

Henri Lefebvre

Marx' sociologi

Originalalets titel: "Sociologie de Marx", Paris 1966.
Svensk översättning (och introduktion): Per-Olov Zennström 1968



Innehåll

Apropå 'filosofisk status'	1
1. Marxismens idéer och sociologin	8
2. "Praxis"	18
3. Medvetandets sociologi och ideologin	32
4. Samhällsklassernas sociologi	45
5. Politisk sociologi: teorin om staten	59
Sammanfattning	88

Lästips:

Se även Lefebvres [Marxismen](#) som skrevs redan 1948, då författaren fortfarande var medlem i franska kommunistpartiet (vilket han inte var när han skrev föreliggande bok).

Apropå 'filosofisk status'

Samtidigt som 'marxismen-leninismen' och 'Maos tänkande' i vår tids Jena respektive Heidelberg kanoniserats och uppställs som högsta rättesnöre, medan en part på världsarenan utsänder sina bannbullor mot 'dogmatiker' och 'äventyrspolitiker' och talkörerna från den andra med den 'lilla röda' i näven skanderar det fula ordet 'revisionister' och 'arbetarklassens förrädare' mot de första — samtidigt som dessa de mest utbredda och inflytelserika ordnarna i dagens ecclesia militans genomför sina kättarprocesser (följda i ena lägret av författardeportationer till sibiriska koncentrationsläger, i det andra av oöverskådliga, våldsamma uppgörelser vilka dragit in hundratals miljoner människor i 'kulturrevolutionen') — samtidigt med denna förut otroliga polarisering av de politiska idéerna till nationella konflikter inom 'den kommunistiska världsrörelsen' och 'det socialistiska lägret' prövas en rad utbrytningar ur detta kraftfält, nya slag av synteser och nya läsarter (ifråga om Marx skrifter och vår egen epoks erfarenheter). Detta sker i en utsträckning vilken ställer stora krav på dem som vill hålla sig å jour med diskussionen och själva kritiskt pröva de viktigaste inläggen i debatten.

Kören kan verka oharmonisk och förvirrande, men å andra sidan framtvingar dess skilda stämmor ett nytt och självständigt avlyssnande av Marx, Lenins och deras efterföljares meningar — sedan den stalinska pedagogikens tumskrivar lossnat. Det kan få fruktbara följder, om man gör den nödvändiga reservationen att kommunismens och socialismens splittring i världsmåttstock, som äventyrar eller försvårar den nödvändiga samlingen i kampen mot imperialismen, för socialismen och folkens frihet, alltså är den ödesdigra bakgrunden till diskussionens aktivitet och hetsighet, ett mene tekel över hela mänskligheten som det främst gäller att undanröja.

Islossningen i den marxistiska debatten kan dateras till SUKP:s tjugonde kongress 1956, i och med att Stalin-myten skingrades samt en ny respekt för den socialistiska demokratin signalerades (det innebär dock inte att 'personkulten' och brotten mot demokratin hittills fått någon uttömmande förklaring).

Det memorandum som Palmiro Togliatti strax före sin död den 21 augusti 1964 riktade till SUKP och som i Västeuropa markerade flera kommunistiska partiers omorientering var symptomatiskt för de krav som ställdes på en allvarlig självkritik och ett fördjupat studium av teorin.

Klassiker som G. V. Plechanov (vilken betraktelser över 'Personlighetens roll i historien' trycktes redan 1898!), Franz Mehring, Rosa Luxemburg och framför allt Antonio Gramsci hade då dammats av, översatts eller utgetts i nya upplagor. En annan inspirationskälla, som blev av största betydelse för en bredare debatt om marxismens idéer inom den nya socialistiska vänstern i Europa, var det återupptagna studiet av Marx ungdomsskrifter. Visserligen var hans Hegelkritik, 'Zur Judenfrage' och 'Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844' kända sedan 1927 och 1932, då de ryska forskarna B. Rjasanov och V. Adoratskij införde dem i Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA, Abt. I, Bd i och 3), men efter det andra världskriget och det kalla kriget drogs de, tillsammans med andra Marx-texter, fram nästan som nya fynd. Den iver med vilken dessa skrifter omsider studerades måste uppenbarligen förklaras med det töväder under vilket marxister och andra socialister, kommunister och katoliker möttes i friare dialoger än tidigare. Marx framstod inte längre bara som 'Manifestets' lysande pamflettist och 'Kapitalets' alltför krävande prosektor, utan begrundades som en humanist med svar till hands på de samvetsfrågor vilka under 60-talet ansatte en internationellt alltmer engagerad och politiskt alltmer medveten intellektuell ungdom (må hans ekonomiska teori och hans historiska studier snart väcka ett lika omfattande intresse!).

Frågan om människans personliga frigörelse visade sig således vara den närmaste inkörporten till Marx-studier för en ny generation. Begrepp som 'reifikation', 'fetischism' och framför allt 'alienation' begagnades nästan som trollformler för att förklara motsättningar och lösa problem vilka i själva verket kräver konkreta, det vill säga ständigt återupptagna sociologiska, ekonomiska och politiska analyser. Följdriktigt riktades uppmärksamheten också in på Hegels skrifter, som blev föremål för en ny renässans. Den framträdde t. o. m. bland naturvetenskapsmännen, exempelvis den stridbare professorn vid Humboldt-universitetet Robert Havemann och hans kanske alltför spetsfundiga paradoxer i 'Dialektik ohne Dogma?' och bland humanister som polacken Leszek Kolakowski, en annan oförskämd (eller alltför moralisk) kritiker av den 'institutionella marxismen', men även av Hegels 'världsande'.

Å andra sidan blev framför allt i Frankrike kulten av Marx som humanist något för svårsmält för en del yngre marxister, med Louis Althusser i spetsen, vilka under impulser från strukturalismen direkt angrep den 'antropologiska' uppfattningen av Marx åskådning och indirekt det egna kommunistiska partiets 'chefsideo-log' Roger Garaudy. Med en i sin stränghet beundransvärd intellektuell ambition, som dock belastas av apparatens tyngd, har de sökt rensa ut ovidkommande inflytanden och frånskilja den 'unge' från den 'mogne' Marx. Mot denna 'antihumanistiska' riktning står på en annan flygel Jean-Paul Sartre, sedan han lämnat Kierkegaard, Husserl och sin egen existentialism bakom sig och nu granskar möjligheterna till en total 'desalienation', med en ny uppfattning av dialektiken. Han har blivit nitiskt sekunderad av André Gorz, som i likhet med Sartre och Henri Lefebvre (mera härom nedan) ställt frågan om *praxis* i centrum.

Det är ogörligt att här ens skissera någon helhetsbild av de tankeriktningar som (naturligtvis även i Sovjetunionen, dock i skymundan) berikat debatten om marxismens teori, allra helst som vi i Sverige ännu bara fått del av de mest militanta bidragen från Asien, Latinamerika och Asien, såsom Mao Tse-tungs skrifter — bland vilka Yenan-föreläsningen 'Om motsättningar' (1937, sv. övers. 1960) kan anföras som ett väsentligt tillskott till marxismen; Fidel Castros energiska angrepp mot dogmatismen; Che Guevaras och Régis Debrays revolutionsfilosofi samt enstaka afrikanska ledares uppfattningar om sina länders väg till socialismen. Man måste emellertid erinra om att fruktbara försök att bryta dogmatismens onda spiral mot dödpunkten, mot relikten i dess navel, och att införliva vår epoks erfarenheter med marxismens tänkande förekommit långt före dess nuvarande återupplivande.

I USA hade Erich Fromm genom sina socialpsykologiska analyser av 'flykten från friheten' alltmer överflyttat tyngdpunkten från Freud, John Dewey, Durkheim och behavioristerna till Marx och hans lärjungar. Inom de socialekonomiska disciplinerna hade Herbert Marcuse — ännu en hegelian och ännu en flykting som bidragit till de amerikanska universitetens förnyelse — beskrivit det totalitära kapitalistiska samhällets prototyp, inspirerad av den författare som förföljdes av den preussiska staten omkring 110 år tidigare, men också med givna avvikelser från den äldre forskare som i British Museums läsesalar, vid sidan av den generöse Manchester-fabrikören Friedrich Engels, grävde fram den dåvarande engelska arbetarklassens elände.

I England hade, efter den 'för tidigt döde' Spanienkämpen Christopher Caudwell, den marxistiska kritiken och forskningen levandegjorts av biologen J. B. S. Haldane (vilken i likhet med sin franske kollega Marcel Prenant från början tog energiskt avstånd från Lysenkos ärftlighetslära), av ekonomen Maurice Dobb, fysikern John Bernal, historikern George Thomson (som efter Morgan penetrerat det 'urkommunistiska' samhället — närmast det egeiska — och därmed fullföljt Engels uppslag i 'Familjens, statens och privategendomens ursprung') samt av en av Ludwig Wittgensteins elever i Cambridge, filosofen Maurice Cornforth, som bl.a. sökt tillvarata vad marxismen kan tillgodogöra sig ur 'Principia Ethica'

och 'Principia Mathematica', ur den nutida logistiken och semantiken (samma strävan har väglett Adam Schaff i Polen).

I Frankrike, för att åter anknyta till Henri Lefebvres egen kulturmiljö, hade fysikertraditionen från Paul Langevin upprätthållits av den store 'praktikern' Frédéric Joliot-Curie, den franska kärnforskningens organisatör och 'Stockholms-appellens' oförglömlige instiftare, samt av hans medarbetare Jean-Pierre Vigier. Lingvistikerna hade bearbetats av Marcel Cohen i fråga om de franska, semitiska och hamitiska språken, kosmogonin av matematikern Paul Labérenne, sociologin och filosofin av en rad författare vid sidan av Lefebvre. Detta hade således utförts redan innan den marxistiska debatten fick ny bredd och skärpa i kretsarna kring tidskrifterna *La Pensée* och *La Nouvelle Critique*, liksom kring Togliattis *Rinascita* och *Critica marxista* samt de partipolitiskt obundna organen för den nya socialistiska vänstern i England (Perry Andersons *New Left Review*); i USA (James O'Connors *Studies on the left*), där för övrigt ekonomerna Paul Baran och Paul Sweezy kompletterat ryssen Eugen Vargas och engelsmannen Dobbs grundläggande undersökningar med nya hypoteser om monopolkapitalismens utveckling; i Italien (Lelio Bassos *Problemi del Socialismo*, med samma vida internationella inriktning som *New Left Review* och i staben bl. a. den belgiske ekonomen Ernest Mandel, f. d. österrikaren André Gorz, den franske socialistledaren Gilles Martinet, den västtyske professorn Wolfgang Abendroth, japanen Nobuyuki Kato samt en utbrytare ur Axel Larsens parti, Kai Moltke).

Och i Sverige? Vi måste erkänna att marxismen, liksom teorin överhuvud, spelat en långt blygsammare roll för arbetarrörelsen här än i det jämförbara Österrike, där det ur 'austromarxismens' sorgliga ruiner framträtt exempelvis en så självständig tänkare som Ernst Fischer. Denne mångfrestande författares 'Von der Notwendigkeit der Kunst' (Dresden 1959) har för övrigt försteget framför Garaudys 'D'un réalisme sans rivages' (Paris 1963), om än inte framför Lefebvres 'Contribution à l'esthétique' (Paris 1953), när det gäller frigörelsen av den 'socialistiska realismens' begrepp och den marxistiska konstuppfattningens självständighetsförklaring gentemot de sldjanovska ukasen.

Det är betecknande att den utpräglade pragmatikern Ernst Wigforss framstått som den svenska arbetarrörelsens enda teoretiska ljus (utanför Clarté). Man kan dock erinra om tidskriften *Ateneum*, utgiven 1933-1935 av en marxistisk forskargrupp i Lund, om Erik Blombergs essäer, bl. a. i en befriande polemik mot en dogmatiker som dansken Harald Rue, om Per Meurlings muntra avrättningar av 30-talets kulturmandariner — i Axel Danielssons, Bengt Lidforss och i någon mån David Sprengels anda — samt om Arnold Ljungdals uppgörelse med Uppsalaskolan ('Nihilismens filosofi') och hans positiva försök att — visserligen med några graders hegeliansk slagsida — mot denna styra upp 'Marxismens världsbild', det första och hittills enda metodiska arbetet av detta slag i Sverige.

Den nya vänstern har dock sina teoretiker, eller kanske snarare strateger, även i vårt land. Sedan C.-H. Hermansson grundligt dokumenterat företags- och kapitalkoncentrationen samt storfinansens makt i Sverige har han i 'Vänsterns väg' klargjort strukturreformernas betydelse för att avlösa 'blandsamhället'. De som hösten 1965 kanske tyckte att hans inledande karakteristik av riksdagspartierna, däribland det kommunistiska (såsom 'gammalmodiga' och särskilt åderförkalkade i ungdomens ögon) var en provokation har senare fått anledning att begrunda innebörden av den svenska FNL-ungdomens, de amerikanska, tyska, italienska, spanska och franska studenternas uppror mot den förstelnade byråkratin i såväl partiapparater som universitetsämbeten. Den socialistiska vänstern har också kunnat tillgodogöra sig de 'skärpta' diagnoser av staten och den borgerliga hegemonin i välfärdssamhället som Göran Therborn anställt med en hos oss ovanlig förmåga att ställa politiken i teorins perspektiv. Andra förväntningar knytes till grupper som 'Unga filosofer', vilka dragit in Marx från aulan till seminariet.

Som redan antytts i ovanstående orienterande notiser, före-stavade av översättarens önskan att ange några koordinatpunkter för den härmed i Sverige introducerade författaren Henri Lefebvres egen position, är denne ingen duvunge i den socialistiska vänstern. När Maurice Thorez i många avseenden ärorika parti i juni 1962 samlade sina ideologer för att klargöra deras uppgifter och högtidligt bedriva 'kritik av Stalins filosofiska misstag' var det han som fick den sista slängen av slevan — såsom 'revisionist' — av politiska byråns språkrör, Roger Garaudy :

'Henri Lefebvre har under så många år kunnat ge sig ett sken av filosofisk status genom att (till förmån för en svävande och fattig vänsterhegelianism) utnyttja marxismens hegelianska källor.'

Den nuvarande professorn vid Sorbonne-Nanterre-universitetet Henri Lefebvre, född 1901, började sin akademiska karriär som läroverkslärare. Redan på 30-talet utgav han arbeten om nationalismen, Hitlers fascistiska välde och Nietzsche, vilka beslagtogs 1939. Även hans introduktion till den dialektiska materialismen uppfördes på "Otto-listan" och upplagan förstördes. Efter att ha deltagit i motståndsrörelsen återkom Lefebvre i den befriade republiken med en rad skrifter om existentialismen, den formella logiken samt om Marx och Lenins idévärld. Han har ägnat sig åt "Critique de la vie quotidienne" (1947 och 1962), åt diktare och tänkare som Pascal, Diderot, Musset och Rabelais, samtidigt som den akademiska karriären fört honom över en chefspost i den franska radion (vid befrielsen), en doktorsavhandling om den franska agrarhushållningen (1954) samt en lärostol i Strasbourg till ledande befattningar vid Centre National de Recherches Scientifiques och posten som direktör för Institut de Sociologie Urbaine.

"Marx sociologi" präglas av Lefebvres ambition att analysera själv. Han framhåller naturligtvis att Marx skrifter inte är tillräckliga i dagens situation, men påvisar skarpsinnigt, i ibland paradoxala och aforistiska satser, hur mycket som ännu kan och bör utvecklas ur dessa texter. Begreppet *praxis* spelar en central roll i denna teoretiska demonstration, som bl.a. klargör att *marxismen inte kan vara någon filosofi eller ideologi – lika litet som den bejakar staten*. Framställningen riktar sig såväl mot dogmatikernas och sekteristernas mekaniska idisslande av citat som mot den officiellt sanktionerade marxismens pragmatiska och ytliga systematiker i efterskott. Lefebvre ställer in sociologin i ett nytt perspektiv och prövar samtidigt ett ovanligt grepp på marxismen.

Läsaren kommer att ställas inför ingångssvårigheter (som kanske översättaren heller inte alltid löst på ett tillfredsställande sätt). De komprimerade satser som Lefebvre radar upp på de första sidorna är teser eller hypoteser som diskuteras och utredes i fortsättningen. Såsom framgår av författarens sammanfattning har han förelagt sig två uppgifter: dels "återupprätta Marx tänkande i dess rörelse, i dess utbildning, och stödja detta återupprättande på hans skrifter", utan att därför återfalla i något retrospektivt betraktelsesätt eller någon "tolkning"; dels påvisa att i Marx verk finns material och anvisningar för en total sociologi, omfattande både kunnandet och verkligheten.

De franska marxisterna är kniviga, men samtidigt ofta mer kryptiska än själve Hegel. De utbildar gärna en personlig terminologi och underförstår ibland en avvikande betydelse i orden t.o.m. under sina begreppsutredningar. Lefebvre skriver kort och klart i jämförelse med exempelvis Louis Althusserns långa, oändligt subtila, resonerande perioder eller Sartres superdialektiska betraktelser, men några kommentarer till hans vokabulär är ändå på sin plats.

