemet genom att ta positivismen eller scientismen som måltavla. Detta är några "ungmarxisters" favoritvapen vid universitetet i Bari. Men argumentet duger ingenting till. Positivism och vetenskap är *inte* en och samma sak. Att avlossa alla sina skott mot scientismen, utan att förklara vad man anser om vetenskapen, är en farlig politik. Kolakowskis senaste bok, om positivismens historia, från Hume till Wien-kretsen, är ett exempel därpå. Vetenskapen reduceras där till positivismen. Vetenskapen görs till, d.v.s. reduceras till, en *ideologi*. Det blir den ideologi som ska utrotas. Bokens titel i den amerikanska upplagan säger allt: *The Alienation of Reason*. Vetenskapen är förnuftets alienation. Och det är då ingen slump att Bergson och Husserl avslutningsvis åter dyker upp, och tillsammans med dem, naturligtvis, transcendensen!

Ett annat exempel är Pacis förord från 1968 till Husserls *Krisis*. Även Paci kämpar mot "denna vetenskap och dessa tekniker som förvandlar den levande människan till en sak, till ett objekt, till en del i industrimaskinen". Det är dock avslöjande att han avslutar med att förutse uppkomsten av en ny teologi:

Sanningen lever i världen, men den tillhör ingen: den hör inte till världen, den är inte världens. Det är därför grundprincipen i den teologi som är på väg att födas av dialektiska skäl är just den teologi som uppfattas av de enfaldiga och de fattiga, innan den förstas av de sofistikerade och lärda. Denna teologi säger något mycket enkelt: Gud är livet, men saknar all verklighet.

Scientismen är vi alltså alla emot. Frågan är hur vi ska stå emot scientismen och positivismen och samtidigt behålla en allvarlig och reell relation till vetenskapen, d.v.s. klara oss ur det som Lenin kallade för *Pfaffentum*.²⁶ Här och nu tjänar *Diamat* ingenting till. Genom att åberopa den dialektiska fysiken, den dialektiska kemin o.s.v., eller också genom att tillkalla Lenin för att lösa problem i den teoretiska fysiken, intar eller uppmuntrar man en kritisk-negativ inställning till den vetenskap som existerar, vilket *objektivt* (tillåt även mig att för en gångs skull använda det fatala adverbet) sammanfaller med besvärjelserna mot vetenskapen som förekommer i den av Paci utlovade nya teologin. Allt det som *Diamat* kunde ge oss har vi redan fått från Lysenko.

6

Dessa betraktelser får tjäna som inledning till ett annat försök, som på sitt sätt var desperat men ändå ganska typiskt och som gjordes för inte så många år sedan av några östtyska och polska filosofer och logiker (materialister men inte "dialektiska materialister"), vilka var allvarligt engagerade i den moderna vetenskapens problematik.

Den moderna vetenskapen känner inte till och har ingen nytta av någon materiens dialektik. Den betraktar den med rätt som en romantisk naturfilosofi. När Engels skriver att månen är jordklotets "negativitet"²⁷ eller att "liksom elektricitet, magnetism, o.s.v. polariseras, rör sig i motsättningen, så gör tänkandet"²⁸ eller att "en mask, skuren i två, i sin positiva pol behåller munöppningen och bildar i den motsatta ändan en ny negativ pol med avföringsmyrning; men den gamla negativa polen (anus) blir nu positiv, blir mun, och en ny anus (negativ pol) bildas i den avskurna ändan. Här har vi förvandling av något positivt till något negativt"²⁹ den

²⁶ *Pfaffentum*: prästerskap, klerikalism.

²⁷ F. Engels, *Naturens dialektik*, Gidlunds 1975.

²⁸ A.a. s. 153.

²⁹ A.a. s. 157-158.

moderna vetenskapsmannen ler – i den mån han fortfarande läser sånt – och tänker på Baader³⁰ eller Schelling.

Vetenskapen kan inte arbeta med dialektikens tre allmänna lagar. Den använder sig av (icke-)motsägelseprincipen. Just den princip som de ”dialektiska materialisterna” tror är metafysikens princip och som varje vetenskapsman däremot vet är principen om den materiella determinationen, förutom att den samtidigt är principen för allt sammanhängande resonemang. (Det finns förresten här inget skäl att bli upprörd eller skrämmd: Lenins teori om ”återspeglingsen” – om man genomskådar den ordentligt – går tillbaka till den klassiska teorin om ”överensstämmelse”, en teori som står så föga i motsats till den moderna vetenskapen att till och med Tarski åberopar den: ”Vi skulle med vår definition vilja göra de intuitioner rättvisa, vilka anknuter till den klassiska aristoteliska uppfattningen om sanningen.”³¹)

Vad bör då göras – om man är vetenskapsman eller filosof som studerar vetenskapliga problem – för att bibehålla relationerna med marxismen? Detta är bakgrunden till det försök som kom till uttryck i den långa (och till en stor del fruktlösa) diskussionen *über Fragen der Logik*, som ägde rum inom ramen för *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* från 1953 och några år framåt³²: ett försök som – måste det sägas? – gjordes av en liten minoritet, som snabbt överrumplades och överröstades av de regimtrognas kaotiska skrånande men som dock avsatte spår i några böcker.

Vilken form tog det? De knöt an till Kants *Realopposition*. Dock inte i syfte att som Luporini bevisa det obevisliga, alltså att detta Kants begrepp skulle vara ”fröet till den materialistiska dialektiken”. Utan snarare för att påstå att det som av ”de dialektiska materialisterna” framställs som *motsättningar* i naturen egentligen är *motsatser*, d.v.s. oppositioner *ohne Widerspruch*; och att marxismen då mycket väl kan fortsätta att tala om konflikter och om *objektiva oppositioner* utan att, för den skull, tvingas förklara krig mot (icke-)motsägelseprincipen och därmed bryta med vetenskapen.

Wolfgang Harich – som sedan fängslades i tio år av politiska skäl – började med att understryka, i nummer 1:1953 av tidskriften, att ”uttrycket *Widerspruch* är sedan Hegel belastat av misstag som direkt har att göra med den hegelska dialektikens idealism (...). Om man tar ordet ”*Widerspruch*” i dess bokstavliga mening – och logiken ser det inte på annat sätt – gäller *Widersprüche* uteslutande omdömet (*Sache des Urteils*), de förekommer endast i tankarna och i språket” hos dem som motsäger sig själva. ”Om man däremot med motsättning menar någonting annat än den rena betydelsen av ordet, och i så fall konflikt (*Widerstreit*), de motsattas strid, kampen mellan det gamla och det nya, oppositionen mellan två sidor av en sak”, då rör det sig om en *Realrepugnantz*.