Termen *praxis* återinfördes av Marx för att undvika sammanblandning med ordet *praktik*. Ibland betecknar den all social, det vill säga mänsklig verksamhet (däribland tekniken, vad Lefebvre kallar *poiësis* och det teoretiska medvetandet). Ibland ställes termen mot den rena teorin och medvetandet, vilket närmar den till vad som i dagligt tal kallas *praktik*. Ibland

betyder *praxis* den samhällliga verksamheten i egentlig mening, det vill säga förhållandena mellan ”de mänskliga varelserna”, till skillnad från deras samband med naturen och materien (tekniken och *poièsis*). Det är i denna senare bemärkelse som Lefebvre använder och utvecklar begreppet *praxis*, vilket då skulle motsvara det grekiska ordets ursprungliga betydelse. *Pragmata* är däremot affärerna i allmänhet, de saker som behandlas eller förvaltas av de mänskliga varelserna i deras aktiva relationer.

Författaren skiljer vidare mellan *upprepande* och *revolutionär praxis*. Den förra motsvarar tillväxten, den senare utvecklingen. I sitt närmast föregående arbete, ”*Méthaphilosophie*” (Paris 1965), förklarar Lefebvre:

”Begreppet *praxis* anger att denna är determinerad och ändå öppen mot det möjliga, outtömlig inför analysen. Detta begrepp anger också att *praxis* är begreppens plats och källa. *Praxis* i exakt mening skulle således vara det mänskligt 'verkliga', under förutsättningen att den inte skiljes vare sig från historien och de historiska tendenserna eller från det möjliga. All *praxis* hör till historien. Den är historieskapande. Den totala historien skulle således vara *praxis* historia. Den skulle sträva efter fullständigt medvetande om den mänskliga utvecklingen.”

Såsom etapper eller *moment* i *praxis* ingår: arbetsdelningen; utbytet och handeln; makt-havarnas befogenheter; klasserna och klasskampen (med strategi och taktik, kampens instrument, däribland ideologierna); den logiska rationalismen och det dagliga förnuftet; konstituerande och befästande av ”dagligheten” (*la quotidiennité*), som förutsätter en långt driven arbetsdelning, motsvarande det analytiska förnuftets *praxis*, allmänna funktioner och funktionaliseringar; teknisk och byråkratisk *praxis* – det vill säga samhället som ett nät av självregleringar.

Poièsis är Lefebvres grekiska beteckning på all mänsklig verksamhet som går ut på *till-ägna*nde av naturen (*physis*) omkring människan och inom henne: känsla, känslighet, förnimbarhet, behov och önskningar. *Poièsis* är skapande, den inbegriper grundanden och beslut med obegränsade konsekvenser, även om dessa förblir obemärkta under långa perioder. All skapelse är inte ”*poièsis*”, men all *poièsis* är skapelse (termen ”*poesi*” har en snävare betydelse). Tekniken och den tekniska uppfinningen står enligt författaren utanför *poièsis* område. Även om tekniken medför behärskande av naturen, yttervärlden, och är nödvändig härför, räcker den inte för att de mänskliga varelserna skall tillägna sig sin egen natur. Distinktionen är nödvändig för att fastställa teknikens gränser och rätt bestämma den teknologiska alienationen.

Såsom *moment* i *poièsis* anför Lefebvre grundandet av byn; av staden i allmänhet, denna spontana skapelse av sociala, religiösa och politiska grupperingar, med samlingsställen och monument som drar massorna till sig (ceremonier och processioner); den grekiska *polis* med sin *agora* och den romerska *urbs* med sitt *forum*; idén om den absoluta kärleken (på 1200-talet i Västeuropa); den medeltida staden och ackumulationen av ting, egendom, teknik och kunskaper, ända till kapitalbildning; grundandet av etniska grupper, folk och nationaliteter; idén om den totala människan, som övervinner arbetsdelningen (Fourier); negationernas enhet för att skapa en ny totalitet (Marx), varvid arbetarklassen är bärare av den radikala negationen; psykoanalysen, i den mån den pekar mot en ny katharsis (rening), grundad på de individuella medvetandenas genomskinlighet, på direkt kommunikation mellan likaberättigade människor utan magiska operationer, utan prestigens eller inflytandets medel, utan symboler och uppfattningar som innebär att de faktiska konflikterna döljes; beslutet att förändra det dagliga livet, varigenom konsten upphör att vara ett självändamål, såsom specialiserad och autonomiserad aktivitet, för att i stället bli ett medel att förvandla det ”dagliga” och ett instrument för det ”verkliga” livet, en förutsättning för utbildningen av den ”totala”, ”universella”, ”planetariska” människan.

Sociologen Lefebvre skiljer vidare mellan *härmsning* och *mimèsis*. Den senare är en sida av praxis, som emellertid måste grundas eller skapas, en länk mellan upprepningen och den omstörtande (revolutionerande) uppfinningen, som också har samband med *poièsis*. Han förbinder detta begrepp med språket eller diskursen, med varje aktivitet som pågår enligt en form och för övrigt lägger något till denna form. *Mimèsis* kan ge upphov till formalism och konformism, till logiska, juridiska och rituella mönster.

Varje aktivitet som blir autonom tenderar att upprätta sig själv som ett system, som en värld. Därigenom konstituerar, utdriver och utpekar denna värld en *utfällning* (résidu). I "Méta-philosophie" – vilket betyder *efter filosofin*, efter filosofins "slut" – var det Lefebvres huvudsyfte att fastställa förbindelserna mellan dessa kategorier (systemen – formerna, funktionerna och strukturerna – praxis, poièsis, mimèsis) och framhålla det värdefulla och väsentliga i varje *utfällning* från de konstituerade världarna, i syfte att skissera människornas totala historia. En sådan analys måste leda till en strategi för att samla "utfällningarna", till deras sammanlänkning för att i *praxis*, på ett *poiètiskt* sätt, skapa en riktigare, mer universell värld än de specialiserade makternas (*puissances*) världar.

Vi erinrar här om att marxismen från början inneburit en grundläggande kritik av filosofin, det vill säga av dess system, av det spekulativa tänkandet, av ontologin och metafysiken. Filosofierna ingår i ideologierna. Den marxistiska kritiken riktade sig från början mot det hegelska systemet såsom filosofins höjdpunkt. Marx betraktade dock inte filosofin på positivismens och scientismens sätt, som en tankens förvillelse vilken nu övervunnits. Sina abstrakta spekulationer till trots har filosofin aldrig stått helt utanför *praxis*. Det framgår bland annat av dess kamp mot religionen och av dess konflikter (liksom av dess förbund) med de härskande klassernas stat. De första filosofernas mål, att uppnå mänsklig frihet, rättvisa, sanning och Det goda, är alljämt giltiga. Men det är inte filosofin eller filosoferna som kan uppnå riktiga förhållanden mellan människorna, genom fria medvetandens ömsesidiga erkännande av varandra. Detta kan endast vinnas genom den revolutionära handlingen, genom "proletariatets" aktioner och en effektiv kritik (praktisk och teoretisk) av klassamhället.

Marx ungdomsverk, vilka gäller såsom "filosofiska", innehåller just en radikal kritik av filosofin. Och för kamrat Garaudy skulle man vilja framhålla att ingenting är Lefebvre mer främmande än att söka "ge sig sken av filosofisk status", eftersom han i själva verket angriper och förnekar inte bara filosofernas, utan även filosofins status – just dess status!

Särskilt värdefullt, men i sina politiska konsekvenser uppenbarligen också särskilt känsligt, är att Lefebvre framhållit *filosofins historiska samband med staten*. Han hävdar att "det hegelska systemets söndersprängning betyder samtidigt filosofins söndersprängning som teoretiskt system och statens söndersprängning som politiskt system" ("Métaphilosophie", s. 27). Staten måste dö ut för att filosofin skall förverkligas, det vill säga för att dess mål, den totala människans frihet, skall uppnås i *praxis*. Det revolutionära proletariatet måste konstituera sig som härskande klass, bryta sönder den existerande staten och upprätta sin egen stat, "proletariatets diktatur", för att i grund kunna omgestalta samhället. Men även Lenin har betonat att denna stat, proletariatets diktatur, måste dö ut, och dö ut snarast. Lefebvre tillspetsar det: "Proletariatet vid makten har behov endast av en utdöende stat". Om den proletära revolutionen inte följer den av Marx anvisade kursen, om proletariatet för stunden eller varaktigt visar sig oförmöget att fullfölja sin historiska mission dör staten inte ut, utan den består. Och då består också filosofin, även om den ägnar sig åt en mer eller mindre effektiv kritik – eller apologi – av den existerande staten. Och här bränns det: filosofins abstraktion kan förvärras; den riskerar att bli empirisk, pragmatisk; ideologin kan gå i politikens ledband; dogmatismen är då den politiska byråkratins abstrakta lära, kriteriet vid urvalet av dess egna kadrer och rättfärdigandet av dess statsapparat.

I sammanhang med statens och filosofins tilltänkta slut vill översättaren till sist understryka att deras *övertinnande* inte innebär helt enkelt deras *upphävande*, så som positivisterna och scientister, logicister och semantiker tänker sig att filosofin redan upphävs av naturvetenskaperna eller av begrepps- och språkanalysen. Översättaren har valt att återge Lefebvres *dépasser* med det svenska ordet Övertinna, i sin strävan att ansluta den svenska språkdräkten så nära som möjligt till den franske författarens framställning och den cartesianska traditionen (trots risken för otympligheter). Men det bör påpekas att *dépasser* är en översättning av det tyska verbet *aufheben*. Denna term, som Hegel införde i första kapitlet i sin stora "Logik", har på tyska samma dubbla betydelse som den exakta svenska motsvarigheten *upphäva*: göra slut på och upphöja (till en högre nivå). Dubbeltydigheten, som försvunnit i det entydiga franska verbet, är inte bara tvetydig. Begreppet anger, framhåller Lefebvre på ett annat ställe, en handling, och denna handling *dubbla bestämning*. Genom att utmärka en skapande aktivitet anger "upphävandet" inte så mycket *det verkliga* som ett *förverkligande*, d.v.s. ett vardande. Mellan de båda bestämningarna (avskaffa, upphöja) ligger det obestämda, öppningen: möjligheten att förverkliga genom en handling, projektet. Även från denna utgångspunkt kan den kontroversiella frågan ställas: Är staten och filosofin i de socialistiska länderna *bevarande*, *övertinnande* eller *upphävande* (till en högre nivå)?

Inom den svenska arbetarrörelsen tog Axel Danielsson redan i slutet av 1880-talet klart och bestämt avstånd från den "statssocialism" han tyckte sig skönja hos den starka tyska socialdemokratin och förklarade att "den s.k. folkstaten är mogen för sopbacken" innan Engels publicerat Marx förintande kritik av Gotha-programmet, i vilken Första internationals gamle ledare med rynkade ögonbryn kallade de "ideologer" som bollade med orden folk och stat till teorins ordning.

Till skillnad från dels dem som upphöjt ungdomsverken, dels dem som spårat en brytning mellan den unge humanisten och den äldre vetenskapsmannen framhåller Lefebvre kontinuiteten i Marx tänkande. Han påminner också om det egendomliga utrop som avslutar "Rändmärkingar till Tyska Arbetarepartiets program" (Kritik av Gotha-programmet) och nästan låter som en sista suck i detta sent offentliggjorda "politiska testamente". Lefebvre inlägger i dokumentet ett budskap vilket – över huvudena på en August Bebel och en Wilhelm Liebknecht – riktar sig som en samvetsfråga till alla dem som i dag åberopar sig på Karl Marx.

Stockholm i maj 1968
Per-Olov Zennström

Detta förord skrevs således före händelserna i Tjeckoslovakien. Demokratiseringsprocessen som Tjeckoslovariens kommunistiska parti inlett under sin egen ledning av landet politik hade kunnat medföra en ideologisk frigörelse av universell betydelse. Främmande makters brutala militära undertryckande av denna process är i sin art ett sorgligt och upprörande vittnesbörd om hur långt SUKP:s och andra partiers ledning avlägsnat sig från marxismen som kvävts av stormaktens militära tänkande och dess principiösa politiska konstruktioner — utan att den bristande tilltron till arbetarklassens och de socialistiska idéernas egen kraft kunnat döljas.

1. Marxismens idéer och sociologin

Denna korta studie ingår i vad som annorstädes kallats ”Marx läst på nytt”.¹ Handlar det om en tolkning? Nej. Det handlar främst om ett återställande, som blivit nödvändigt genom de marxistiska idéernas och den moderna världens motsägelsefulla utveckling.

Vår föresats begränsar sig till detta perspektiv. Låt oss erinra om verklighetens och sanningens dialektiska rörelse. Vi börjar med denna erinran och vi kommer att återfinna den i våra slutledningar. Under tiden skall vi fördjupa våra hypoteser och utveckla våra teman:

A: Religionen, en realitet, finner sin sanning i filosofin. Vilket i första hand betyder att filosofin medför en radikal kritik av religionen; i andra hand att den frigör dess väsen, det vill säga den ursprungliga och grundläggande alienationen av den mänskliga varelsen som ligger till grund för all alienation; i tredje hand att den kan påvisa dess genesis. Denna sanning kommer i dagen endast under bister kamp, under vilken filosofin uppstår ur religionen, utvecklas inom dess område och utkämpar svåra drabbningar som inte nödvändigtvis blir segerrika.

B: Var befinner sig filosofins sanning, i sin tur betraktad som en realitet? I politiken. De filosofiska idéerna, eller snarare de föreställningar (om världen, samhället och den enskilda människan) som filosoferna utarbetat, har alltid haft något samband med det politiska livets strider och insatser, antingen filosoferna uttalar sig mot dagens härskare eller skyndar till deras hjälp. Det uppodlade mänskliga förnuftet uppstår på två motstridiga och oskiljaktiga vägar: statsskålen (lagen, statens organisatoriska förmåga, dess ideologiska makt) och det filosofiska förnuftet (den organiserade diskursen, logiken, det systematiska sammanhanget). Vad finner vi i slutet av denna långa historiska och dialektiska utveckling? Det fulländade filosofisk-politiska systemet, hegelianismen. På grund av sin fullbordade fullkomning sprängs det. Den radikala kritik som framgångsrikt genomför denna operation utvinns dess användbara fragment: metoden (logik och dialektik) och begreppen (totalitet, negativitet, alienation).

C: Är det politiska och det statliga självtillräckliga? Innehar och innehåller de sanningen om denna verklighet – historien? Nej. En sådan tes skulle förbli hegeliansk. Det politiska (och följaktligen det statliga) sanning finns i det sociala. De sociala förhållandena gör det möjligt att förstå och förklara de politiska formerna. Det handlar om levande och aktiva förhållanden mellan människor (grupper och klasser, individer). I motsats till vad Hegel ansåg har vad han kallade det ”civila samhället” mer realitet och mer sanning än det politiska samhället. Visserligen existerar inte dessa sociala förhållanden på ett handgripligt och absolut sätt. De existerar inte i ”tomma luften”. De har en materiell bas: produktivkrafterna, det vill säga arbetsmedlen, och detta arbetes organisation; men redskapen och tekniken användes och är effektiva endast inom ramen för en samhällelig arbetsfördelning: i direkt samband med de samhälleliga produktions- och ägandeförhållandena, med de förefintliga (och stridande) grupperna och klasserna. Helheten av dessa aktiva förbindelser gör det möjligt att inringa begreppet *praxis* (social praktik).

Denna verklighetens och sanningens dialektiska teori kan inte skiljas från en praktik. Teori och praktiken grundar sig på ett väsentligt begrepp, *övertvinnandet* (som enar dem, därför att det samtidigt är teoretiskt och praktiskt, verkligt och tänkt, inrymt i historien och i handlingen). Det marxistiska övertvinnandet inbegriper en kritik av den fullbordade hegelianska syntesen inom vilken den dialektiska rörelsen, den historiska tiden och den praktiska handlingen förnekar sig själva. Religionen kan och måste övertvinna sig själv: den

¹ Marx, *Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1964, coll. ”Philosophes”, s. 42 ff. och *Œuvres choisies*, Gallimard, Paris 1964, coll. ”Idées”

övertvinnes redan i och av filosofin. Religionens övertvinande är dess försvinnande. Den religiösa alienationen, roten till all alienation, kommer att utrotas. Vari består filosofins övertvinande? Det skiljer sig från religionens övertvinande; det är mera invecklat. Gentemot de traditionella filosofierna (däribland den materialism som lägger tonvikten på det abstrakta "tinget") måste man först rehabilitera det förnimbara, återfinna dess rikedom och mening. Det är vad man i allmänhet kallar Marx materialism. Filosofins spekulativa, systematiska och abstrakta sida försvinner. Filosofin själv upphör inte rätt och slätt. Den kvarlämnar framför allt den radikala kritikens anda och den dialektiska tanken, griper det som existerar från den negativa sidan, som upplöser och förintar: det negativa. Den lämnar oss begrepp och öppnar ett *projekt* för den mänskliga varelsen (fullständig blomstring, försoning mellan det rationella och det verkliga, mellan spontaniteten och tanken, tillägnande av naturen utom och inom människan ...) Människan har ett "väsen" men detta väsen är inte biologiskt eller antropologiskt givet redan vid mänsklighetens första manifestationer. Det utvecklas. Det är t.o.m. det väsentliga (sammanfattningen, den aktuella och aktiva kondenseringen) i den historiska utvecklingen.