För att stödja Harich (men också för att rätta till en och annan förvirring och osäkerhet hos honom, som nog orsakades av taktiska politiska hänsyn) ingrep sedan Paul Linke från Jena med en lika kort som bestämd och sammanhängande artikel. Efter att ha understrukt icke-motsägelseprincipens objektiva och materialistiska vidd (”... den logiska harmonin av allt det som finns, omöjligheten av motsättningar i verkligheten: eftersom de logiska lagarna i sista hand är kunskapslagar ...”) och efter att ha polemiserat mot ”den ytliga uppfattning, som är lika spridd i Väst som i Öst, att det skulle finnas motsättningar i verkligheten” vilka skulle nödvändiggöra en ”speciell dialektisk logik”, ”överlägsen den vanliga och 'formella'”, avslutar även Linke med en hänvisning till Kant. Eftersom ”Hegel belastat uttrycket 'motsättning' med allvarliga tvetydigheter som sätter sina spår ännu idag”, drog Linke slutsatsen att

³⁰ F.-X. v. Baader: tysk religionsfilosof, 1765-1841. (ö. a.)

³¹ Alfred Tarski *La concezione semantica della verità e i fondamenti della semantica* i *Semantica e filosofia del linguaggio*, Milano 1969, s. 29.

³² Se hänvisningar till denna diskussion i N. Merker *Le origini della logica hegeliana*, Milano 1961, s. 120, s. 358-360 och följande.

”man äntligen borde upphöra att använda detta ord i sammanhang som egentligen innebär något helt annat: alltså när det gäller *de motsattas strid*, det som Kant kallat *Realrepugnantz*, och som inte har ett dugg att göra med den logiska motsägelsen”.³³

Det är omöjligt att här stanna vid andra antydningar, som har en hel del konsekvenser, i Linkes artikel. I nära samband med de ovan berörda problemen sammanfattade han kort det ontologiska argumentets historia, för att påminna om hur argumentet fått nytt liv tack vare den moderna filosofin: ”Descartes, Spinoza och i en viss mån Leibniz själv bör nämnas här.” ”Hume (däremot) var den förste som i modern tid återigen bekämpade det eller åtminstone gav material till en effektiv kamp mot det. Kant gjorde huvudarbetet i denna kamp, men på grundval av så omtvistade teorier att hans efterträdare kunde återuppliva denna bisarra doktrin i mer eller mindre dolda former tills det i och med Hegel gjordes helt otvetydigt och öppet.”³⁴

Nu vill vi påpeka ett annat faktum, nämligen den inställning som den framstående materialistiska polske logikern K. Ajdukiewicz (som också deltog i diskussionen i den tyska tidskriften) intog i sin bok *Abriss der Logik* (Berlin, 1958, ss. 79-80). Han skriver:

Motsägelsens princip (*der Satz des Widerspruches*) utesluter att två kontradiktoriskt motsatta propositioner kan vara sanna samtidigt. Därmed utesluter principen att det i verkligheten kan existera motstridiga sakförhållanden (*Sachverhalte*), alltså att något skulle vara på ett visst sätt och samtidigt inte så. Det betyder dock inte alls att motsägelsens princip förnekar förekomsten av motsättningar i verkligheten, under förutsättning att man med 'motsättningar' menar antagonistiska tendenser eller krafter som verkar på ett motstridigt sätt. Förhållandet mellan verkan och motverkan är inte samma sak som förhållandet mellan en given situations vara och icke-vara, mellan någontings vara och icke-vara; reaktionen är inte samma sak som aktionens icke-vara, motverkan är inte samma sak som verkans icke-vara. Tvärtom: om aktionen eller verkan är en kraft är även reaktionen eller motverkan en kraft och inte blott denna krafts icke-vara. På så sätt står den s.k. 'fjärde grundsatsen om dialektiken', d.v.s. principen om de motsattas enhet och kamp (vilken hävdar att alla objekt och företeelser själva är interna 'motsägelser' vilkas kamp är drivkraften för deras utveckling och framsteg), inte i konflikt med motsägelsens princip. Dessa 'interna motsägelser' som dialektiken talar om är ju inte sakförhållanden som strider mot varandra (...); dessa 'interna motsägelser' är snarare krafter som bekämpar varandra, som verkar i motsatta riktningar. Den fjärde grundstenen i dialektiken ger, med andra ord, uttrycket 'motsättning' en annan betydelse än den som menas enligt motsägelsens princip.

Jag ber om ursäkt för det långa citatet men jag tror att den uppmärksamme läsaren förstått dess vikt. Förutom att författaren fortsätter försöket från diskussionen i *Deutsche Zeitschrift...*, får han fram ett nytt element av politisk natur men fördens skull inte mindre intressant. Ajdukiewicz upprepar i stort det som redan sagts av Harich och, bättre än av Harich, av Linke. Den aristoteliska principen om icke-motsättning förnekar inte förekomsten av motsättningar i verkligheten ... ”under förutsättning att man med 'motsättningar' menar antagonistiska tendenser”, d.v.s. på villkor att man med ”motsättning” inte menar motsägelser utan motsatser, d.v.s. ickemotsättningen, Kants ”verkliga opposition”. Detta stämmer desto bättre eftersom allt det Ajdukiewicz mycket bra säger om aktion och reaktion, verkan och motverkan, bokstavligen reproducerar Kants tal om upp- och nedgång, uppåtstigande och fallande och, mera allmänt, om de s.k. negativa mängderna. ”Fallande skiljer sig inte från stigandet som icke-A från A, utan är lika positivt”, sa Kant, och ”de negativa mängderna är inte negationer av mängder”, d.v.s. icke-mängder, och alltså icke-vara eller intet, utan positiva mängder.

Här är allt i sin ordning och inget problem uppstår. Däremot blir det problem när man tar fram det jag kallade för det ”politiska” elementet, d.v.s. när Ajdukiewicz, efter att ha sagt det som

³³ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1953 nr. 2, s. 359.