Det mänskliga släktet har en historia och även släktmänniskan formas, liksom all verklighet. Filosoferna har inte bara formulerat detta väsen på flera skilda sätt. De har bidragit till dess utarbetande och konstituering genom att fasthålla vissa avgörande drag i den sociala utvecklingen och sammanfatta den. Filosofen kunde förverkliga detta filosofiska projekt, som för övrigt var ofullständigt och abstrakt. Filosofins övertvinande innefattar således dess förverkligande på samma gång som slutet på den filosofiska alienationen. Under en konflikt, som kan bli akut, med staten och det politiska samhället, med alla former av alienation, vilka var och en för egen del tenderar att *bli värld*, det vill säga totala och mondiala, genom att framställa sig såsom fasta och eviga väsen – religionen, politiken, tekniken, konsten, o.s.v. – kommer den mänskliga tanken – inte utan metamorfoser, eftersom den måste överge den filosofiska formen – att förverkligas i världen. Den blir värld genom praktiken.

Politikens övertvinande innefattar statens utdöende och överföring av de funktioner och den rationalitet som den lagt beslag på (över vilka den ställer sina egna intressen, byråkratins och förvaltningspersonalens) till de organiserade samhällsliga förhållandena. Närmare bestämt innehåller demokratin hemligheten om sanningen i alla politiska former. Dessa leder till demokratin, men demokratin lever endast genom att kämpa för sitt bestånd och genom att övertvinna sig själv på vägen mot det samhälle som befriats från staten och den politiska alienationen. Den rationalitet som finns i de samhällsliga förhållandena, trots deras konflikter eller snarare på grund av dessa stimulerande och skapande konflikter, återvinnes på detta sätt. Förvaltningen av ting ersätter statsmaktens tvång över människorna.

Därmed kommer vi till en grundläggande idé. De samhällsliga förhållandena (de juridiska besittnings- och ägandeförhållandena inbegripna) utgör den sociala totalitetens kärna: dess struktur och medling (mellanliggande) mellan "basen" (produktivkrafter, arbetsdelning) och "överbyggnaderna" (institutioner, ideologier). Utan att existera substantiellt på samma sätt som tingen har de haft utomordentlig påtaglighet. I framtiden kan de möjliggöra individens rekonstituering på nya grundvalar, bortom det som förnekade individen, som reducerade denne till en abstrakt fiktion eller isolerade honom inom sig själv. Den inneboende rationalitet som konstituerats och utvecklats under klassernas och gruppernas (folkens, nationernas och klassfraktionernas) historiska kamp kommer att kunna utvecklas fritt. *Praxis* inskränker sig inte till denna rationalitet. För att fatta denna *praxis* i hela dess vidd måste man också fatta hur de krafter som är människan främmande – alienationens och det alienerade förnuftets, det vill säga ideologierna – verkar. Man får inte ringakta vare sig det irrationella eller de skapande krafter som omsluter och överflyglar den i det sociala inneboende rationaliteten. Denna

rationalitet står inte desto mindre, med sina problem, brister och möjligheter, i centrum för *praxis*.

Om vi tränger ända in till kärnan av Marx tanke (som han övertagit från Hegel men förvandlat) finner vi en undersökning och en allmän tes om förhållandet mellan den mänskliga aktiviteten och dess verk. Vi finner det filosofiska problemet om förhållandet mellan subjektet och objektet, befriat från den spekulativa abstraktionen. "Subjektet" är för Marx samhällsmänniskan, individen fattad i dennes verkliga förhållanden till grupperna, klasserna och samhället i dess helhet. Objektet är de påtagliga ting, produkterna och verken i vilka ingår tekniken och ideologin, institutionerna och verken i inskränkt betydelse (konstnärliga och kulturella). Människans förhållande till vad som föds ur hennes handlingar är emellertid dubbelt. Å ena sidan förverkligar hon sig däri. Det finns ingen verksamhet utan ett objekt som den formar, utan en produkt eller ett resultat som dess upphovsman inte omedelbart kan komma i åtnjutande av eller inte. Å andra sidan, eller snarare på samma gång, förlorar sig den mänskliga varelsen i sina verk. Människan förrirrar sig i sina handlingars produkter, som vänder sig mot henne och drar henne med sig. Ibland ger hon upphov till en determinism som tar överhanden – historien. Ibland blir det hon skapat en oberoende form som förslavar henne – staten och politiken. Ibland fascinerar och bländas människan av vad hon uppfunnit – det är ideologins makt. Ibland tenderar hennes händers produkt, tinget eller riktigare det *abstrakta tinget* – varan, penningen – att förvandla individen till ett ting, en vara, ett objekt som säljes och köpes.

Människans (samhällsmänniskans och individens) förhållande till tingen innebär kort sagt negativ förändring (altérité) och alienation, självförverkligande och förlust. Hegel hade fattat denna dubbla rörelse, men på ett ofullständigt och ofullkomligt sätt, med omkastade termer. Det marxistiska tänkandet kastar om denna omkastning, det vill säga att det ställer tanken och det mänskliga vardandet (som Hegel förstått, men på ett bakvänt sätt) på fötterna igen. Hegel tenderade att i det som förverkligar, det vill säga skapandet av en produkt, en ägodel, ett verk, se aktivitetens alienation och nedsjunkande i objektet. Han tenderade att i det som alierar, det vill säga det skapade tingets abstrakta karaktär, se det mänskliga medvetandets förverkligande, förverkligandet av människan som reducerats till det enkla medvetandet om sig själv.

Vad desalienationen beträffar uppfattade Hegel den ensidigt och spekulativt. Han förband den uteslutande med det filosofiska medvetandets verksamhet. Enligt Marx mening övervinner människorna delvis alienationerna under verklig, det vill säga praktisk, kamp, varvid teorin är ett nödvändigt men otillräckligt medel i dessa mångfaldiga strider, förda i många skilda former. Enligt Marx kan en alienation definieras klart endast i förhållande till den möjliga desalienationen, genom desalienationens praktiska och effektiva möjlighet. Den värsta alienationen är den blockering som omöjliggör utvecklingen.

Denna tredubbla rörelse (sanning, övervinnande, desalienation) sammanfattar utmärkt Marx texter i deras successivitet och hoplänkning, själva den marxistiska tankens rörelse.

Den kritiska hållningen, innefattande det negativa momentet, är grundläggande för medvetandet. Det finns inget medvetande utan kritik av de godtagna föreställningarna och av den fastställda verkligheten, allra minst när det gäller vetenskaperna om den mänskliga verkligheten. Den grundläggande kritiken riktar sig mot religionen. Varför? Därför att religionen stadfäster människans skilsmässa från sig själv, splittringen mellan det heliga och det profana, mellan det övernaturliga och naturen.

”Kritiken av religionen är förutsättningen för all kritik... Kritikens grundval är denna: människan skapar religionen, det är inte religionen som skapar människan.”²

Alienationen betyder inte bara förlust och förvillelse i yttre substanser eller i formlös subjektivitet. Den betyder också och i synnerhet inre splittring mellan objektiveringen och subjektiveringen, dessa båda tendensers ömsesidiga isolering, som bryter rörelsens enhet. Religionen? Den är medvetandet hos människan som inte funnit sig själv eller som på väg att finna sin väsentliga verklighet förlorat den ur sikte och gått vilse. Denna människa är inte själv någon abstrakt varelse. Hon är samhällsmänniska. Samhället och staten producerar ett oriktigt, kluvet och avskilt medvetande – religionen. Detta sker just i den utsträckning som de själva utgör en falsk värld.

Filosofin gör anspråk på att komma med sanningen om denna värld. På ett sätt gör den det. Den utpekar religionen som en allmän teori om den falska världen, som ett encyklopediskt kompendium om denna värld, som dess populära logik, spiritualistiska hederssak och moraliska berättigande. Filosofin befriar människorna från icke-filosofin, det vill säga de fantasiföreställningar som godtagits utan grundlig kritik. Filosofin är således sin epoks andliga kvintessens. Till sitt väsen prometheusk söker den sanningen om historien om de prometheuska samhällenas utveckling.³

Filosofin är emellertid inte bara teori. Den har uppstått som sanningen om den icke-filosofiska världen, om religionen, mytologin och magin och ger i sin tur upphov till en ny icke-filosofisk värld. Vad består denna värld av? Av praktisk verksamhet, från den dagliga aktiviteten till den politiska. Filosofen stöter på dessa aktiviteter. Han kan varken nå dem, integrera dem eller förvandla dem. Han drivs därför att betrakta *otillräckligheten såsom immanent i filosofin*. I sitt förhållande till det icke-filosofiska splittras det filosofiska medvetandet och kan icke undvika denna splittring. Det ger upphov till å ena sidan voluntarism och å andra sidan positivism. *Det filosofiska medvetandets dubbla karaktär kommer till uttryck i två motsatta tendenser*. Den ena håller fast vid filosofins begrepp och princip. Den är ett teoretiskt parti som vill avvinna filosofin praktisk energi: andens makt att bli en verksam energi. Detta parti vill *förverkliga filosofin*. Den andra tendensen kritiserar filosofin och ställer i förgrunden det som tilldrar sig bland folket, dess behov och strävanden. Den vill *avskaffa filosofin*. Dessa båda tendenser eller partier splittrar rörelsen och blockerar den. Det förstnämnda partiets grundläggande misstag kan nämligen formuleras på följande sätt: *det tror sig kunna förverkliga filosofin utan att avskaffa den*. Till det andra måste man genmäla: *ni kan inte avskaffa filosofin utan att förverkliga den*.

I motsats till religionen vill filosofin kort sagt *bli värld*. Lika litet som den religiösa människan kan filosofen lyckas i sin strävan. I den mån som han gör det går han sin undergång till mötes. Filosofen söndersliter sig själv. Filosofin utpekar den icke-filosofiska värld som den måste tränga in i och omvandla. Men den kan inte tränga in i denna av egen kraft, förvandla det verkliga till sanning. Bilden av människan som den formar och omvandlar till vilja kan själv inte förverkliga något.

Det finns således en filosofisk alienation (som söker omfatta världen och bli historisk-universell). Den radikala kritiken visar först och främst att filosofin inte är något annat än religion i form av ”idéer” och vidare att den endast är ”en annan form av och ett annat existenssätt för den mänskliga alienationen”. Den filosofiska anden ”är inget annat än den

² Zur Kritik des Hegelschen Staatsrecht. I *Frühe Schriften*, Erster Band, Stuttgart 1962, s. 488. Jfr även *Marx/Engels Gesamtausgabe* (MEGA), Erste Abteilung, Band 1, Frankfurt A. M. 1927, *Die gesetzliche Gewalt*, s. 464-553.

³ Marx doktorsavhandling. *Über die Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*. I *Frühe Schriften*, Erster Band, s. 20-22 (jfr MEGA I, 1, s. 5-144).

alienerade världens ande” och filosofen, ”själv en abstrakt form av den alienerade världen”, ”gör sig själv till måttstock för den alienerade världen”.⁴

De filosofiska framställningarna beror i själva verket av de förefintliga grupperna och klasserna. Ur det verkliga hämtar filosoferna föreställningar som alltid har en politisk innebörd, det vill säga att dessa föreställningar står i ett visst förhållande till gruppernas och klassernas intressen, till deras kamp. Filosofin skiljer sig från religionen därigenom att den kritiserar den och från staten därigenom att den föreslår andra lösningar till andra problem än de omedelbart politiska problemen och lösningarna. Icke desto mindre är de filosofiska föreställningarna i sin helhet de härskande gruppernas och klassernas föreställningar. De filosofiska tendenser som företräder de förtrycktas intressen, mål och perspektiv har alltid varit svaga och besegrats. Åberopande sina egna motiv kompromissar filosoferna med religionen och staten. Konflikterna, som trots kompromisserna är oundvikliga, bryter sönder filosofin. Dessutom har de mest utarbetade, systematiserade och dogmatiska filosofierna varit förbundna med byråkrati. Varje byråkrati innehar nämligen ett *kunskapssystem* som rättfärdigar den, avgör urvalet av dess kadrer och legaliserar deras befordran inom hierarkin, liksom deras auktoritet. Den filosofiska materialismen är i princip ett uttryck för grundvalen i ett byråkratiserat samhälle, för yrkeskåren och korporationerna i det ”civila samhället”, medan spiritualismen lämpar sig mera för den politiska byråkratins egentliga apparat. Det förekommer dock ständigt interferenser, utbyten och kompromisser.⁵

Man måste kort sagt övervinna filosofin, det vill säga å ena sidan förverkliga den (uppnå dess syfte) och å andra sidan förkasta filosofens alienation, den filosofiska abstraktionen, den systematiserade dogmatismen. Var finns filosofins sanning? I statens historia – denna sammanfattning av den sociala kampen och de sociala behoven. Den sanning som vi upptäcker är den samhällseliga sanningen.⁶ Alltifrån den stund då den historiska och sociala verkligheten uppenbarats förlorar den autonoma filosofin sitt existensberättigande och sin existensmöjlighet. *I dess ställe framträder på sin höjd en sammanfattning av de mest allmänna resultat som kan utvinnas ur den historiska utvecklingen.* Vilka är dessa resultat? Vi erinrar om dem: en bild av det mänskligt möjliga, av metoderna, begreppen, den radikala kritikens anda, befriad från filosofiska kompromisser. *Dessa abstraktioner har inget värde i sig själva.* Vartill kan de tjäna? De spelar en väldig roll. Man får inte förakta filosofins arv. Dess erövringar gör det möjligt att *ordna det historiska materialet.* Filosofin efterlämnar värdefulla medel, under förutsättningen att man inte – som filosoferna – av dem väntar sig *ett recept eller ett schema, enligt vilket de historiska epokerna kan bestämmas på goda grunder.*⁷ Filosofin leder oss till tröskeln till de verkliga problemen: framställningen av det förflutna, det nuvarande och det möjliga; ordnandet av verklighetens material; verklighetens omvandling i enlighet med de verkningsmöjligheter (virtualités) som den innehåller. Filosofin ger oss vissa medel för att ta itu med dessa frågor, för att ställa och lösa dessa problem. Men i sig själv kan den varken ställa eller lösa dem. Med andra ord leder den oss genom det kritiska studiet av religionen och av den politiska staten till vetenskaperna om den mänskliga verkligheten. Inte längre.

⁴ *Ökonomiska och filosofiska manuskript från 1844. Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt i Frühe Schriften*, I, s. 639-642 (jfr *Manuscrits de 1844*, trad. Bottigelli, Editions Sociales, Paris 1962, s. 126, 129 och 130).

⁵ *Kritik av Hegels statsfilosofi.* Lefebvre hänvisar till *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, trad. Molitor, band IV, i *Œuvres philosophiques*, s. 97 ff. (jfr *Kritik des Hegelschen Staatsrecht i Frühe Schriften*, I, s. 258-426, och MEGA, I, 1, s. 403-553).

⁶ Brev till Ruge. ”M. an R., Kreuznach, im September 1843”, i MEGA, I, 1, s. 574.

⁷ *Den tyska ideologin. Idéologie allemande* i *Le matérialisme historique, Œuvres Choisies*, Gallimard, Paris 1964, s. 124 ff (jfr *Die deutsche Idéologie*, Dietz Verlag, Berlin 1957).

Marx gäller alltså ofta för att vara en *ekonom*. Man tillskriver honom (antingen för att instämma med honom eller för att kritisera honom) en *ekonomisk determinism*, enligt vilken produktivkrafterna och deras nivå genom någon mekanism eller automatism skulle dra med sig andra grundläggande samhällsliga förhållanden och former: egendomsförhållanden, institutioner och idéer. Denna tolkning (måste vi upprepa det?) förbigår *Kapitalets* underrubrik: *Kritik av den politiska ekonomin*. Är det inte kapitalismen som gjort den ekonomiska realiteten, varan och penningen, mervärdet och profiten, till sin grundval? Till skillnad från kapitalismen, där penningförmedlingen förändrar förhållandena mellan mänskliga individer till kvantitativa förhållanden mellan abstrakta ting, grundade sig det medeltida samhället på direkta förhållanden mellan mänskliga varelser, på förhållanden mellan herrar och förtryckta, som dock var genomskinliga. I ett omvandlat samhälle kommer förhållandena åter att bli direkta och genomskinliga, utan förtryck.⁸ Vad den politiska ekonomin som vetenskap beträffar så är den medvetande om en viss *praxis*: tillgångarnas fördelning under icke-överflöd mellan grupper som är icke-likaberättigade i fråga om sin betydelse, sitt inflytande, sina funktioner och platser i strukturerna. Den politiska ekonomin måste ta slut och kan övervinna sig själv. Den politiska ekonomins övervinnande måste genomföras inom och av ett överflödssamhälle som helt utnyttjar teknikens möjligheter. Detta övervinnande innefattar övervinnandet av rätten, helheten av de normer och regler enligt vilka aktiviteterna och produkterna fördelas i ett samhälle där överflödet ännu inte uppnåtts. Den politiska ekonomin är således inget annat än knapphetens vetenskap. Det är riktigt att varje samhälle haft och ännu har en ekonomisk "bas". Denna bas bestämmer de samhällsliga förhållandena endast i den utsträckning som den begränsar gruppernas eller individernas verksamhet. Den reser hinder för dem och låser fast dem genom att begränsa deras möjligheter. När de utvecklar sina möjligheter tar individerna – såsom representanter för grupper och klasser – initiativ som kan lyckas eller misslyckas men infogar den givna ekonomiska realiteten i en mera sammansatt, högre stående och mera varierad social realitet. Inte desto mindre frammanar och kräver omvandlingen av det kapitalistiska samhället en förändring av dess ekonomiska bas: produktions- och egendomsförhållandena, arbetets organisation och den samhällsliga arbetsdelningen.