³⁴ *Ibidem*.

han säger, visar sig tro att det han sagt sammanfaller med det han egendomligt nog kallar för dialektikens fjärde grundsats (Engels nämner som bekant bara tre) och menar den *dialektiska* principen om de motsattas kamp och *enhet*. Trots att han i slutsatsen på sidan upprepar att det återigen gäller att förstå ”motsättningen” i metaforisk betydelse (d.v.s. inte som motsättning utan som *icke-kontradiktorisk* motsats) är det självklart att denne man är alltför rigorös och klok för att man inte här måste misstänka att det rör sig om en politisk eftergift, vare sig den är frivillig eller påtvingad. Vi har nu kvar ett annat eko av den diskussion som ägde rum i den tyska filosofitidskriften, nämligen i Georg Klaus' bok, *Einführung in die formale Logik* (Berlin, 1959, se SS. 50, 52-3, 50-1 och 54-5). Vi ska beröra det mycket kort. De viktigaste punkterna, med hänsyn till vår frågeställning, är följande:

- a) återigen poängteras här den ontiska (Klaus säger ”ontologiska”) innebörden av den aristoteliska principen om ickemotsägelsen. ”Till grund för denna princip ligger”, skriver Klaus, ”en grundläggande verklighetslag vilken avspeglas i vårt förstånd som principen om den uteslutna motsägelsen (*vom ausgeschlossenen Widerspruch*)”;
- b) också här anklagas Hegel för att ha laddat termen ”motsägelse” med tvetydigheter (trots att Klaus på de följande sidorna skapar viss förvirring genom sin polemik mot M. Aebis bok, *Pouvoir de l'Esprit sur le Réel*);
- c) ordet *motsägelse* används, som hos Ajdukiewicz, i politisk-metaforisk mening.

7

Att jag dröjt så länge vid diskussionen i *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* beror på att de försök som där kom till uttryck på några avgörande punkter sammanfaller med de resultat som Della Volpe några år tidigare kom fram till som kulmen på en lång, originell och motsatt utveckling och som publicerades i hans *Logica come scienza positiva*. Om man bortser från en skillnad, som inte angår oss här och som består i att Della Volpe bibehåller den dialektiska motsättningen som rationellt *redskap* för att *tänka* den objektiva eller verkliga oppositionen, är grunderna för ett närmande med de polska och östtyska logikerna alldeles uppenbara.

- a) Den aristoteliska principen om determinationen återopas, d.v.s. *subjectum* eller omdömet materiella innehåll har en ”punktuell” eller icke-kontradiktorisk karaktär.
- b) Hegels hypostaseringsprocesser kritiseras. Där utväxlas tanke och materia spekulativt, vilket leder till att Hegel blandar ihop logisk motsägelse och materiell motsats, eller med andra ord opposition-inneslutning och opposition-uteslutning, som båda anses vara motsatser mellan oförenliga element (denna sammanblandning består som vi sett ovan i att reducera å ena sidan materiella skillnader till *tänkta* skillnader, d.v.s. till ett moment i den logiskt dialektiska motsättningen, för att sedan oförmärkt återställa den materiella *icke-motsättningen*, d.v.s. de verkliga oppositionerna, som förut överskridits och då framställa dem som uttryck för deras motsats, d.v.s. som yttringar av *motsägelsen* eller av det således förverkligade dialektiska förnuftet).

c) Della Volpe återopar också element från Kants anti-spekulativa, anti-metafysiska kritik och särskilt från hans avgörande kritik mot Leibniz. En del blir än idag chockerade och ställda av detta, trots att Lenin själv, utan att ha läst *Kritik der reinen Vernunft*, redan i *Materialism och empiriokriticism* anade att Kant ur en *viss aspekt*, ”är materialist” eller åtminstone ”strävar mot materialismen” (se främst kapitlet ”Vänster- och högerkritik av kantianismen”).

Jag ska nu inte av kärlek till fosterlandet (det är ju passé) erinra om hur inbilskt och högtidligt (alternativt föraktfullt och skämtsamt) den av Croce präglade italienska marxismens fåvitska jungfrur tog emot Della Volpes forskning. De hade ju lärt av marxismen, om inte annat, att idéerna ska ha ”händer och fötter”. Låt oss bara nämna Togliatti som själv kavlade upp ärmarna i syfte att, *ex abrupto*, sätta sig och studera Marx' relation till Hegel (som tur var för honom blev denna studie aldrig färdig).

Det som däremot är viktigt att notera är att nästan ingen då kom på att ett högst aktuellt och livsviktigt problem låg bakom det som verkade vara en konstig, bakåtsträvande filosofers försök (tänk att gå tillbaka till Aristoteles och Kant!). Att återställa principen om icke-motsägelse var här ett nödvändigt steg. Och eftersom det för att återställa denna princip var nödvändigt att frigöra sig från de tvetydigheter som Hegel belastat ordet "motsättning" med och att göra upp med den idealistiska dialektiken, tog Della Volpe upp detta arbete. Därmed gav han tecken till vräkningsoperationerna mot den gamla trashanken *Diamat*, ett verk som andra skötte efter honom, eftersom det skedde i Italien och inte i Östtyskland. Operationens resultat kan beskrivas kort. En stor del av Engels' filosofiska verk likviderades, inte uppsåtligt utan därför att det hade varit källan till *Diamat*, d.v.s. till denna metafysiska kosmogoni, till denna "filosofiska roman" som marxismen krympt till (från och med Tredje Internationalen), samtidigt som den stod stilla såsom *historisk materialism*, d.v.s. som ekonomisk-politisk analys av samhället och av den moderna världen. Och medan man bortsåg från de fåtaliga och spridda påståenden i vilka Marx tycktes ta ställning för den "materialistiska dialektiken", uppvärderades däremot givna fakta, som ju var oemotstridliga. Det som Marx lämnat efter sig, *Kapitalet*, *Grundrisse* och *Teorier om mervärdet* var ju ingen kosmogoni, utan en analys av den moderna kapitalismen.

Allt tal om dialektiken, om motsättningen och motsatsen hade, trots sin synbara obegriplighet, ett bestämt syfte. Eftersom det som de s.k. *Diamatikerna* framställde och framställer som *motsättningar* i verkligheten egentligen är motsatser, d.v.s. verkliga oppositioner och alltså *icke-motsägelser*, kan och måste marxismen fortsätta att tala om konflikter och *objektiva oppositioner* i verkligheten, men utan att fördenskull behöva hänvisa till (och ännu mindre påtvinga vetenskapen) en egen logik (dialektiken), som skulle skilja sig från och motsätta sig den logik som de befintliga vetenskaperna opererar med. Dessutom kan marxismen fortsätta att tala om objektiva strider och konflikter, i naturen och i samhället, genom att använda sig av vetenskapens icke-kontradiktoriska logik, eller bättre uttryckt: genom att själv vara eller bli vetenskaplig.

Dessa överväganden låg till grund för Della Volpes benämning av Marx som "den andliga världens Galilei" (ett suggestivt och häpnadsväckande uttryck som det dock ligger mycket i). Med modernt språk och en fantastisk rikedom vad gällde de historisk-filosofiska referenserna återupplivades en gammal och djupgående strävan inom marxismen, som redan kommit till uttryck hos Engels i hans tal vid Marx' begravning, hos Lenin i *Folkvännerna*, hos Hilferding i hans *Finanskapitalet* och efter dem hos tusen andra: marxismens strävan att vara samhällsvetenskapens grund, d.v.s. *samhällets vetenskap*, och vetenskap – inte i ordets metaforiska betydelse utan i dess seriösa mening, d.v.s. vetenskap på samma sätt som naturvetenskapen, om än med en annan teknik.

Hegel tycktes inte ha något med *Kapitalet* att göra. Konflikten mellan kapital och lönearbete var inget annat än en *Realopposition*, d.v.s. en styrkemotsats som inte skilde sig principiellt från de motsatser i naturen som analyserats av Newton och Galilei. Denna konflikt är hård och går på djupet, men ändå (eller kanske just därför) ingen dialektisk motsättning. Det kastade åter ljuset på något som Labriola själv, utan att för det bli anklagad för "positivism", en gång kallat "naturaliseringen" av historien genom marxismen. Och begreppet "ekonomisk samhällsformation" dök upp. Marx var den vetenskapsman som analyserat, eller banat vägen för analysen av de särskilda, "artificiella" eller historiska arter som de olika typerna av samhällen som följt på varandra i människosläktets utveckling utgör. Och "just som idén om transformismen, som när den konfronterats med en tillräcklig mängd fakta, kan utsträckas till hela det biologiska fältet, trots att det för vissa djur eller växter ännu inte har varit möjligt att fastställa exakt hur de har transformerats", precis "som transformismen inte alls gör anspråk på att förklara 'hela' historien om arternas förvandling, utan blott att föra upp metoderna för denna förklaring på en vetenskaplig nivå, likaledes har materialismen i historien aldrig gjort

anspråk på att förklara allt, utan blott att visa på 'den enda vetenskapliga metoden' att förklara historien".³⁵

Samtidigt med allt detta – och med synen på marxismen som materialistisk sociologi – kom intresset för generaliseringsbegreppet och *möjligheten* till vetenskaplig *upprepning* i historien (även Luporini skrev då en essä om detta, vilket han än idag kan erinra sig med nöje). Idén om sociologins och historiens inbördes påverkan skulle i just dessa termer uttryckas några år senare av E. H. Carr, när han i sina *Sei lezioni sulla storia* (Torino 1966)³⁶ sa: "att påstå att generaliseringar är främmande för historikerns verksamhet är en dumhet, ty historien livnär sig på generaliseringar." Och vidare: "ju mer historisk sociologin blir, desto bättre för båda."

Det teoretiska verktyget tycktes sålunda ha återställts och förbättrats, med andra ord var det färdigt att användas av en rörelse som just då (efter Stalins död och Chrustjovs "hemliga rapport") tycktes vara på väg att helt förnyas och att få ny vitalitet, även om det kostade stor möda och djupa slitningar. Våren tycktes ha kommit till världen. I verkligheten, som var blygsammare, vårades det endast för några få av oss.

8

Krisen mognade långsamt. Genom att om och om igen läsa *Kapitalet* och främst de första avsnitten, som enligt Marx själv är de svåraste (och på vissa punkter rentav esoteriska), tyckte jag mig förstå att värdeteorin var en och samma sak som alienations- och fetischismteorin. Det "abstrakta arbete" som skapar "värde" var själva det alienerade arbetet.³⁷ Det väckte till liv något som jag många år tidigare anat (i början av sjätte kapitlet i min inledning till Lenins *Filosofiska Häften*), men som jag sedan dess, därför att jag stannat inom gränserna för Della Volpes analyser, inte lyckats utveckla och dra fram, nämligen att dessa hypostaseringsprocesser, abstraktionernas förkroppsligande, omvändningen av subjekt och predikat o.s.v. långt ifrån att för Marx endast vara brister i Hegels logik, i hans metod att avspegla verkligheten, var processer som Marx återfann (eller trodde sig återfinna, men skillnaden här är oväsentlig) i själva det kapitalistiska samhällets struktur och sätt att fungera.

Det tycks mig vara omöjligt att förneka att det ligger en sanning i följande sammanfattning: Della Volpe lyckades aldrig redogöra för Marx' teori om fetischismen. Naturligtvis inte därför att han inte ville det, utan därför att denna teori inte fick plats i hans analys. Denna teori är dock trots sin förfärliga benämning, som jag gärna skulle vara utan om det vore möjligt, avgörande i Marx' ekonomiska analys. Den är en beståndsdel i teorin om kapitalet, om profiten, om räntan och om jordräntan, som bl.a. bevisas av sjunde delen i tredje boken av *Theorien über den Mehrwert* (från och med stycket med rubriken *Kapitalets fetisch*).

"Inkomstens form och ursprung är det mest fetischistiska uttrycket för de kapitalistiska produktionsförhållandena. Dess vara, såsom det framstår på ytan, är åtskilt från det dolda sammanhanget och från de förmedlande mellanleden. Så blir *jorden* ursprunget till *jordräntan*, *kapitalet* *profitens* ursprung och *arbetet* ursprunget till *lönearbetet*." Detta sägs inte om det sätt på vilket ekonomerna förstår verkligheten, utan om det sätt på vilket verkligheten själv framstår. Marx fortsätter: "Det förvridna uttrycket för den verkliga omvändningen reproduceras naturligtvis i föreställningsvärlden hos detta produktionsåtsätt agenter."³⁸

Medan räntan bara är en del av profiten som *fått ett särskilt namn*, framträder den här som en

³⁵ Lenin *Opere scelte*, Moskva 1949, vol. I, s. 81.

³⁶ E. H. Carr, *Vad är historia?* Stockholm 1965.

³⁷ Denna punkt i min forskning har vidareutvecklats av C. Napoleoni i hans inledning till P. M. Sweezy *Teorin för den kapitalistiska utvecklingen*, Torino 1970, förutom i hans viktiga *Lezioni sul Capitolo sesto inedito di Marx*, Torino 1972. En organisk rekonstruktion av hela den teoretiska saken finns i Christina Pennavajas inledning till C. Napoleoni *Ricardo und Marx*, Frankfurt 1974, s. 20-26.