Kapitalet är således en studie av ett samhälle, det borgerliga samhället, och av ett produktionssätt, kapitalismen. Den omfattar båda dessa sidor av en och samma verklighet, betraktad som en helhet. Konkurrenskapitalismen uppfattas av tanken samtidigt i konstaterandet och i bestridandet. I fråga om konstaterandet tränger Marx verk fram till detta samhälles självregleringar, de balansmekanismer som tenderar att bevara dess strukturer: bildandet av den genomsnittliga profitkvoten och proportionerna för den utvidgade (*kumulerande*) reproduktionen. Konkurrenskapitalismen utgör ett system. Inom den utvecklas en given *form* för det mänskliga arbetets produkt: varan. De specifikt kapitalistiska produktions- och egendomsförhållandena påtvingar produktivkrafterna liksom de sociala krafterna en *struktur*. Vad bestridandet beträffar, visar Marx att proletariatet drivs att bli medvetet om kapitalismen genom att bekämpa bourgeoisin, den härskande klassen. Han går längre och bevisar att konkurrenskapitalismen är dömd att försvinna. Två socialekonomiska krafter hotar den och tenderar att upplösa eller bryta sönder dess inre strukturer: arbetarklassen och monopolen (de senare är en följd av kapitalens centralisering och oundvikliga koncentration). Det finns kort sagt en ekonomisk teori i *Kapitalet*, men detta verk är inte någon avhandling i politisk ekonomi. Det innehåller något mer och viktigare: vägen till övervinnandet av den politiska ekonomin, genom en radikal kritik av densamma. Den ekonomiska eller snarare *ekono-*

⁸ *Kapitalet, Kritik av den politiska ekonomin*. I svensk översättning av Rickard Sandler, Sthlm 1930, Första bandet, s. 60.

mistiska tolkningen stympar detta verk, genom att reducera det till en aspekt av den verkliga totaliteten, liksom av den andliga totalitet som fångar och blottlägger den.

”Vi känner till endast en vetenskap, den historiska vetenskapen”, skrev Marx i *Den tyska ideologin* (1845). I detta arbete, som han skrev tillsammans med Engels, framlade Marx principerna för vad som kallas den *historiska materialismen*. Det är utgångspunkten för en 'historiserande' tolkning av marxismens idéer. Vid första läsningen förefaller den ovan anförda formuleringen klar. Den hävdar att historien är en grundläggande vetenskap: vetenskapen om den mänskliga varelsen. Vid närmare eftertanke frågar man sig emellertid vad Marx egentligen menade. Hur kunde han ge historien ett sådant privilegium? Och vad avsåg han med historia?

Om nämligen historien förklarar sig vara den enda vetenskapen om den mänskliga verkligheten, hur och varför kunde Marx då ägna sig åt ekonomiska forskningar? Skulle han ha bytt perspektiv och metod, ha övergått från historicism till ekonomism, från en delvetenskap (tillfälligt övervärderad) till en annan delvetenskap?

Svaret på dessa frågor finns i förordet och efterskriften till *Kapitalet*, liksom i arbetet i dess helhet. Där framläggs i dess totalitet konkurrenskapitalismens vardande och öde, dess utbildning, utveckling, höjdpunkt och oundvikliga upplösning. Det utgår från den hypotes som hela verket avser att pröva: det kapitalistiska samhället föds, växer, förfaller och dör liksom all verklighet. Det gäller varelserna i naturen, samhällsvarelserna, individerna, idéerna och institutionerna. Konkurrenskapitalismens historia utvecklas på en mångfald plan, den utspelar sig på skilda nivåer. Där återfinner läsaren politisk ekonomi (teorierna om varan och penningen, om mervärdet, profitkvoten, ackumulationen, o.s.v.); vidare historia i egentlig mening (främst Englands, den engelska bourgeoisins och den engelska kapitalismens historia); sociologi (en mängd översikter över förkapitalistiska samhällen, den borgerliga familjen, klasserna sedda inifrån, o.s.v.). Kan vi inte säga att Marx tänkt sig och planerat en *total historia*, som *historien* i egentlig mening – såsom medvetande och vetenskap – inte kan uttömma? Historien som process och historien som vetenskap sammanfaller inte, även om de löper ihop. Med historisk verklighet, eller snarare *historicitet* menar vi den mänskliga varelsens hela vardande, dess produktion (i ordets bredaste och starkaste mening) av sig själv under sin praktiska verksamhet. Den mänskliga varelsen uppstår ur naturen. Den framträder och hävdar sig. Vad den blir är ett resultat av dess arbete, av dess kamp mot naturen och sig själv. I denna dramatiska tillblivelse framträder former och system. Samhällsmänniskans liksom naturens vardande ger upphov till relativa och tillfälliga jämviktstillstånd. Det alstrar strukturer med provisorisk stabilitet. Vardandet återtar förr eller senare dessa jämviktstillstånd och dessa strukturer, som det upplöser och förintar. Inte desto mindre har de haft sin tid. De har hållit sig kvar. De måste därför studeras i sig själva och för sig själva.

Människan (individerna och samhällsmänniskan) uppfattar således sig själv som en historisk varelse. Hennes helt historiska ”väsen” utvecklas i historien. Hon konstituerar, skapar och producerar sig själv i *praxis*. Allt hos henne är ett resultat av individernas, gruppernas, klassernas och samhällenas växelverkan. Men historikern kan endast uppfatta några sidor av denna totala historia. Han kan och måste ständigt sträva efter en allt djupare förståelse av den. Den ”socialekonomiska formationen”, som Marx säger, har emellertid alltför många aspekter och uppvisar alltför många skillnader och nivåer för att kunna hänföras till en enda disciplin. Ekonomen, psykologen, demografen och antropologen har också synpunkter, liksom sociologen.

Enligt en tolkning, alltjämt alltför utbredd i Sovjetunionen, är den historiska materialismen likvärdig med en allmän sociologi. Den motsvarar vad man menar med sociologi i de kapitalistiska länderna, men med långt större bredd och naturligtvis långt större sanning.

Enligt den officiella marxismen skulle den historiska materialismen innehålla de allmänna lagarna för varje samhälle, vardandets lagar tillämpade på historien: pådrivande motsättningar, språngvisa kvalitativa förändringar, gradvisa kvantitativa förändringar. Denna tolkning av marxismens idéer hör till de minst tillfredsställande. För hur uppfattas de universella lagar för dialektiken som den materialistiska sociologin skulle tillämpa på samhällsutvecklingen? Antingen förbinder man dem med filosofin. Då framställs den historiska materialismen som en sektor av den dialektiska materialismen, av dess filosofisk-politiska system. Och därmed öppnas flanken för kritikerna av filosofismen i allmänhet. Man frestas att dogmatiskt och abstrakt härleda samhällens kännetecken och grunddrag ur filosofin. Man återfaller till hegelianismens teoretiska nivå och ännu längre bakåt. Eller också förbinder man dessa lagar med en metodologi. Det återstår då att utnyttja dem som begreppsinstrument för analysen av de verkliga samhällena och lämna plats åt innehållen, erfarenheterna, fakta. Då kan den konkreta sociologin utformas med utgångspunkt från den dialektiska metod som erhållits från Hegel och förvandlats av Marx. Därmed kan den historiska materialismen gälla som en inledning till sociologin, men inte som sociologin! Den tes som vi här förkastar ringaktar vidare den dialektiska analysen av vardandet och av dess aspekter: å ena sidan processerna, innehållen; å andra sidan de former som härunder utbildas, systemen och strukturerna. Eller å ena sidan tillväxten (den kvantitativa, ekonomiska, den materiella produktionens tillväxt) och å andra sidan utvecklingen (den kvalitativa, sociala, utvecklingen av de mänskliga förhållandena, av deras sammansatthet och rikedom). Vardandets begrepp är lika grovt tillyxat och nästan metafysiskt, trots anspråken på konkret historia, på materialism, dialektik och vetenskap.

Marx har inte byggt upp någon historiefilosofi. Även i det avseendet bröt han med hegelianismen. Det är som en totalitet han uppfattat produktionen av människan genom hennes arbete, med utgångspunkt från naturen och behovet, för att uppnå åtnjutandet (tillägnet av hennes naturliga vara). Han har således tänkt sig en historisk vetenskap som skulle ha undgått dessa begränsningar: händelsernas historia och institutionernas historia. Denna vetenskap borde i samverkan med andra vetenskaper ta upp den mänskliga varelsens utveckling i alla dess aspekter, på alla nivåer av människans praktiska verksamhet. Uttrycket "historisk materialism" betecknar inte någon historiefilosofi utan tillblivelsen av den totala människan, föremålet för all vetenskap om den mänskliga verkligheten och handlingens mål. Vi understryker att denna utformning inte kan sammanfattas i någon kulturhistoria, lika litet som i någon ekonomisk historia. Marx aktar sig för övrigt att definiera den mänskliga varelsen. Han räknar med att den själv skall definiera sig i *praxis*. Hur skulle man kunna skilja människan från naturen, med vilken hon underhåller ett dialektiskt förhållande, med enhet och splittring, kamp och förbund? Människans öde är att förvandla naturen, att tillägna sig den omkring sig och inom sig.

Bör vi, sedan de ekonomiska och historicistiska tolkningarna av marxismens idéer avvisats, anta en sociologisk tolkning? Skall vi betrakta Marx som en sociolog? Inte det heller. Denna tolkning har varit ganska spridd i Tyskland och i Österrike. Den började med att avvisa den filosofi som tillskrevs Marx, utan att för den skull uppenbara filosofins mening och formulera tesen om dess övervinnande (dess förverkligande) i hela dess vidd. Därigenom stympades Marx tanke på ett godtyckligt sätt, vilket väckte oändliga diskussioner, dömda att sluta i bysantinism och skolastik. I detta perspektiv ställs marxismen sida vid sida med Comtes positivism. Sedan det marxistiska tänkandet stympats avtrubbas det och förlorar det sin skärpa. Den dialektiska metoden försvinner till förmån för "faktum" och det kritiska bestridandet försvagas till förmån för konstaterandet. I *Kapitalet* innebär inte utnyttjandet av ett nyckelbegrepp, totalitetens begrepp, att den dialektiska motsättningen ställes i skuggan. Tvärtom. Motsättningen får en skärpa som gått förlorad i den hegelianska systematiseringen.

Hos Marx mångfaldigas och understrykes motsättningarna mellan människorna och verken, mellan alteriteten och alienationen, mellan grupper och klasser, mellan baser, strukturer och överbyggnader. Sociologismen underskattar däremot motsättningen genom att betrakta samhället som ett helt. Uppfattningen om klasserna och klasskampen utsuddas. ”Samhället”? Det kan identifieras med nationen och den nationella staten. Den sociologism som anknöt till marxismens idéer ingick därför alltför lätt inom den politiska och ideologiska ram som Marx kritiserade så häftigt i sina kommentarer till Gotha-programmet (1875). Den positivistiska sociologi som åberopat marxismen har alltid haft en reformistisk tendens. Det förklarar dess dåliga anseende hos en del och dess lockelse för andra. Denna sociologi, i linje med positivismen, blir i dag öppet konservativ, medan ursprungligen denna vetenskap – förbunden med romantikens vänsterflygel, med Saint-Simon och Fourier – inte skilde kritiken från medvetandet.

Av en mängd skäl kommer vi därför inte att göra Marx till någon sociolog. De som på grund av titeln på föreliggande skrift eventuellt tillskriver oss denna tes skulle därmed visa att de antingen inte öppnat boken eller att de inte är ärliga. Om vi antyder en sådan möjlighet så är det därför att vi varit med om värre än så under polemiken. *Marx är ingen sociolog men det finns en sociologi i marxismen.*

Hur skall man förstå dessa till synes oförenliga satsar? Genom att hålla reda på två grupper av begrepp och argument:

A: Det marxistiska tänkandet upprätthåller enheten mellan det verkliga och medvetandet, mellan naturen och människan, mellan vetenskaperna om materien och samhällsvetenskaperna. Det utforskar en totalitet i vardandet och i det nuvarande, en totalitet omfattande nivåer och aspekter som ibland kompletterar varandra, ibland skiljer sig åt och ibland står i motsättning till varandra. Det är således i sig själv varken historia, sociologi, eller psykologi o.s.v., men det inbegriper dessa synvinklar, dessa aspekter, dessa nivåer. Det är dess originalitet, dess nyhet och dess bestående intresse.

Alltsedan slutet av 1800-talet har det funnits en tendens att betrakta Marx verk och särskilt *Kapitalet* med utgångspunkt från de delvetenskaper som specialiserats sedan dess men vilka Marx skulle ha vägrat att avskärma från varandra. Den teoretiska helhet som *Kapitalet* utgör reduceras till en avhandling i historia, i politisk ekonomi, i sociologi eller i filosofi. Marxismens idéer kan inte inneslutas i dessa snäva kategorier: filosofi, politisk ekonomi, historia, sociologi. De kan heller inte hänföras till den ”vetenskapliga helhetssyn” vilken, inte utan risk för förvirring, söker avhjälpa de olägenheter som den långt drivna arbetsdelningen i samhällsvetenskaperna medför. Den marxistiska undersökningen omfattar en differentierad totalitet och orienterar forskningen och de teoretiska begreppen kring ett tema: det dialektiska sambandet mellan den aktiva samhällsmänniskan och hennes verk (i deras mångfald, variation och motsättningar).

B: Den långt drivna specialiseringen av vetenskaperna om den mänskliga verkligheten, alltsedan Marx *blottlade* konkurrenskapitalismen, har en mening. Totaliteten kan inte längre fångas som på Marx tid, på ett enhetligt sätt, samtidigt inifrån och utifrån (i förhållande till det möjliga), i dess konstaterande och i dess bestridande. Och ändå kan vi inte stadfästa delvetenskapernas separation. Den förbigår totaliteten: samhället som en helhet och den fullständiga människan. Men den mänskliga verkligheten blir alltmer sammansatt. Denna växande sammansatthet utgör en del av historien i dess vidaste mening. Dessutom har vi att göra endast med en bruten totalitet, vars fragment möter varandra, ibland skiljer sig från varandra eller kommer i konflikt med varandra: den kapitalistiska ”världen”, den socialistiska ”världen”, den ”tredje världen”, de skilda kulturerna, de olika statsformerna. Och detta i sådan utsträckning att man föreslagit att totaliteten skulle ersättas med begreppen ”värld” och

”universalitet” för att fatta teknikens utvidgning i planetarisk skala. Medan terminologin ännu håller på att utarbetas förblir kunskapernas enhet och det verkligas totala karaktär oundgängliga förutsättningar för samhällsvetenskaperna. Det är därför möjligt att under en granskning av Marx arbeten finna en sociologi om familjen, om staden och landsbygden, om delgrupperna, om klasserna och samhällena i deras helhet, om medvetandet, om staten, o.s.v. Det är möjligt vid en viss nivå för analysen och framställningen, således utan att begränsa rättigheterna för de andra vetenskaperna: den politiska ekonomin, historien, demografin och psykologin. Vidare är det möjligt att fortsätta Marx arbete genom att med utgångspunkt från *Kapitalet* och dess metod utforska det ”moderna” samhällets, dess fragmenteringars och dess motsättningars genesis.

2. "Praxis"

Under hela sitt liv kämpade Marx mot Hegel för att förintna den hegelska fästningen (ett slott i Kafkas mening) och frånta honom hans egendom, eller kanske hellre för att rädda det som kunde och måste räddas från det absoluta systemets sammanbrott. Hegelianismens förhållande till marxismen kommer att ännu länge präglas av gåtor och erbjuda teman för forskningen. Det handlar om ett dialektiskt förhållande, det vill säga ett förhållande präglad av konflikter. Mellan de båda tankevärldarna finns det på samma gång kontinuitet och diskontinuitet, förlängning och omvandling. Det är först mycket sent, när han skriver *Kapitalet*, som Marx lyckas formulera sin dialektiska metod genom att förtydliga vari den skiljer sig från den hegelska metoden. Men mycket tidigt hade han ersatt syntesens begrepp med *övertvinnandets* (också hämtat hos Hegel), som kröner, fullbordar och fastläser tesen och antitesen i det hegelska systemets uppbyggnad.

Vi har inte här för avsikt att punkt för punkt, sektor efter sektor, upprepa och påvisa vari den marxistiska tanken fullföljer den hegelska och vari den radikalt skiljer sig från denna. Vi nöjer oss med att ange brytningspunkten, som förbigåtts eller dolts till följd av komplicerade omständigheter. Brytningen inträder i frågan om staten. För Hegel, statens filosof, förkroppsligar den idén. Staten grundmurar och kröner samhället. Utan den skulle den sociala verklighetens element och moment, det vill säga "ståndens", yrkeskåren och korporationerna, delgrupper som familjen och staden och slutligen behoven och regleringarna (såsom den objektiva moraliteten, det vill säga sederna, och den subjektiva moraliteten, känslan av förpliktelse och skyldighet) falla sönder. Med den moderna, konstitutionella staten fullbordas historien. Det finns inget mer att vänta av tiden eller av handlingen. För Marx är staten däremot endast en institution som beror av sina historiska villkor, i stället för att framkalla och samla dessa genom en metafysisk process. Med en terminologi som Marx ännu inte använder då han radikalt kritiserar den hegelska rätts- och statsfilosofin har institutionerna en bas. De är överbyggnader. Marx förkastar också kategoriskt den hegelska tes enligt vilken medelklassen (och den statliga byråkrati som är förbunden med den) är den universella klassen, medvetandets och kunskapens bärare. Är den marxistiska kritiken teoretisk? Ja. Den fullföljs konsekvent och går till grunden av teorin och begreppsanalysen. Men den är också till sitt väsen praktisk. Det hegelska systemet förbjuder handlingen därför att den avskärmar horisonten och hejdar vardandet. Marx träder in i idéernas värld som handlingsmänniska. Han kämpar för demokratin, för socialismen och kommunismen, för samhällets utveckling. Han utarbetar en strategi, grundad på proletariatet, därför att arbetarklassen bestrider och förnekar de existerande institutionerna. Han kan inte godta ett filosofiskt system som sanktionerar (i ordets starkaste bemärkelse: som helgar och kanoniserar) den existerande staten och rätten. Nu är ju det hegelska systemet ett fullkomligt filosofiskt system – själva Systemet. Kritiken av staten och av filosofin går hand i hand, genom den radikala kritiken av det filosofisk-politiska systemet.