³⁸ MEW Bd. 26.3., s. 445.

produkt av kapitalet som sådant, oberoende av produktionsprocessen och endast som attribut till kapitalägandet, till ägandet av pengar eller varor, oavsett de förhållanden som ger detta ägande karaktären av kapitalistisk egendom, emedan det står i motsatsställning till arbetet.³⁹

Inte heller här gäller resonemanget det sätt på vilket *vulgärekonomerna* framställer sakförhållandet, utan det sätt på vilket själva den kapitalistiska verkligheten *framstår*. ”Det ränteproducerande kapitalets *materialisering* (*Versachlichung*: förtingligande), *omvändning*, totala *förryckthet*”,⁴⁰ tillskriver Marx här, hur besvärande det än kan förefalla, själva kapitalets *verklighet*, och inte ekonomernas *begrepp* om det. Han menar med andra ord att ”i detta produktionssätt står allt upp och ned”.⁴¹ Detta sätt att föreställa sig de saker som ligger till grund för själva begreppen *värde*, *pengar*, *kapital*, har naturligtvis ingenting gemensamt med Smith och Ricardo. För Ricardo är pengarna klingande mynt. För att däremot förstå vad pengar är för Marx måste man läsa kapitlet om pengarna i *Grundrisse*. Medan pengarna hos Ricardo är ett mått, är de hos Marx en produkt av alienationen (”varornas Gud”); alienationen hos Marx har en struktur som liknar Feuerbachs, och alienationen hos Feuerbach har en struktur som i sin tur liknar strukturen i alienationen hos Hegel, fast omvänd. Hela den diskussion som påbörjades av Bortkiewicz och avslutades av Sraffa är, ur denna synvinkel, meningslös: Bortkiewicz påstår att Marx' penningbegrepp är Ricardos ”pengar”. Det var kanske nödvändigt att se det så från ekonomens synpunkt; från Marx' synpunkt sett är det meningslöst.

För att fatta mig kort vill jag säga att jag härmed menar att det finns två Marx. Den ene skrev förorden till *Kapitalet* och framställer sig som den som fortsätter Smiths och Ricardos politiska ekonomi, som fullföljer deras *vetenskapliga* arbete. Den andre Marx kritiserar den politiska ekonomin (inte blott den borgerliga, utan den politiska ekonomin över huvud) och störtar Smiths och Ricardos analys i gruset genom att föra in en teori om alienationen, som ekonomisterna inte vet någonting om. I det första fallet hänvisar det ekonomiska, vetenskapliga resonemanget till en verklighet som betraktas på det positiva sätt som är brukligt i all vetenskap. I det andra fallet är verkligheten, som det talas om, upp och ner, ”med huvudet nedåt”: det är inte verkligheten *sic et simpliciter*, utan alienationens förverkligande. Det är ingen positiv verklighet, utan en verklighet som skall vändas och förnekas.

Jag behöver knappast förklara hur stor denna skillnad är. Å ena sidan har vi då den politiska ekonomin såsom *vetenskap*. Den utforskar objektiva ekonomiska lagar (de kända ”ekonomiska lagarna för det moderna samhällets rörelser”) som är helt analoga med naturlagarna. Marx själv kallar dem *Naturgesetze* i sitt förord till *Kapitalet*: (”I och för sig är det här inte fråga om den högre eller lägre utvecklingsgraden av de samhällsliga motsättningar, som har sin upprinnelse i den kapitalistiska produktionens naturlagar. Det är fråga om *själva dessa lagar*, om påträngande *tendenser*, som verkar med järnhård nödvändighet.”) Å ena sidan går den politiska ekonomin tillväga som naturvetenskapen själv. Maurice Dobb skriver om detta:

De ekonomiska lagarna som den klassiska politiska ekonomin talade om var objektiva lagar som påtvingades människorna, helt oberoende av deras medvetna projekt, som genom 'en osynlig hand', ett lagens herravälde på samhällsområdet som liknade determinismens, som vetenskapen då höll på att upptäcka på naturens område. Dessa lagar, dessa objektiva tendenser antingen finns eller finns inte. Om de inte finns är den politiska ekonomin, såsom den traditionellt har uppfattats, en ren illusion.⁴²

Å andra sidan är däremot dessa till synes materiella och objektiva lagar ingenting annat än den *fetischistiska objektiveringen* av människors samhällsliga relationer, när dessa undflytt

³⁹ A.a. s. 453.

⁴⁰ A.a. s. 448.

⁴¹ A.a. s. 468.

⁴² M. H. Dobb i Dobb, Lange, Lerner, *Teoria economica e economia socialista*, Milano 1972, s. 49-50.

människornas kontroll. Det är ingen naturlig objektivitet utan alienation. Så kan Marx skriva att Ricardos betraktelser om profittkvotens fall är blott ett bevis ”i rent ekonomiska termer, d.v.s. från den borgerliga synpunkten, inom gränserna för den kapitalistiska förståelsen, ur själva den kapitalistiska produktionens synvinkel på att denna produktion är begränsad och relativ”.⁴³

Det kan observeras att just det jag här säger rentvår Della Volpe från den kritik jag tidigare riktade mot honom. I hans tolkning av Marx fanns det ingen plats för fetischismteorin eftersom han höll sig till en läsning av Marx som ”vetenskapsman”. Della Volpe återupptog härmed ett beständigt drag i tolkningen av Marx (som redan fanns hos Kautsky, Hilferding, Lenin, Bucharin m.fl.) nämligen att om man utgick ifrån en uppfattning av Marx som vetenskapsman blev det omöjligt att bereda plats och ge uttryck för denna andra aspekt av hans tanke (även om den var djupt rotad också i hans mogna verk) som teorin om alienationen och fetischismen utgör. Det är för övrigt ingen tillfällighet att Althusser, som betraktar denna teori som en kvarleva från Feuerbach och från Marx' ungdomsår, när han sedan stöter på den inte bara i *Manuskripten* från 1844 utan också i hela det senare verket, tvingas förlägga tidpunkten för den s.k. *coupure épistémologique* (den epistemologiska brytningen) allt längre fram i Marx' liv för att slutligen ur Marx' verk endast rädda några få sidor, som går under beteckningen *Randglossen zu Adolph Wagner*. (Den motsatta tolkningen är välkänd: Lukács i *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Korsch i *Marxismus und Philosophie*, och i deras spår hela Frankfurtskolan tvingas, genom att sätta teorin om fetischismen i första rummet och betrakta Marx som ”kritiker av den politiska ekonomin”, bryta med tesen om marxismen som vetenskap).

Men om vi nu går tillbaka till Della Volpe är den filologiska och teoretiska begränsningen av hans läsning av Marx påtaglig. Genom att inte ta upp de två sidorna i Marx' verk (som är motsatta men samtidigt sinsemellan oundvikliga och vilkas dubbelsidighet måste tas upp som ett problem, även om det inte är lätt att se hur de hör ihop) stannade Della Volpe i den ofruktbarhet som präglar tolkningarnas historia. När marxismen är en *vetenskaplig* teori om samhällsutvecklingen är den som allra mest en ”teori om sammanbrottet”, men ingen teori om revolutionen; när den däremot är en teori om revolutionen, genom att *endast* vara en ”kritik av den politiska ekonomin”, riskerar den att utmynna i en subjektiv utopi. Mindre allmänt uttryckt avspeglar denna ofruktbarhet i Della Volpes verk en avgörande osäkerhet om marxismens natur som samhällsvetenskap. Vad jag menar är att medan *La Logica come scienza positiva* kulminerar just i tesen om en identitet mellan naturvetenskapen och samhällsvetenskapen (logisk identitet, om inte teknisk identitet), överges denna identitet i de följande skrifterna (jfr t.ex. skriften *Sulla dialettica* från 1962) så att författaren leds till att ändra titeln på sitt eget huvudverk.

9

Låt oss återgå till vårt centrala ämne. Kapitalismens motsättningar – från motsättningen mellan kapital och lönearbete till alla de andra – är enligt Marx inga ”verkliga oppositioner” (som jag i Della Volpes spår hittills ansett), d.v.s. objektiva oppositioner men ”utan motsägelse”, utan de är just *dialektiska motsättningar* i ordens fulla innebörd. Det som då återstår för mig att göra är att först bevisa detta påstående. Sedan ska jag i ljuset av allt det som tidigare sagts, försöka dra några slutsatser av resonemanget.

De texter som intresserar mig här är några påståenden som Marx gör i en av hans viktigaste behandlingar av krisernas teori (den teorin är som bekant ofullständig) i slutdelen av andra boken av *Teorier om mervärdet*. Det rör sig särskilt om uppfattningen om krisens (abstrakta) *möjlighet*, som Marx ställer upp emot den s.k. ”lagen om avsättning”. Denna lag härrör från James Mill och J. B. Say, som förnekar t.o.m. krisens möjlighet. Denna ”möjlighet” uppträder

⁴³ *Kapitalet, Tredje Boken*, BoC 1973, s. 236.

däremot som bekant för Marx redan i och med att varan (V) och penningen (P) skils åt. Så fort penningen uppträder kan köp och försäljning, som i bytshandeln sker samtidigt, skiljas åt *i tid och rum*, så att den som säljer inte är tvungen att omedelbart köpa eller om man antar att han vill göra det omgående inte är tvungen att göra det på samma marknad som där han sålt. Åtskiljandet av köp och försäljning, som varornas cirkulation eller omvandling består i (V-P-V), är nu grunden till den första abstrakta möjligheten till kris. Den är *abstrakt* i den mån kategorierna vara och penning inte räcker för att förklara krisen, som är en typiskt modern företeelse, eftersom dessa kategorier finns också i alla förkapitalistiska samhällen. Men deras förekomst är å andra sidan en *möjlighet* eftersom deras åtskiljande visserligen inte är ett *tillräckligt* villkor för krisen men ändå ett *nödvändigt* villkor för den.

Dessa formuleringar står också att läsa i *Kapitalets* första bok, på en särskilt svår sida som vi först ska citera och senare försöka klarlägga.

Ingen kan sälja, utan att någon annan köper. Men ingen behöver omedelbart köpa bara därför att han just sålt. Varucirkulationen bryter igenom tidsbestämda, lokala och individuella skranker för produktbytet just därigenom, att den klyver den ursprungliga, *omedelbara enheten* mellan försäljningen av den egna och köpet av den främmande arbetsprodukten, i motsatsen mellan försäljning och köp. Att dessa två processer, köp och försäljning, som uppträder självständigt gentemot varandra, bildar en *inre enhet*, innebär i lika hög grad att denna inre enhet rör sig i *yttre motsatser*. Om denna yttre självständighet utvecklas över en viss gräns, trots den inre osjälvständighet som följer av att de två processerna kompletterar varandra, så gör sig enheten våldsamt gällande genom en – kris. Den inre motsättning (*Gegensatz*) mellan bruksvärde och värde, som är olösligt förenad med varuformen, den motsatsen att privat arbete samtidigt måste representera direkt samhälleligt arbete, att speciellt konkret arbete endast gäller som abstrakt allmänt arbete, att tingen personifieras, medan personerna förtingligas (*Versachlichung*) – denna inre motsägelse (*Widerspruch*) får sina *utvecklade rörelseformer* genom varuförvandlingens motsatser. Dessa former innesluter därför *möjligheten*, men också endast möjligheten, att kriser skall utbryta. Utvecklingen av denna möjlighet till verklighet förutsätter ett helt kretslopp av förhållanden, som från den enkla varucirkulationens ståndpunkt ännu inte föreligger.⁴⁴

Alla kapitalismens motsättningar är, enligt Marx, en utveckling av motsättningen inom varan mellan bruksvärde och värde, mellan nyttigt eller individuellt arbete och abstrakt samhälleligt arbete. Varans *inre* motsättning *utmynnar* i motsättningen Vara-Pengar. Motsättningen V-P utvecklas i sin tur till en motsättning mellan kapital och lönearbete, d.v.s. mellan pengarnas (P) ägare och ägaren till den särskilda varan (V) arbetskraft, vars bruksvärde ligger till grund för värdet och alltså för själva kapitalet.