Trots brytningen består ändå en viss kontinuitet. Liksom man talar om den galileansk-cartesianska revolutionen i naturvetenskaperna skulle man kunna tala om den hegelianska och marxistiska revolutionen i medvetandet om människan. Det vore mycket riktigare än att tillskriva Kant och kantianismen mutationen på detta område. Vari består denna revolution? Däri att föremålet för utforskningen och medvetandet, först för Hegel och sedan för Marx, är tiden. I de vetenskaper och de begrepp som utarbetats dittills spelar rymden den främsta rollen. Tiden har naturligtvis inte undanträngts ens i den mest utarbetade "mekanism"; men den följer av rymden, fastställes av rymden och är underordnad densamma. I Hegel och hos Hegel blir vardandet det viktigaste: det historiska vardandet, avlösningen av det mänskliga medvetandets bilder och moment. När Hegel systematiserar filosofin och hejdar tiden, när han sätter dess slutgiltiga gräns vid den existerande staten och sitt eget system förintnar han sin djupaste tanke. Marx återtar den och återfinner dess djup. Vardandet blir verkligen universellt,

eftersom naturen liksom samhället uppfattas historiskt. Människan och det mänskliga karaktäriseras genom tiden: tiden för det samhälleliga arbetet, aktiviteternas fördelning i tiden, formernas och strukturernas tillblivelse i tiden. De arbeten som kallas filosofiska fullföljer på ett sammanhängande sätt denna fördjupning av tiden, ända därhän att varje filosofisk systematisering, varje formalisering som gör anspråk på slutgiltighet översvämmas och springer sönder. Att känna till det mänskliga är att framhäva det som uppstår ur det och inom det i vardandet. Hegel har inte kunnat skapa ett system om friheten. Hans kunskapssystem är farligt. Och ändå har hegelianismen grundlagt det medvetande om tiden som blivit grundvalen för allt medvetande om människan.

Hos Marx har tiden, på ett ännu klarare sätt än hos Hegel, en dubbel aspekt: tillväxt och utveckling. De ”vara” som med en viss stabilitet uppstår i vardandet växer, det vill säga att den ena eller den andra av deras egenskaper gradvis tilltar. Dessa egenskaper är kvantitativa (och således mätbara). Ur samma tid och i samma vardande framträder nya egenskaper, kvalitativa skillnader. Tillväxten och utvecklingen sker tillsammans. De har ett samband som betingas av den dialektiska tankens allmännaste principer (lagar). Ett ”vara” som endast växer kvantitativt skulle snart bli ett monstret. Ändå skiljer sig och avviker ibland dessa två aspekter från varandra. Sådana monster existerar. De är inte ens sällsynta och kanske representerar de en form av förfall och död. Tillväxten är således kvantitativ, kontinuerlig. Utvecklingen är kvalitativ, diskontinuerlig. Den sker sprängvis och förutsätter språng. Tillväxten är lätt, utvecklingen svårare att förutse. Kanske innefattar den t.o.m. det oförutsedda, slumpen, överraskande framträdanden av nya kvaliteter, som inte kan hänföras till det förgångna eller till determinismer. Historien är rik på skapelser, alltid rikare på former och verk än förutsägelserna och tankens förväntningar.

När man i marxismens ljus läser Hegel återfinner man, särskilt i *Rättsfilosofin*, begreppet *praxis*. Hegel analyserar vad han kallar det civila samhället, som han skiljer från det politiska samhället (staten och dess personal: byråkratin, förvaltningen). Det civila samhället inbegriper individernas och gruppernas behov, som det sociala livet organiserar i ett sammanhängande system och som arbetsdelningen söker tillgodose. Det innefattar också delgrupperna: familjerna, yrkeskårerna (stånden), städerna och de territoriella grupperingarna. Alla dessa element påverkar varandra och ur deras växelverkan uppstår en helhet, det civila samhället, som samtidigt grundmuras och krönes av staten, regeringen och statens byråkratiska apparat.

Begreppet *praxis* finns redan hos Hegel – och finns inte där. I Hegels filosofisk-politiska system framkallar nämligen den av försynen skickade och gudomliga staten dess villkor, som har betydelse och intresse endast som den juridiska och politiska byggnadens material. Eftersom Hegel i dessa element och villkor endast såg ”moment” utan den högre verklighetens, statens, egen substans ringaktade han dem.

Begreppet *praxis* framträder i *Ekonomiska och filosofiska manuskript från 1844*, i *Teserna över Feuerbach*, i *Den heliga familjen* och i *Den tyska ideologin* (de senare skrivna tillsammans med Engels 1845-1846).

I *Ekonomiska och politiska manuskript från 1844* kritiseras och förkastas filosofins grundläggande kategorier och begrepp, däribland begreppen *materialism* och *idealism*. Vad är ”substansen” i filosofisk bemärkelse? Det är den i sin skilsmässa med människan metafysiskt vantolkade naturen. Vad är å andra sidan medvetandet? Det är den i sin skilsmässa med naturen metafysiskt vantolkade mänskliga anden.

De två *tolkningarna* av världen, materialismen och idealismen, faller med den revolutionära *praxis*. De förlorar sin motsättning inbördes och därigenom sin existens. Det specifika med marxismen, dess revolutionära karaktär (följaktligen dess klasskaraktär) härrör således inte ur något materialistiskt ställningstagande, utan ur dess *praktiska* karaktär, som övervinner

spekulationen och därmed filosofin, alltså materialismen likaväl som idealismen. Tolkningarna av världen återfinns i tidigare tänkesätt, särskilt 1700-talets (borgerliga) idéer. Om det är sant att materialismen i det stora hela varit de förtryckta och revolutionära klassernas, däribland bourgeoisins, filosofi, är arbetarklassens funktion radikalt ny. Genom att ge uttryck åt *praxis* (det på industrin baserade samhällets praktik, som gör det möjligt att bli medveten om den mänskliga praktiken i allmänhet) övervinner den slutgiltigt och vänder den ryggen åt de tidigare tolkningarna, som motsvarar övervunna stadier i klassernas kamp.

Marxismen (som teoretiskt belyser arbetarklassens läge och ger den ett klassmedvetande höjt till teorins nivå) är inte längre vare sig idealistisk eller materialistisk, eftersom den är djupt *historisk*. Den ger uttryck åt medvetandets historicitet. Den utvecklar den mänskliga varelsens historicitet, den ekonomisk-sociala formationen.

Filosofin inte bara förklarar ingenting, utan den förklaras själv av den historiska materialismen. Filosofin är en kontemplativ hållning varigenom det bestående godtas. Den förvandlar inte världen, utan tolkningarna av världen. Den kontemplativa hållningen, som är en avlägsen följd av arbetsdelningen, är en stympad, partiell aktivitet. Men det sanna är det hela. Filosofin kan inte göra anspråk på att utöva en högsta verksamhet, en total verksamhet. De resultat som uppnås genom denna kontemplativa verksamhet strider emot de empiriskt observerade fakta. Det finns inga orörliga absoluta, inget andligt hinsides. Allt absolut avslöjar sig som en mask vilken rättfärdigar människans exploatering av människan. De filosofiska abstraktionerna som sådana har inget värde, ingen exakt betydelse. Det sanna är också det konkreta. Vad innebär den eviga filosofins (*philosophia perennis*) sats? Antingen är de tautologier utan innehåll eller också får de konkret innebörd genom ett historiskt innehåll som kan prövas empiriskt. Att höja sig över världen genom den rena tanken är i verkligheten att förbli instängd i den rena tanken. Det betyder inte att man hamnar i nominalism. Det som är universellt är grundat i *praxis*, som själv är objektiv.

Skulle det finnas olika, kvalitativt olika och urskiljbara slag av medvetande, exempelvis det filosofiska medvetandet och det vetenskapliga medvetandet? Nej. Den abstrakta filosofiska tanken har sitt berättigande endast som abstraktion av särskilda vetenskapliga kunskaper eller riktigare som sammanfattning av de mest allmänna resultaten av studiet av den historiska utvecklingen.

Den historiska materialismen rättfärdigas av önskan att återge den mänskliga tanken dess aktiva kraft – en kraft som den hade ”i början”, före arbetsdelningen, när den var direkt förbunden med praktiken – men också av det ”filosofiska” beslutet att inte falla offer för epokens illusioner och att skapa en verkligt universell doktrin.

Detta tredubbla krav, som avslutar filosofin och dock förlänger den och ännu kan gälla som ett filosofiskt krav (verksam tanke, sann tanke, universellt mänsklig tanke), har inte utvecklats helt i *Den tyska ideologin* och *Den heliga familjen*. Man finner det i kärnan av teman, polemiken och kritiken i Marx senare skrifter.

Begreppet *praxis* träder i förgrunden i de så kallade filosofiska texterna. Vi har nyss understrukit att det definieras genom sin motsatsställning till filosofin och filosofens spekulativa hållning. Feuerbach, som förkastat den hegelska filosofin i en antropologisk materialisms namn, lyckades inte övervinna den filosofiska ståndpunkten. Samtidigt som han betonar det förnimbara objektet utelämnar han den subjektiva sidan i förnimmelsen: den aktivitet som formar objektet, som igenkänner det och igenkänner sig själv i det. I det förnimbara objektet ser Feuerbach inte produkten eller verket av en skapande aktivitet som är samtidigt förnimbar och social. Eftersom han ringaktar den praktiskt-förnimbara verksamheten förbigår han i ännu

högre grad den praktisk-kritiska, det vill säga revolutionära verksamheten¹. I jämförelse med den filosofiska materialismen, som lämnat *praxis* därhän, har idealismen med rätta upptagit och förstått förnimmelsens och den mänskliga tankens aspekt, men på ett abstrakt sätt, genom att åsidosätta det förnimbara (tes I över Feuerbach). Med denna orientering har Feuerbach i *praxis* endast sett tarvligheter. Den filosofiska materialismen har ännu allvarligare konsekvenser. Den förbinder människans förändringar med förändringarna i omständigheterna och i uppfostran men glömmar att det är människan som förändrar omständigheterna och att uppfostrarna behöver uppfostras. Denna materialistiska teori *tenderar således att klyva samhället i två delar, varav den ena höjer sig över samhället*. Med andra ord rättfärdigar den materialistiska filosofin i likhet med idealismen staten, blott under en annan förevändning: uppfostran i stället för organisation (tes III).

”Frågan om den mänskliga tanken kan uppnå en objektiv sanning är inte en teoretisk utan en praktisk fråga. Det är i *praxis* som människan måste bevisa sanningen, det vill säga sin tankes verklighet, precision och makt. Striden om verkligheten eller överkligheten i tanken som isolerats i *praxis* är en rent skolastisk fråga” (tes II).

Medvetandena finner sin räckvidd och sin mening i sitt samband med den praktiska verksamheten. Det spekulativa problemet om medvetandet måste förkastas som ett skenproblem. Abstraktionens sammanhang och den teoretiska demonstration som avskurits från den sociala verksamheten och den praktiska prövningen är värdelösa. Den mänskliga varelsens väsen är socialt och samhällets väsen är *praxis* i handling, verksamhet, växelverkan. Genom att avskilja sig från *praxis* förrirrar sig teorin i illa ställda och olösliga problem, i mysterier och mysticism (tes VIII).

Enligt dessa texter är bestämningen av *praxis* främst negativ. Den definieras genom det som filosofin ringaktar och förbigår, genom vad filosofin inte är. Det är en polemisk bestämning, varvid det negativa för övrigt avslöjar det väsentliga, det positiva för den dialektiska tanken. Förklaringen av det nya begreppet förblir emellertid ofullständig. Marx fullföljde den inte tillräckligt för att förhindra vissa förväxlingar. Praktikens kriterium, som uppställts i tes II över Feuerbach, skulle i fortsättningen betraktas som ett förkastande av teorin till förmån för den praktiska andan, för en empirisk ståndpunkt och en kult av effektiviteten, som practicism eller pragmatism. Åberopande kritiken av filosofin skulle man glömma filosofins betydelse och *praxis* förbindelse med övervinnandet av filosofin.

En del anser således att samhällsvetenskaperna eller vetenskaperna om den mänskliga verkligheten, bland vilka sociologin ställes i främsta rummet, räcker för att ersätta den utdöende filosofin. De filosofiska symboler, visioner och begrepp som de utdömer skulle ersättas med konstateranden av empiriska fakta (sociala, mänskliga, kulturella, o.s.v.). Dessa tänkare kommer till sin överraskning att ställas inför konstateranden som visserligen är precisa men fragmentariska, utan vidd, vilka kan återfå dimensioner och djup endast genom ett återvändande till en maskerad eller öppet bekänd ”filosofism”. Eller också – och det kommer på ett ut – skall specialisterna finna fragmentariska tekniker och filosoferna skynda till för att förlåna denna oformliga anhopning av fakta, tekniker och resultat en spekulativ enhet. Man kommer att vackla mellan positivism och filosofism, mellan det objektiva och det subjektiva, mellan empirism och voluntarism.

Andra säger att Marx upptäckt *praxis* och att denna upptäckt gör filosofin överflödig genom att möjliggöra ett förverkligande av filosofernas drömmar. Men är begreppet *praxis* så enkelt? Hur skall man komma åt dess sammansatthet? Vi har redan urskiljt skillnader, nivåer, polari-

¹ Vi avser härmed även teorin om ”pratico-inertia” (le pratico-inerte) hos Jean-Paul Sartre (*Critique de la raison dialectique*), som misskänner den marxistiska kritiken av filosofin, förbigår återupprättandet av det förnimbara och går tillbaka även i förhållande till Feuerbachs antropologi. (*Henri Lefebvre*)

seringar och motsättningar i detta begrepp. Från vilka utgångspunkter skall det analyseras och uppenbaras i sin skapande makt, om inte från de begrepp som utarbetats av filosofin (universella begrepp)?

Om man förväxlar upptäckten av *praxis* med filosofins undertryckande, är man då inte på väg mot en *praxis*-filosofi, pragmatisk eller inte, som alltjämt är en filosofi, kanske ett derivat av eller ett surrogat för den antika filosofin?

Alla dessa tendenser återfinns sammanblandade, utan att hypoteserna och de underförstådda förutsättningarna klarlägges, i den nutida marxistiska rörelsen. I själva verket, i praktiken, in-tar den officiella marxismen en empirisk och positivistisk ståndpunkt, bemantlad med en filo-sofisk fraseologi. Den skänker sitt hela och odelade förtroende åt vetenskaperna och tekniker-na (åt naturvetenskaperna snarare än åt vetenskaperna om den mänskliga verkligheten). Den riskerar att med en ideologiserad marxism skydda och legitimera en teknokratisk *praxis*. Vad beträffar *praxis* filosofi, sådan Antonio Gramsci formulerat den, blir den ett rättfärdigande av en viss fastställd *praxis*: partiets, den moderne furstens. Den förvandlas således till en machiavellismens filosofi och ger den politiska pragmatismen filosofiskt certifikat.

I Georg Lukács *Historia och klassmedvetande* är det proletariats klassmedvetande som ersätter den klassiska filosofin. Proletariatet för med sig *totaliteten*, gripen ur verkligheten, den förflutna, nuvarande och kommande (möjligheterna) genom den radikala negationen av det bestående verkliga.

Tyvärr finns detta arbetarklassens historiska medvetande inte någonstans hos arbetarklassen: inte hos någon verklig individ, inte hos någon verklig grupp. Det konstrueras endast i huvudet på den filosof som spekulativt föreställer sig arbetarklassen. Det drabbas därför av den kritik som skiljer mellan det *spontana* (osäkra, primitiva) medvetandet och det *politiska* medvetan-det (ett resultat av sammansmältningen i handling av det medvetande som uttänkes av de lär-da – således intellektuella – och av det spontana medvetandet). Lukács ersätter den klassiska filosofin med en proletariats filosofi. Denna filosofi överlåter den filosofiska makten, för-mågan att representera och systematisera det verkliga, åt en tänkare. Därmed förevigas den klassiska systematiseringens risker och faror, även och särskilt om ”tänkaren” blir ”kollektiv”! Lukács teori om klassmedvetandet har samma fel som *praxis* filosofi enligt Antonio Gramsci. De båda marxistiska teoretikerna har tänkt sig filosofins *slut* utan dess förverkligan-de. Ett mycket vanligt misstag. Upptäckten av *praxis* upphäver den oavhängiga, spekulativa och metafysiska filosofin. Men den leder till filosofins förverkligande endast i den mån som en verksam (revolutionär) *praxis* samtidigt med arbetsdelningen och staten övervinner även motsättningen mellan den filosofiska världen (sann) och den icke-filosofiska världen (verk-lig). Av många skäl, som hänför sig till Marx tid eller tillkommit efter honom, men som alltid är förbundna med den marxistiska tankens motsatsfyllda utveckling i den nuvarande världen, anser vi det nödvändigt att klarlägga begreppet *praxis*. Det kan inte ske genom att samman-ställa citat eller utdrag ur Marx och Engels skrifter, utan endast genom att belysa begreppet med den moderna människans erfarenheter och rön. Endast en fullständig redovisning av begreppet, av vad det implicerar och av vad det förklarar, kan visa att det innehåller en mångfald sociologiska element: en sociologi om behoven, tingen, medvetandet, det dagliga och det politiska livet, o.s.v.