Men eftersom de motsatta polerna i den motsättning i vilken krisens ”möjlighet” utvecklas är vara och pengar, d.v.s. två ting som finns i verkligheten och existerar *oberoende av varandra*, är det självklart att om vi tillämpar Marx' resonemang från 1843 (se 3 ovan) så måste vi dra den slutsatsen att eftersom det handlar om verkligt motsatta, förhåller det sig så att vara och pengar inte bara ”inte har något samröre” utan också att de ”inte heller behöver någon förmedling, eftersom de är av motsatt natur, de har inget gemensamt, de behöver inte varandra, de går inte i varandra”. Och det var i stort sett den slutsatsen jag hittills hade kommit till (i Della Volpes spår) angående de kapitalistiska motsatsernas natur. Tyvärr överbevisar texterna om krisen (som vi ska se) oss om att den slutsatsen var felaktig. Den nyss citerade sidan av *Kapitalet* gör oss nämligen uppmärksamma på att om det stämmer att vara och pengar är ”till det yttre självständiga”, så ”är de till det inre självständiga eftersom de går i varandra”, så tillvida att när deras självständighet utvecklas över en viss gräns, ”gör sig enheten gällande med våld, genom en *kris*”.

⁴⁴ A.a., *Första Boken*, BoC 1969, s. 97.

Jag antar att när vi nu kommit så här långt gnuggar de ”dialektiska materialisterna” händerna av förtjusning. Men jag är rädd att de inte heller här förstår ordentligt. Det stämmer visserligen att åtskiljandet mellan vara och pengar enligt Marx är en *dialektisk motsättning* mellan motsatta poler som *går i varandra* och att denna motsättning utvecklas mellan poler som är motsatta *i verkligheten*, alltså *självständiga* (vilket tycks gå emot allt det vi sagt förut). Men de är också ett faktum att dessa motsatta polers *verklighet* här är av en mycket speciell sort. På sidan 510 av Band II i *Theorien über den Mehrwert* förklarar Marx att ”krisens möjlighet” är ”möjligheten att moment som hör ihop, som är oskiljbara (*die untrennbar sind*), skils åt (*sich zertrennen*) och därur förenas med våld, att deras samhörighet genomdrivs genom det våld som utövas på deras respektive självständighet”.⁴⁵

Observera här: motsättningens poler här är visserligen självständiga, skilda, men ändå oskiljbara, *untrennbar*. I och med att de har skilts har de blivit verklighet; men i och med att de är oskiljbara har de blivit verkliga, oberoende av varandra, utan att verkligen vara det. De har blivit verkliga såsom ting, trots att de inte är ting: de är med andra ord en produkt av alienationen, de är i och för sig överkliga väsen även om de har *förtingligats*.

Här är ledtråden i alla dessa sidor om krisen. Band II, s. 509: ”Om utbytet ägde rum skulle dess moment inte skiljas åt”; ”krisens möjlighet” är alltså ”möjligheten till en sönderdelning av moment som i sitt väsen kompletterar varandra (*wesentlich sich ergänzender Momente*)”.

Observera vidare: krisen uppstår när utbytets moment (vara och pengar, försäljning och köp) – även om de ”väsentligen” är samhöriga moment, som går i varandra och som *inte* finns utanför varandra – skils åt och gör anspråk på att stå utanför varandra, d.v.s. att få en självständig verklighet. Det är då deras ”inre enhet” gör sig gällande med våld och visar genom krisen på de skilda momentens oskiljbarhet.

Jag tänker inte här kommentera de övriga avsnitten som med otvivelaktig klarhet säger samma sak. Jag vill bara visa varför den ”dialektiska materialisten”, som i Marx' teori om den *kapitalistiska* motsättningen tror sig finna en bekräftelse på de egna teserna, har fel. För den dialektiska materialismen hör motsättningen till *all slags verklighet*. Dess grundprincip härrör från Hegel, när denne fastslår i andra boken av *Wissenschaft der Logik*: ”*Alla ting är i sig själva kontradiktoriska*”,⁴⁶ och vidare: ”någonting är alltså endast levande i den mån det innefattar motsättningen och är just den kraft som kan innefatta och bära motsättningen.”⁴⁷ Därav drar den dialektiska materialismen den slutsatsen att ”verklighet” och ”dialektisk motsättning” är samma sak, d.v.s. utbytbara termer och begrepp. Både den mekaniska rörelsen och cellen, aktion och reaktion i fysiken är motsättningar, liksom förhållandet mellan lönearbete och kapital: Det finns ingen sak eller verklighet som inte har motsättningen i sig.

Men så är det alltså inte hos Marx. Den kapitalistiska motsättningens förekomst är inte ett resultat av det faktum att även kapitalismen är en ”verklighet”.⁴⁸ Tvärtom: kapitalismen är enligt Marx kontradiktorisk därför att den är en upp- och nedvänd, omvänd verklighet, d.v.s. ”med huvudet nedåt”. Med andra ord, medan den dialektiska materialismen utgår ifrån att varje föremål kan betraktas som kontradiktoriskt, liksom allt annat i världen, ser Marx däremot motsättningen som kapitalismens *specifika* drag, den egenskap som skiljer kapitalismen, inte bara från alla andra samhällsformer utan t.o.m. från alla andra företeelser i kosmos.

”*Splittringen* (*die Trennung*) framstår som det normala förhållandet i detta samhälle”, skriver Marx. ”Där den alltså faktiskt inte förekommer, blir den underförstådd (*supponiert*) och, som vi visat ovan, med rätta; ty (till skillnad från t.ex. förhållandena i Antikens Rom, i Norge eller

⁴⁵ MEW, Bd. 26.2.

⁴⁶ Hegel *Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil*, Stuttgart 1949.

⁴⁷ A.a.

⁴⁸ Det är nämligen så hos Lenin vilken i sina *Filosofiska häften* lugnt påstår att ”det borgerliga samhällets dialektik är hos Marx endast ett specialfall av dialektiken”. Se *Lenin i urval*, A.a. s. 60.

i nordvästra USA) framstår här föreningen som tillfällig och splittringen som normal, och splittringen fastslås alltså som det normala förhållandet, även när personen förenar de olika funktionerna.⁴⁹

Här har vi alltså igen denna *Trennung*, d.v.s. splittringen, sönderdelningen av det som är oskiljbart (*untrennbar*), d.v.s. av ”moment som i sitt väsen kompletterar varandra” och som dock slår sig fria från varandra. Och med denna splittring (*Trennung* eller *Zertrennung*) följer omvändningen eller upp- och nedvändheten, i vilken det som är väsentligt (enheten) blir tillfälligt och det tillfälliga blir normen. Teorin om fetischismen eller om den kapitalistiska alienationen och teorin om motsättningen hör intimt samman: de visar sig bara vara två olika sätt att uttrycka samma sak. Det framgick förresten av den sida ur *Kapitalet* som vi citerade i början på detta stycke. Till *motsättningen* som produkt av det faktum att, genom krisen, ”två moment som till det inre inte är självständiga eftersom de går i varandra” motsätter sig varandra såsom ”till det yttre självständiga”, var bunden till den omvändning eller fetischism som utgörs av ”objektets personifiering” och ”personens objektivering eller förtingligande”.