I det sätt att läsa Marx som vi föreslår integreras de på varandra följande måtten och stegen i en ständigt vidare uppfattning, som samtidigt alltmer närmar sig den praktiska (politiska) handlingen. Marx betraktade alltid kritiken av filosofin såsom fastslagen. Han återkom knappast till begreppet *praxis*. Ända fram till slutet av sitt liv ville han skriva en framställning av den dialektiska metodologin men han gick bort utan att ha förverkligat denna föresats. Marx verk är inte bara ofullbordat, utan också ofullständigt, med otillräckliga framställningar

även av de mest genomarbetade sektorerna. Det har i hög grad bidragit till senare missförstånd.

För att grundligt studera *praxis* hos Marx – om vi förutsätter att detta är möjligt – måste man återuppta, gruppera och genom deras inbördes relationer belysa ett stort antal texter. Vi överlåter denna uppgift åt andra, liksom att på nytt fastställa sambandet mellan Hegel och Marx samt flera ännu olösta frågor. Vi har endast för avsikt att söka förekomma eller förhindra vissa förväxlingar och att visa hur *praxis*, sådan Marx fattade den, lämnar plats åt sociologin i detta ords moderna bemärkelse.

A: Begreppet *praxis* förutsätter en rehabilitering av det förnimbara och det förut betonade återupprättandet av det praktisk-förnimbara. Det förnimbara är – såsom Feuerbach uppfattat det – grundvalen för allt medvetande därför att det är grundvalen för varat. Det förnimbara är inte bara innehållsrikt, det är också verk. Den mänskliga världen har skapats av människorna, under loppet av deras historia, med utgångspunkt från en ursprunglig natur som vi tillägnar oss endast när den omvandlats med våra medel: redskap, språk, begrepp, tecken. Det praktiskt-förnimbara, denna samtidigt gripbara och outtömliga rikedom, visar oss *praxis*. Det är *praxis* ständiga uppenbarande, så iögonenfallande att det räcker med att lyfta blicken för att fatta vidden av *praxis* i detta människans verk, som sträcker sig till landskapet, till städerna, till de dagliga bruksföremålen liksom till de sällsynta konstverken. Enheten mellan det förnimbara och det intellektuella, mellan naturen och kulturen, möter oss från alla håll och kanter. Våra sinnen blir teoretiker, som Marx skriver, och det omedelbara avslöjar de förmedlingar som det omsluter. Det förnimbara leder oss till begreppet *praxis* och detta utvecklar det förnimbaras rikedom.

Förhållandena mellan levande, mänskliga varelser utgör en del av denna igenkända, återupptäckta och uppenbarade förnimbara värld. Innan den levande och mänskliga varelsen för det mänskliga medvetandet blir ett annat medvetande är den nämligen objekt. Det är som förnimbart objekt den ingår i mer eller mindre rika och sammansatta sociala förhållanden, vilka uppenbarar den som ”subjekt” genom att ge den möjlighet att utöva sin subjektiva förmåga i form av aktivitet, eftertanke och önsknings.

B: Människan (den mänskliga varelsen) är främst en behovsvarelse. Hon ”är” en sådan i långt större utsträckning än djuren, vilka nästan alla redan vid födelsen i sina kroppar och i sin omgivning finner resurser som tillåter dem att överleva. Annars försvinner de som arter och individer. I hela det mänskliga, i alla aktiviteter, framträder behovet i allmänhet (släktets behov) ständigt på nytt som grundval. Det finns ingenting som ej motsvarar ett behov eller ej väcker ett behov. Inte ens för det som verkar mest avlägset i kulturen och tekniken. Det gäller i ännu högre grad det ekonomiska livet. Finns det individuella behov (som endast tillgodoses socialt) finns det också sociala behov i egentlig bemärkelse samt politiska behov, omedelbara behov och uppodlade behov, naturliga behov och konstlade behov, verkliga behov och alienerade behov. Igenkännandet av medvetandet hos en annan (mänsklig varelse) blir mänskligt faktum, det vill säga socialt, först då igenkännandet av behovet hos den andra (mänskliga varelsen) blir ett behov hos medvetandet. Förnuftet slutligen, rationaliteten i det sociala och i det individuella, framträder först med behovens utveckling och när de förbundna människorna behöver ett verkande förnuft.

Efter sin födelse (individuell och historisk) förblir människan, denna behovsvarelse, länge svag och skyddslös. Man kan fråga sig hur människorna, dessa barn som missgynnats av sin grymma skapare, naturen, kunnat överleva. Skulle människan som behovsvarelse för Marx och den marxistiska tanken vara föremål för en särskild vetenskap som man skulle kunna kalla *antropologi*? Utan tvivel. *Filosofiska och ekonomiska manuskript från 1844* skisserar denna antropologi, men innehåller också dess kritik. Antropologin (Feuerbachs är ett typiskt

exempel) tenderar till att antingen dränka människan i naturen eller skilja henne från den. Vad som måste begripas är i stället människans konfliktförhållande till naturen: enhet (den mest utvecklade människan skiljer sig inte från naturen) och kamp (den mänskliga verksamheten erövrar från naturen tillgodoseendet av de mänskliga behoven, förvandlar och förstör naturen). Den mänskliga varelsens grundval i naturen kan med rätta betecknas som ontologisk (jämför "Manuskripten"). Å andra sidan ingår allt som människan gör i en tillblivelse, det vill säga i en historia. Man har inte större rätt att "ontologisera" historien än naturen, att göra den till en filosofi, genom att sålunda på ett annat sätt skilja det mänskliga från det naturliga.

Behoven blir således studieföremål därför att de ingår i det mänskliga släktets allmänna rörelse och därför att de stimulerar aktiviteterna hos den människa som förmänskligas. På detta sätt införes på ett legitimt sätt sådana begrepp som behovens rikedom och armod, deras mångfald, övergången från behov av ting till behov av närvaro (av den andra mänskliga varelsen), från den naturliga användbarheten till det mänskliga bruket.

Studiet av behoven avslöjar en sammanflätning av dialektiska processer. Människan skiljer sig från djuret däri att hon för att skaffa sig vad hon behöver skapat sig redskap och upfunnit arbetet. Behovet är på en gång handling (aktivitet) och ett självt sammansatt förhållande till naturen, till andra mänskliga varelser och till ting. Genom arbetet behärskar den mänskliga varelsen naturen och tillägnar sig den delvis. Arbetet är inte naturligt. Det är t.o.m. "mot naturen" i två bemärkelser. Dess möda kräver ansträngning och disciplin. Det förändrar naturen kring människan och inom människan. Arbetet blir ett behov. Sinnena uppodlas och förfinas i och genom arbetet. Behoven förändras och uppodlas, därför att arbetet förändrar dem genom att erbjuda dem nya tillgångar. På detta sätt framträder människan ur naturen utan att kunna skilja sig från den. Åtnjutandet försonar människan med hennes grundval, naturen. Det gör för en stund slut på splittringen, kampen och sönderslitningen. Arbetet ersätter behovet som ett kännetecken på vanmakt med behovet som förmåga till åtnjutande, som makt att utföra den ena eller den andra handlingen. Den mänskliga varelsen ersätter således sin omedelbara och föga differentierade enhet (som naturlig varelse) med naturen med en differentierad totalitet. I sin mångfald riskerar den en stympning: alienationen. Den hegelianska teorin om behovens system, kontrollerat av staten, måste ersättas med en totalitet: behoven (behovens helhet), behov av totalitet (det vill säga av förverkligande, av fullständighet i utövandet av alla aktiviteter och åtnjutande av allt önskat). Gränsernas och skrankornas övervinnande går mot detta totala förverkligande.

Vi upptäcker således den dubbla grundvalen för all *praxis*: å ena sidan det förnimbara och å andra sidan den skapande aktiviteten, som stimuleras av det behov den förvandlar. Denna totala företeelse (behov, arbete, sinnenas åtnjutande av det förnimbara objektet) återfinns på alla nivåer. Arbetet är en produkt av ting och arbetsredskap. Men det är också en producent av nya behov, av behov i produktionen och av produktionens behov. De i kvantitet och kvalitet nya behoven återverkar på de som varit deras behov. Behovet utvidgas således stegvis ända till dess högsta, djupaste, subtilaste och farligaste former: önskan att närvara (och önskans närvaro) samt önskans makt (och maktsträvan). I ett avseende kan hela historien kännetecknas med behovens tillväxt och utveckling (tvärs igenom förkonstlingarna, perversionerna och alienationerna). Kommunismen gör inget annat än att förtydliga det mänskliga behovet genom att driva det till dess slut och befria det från dess alienationer.

Målet är arbetets avskaffande genom tekniken, men detta slut på den skönjbara utvecklingen förutsätter ett mellanled: arbetet som främsta behov. Motsättningen mellan arbete och icke-arbete (mellan den mänskliga ansträngningen och medlen för att minska och avskaffa denna ansträngning, däribland tekniken och maskinerna) är ytterst stimulerande. Icke-arbete är sysslolöshet men också den geniala spontaniteten, det är oförmågan att arbeta och belöningen

för mödorna. Det är behovet som försakelse av det fullständiga åtnjutandet.² Det mänskliga släktet går från det djuriska icke-arbetet till icke-arbetet för den mäktiga varelse som tekniskt behärskar materien, över det ihärdiga (och förtryckta) arbetet för de mänskliga massorna och icke-arbetet (sysslolösheten) för dem som exploaterar dessa massor.

C: Arbetet ingår i den dialektiska rörelsen ”behov-arbete-åtnjutande”, i vilket det är ett praktiskt och historiskt moment. Under denna rörelse fastställer det sina egna förutsättningar och nya rörelser flätas samman med de föregående. Arbetet uppdelas. Den biologiska uppdelningen, den tekniska uppdelningen (bestämd av verktygen) och den sociala uppdelningen ingriper. Funktionerna splittras. Stadens skiljande från landsbygden sker samtidigt med uppdelningen i intellektuellt och fysiskt arbete, eftersom staden tillskansar sig de ledande funktionerna och dessa fullkomnas i stadsmiljön: förutseende, förvaltning, politisk orientering, förbindelserna med de andra territoriella grupperna. Längre lever staden (särskilt i det ”asiatiska produktionssättet” i de stora orientaliska rikena) som parasit på landsbygden. Den har endast improduktiva funktioner: militära, administrativa och politiska. Sedan, främst i Västeuropa, undantränger staden landsbygden i det produktiva arbetet. Denna process förtydligas och påskyndas under den kapitalistiska perioden. Det är slutet på en väldig historia under vilken funktionernas olikhet ökar. Det produktiva arbetet (främst jordbruksarbetet) minskar i värde i förhållande till andra funktioner, ledarnas och ämbetsmännens, krigarnas, prästernas och trollkarlarnas. Grupperna (som under årtusenden ännu inte utgör några klasser) ägnar sig åt en bitter kamp om fördelningen av det knappa sociala produktionsöverskottet. Men ändå kan dessa privilegierade funktioner inte befria sig från gemenskapens kontroll. De måste sköta och stärka sin prestige, spela roller, underkasta sig sin rangs villkor. Den stat som utbildas tillåter dem ännu inte något självsvåld gentemot ”folket”. Framför allt är dessa privilegierade länge tvungna att uppfinna nya verk, bygga monument, försköna staden samt organisera fester och förlustelser för att rättfärdiga sin ställning.

Då framträder bland de privilegierade funktionerna en funktion som har särskild betydelse: den ideologiska. Den innehas först av prästerna innan den övergår till alltmer specialiserade intellektuella: skaldar, filosofer, lärda och författare. Innan vi utvecklar begreppet ideologi noterar vi här att ideologierna har sitt sociala stöd, den specialiserade grupp som utarbetar och sprider föreställningar.

D: Vi måste skilja mellan den verksamhet som helt ägnas materien och den som sysslar med de mänskliga varelserna. Den senare uppstår ur arbetsdelningen och ändå motsvaras den inte längre exakt av begreppet ”arbete”. Vi talar snarare om religiösa, politiska och kulturella funktioner än om religiöst, politiskt och kulturellt arbete. Vi betecknar här dessa båda verksamhetsgrupper med orden *poièsis* och *praxis*. *Poièsis* ger en mänsklig form åt det förnimbbara. Den omfattar förhållandena till naturen, arbetet inom jordbruket, hantverket och konsten eller mera allmänt den sociala människans *tillägnande* av naturen, omkring henne och *inom henne*. *Praxis* omfattar förhållandena mellan de mänskliga varelserna, bland annat handeln, dirigeringen och de statliga rollerna alltefter som de konstitueras. I vid bemärkelse omfattas *poièsis* av *praxis*. I snäv bemärkelse begränsar sig *praxis* genom att fastställa sig själv och betecknar endast *pragmata*, de angelägenheter som avhandlas mellan samhället och dess medlemmar.

² Marx texter om behovet är spridda i hela hans verk, alltifrån den första (i *Ekonomiska och filosofiska manuskript från 1844*) till den sista. Det är i *Kritik av Gotha-programmet* (1875) som Marx skriver: ”... när arbetet blivit inte blott ett medel för livsuppehälle utan rent av det viktigaste livsbehovet, när jämsides med individernas allsidiga utveckling också produktivkrafterna vuxit och alla den gemensamma kooperativa rikedomens källor flödar ymnigare – först då kan man helt överskrida den borgerliga rättens trånga horisont och samhället på sina fanor skriva: Av var och en efter hans förmåga, åt var och en efter hans behov!” (*Kritik av Gotha-programmet*, Sthlm 1938, s. 18) (H. L.).

Den föreslagna distinktionen följer utformningen av språket, betraktat som socialt medvetande och som begynnande kännedom om samhället. Den betonar de mänskliga aktiviteternas splittring och dualism inom den sociala enheten.

Poiësis, som uppstår genom en splittring, delas upp i sin tur. Det produktiva arbetet (i jordbruket, hantverket och senare industrin) förlorar i värde i förhållande till den egentliga skapande aktiviteten eller snarare den som ensam betraktas som skapande, det vill säga den som utövas av en individ som utför ett verk. Tinget, produkten och verket skiljer sig åt. Även i *praxis* (i begränsad betydelse) framträder aktiviteter som blir privilegierade, nämligen medlingarnas eller förmedlingarnas: handelsmannen, talaren och politikern.

Under denna omfattande process råkar arbetet i konflikt med sig självt. Det är både individuellt och socialt, fragmentariskt och globalt, differentierat och totalt, kvantitativt och kvalitativt, enkelt och sammansatt, produktivt och improduktivt, heterogent och homogent. Det kommer i konflikt med icke-arbetet (sysslolösheten, fritiden). Ur arbetet som dialektisk rörelse och som innehåll framträder en form, den som det fysiska arbetets produkt antar: varan.

Praxis är nämligen framför allt handling, ett dialektiskt förhållande mellan naturen och människan, tingen och medvetandet (vilka man inte får skilja åt på samma sätt som filosoferna när de substantifierar dem isolerade från varandra). Men om all *praxis* härigenom är innehåll så skapar detta innehåll former. *Praxis* är innehåll endast genom den form som uppstår ur dess motsättningar, som i allmänhet löser dem på ett ofullkomligt sätt och griper tillbaka på innehållet för att påtvinga det sammanhang. Härigenom skapar alla samhällen former. Vad *praxis* utveckling beträffar, har den, tvärs igenom omkastningar och dramer (däribland undergång för flera av de vackraste och lyckligaste samhällena), förevigat och fullkomnat vissa former. Vi nämner här artighetens och de omedelbara personliga förbindelsernas former, de estetiska formerna, den formella logiken (som härrör ur eftertanken över diskursen), rätten (reglerna för kontrakt och utbyte) samt varan (en form som produkten antagit under utbytets förallmänligande, med dess konsekvens eller snarare dess förutsättning, penningen). Varan har en mycket viktig egenhet. Den skiljer sig inte från sitt innehåll, arbetet. Den är både som ting (bruk) och som värde (byte) en mänsklig produkt. I förhållande till arbetet och det produktiva arbetets inre motsättningar är varan samtidigt uppmätt och mätande. Den är värde endast genom det arbete (den genomsnittliga samhällsliga arbetstiden, säger Marx) som den innehåller, men i sin tur blir arbetet slutligen inte värde annat än som producent av varor och som vara självt (som tid och arbetskraft). När varan en gång kastas ut i sin bana uttömmar den formens möjligheter. Den gör de produktiva arbetenas mellanhand – handelsmannen – alltmer betydelsefull. Arbetet förtryckes och förslavas genom att utföras. Penningen går före allt annat och mellanhänderna blir viktigare än de skapande och produktiva aktiviteterna.

Att varan under vissa omständigheter är en form som ett ting (en tillgång) antar påvisas i *Kapitalets* första hundratal sidor. Tinget får en dubbel karaktär. Utan att förlora sin materiella realitet och sitt bruksvärde förvandlar det sig till bytesvärde. Det är en transsubstantiation som tinget undergår som sådant, varigenom det övergår från kvantitativt till kvalitativt, från ensamhet till konfrontation med andra tillgångar, från substantiell realitet till ren form (penningen). Formen är fullkomlig när varje vara värderas i den allmänna ekvivalenten: guldet.

Denna analys av bytesvärdet och framställningen av dess forms utveckling är tämligen välkända. Det är för övrigt riktigt att enligt Marx besitter formen, vars utbildning han följer, den egendomliga förmågan att dölja sitt eget väsen och sin egen tillblivelse för människorna som lever inom den och av den. Formen fetischiseras. Den framträder som ett ting begåvat med gränslösa möjligheter. Formen återverkar på innehållet och bemäktigar sig det. Tinget förvandlar människan till sitt ting, genom att dölja sitt eget ursprung och hemligheten med sitt

upphov, nämligen att det produceras av människorna i vissa förhållanden mellan dem. Denna varans, penningens och kapitalets fetischkaraktär har vittgående följder. Den alstrar reella sken, dimslöjor som döljer det ”verkliga” (*praxis*) desto bättre som de utgör en del av den. Analysen måste upplösa denna dimma, tränga igenom dessa sken. Fetischiserad erhåller formen dessa båda egenskaper: den autonomiserar sig som ting (abstrakt) och den döljer de verkliga förhållandena. Det kommer vi att konstatera genom en fördjupning av denna analys.

”Tänkandet över det mänskliga livets former, alltså ock deras vetenskapliga analys, inslår över huvud en väg, som är motsatt den verkliga utvecklingens. Det börjar post festum, därför med utvecklingsprocessens färdiga resultat. De former, som stämpla arbetsprodukterna som varor och sålunda äro förutsättningar för varucirkulationen, äga redan fastheten av naturformer hos det samhälleliga livet, innan människorna söka göra sig räkning för, icke den historiska karaktären av dessa former, som fastmer redan gälla som oföränderliga, utan deras innehåll.”³

Formen är således bedräglig. Den ger upphov till falska föreställningar, nämligen intrycket av orubblighet, och förväxlingen av det naturliga tinget (orörligt) med det sociala tinget (abstrakt och således historiskt utformat). Den drar med sig hela samhället i en egenartad process: reifikationen.

Dessa viktiga anvisningar av Marx låter sig emellertid inte systematiseras till en teori om reifikationen som skulle utgöra det väsentliga för marxismen och kapitalet. Lukács skola har överskattat teorin om reifikationen ända därefter att den ur denna utvunnit en filosofi och en sociologi (som i denna systematisering blandats ihop med filosofin). Det abstrakta tinget, formen (vara, penning, kapital) kan inte gå ända till slutet av denna process av ”försakligande” (reifikation). Det kan inte befria sig från de mänskliga förhållanden som det tenderar att dominera, att vanställa, att förvandla till förhållanden mellan ting. Det kan inte existera fullständigt som ting. Det förblir ett abstrakt ting för och genom den aktiva mänskliga varelsen. Vad den styr är således en ordning av formella förhållanden mellan människorna.

”Varorna kunna icke själva gå till marknaden ... För att bringa dessa ting i ömsesidigt förhållande som varor måste varuvårdarna förhålla sig till varandra som personer, vilkas vilja bo i dessa ting... De måste ömsesidigt erkänna varandra som privatägare. Detta rättsförhållande, i formen av ett avtal, legalt utvecklat eller ej, är ett viljeförhållande vari det ekonomiska förhållandet återspeglas.”⁴

Det abstrakta tinget eller formen-tinget medför således för människornas vidkommande en formell ordning av förhållanden: de kontrakterade förhållandena. Det ena kommer till uttryck i det andra. Formen antar kort sagt en dubbel karaktär: å ena sidan varan med dess social-ekonomiska konsekvenser och å andra sidan kontraktet, med dess socialjuridiska implikationer. Korrespondensen mellan dessa båda aspekter tryggas av enheten i den grundläggande processen.

Det ekonomiska studiet av utbytet kommer att motsvaras av en annan studie av de juridiska förhållandena och deras konsekvenser. När vägen jämnats för penningen och varan, när deras herravälde anmälde sig i historien, då kom Stadgan om de kontrakterade förhållandena mellan mänskliga varelser: Napoleons Code civil. För dem som kom efter det formella utarbetandet av denna stadga blev det tack vare denna möjligt att avslöja det nya samhällets hemligheter, att dechiffrera det borgerliga samhället och dess ännu dunkla budskap.⁵

Vi får inte glömma att under formen finns ännu innehållet: arbetet, med dess dialektiska rörelse (individuellt arbete och samhälleligt arbete, fragmentariskt arbete och globalt arbete,

³ *Kapitalet*, band I, s. 57 i Sandler's översättning.

⁴ *Ibid.*, s. 65.

⁵ Om det tillåtes mig att göra en kommentar till denna framställning: Är det inte Balzac som gett oss den bästa sociologin om det borgerliga samhället, med utgångspunkt från Code civil (Napoleon-koden), denna fullkomliga sammanfattning av de kontrakterade förbindelserna? (*H. L.*)

kvalitativt och kvantitativt arbete, enkelt och sammansatt arbete). Teorin om formen-värdet återför oss till studiet av och till teorin om arbetsdelningen:

”Handelsvärldens existens förutsätter en delning av det utvecklade arbetet. Eller denna kommer snarare direkt till uttryck i mångfalden av bruksvärden som träder varandra till mötes som särskilda varor och innesluter lika skilda arbetssätt. Arbetsdelningen representerar, som totaliteten av alla särskilda slag av produktiv sysselsättning, helheten av det samhälleliga arbetet under dess materiella aspekt, betraktat som arbete vilket skapar bruksvärden. Med utgångspunkt från varorna och inom ramen för bytesprocessen existerar den endast i dess resultat, i själva varornas egenart”⁶

E: Konstens och kulturens särskilda och specifika existens tycks bevisa att människornas tillägnande av sin egen natur (av naturen inom dem: förnimmelse och förnimbarhet, behov och önskningsar) snarare hör till *poiësis* än till *praxis* (i den senare termens begränsade och exakta betydelse). Det är verken som inför människans natur i en kultur. Denna tes bör dock inte formuleras och godtas utan reservationer. Tillägnandet (införandet) följer av den ständiga samverkan mellan de båda aktiviteterna och av den enhet som består ända in i splittringen. Vi måste emellertid skilja mellan *behärskandet av naturen* (yttre) och *tillägnandet av naturen* (i människans inre). Behärskandet av naturen kan utövas av sig själv utan att tillägnandet gör några framsteg. Vissa samhällen betonade tillägnandet (Grekland är ett historiskt exempel) och andra behärskandet av naturen och samtidigt herraväldet över människorna (Rom är ett historiskt exempel). Samhällellenas, kulturellernas och civilisationernas respektive element har alltid varierat starkt.

Vi måste också skilja mellan den behärskade (dominerade eller tillägnade) sektorn och den icke behärskade sektorn. Den senare kan inte lokaliseras till den materiella naturen. Hos människan finns också det som hon inte känner till och inte behärskar, i individens hjärta likaväl som i det sociala och det historiska. Det faktum att en del (men endast en del) av det mänskligt, historiskt och socialt verkliga är känt och behärskat eller tillägnat, och att en annan del är okänt och verkar blint är ett socialt och historiskt faktum av största betydelse. Människorna skapar samhället och historien, men utan att veta hur, i en svårbestämbar blandning av medvetande och okunnighet, medveten handling och förblindelse.⁷

Den behärskade sektorn och den blinda sektorn underhåller inga fredliga förbindelser. Det är ett ständigt drama och en bitter kamp som tills vidare pågår under deras aldrig pacificerade samlevnad.

Med hänsyn tagen till de kunskaper Marx hade om den grekiska idévärlden⁸ skulle man kunna tillskriva honom den kända distinktionen om orsakernas och skälens ordningar: determinismerna, mötena och tillfälligheterna, människornas vilja och val. I det ”handlande” samhället möts och konfronteras dessa tre ordningar. Den sistnämnda tenderar att växa och att vinna mark från de två andra, men utan att kunna uppsuga eller undanröja dem.

Ett mycket vanligt schema särskiljer *praxis* nivåer: basen (produktivkrafterna: teknik, arbetets organisation), strukturerna (produktions- och egendomsförhållanden) samt överbyggnaderna (institutioner, ideologier). Detta schema motsvarar en del av Marx teser. Men täcker det hela *praxis*? Måste det betraktas som nödvändigt och tillräckligt? Nej. Lika litet som det också vulgariserade schema enligt vilket ekonomin betraktas som samhällets anatomi och sociologin som en social fysiologi. Sådana scheman stelnar dogmatiskt och blir bedrägliga.

⁶ Kritik av den politiska ekonomin. H. L. hänvisar till *Critique de l'économie politique*, éd. Pléiade, s. 304.

⁷ Marx mest betydelsefulla text i detta sammanhang återfinns i början av *Louis Bonapartes 18:de Brumaire* (Arbetarkultur, Sthlm 1939, s. 11 ff.) (H. L.)

⁸ Jfr bl.a. Marx avhandling om *Demokritos och Epikuros* (se ovan *Vber die Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*), hans betraktelser över dessa filosofers materialism och deras uppfattning av friheten. (H. L.)

De utelämnar mellanleden, interferenserna, växelverkningarna och i synnerhet formerna. Var skall man exempelvis i det första schemat förlägga medvetandet? Det har intimt samband med tekniken (således med "basen") och med ideologierna (alltså med "överbyggnaderna"). Var skall man ställa in språket? Logiken? Rätten? De båda scheman tenderar att åsidosätta den mänskliga aktiviteten, det levande (och dubbla) sambandet mellan människorna och verken. De utelämnar de grundläggande dialektiska momenten, såväl behovens som arbetets. Kort sagt överger de eller upplöser de begreppet *praxis*.

Utan att förkasta analysen i nivåer föreslår vi ett annat schema som vi anser motsvarar Marx anda. Det finns tre nivåer av *praxis*: den upprepande och den förnyande, vid de båda polerna, och mellan dem den efterhärmande (le mimétique). Den upprepande *praxis* börjar samma åtbörder, samma handlingar på nytt inom bestämda cykler. Den efterhärmande *praxis* följer modeller. Det händer att den skapar genom att härma, således utan att veta hur eller varför. Oftast härmar den utan att skapa.⁹ Vad beträffar den uppfinnande och skapande *praxis* når den sin högsta nivå i den revolutionära verksamheten. Denna verksamhet kan utövas såväl i medvetandet och kulturen (ideologin) som i den politiska handlingen. Den politiska handlingen koncentrerar och förtätar emellertid alla partiella förändringar i en total företeelse: revolutionen som omdanar produktionssättet, produktions- och egendomsförhållandena, idéerna och institutionerna samt levnadssättet. Den revolutionära *praxis* inför avbrott i den globala, socialhistoriska processen.

Denna process har nämligen en dubbel aspekt: kvantitativ och kvalitativ. Teknikerna, medvetandet, den materiella produktionen och produktivkrafterna ökar gradvis, med en viss kontinuitet. Samhällets kvalitativa utveckling har, särskilt i Väst, ett mycket dramatiskt framträdande. Den avbryts av regressioner och stagnationer. I den sociala tillvaron kastar den in en till synes outtömlig mångfald av idéer och former. Det är under denna utveckling som radikala förvandlingar och historiska språng uppstår. Revolutionerna ställer frågan om den samhälleliga totaliteten, på grundval av produktivkrafternas relativt gradvisa tillväxt, och lämnar de fastställda formerna och ordningarna bakom sig. Revolutionerna och mutationerna uttrycker samhällena som totaliteter. Under sin omvandling framträder feodalismen som en helhet, som ett "system". Detsamma gäller om konkurrenskapitalismen.

Det är således den revolutionära *praxis* som inför den konkreta (dialektiska) begripligheten i de sociala förbindelserna. Den återställer kongruensen mellan föreställningarna och verkligheten, mellan institutionerna (överbyggnaderna) och produktivkrafterna (basen), mellan form och innehåll. Här återfinner vi den grundläggande idén om *övertvinnandet*. Det skapar begripligheten som levande förnuft i människornas huvuden och rationalitet i det sociala.

Den revolutionära *praxis*, som uppstått ur växandet och införts i utvecklingen, stöter alltid på en motsatt, konservativ politisk *praxis*. Denna söker bevara de upprättade formerna, institutionerna och ordningarna. Den söker upprätthålla dem antingen genom att anpassa dem efter de genom växandet förändrade innehållen eller genom att undanröja dessa förändringar av innehållet. Försöken blir mer eller mindre framgångsrika, beroende på den politiska förmågan hos de grupper, klasser och individer som åtar sig uppgiften. De radikala omvandlingarna är historiskt nödvändiga, men kan ske på två vägar: nerifrån och upp, revolutionärt, i hela *praxis*, i den samhälleliga totaliteten; eller uppifrån och ner, genom autoritära handlingar av de upprättade institutionerna och formerna, liksom av statsmän (exempelvis bismarckismen i Tyskland efter bakslaget för revolutionen 1848). Endast de första omvandlingarna är avgörande och lämnar inga rester kvar. De andra går inte så långt, men förbereder enligt Marx de radikala metamorfoser som vinner överhand.

⁹ Se inledningen i *Louis Bonapartes 18:de Brumaire* om de historiska händelser som imiterar det förflutna och av berömda modeller sina kostymer, sina gester och sina ord. (H. L.)

Här återfinner vi en annan grundläggande idé. I det sociala och hos människan är allt handling och verk. T.o.m. den historiska nödvändigheten förutsätter övergång genom handling – *praxis* – från det möjliga till det verkliga och ger initiativet spelrum. Varje möjlighet öppnar en dubbel väg: en ännu större alienation eller en desalienation. Även alienationen tenderar att ”bli värld”. Desalienationen vinnes genom den medvetna kampen – alltmer medveten i och med arbetarklassens inträde på scenen – mot alienationen. Överallt och alltid uppfinner och skapar samhällsmänniskan. Överallt och alltid är hon offer för sina verk.

Praxis på högsta nivå (skapande, revolutionär) inbegriper teorin som den levandegör och prövar. Den inbegriper det teoretiska beslutet liksom handlingskraften. Den förutsätter en taktik och en strategi. Utan projekt ingen aktivitet. Utan program ingen handling. Utan utforskande av det möjliga och av framtiden ingen politisk *praxis*.

Begreppet *praxis* och verklighetens *praxis* börjar nu att inför oss utveckla rikedomerna av de bestämmelser de innehåller. Den hegelianska termen ”bestämning” får emellertid inte avleda uppmärksamheten och förvanska teorin. Samtidigt som *praxis* är bestämd står den öppen. Den innebär alltid en öppning mot det möjliga. Det är just detta som dialektiskt är bestämningen: det negativa som inbegriper det positiva, förnekar det förflutna i det möjligas namn och således uttrycker det som totalitet. All *praxis* har en dubbel situation i historien: i förhållande till det fullbordade och i förhållande till framtiden mot vilken den öppnar sig och som den skall skapa. Bestämning betyder inte determinism. Denna förväxling ligger till grund för många missförstånd om marxismens idéer. Determinismerna är följder av det förflutna. De är former, system och strukturer som kvarlämnats på vägen och inte försvunnit, som inte kunnat övervinnas eller endast delvis övervunnits. Dessa resultat, dessa verk är alltså verksamma. Determinismerna utesluter varken initiativet hos de människor som kämpar för att undanröja dem eller slumpen och tillfälligheterna.

Vid vår utveckling av *praxis* (verklighet och begrepp) har vi utgått från det biologiska: den mänskliga varelsens behov såsom levande varelse. Vi har i sammandrag gått igenom utvecklingen av denna mänskliga handling liksom de verklighetsnivåer som hon kan konstatera hos sig själv: den etnografiska, den historiska, den ekonomiska, den sociologiska. Under denna genomgång har vi stött på stora former som fötts ur processen. Kan vi, samtidigt som vi bevarar de begrepp som föreslagits av Marx och marxismen, specificera vad som hör till sociologin – sådan den förklarar sig själv, nämligen som en särskild vetenskap – sedan Marx lagt grundvalen till det marxistiska tänkandet? Ja, det kan vi. Åtminstone i form av hypoteser. Det tillkommer den marxistiske sociologen att följa formernas framträdande. Han bör studera formernas återverkningar på innehållen, strukturernas återverkningar på processerna. Vardandets resultat belyser dem retrospektivt å ena sidan och förändrar dem å den andra. Medan en konstituerad form går ända till gränsen för sina möjligheter (alltid bestämda och därför begränsade) framträder andra former, andra strukturer, andra system. Dessa ”vara”, som är födda av vardandet och söker kvarhålla sig där, påverkar varandra ömsesidigt, i samhället lika väl som i naturen. Det är sociologens uppgift att analysera och framlägga denna helhet av ömsesidiga påverkningar, medan historikern studerar en viss process (således formernas genesis och strukturernas utbildning) och ekonomen vissa former eller strukturer behandlade för sig själva. Formernas och strukturernas ömsesidiga påverkan leder dem mot deras slut. Sociologen bör därför studera stabiliteterna med utgångspunkt från det som upplöser dem och jämvikterna utifrån det som hotar dem, det vill säga studera de konstituerade ”vara” från deras förgängliga sida, dialektiskt. Studiet av *praxis* (däribland den särskilda aspekt som vi kallat *poièsis*), det vill säga av ett innehåll, leder enligt vår mening till en *formernas* sociologi, och detta genom en dialektisk omkastning som hör till metoden.