Teorin om alienationen och teorin om motsättningen är alltså en och samma teori, vilken (det kan vi nu tillägga) omfattar och inbegriper själva teorin om värdet. Grundmotsättningen (se igen citatet ur *Kapitalet*) som allt vilar på är ju *splittringen*, inom varan, ”mellan bruksvärde och värde, att privatarbete samtidigt måste representera direkt samhällligt arbete, att speciellt konkret arbete endast gäller som abstrakt allmänt arbete”.

Motsättningen kommer med andra ord från det faktum att arbetets individuella och samhällliga aspekt, som är ”intimt bundna” (därför att de är en aspekt av ett arbete som utförs i samhället), *skils* i föreställningsvärlden och i verkligheten från varandra: arbetets individuella eller konkreta aspekt går i varans ”bruksvärde”, medan den samhällliga aspekten får en särskild existens – frånskild och därför *abstraherad* från den första – i varans ”värde”.

Denna motsättning har alltså att göra med detta samhälles själva natur. Ett samhälle i vilket individerna, även om de lever tillsammans, inte bara är splittrade och konkurrerar med varandra, utan också och just därför att de är skilda från varandra också är skilda från samhället, d.v.s. från sitt totala sammanhang. Där alla individer är oberoende av varandra blir också deras inbördes förhållande *oberoende* av alla individerna. Vilket betyder att det *samhälleliga förhållandet* (samhället) får en egen existens i pengarna och i kapitalet, vilken, just därför att den är oberoende, undgår all kontroll från de människor vilkas förhållande den utgör.

Det är med ett ord motsättningen mellan *individ* och *släkt*, mellan natur och kultur, som redan noterats av alla de största analytikerna av det borgerliga 1700-talets ”civila samhälle”, från Rousseau till Kant och Hegel och som även går in i Marx' verk, men med djupgående ändringar. Det moderna samhället är splittringens (alienationens, motsättningens) samhälle. Det som en gång var enat har nu gått isär. Den ”ursprungliga enheten” mellan människan och naturen och människor emellan har brutits. Och just därför att denna enhet var ursprunglig och alltså ”given” är det inte den, enligt Marx, som ska förklaras utan *splittringen*, som uppstått med kapitalismens och det ”civila samhällets” historiska utveckling.

Det är inte de levande och aktiva människornas *enhet* med de naturliga oorganiska betingelserna för deras materiella utbyte med naturen, alltså deras tillägnande av naturen, som behöver förklaras eller som är följden av en historisk process, utan det är *splittringen* mellan dessa oorganiska förhållanden för människornas liv och aktiva existens. Denna splittring framstår i sin helhet för första gången i förhållandet mellan lönearbete och kapital.⁵⁰

”Människan”, tillägger Marx, ”isolerar sig först som ett resultat av den historiska utvecklingen. Ursprungligen framstår hon som *samhällsväsen, stamväsen, skockdjur* (...). Själva

⁴⁹ MEW Bd. 26.1., s. 384. Collettis kursiv.

⁵⁰ K. Marx, *Grunddragen i kritiken av den politiska ekonomin*, Halmstad 1971.

bytet är ett av huvudmedlen för denna isolering. Det gör skocken överflödig och upplöser den.”⁵¹

Den historiska processen har inneburit att hittills enade element glidit isär; resultatet är dock inte att ett av elementen försvinner, utan att vart och ett av dem framstår i ett negativt förhållande till det andra: den (potentiellt) fria arbetaren å ena sidan, det (potentiella) kapitalet å andra sidan. Splittringen av de objektiva förhållandena för de klasser som förvandlats till fria arbetare måste likväl framstå som en autonomisering av dessa förhållanden i den motsatta polen.⁵²

Som vi ser följs den ursprungliga enheten av en tid av progressiv brytning och splittring, som kulminerar i kapitalismen. Sedan omorganiserar motsättningen mellan individ och släkte utifrån de nya och mera utvecklade förhållandena, d.v.s. att splittringen människor emellan och mellan människor och natur överbryggas. Det är mönstret i Hegels historiefilosofi som med vissa modifikationer åter uppträder här. Och just det visar sig vara Marx' andra ansikte, naturalisten och empirikern, vid sidan av *vetenskapsmannen*.

10

Låt oss nu dra slutsatserna av hela resonemanget.

a) Den grundläggande principen för materialismen och vetenskapen är som vi har sett principen om icke-motsägelse. Verkligheten tål inga dialektiska motsättningar utan endast verkliga oppositioner, styrkekonflikter, motsatsförhållanden. Och dessa är motsättningar *ohne Widerspruch*, d.v.s. *icke-motsättningar*, alls inte dialektiska motsättningar.

Jag kan inte bortse från dessa påståenden eftersom de är lika med vetenskapens principer, och vetenskapen är ju enda vägen till förståelse av verkligheten, till kunskap om världen. Det kan inte finnas två, kvalitativt olika former av kunskap. En filosofi som gör anspråk på att få en status för sig som skiljer den från vetenskapen är en uppbyggelsefilosofi, d.v.s. en knappt förklädd religion.

b) Samtidigt är de kapitalistiska oppositionerna enligt Marx dialektiska motsättningar och inte verkliga oppositioner.

Vi har sett att detta inte räcker för att rehabilitera *Diamat* (den s.k. dialektiska materialismen). Kapitalismen är enligt Marx kontradiktorisk, inte därför att den är *verklighet* och inte därför att all verklighet är kontradiktorisk, utan därför att den är en upp- och nervänd verklighet, med huvudet nedåt (alienation, fetischism).

c) Utan att återupprätta *Diamat* bekräftar detta ändå Marx' dubbla framträdande: filosofen och vetenskapsmannen.

Jag begränsar mig nu till att fastställa det. Diskussionen är inte avslutad i och med det. Samhällsvetenskaperna har ännu inte funnit en egen fast grund att stå på. Jag kan alltså inte säga om denna dubbelsidighet är en dödsstöt eller till fördel för dem. Frågan kvarstår säkert om och hur dessa två framträdanden kan sammansättas. Det gäller att ta frågan på allvar och inte fly undan den med en ordvändning.

⁵¹ A.a.

⁵² A.a.