Vi anvisar således den marxistiska sociologin ett bestämt område. Ett annat sätt att behandla frågan, genom att exempelvis nöja sig med att ur Marx verk bevara det som i vår epok

alltjämt har sociologiskt intresse, skulle inte föra ut ur en akademisk och skolastisk ram. Marx som sociolog hjälper oss att fastställa perspektiven för en marxistisk sociologi.

Denna sociologi understryker den kritiska sidan i marxismens tänkande. Strukturerna, som fötts ur processerna, och formerna som trätt fram ur innehållet, tenderar att fastlåsa dem. Den radikala kritiken av strukturerna och av formerna hör således till medvetandet och kan inte tillfogas vetenskapen så som en värdering tillfogas en bedömning av fakta. Resultaten av *praxis* alierar människorna, inte därför att de ”objektiverar” de mänskliga förmögenheterna, utan så tillvida som de fastlåser skaparkraften och omöjliggör övervinnandet. Begreppet alienation förlorar sig således inte i det blå genom att ange det allmänna förhållandet mellan människorna och verken. Det integreras i en sociologi om strukturerna och formerna, om formernas brytning och strukturernas upplösning.

Ytterligare ett par ord om *praxis*. ”Tanken och Varat skiljer sig åt, men bildar samtidigt en enhet”, skrev Marx, inspirerad av Parmenides, i *Ekonomiska och filosofiska manuskript*. Enligt hans mening kunde filosofin inte återvinna enheten mellan varat och tänkandet, eftersom den utgick från deras skillnad och stod kvar i skillnaden. ”De teoretiska gåtornas lösning är en uppgift för *praxis*.” Den verkliga *praxis* är förutsättningen för en verklig teori. Endast den revolutionära *praxis* är verklig, till skillnad från den upprepande och efterhärmande *praxis*. ”Själva de teoretiska motsättningarnas lösning är möjlig endast på ett praktiskt sätt, genom den praktiska energin.” Deras lösning är inte alls en uppgift enbart för medvetandet, utan en vital uppgift som filosofin inte kunnat lösa just därför att den fattat den som en enbart teoretisk uppgift. Bland dessa spekulativa motsättningar räknar vi in subjektivism och objektivism, spiritualism och materialism samt aktivitet och passivitet – abstrakt betraktade.¹⁰

På detta sätt får vi en djupare förståelse av den marxistiska tesen om filosofins övervinnande. I *praxis* återvinner tanken enheten med varat, medvetandet enheten med den förnimbara eller ”materiella” naturen, förnuftet enheten med det spontana. Tonvikten på *praxis* medger varken en pragmatisk tolkning eller utarbetandet av någon ny filosofi, inte ens en filosofi om *praxis*. Den kräver ett analytiskt studium och en framställning av själva *praxis*. Denna tes kastar inte filosofin på ”historiens sophög”, utan förlägger den till medvetandets och varats, formernas och innehållens dialektiska rörelse. Filosofin har varit en särskild form (alltför särskild, alltför lösgjord) av innehållen under den mänskliga utvecklingens lopp. Det ger inte denna utveckling något ontologiskt privilegium som skulle kungöra att den historiska tiden kan förklaras genom det mänskliga varats kausalitet eller finalitet. Detta ”vara” behåller en ontologisk grund. Var? I ”naturen”. Antropologin har sitt område och människan kan definieras: *sapiens, faber, ludens, o.s.v.* Denna definition får aldrig skilja människan från hennes grund, kulturen från naturen och det förvärvade från det spontana. Liksom de andra vetenskaperna griper sociologin något, något mellan intet och det hela. Den har inte rätt att upphöja sig till någon total vetenskap, med anspråk på att nå *praxis* totalitet.¹¹

¹⁰ *Ekonomiska och filosofiska manuskript från 1844. Manuscripts de 1844*, trad. Bottigelli, s. 90, 106 och 94 (jfr *Drittes Manuskript i Frühe Schriften*, I, s. 584-616).

¹¹ Georges Gurvitch har flera gånger, bl.a. i en kurs (stencilerad) i Sorbonne, påvisat Marx betydelse som sociolog. Det har skett i polemik mot filosofisk, ekonomistisk och historicistisk dogmatism. Den här förfäktade ståndpunkten skiljer sig något från hans. Vi anser inte att Marx sociologi kan upptäckas nästan enbart i hans ungdomsverk, utan tror oss kunna spåra en sociologisk aspekt i *Kapitalet*. Vi är heller inte överens om att Marx sociologi framför allt har retrospektivt intresse, o.s.v. (H. L.)

3. Medvetandets sociologi och ideologin

Begreppet ideologi är ett av de mest originella och omfattande som Marx infört. Det är också ett av de svårtillgängligaste och dunklaste, fastän det blivit allmänt vedertaget. För att fatta detta begrepp börjar vi med några inledande betraktelser.

A: Det är bekant att termen "ideologi" kommer från en filosofisk skola (empiristisk och sensualistisk, med en dragning åt materialismen) som hade inflytande och betydelse i Frankrike i slutet av 1700-talet och början av 1800-talet. Enligt filosoferna i denna skola (Destutt de Tracy) finns det en vetenskap om idéerna, det vill säga om de abstrakta begreppen, som studerar deras uppkomst och kan rekonstruera den helt med utgångspunkt från förnimmelserna (Condillac). Denna vetenskap om idéerna kallas ideologi och de filosofer som bekänner sig till läran kallar sig själva ideologer.

Marx har förvandlat uttryckets innebörd (eller, riktigare, tillsammans med Engels stadfäst en förvandling som pågått alltsedan "ideologernas" skola upphört). Ordet blev pejorativt. Det betecknar inte längre bara en förklarande teori, utan själva den sak som skall förklaras. Den sak som skall förklaras får ett helt annat omfång. Enligt de franska filosoferna inskränkte sig ideologin till att genom en kausal psykologi förklara de individuella föreställningarna. Enligt Marx och Engels blir studieobjektet helheten av de föreställningar som karakteriserar en epok och ett samhälle. Ett exempel är *den tyska ideologin*. Termens första innebörd försvinner inte. Marx vill framlägga en teori om de allmänna, det vill säga de samhällseliga föreställningarna. Han ger elementen till en förklaring om uppkomsten av *ideologierna*, vilka han bestämmer och förbinder med deras historiska och sociologiska förutsättningar.

B: Om man i en framställning av ett begrepp inför termer som "ogenomskinlighet" och "genomskinlighet" (i ett samhälle) blir man kanske beskyldd för att ersätta de vetenskapliga definitionerna med bilder. Men dessa "bilder" finns hos Marx och de har för honom och i hans tänkande en vetenskaplig räckvidd. De är element i medvetandet. Genomskinlighet betyder *närvaro* (présence) och skiljer sig från *föreställningen* ända därhän att den blir dess motsats. "Då den politiska ekonomin älskar robinsonader, må Robinson först få uppträda på sin ö. Förojnsam som han i grunden är har han dock olikartade behov att tillfredsställa och måste därför förrätta nyttiga arbeten av olika slag, göra verktyg, fabricera möbler, tämja lamedjur, fiska, jaga, o.s.v. Om bön och dylikt tala vi icke här, då vår Robinson däri finner ett nöje och betraktar dylik sysselsättning som vila... Alla förhållanden mellan Robinson och de ting, som bilda hans självskapade rikedom äro här så enkla och genomskinliga... Låt oss nu förflytta oss från Robinsons ljusa ö till den mörka europeiska medeltiden... Men just emedan personligt beroendeförhållande är den givna samhällseliga grundvalen¹ framträda de samhällseliga förhållandena som relationer mellan personer. Därför behöva arbeten och produkter icke antaga någon från deras realitet avskild fantastisk gestalt. De ingå som naturligtjänster och naturliprestationer i den samhällseliga hushållningen. Arbetets naturalform, dess speciella egenskap, icke som på varuproduktionens område dess allmänna, är här dess omedelbara samhällseliga form ... Låt oss slutligen, för omväxlings skull, föreställa oss en association av fria människor, som arbeta med gemensamma produktionsmedel och medvetet förbruka sina många individuella arbetskrafter såsom en samhällselig arbetskraft... Människornas samhällseliga förhållanden förbliva här genomskinligt enkla i produktionen såväl som i distributionen... Egentliga handelsfolk existera blott i den gamla världens intermundier, såsom Epikurs gudar

¹ Marx användning av ordet *grundval* [i den franska texten *base*, övers.:s *anm.*] behöver väl knappast kommenteras. Den syftar således inte på en ekonomisk verklighet, utan på en sociologisk verklighet, en *praxis* som Marx uppenbarligen förbinder med en viss tillväxtnivå för produktivkrafterna, för de historiskt givna tillgångarna. De samhällseliga förbindelserna (av personligt beroende) bildar *strukturen*, således den verkliga *grundvalen*, i det medeltida samhället. (H. L.)

eller som judarna i det polska samhällets porer. Dessa gamla samhällsliga produktionsmekanismer äro oändligt enklare och genomskinligare än den borgerliga, men de vila antingen på bristande utveckling hos den individuella människan, som icke ännu slitit av det naturliga artsammanhangets navelsträng, eller på direkta maktförhållanden i despotismens och slaveriets form... Den samhällsliga livsprocessen, d.v.s. den materiella produktionsprocessens gestalt kan icke avlägsna sin mystiska dimslöja, förrän den som produkt av människor i ett fritt samhällsliv står under deras medvetna, planmässiga kontroll ...”²

Enligt Marx är således det (sociala) medvetandet som uppstår ur *praxis* dess trogna återspeglning endast i klart bestämda situationer: när *praxis* själv inte höljer sig i dimslöjor och förbindelserna mellan de mänskliga varelserna förblir direkta, utan ”ogenomskinliga” mellanled. Den sociala *praxis* i givna samhällsstrukturer och produktionssätt producerar *föreställningar*. Dessa föreställningar ökar eller minskar bristen på genomskinlighet i ett samhälle. De belyser eller mörklägger detta samhälle. Ibland ställer de samhället i en falsk belysning och ibland sänker de samhället i skugga och mörker i namn av en doktrin som är ännu dunklare än den verklighet ur vilken det uppstått. Den sociala verkligheten, det vill säga människorna och de mänskliga grupperna i deras växelverkan, producerar *sken* som är något annat och mer än grundlösa illusioner. Dessa sken är det sätt på vilket den mänskliga verksamheten framträder i den helhet som de vid ett givet tillfälle utgör: medvetandets modaliteter. De har därför mycket mera konsistens, om inte sammanhang, än enkla illusioner eller vulgära lögnar. Skenen har en realitet och realiteten inbegriper sken. Särskilt varuproduktionen omger sig med dimslöjor. Vi måste återvända till den, därför att där finner vi nyckeln till marxismens tänkande och till dess sociologi. För och inför den analytiska tanken är varan en ren form, således en genomskinlighet. I den praktiska och upplevda verkligheten är den däremot ogenomskinlighet och orsak till ogenomskinlighet. T.o.m. varans existens är egendomlig, och desto mer egendomlig som människorna inte lägger märke till denna egendomlighet.

”En vara ser vid första ögonkastet ut att vara en självklar, trivial sak. Dess analys ger till resultat, att den är ett mycket invecklat ting, fullt av metafysisk spetsfundighet och teologiska spekulationer.”³

Varan har en *mystisk karaktär*: den existerar endast genom de mänskliga varelserna, i deras inbördes förhållanden, och ändå finns den utanför de mänskliga varelserna, trycker sin stämpel på dessa förhållanden och drar t.o.m. med sig människorna på det abstrakta tingets väg. Det krävdes långa århundraden för att ett medvetande, som började med en radikal kritik, skulle avslöja mysteriet i denna fetischism, förvandlad till penningens och kapitalets makt. Varan, vilken som form och system förutsätter vissa konsekvenser (penningen, kapitalet) kan inte undgå att frambringa ett ogenomskinligt samhälle. Trivialt uttryckt framgår denna ogenomskinlighet av det faktum att penningen förfogar över de mänskliga varelserna, att de som har pengar kommer till makten genom intriger, att ockulta makter härskar. Samhällets ogenomskinlighet är således ett socialt, eller snarare socialekonomiskt faktum. Endast den revolutionära *praxis*, som artikulerar teorin (den sanna) och handlingen (den prövande praktiken) återställer förutsättningarna för en genomskinlighet som grumlats under en lång historisk period. Den revolutionära *praxis* undanröjer förutsättningarna för bedrägliga föreställningar vilka varit produkter av de villkor som de ansetts belysa.

Sedan detta fastställts finner vi i texterna två definitioner av ideologin. Skillnaden mellan dem reser frågor och kräver en förklaring av begreppet.

² *Kapitalet*, band I, s. 57-61 i Sandler's övers.

³ *Ibid.*, s. 52.

Ideologin skulle vara en omvänd, stympad och förvanskad återspeglning av verkligheten. I ideologin framträder människorna och deras villkor omkastade som i ett mörkrum, vilket skulle vara följden av ett slags specifik vital process, liksom tingens omkastning på näthinnan är följden av en fysisk process. I sina föreställningar ställer individerna sin egen verklighet upp- och nedvänd, vilket är en del av denna verklighet. Medvetandet kan aldrig vara något annat än den medvetna varelsen, men en lag för den medvetna varelsen påtvingar medvetandet en skillnad i förhållande till varelsen själv: det återspeglar och uppfattar honom annorlunda än han är. Medvetandet projicerar individen på en skärm, liksom i mörkrummet eller laterna magican. Dessa illusoriska föreställningar av verkligheten, vilkas illusion bestäms av denna verklighet, gäller antingen naturen och människans förhållande till naturen eller förhållandena mellan de mänskliga varelserna själva. Ideologin inskränker sig således till en oriktig föreställning av historien – eller till en abstraktion som ställer denna historia åt sidan. Varje ideologi är en samling misstag, illusioner och mystifikationer vilka är förklarliga med utgångspunkt från vad den förvanskar och omställer: historien.⁴

Studiet av ideologierna ger således anledning till en radikal kritik och en uttömmande historisk förklaring. De allmänna föreställningarna (filosofin, juridiken, religionen, konsten och medvetandet själv) – dessa töckniga formationer som utgått ur människornas hjärna – fogas till den vitala materiella process som kan konstateras empiriskt utan dessa mellanled. Moralen, religionen, metafysiken och ideologins andra aspekter är, liksom motsvarande former av medvetande, självständiga endast till skenet. *De har ingen historia, ingen utveckling*, det vill säga att de inte har någon autonomi i förhållande till produktionen och det materiella utbytet mellan de mänskliga varelserna. ”Det är inte medvetandet som bestämmer livet, utan livet som bestämmer medvetandet” lyder en berömd formulering som ofta citeras utanför sitt sammanhang. Men detta sammanhang är klart och bestämt. Det finns endast två sätt att fatta historien. Antingen utgår man från medvetandet och går miste om verkligheten. Eller också utgår man från det verkliga livet och samtidigt når och förklarar man detta medvetande som inte har någon verklighet. Den historiska materialismen gör slut på den spekulering som utgår från medvetandet och dess föreställningar – således från illusioner.

”Där spekuleringen om det verkliga livet upphör, där börjar den verkliga, positiva vetenskapen: framställningen av den praktiska verksamheten, av människornas praktiska utvecklingsprocess.”

Denna process är tillräcklig för sig själv. Den äger inom sig realitet och rationalitet. Medvetandet gör slut på fraseologin, på ideologin. Framför allt *förlorar filosofin sin existensmiljö genom framställningen av verkligheten*. Vad kommer i dess ställe? Sammanfattningen av den historiska utvecklingens resultat, som inte har något intresse, någon mening, något värde utanför historien. De begrepp som detta förflutna efterlämnat kan endast *underlätta ordnandet av det historiska materialet, ange de olika skiktens ordningsföljd*.

Den fortsatta texten i *Den tyska ideologin* innebär en betydande rättelse av denna extremistiska teori. När ideologin återförs till sina verkliga förutsättningar upphör den att vara alltigenom illusorisk och fullständigt oriktig. Vad skulle den då vara? En teori som är okunnig om sina förutsättningar, om sin grundval och sin mening, som saknar rationell förbindelse med handlingen och således förblir utan följder eller vars följder skiljer sig från de väntade och förutsedda resultaten. Eller också en teori som generaliserar särskilda intressen – en klass intressen – genom att använda sådana medel som abstraktioner, ofullständiga eller förvanskade föreställningar, fetischismer.

Därmed kan man inte längre hävda att all ideologi är helt illusorisk. Ideologins grundval förflyttas. Det handlar inte längre, i historiens namn, om något slags ontologiskt öde som

⁴ Inledningen till *Den tyska ideologin*. Karl Marx/Friedrich Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Dietz Verlag, Berlin 1957, Vorrede, s. 9 (jfr *Œuvres philosophiques*, band VI, s. 153 ff.).

tvingar medvetandet att skilja sig från varat. Grundvalen blir verkligt historisk och sociologisk: arbetsdelningen och språket.

Människan har ett medvetande, och på denna punkt har de filosofer rätt som frilaggt och formulerat begreppet självmedvetande (*Bewusstsein*). Var och när tog filosoferna fel? När de skilde medvetandet från dess villkor, dess objekt, dess skilda och motsatsfyllda förbindelser med vad som inte är medvetande, när de tänkte ut det ”rena” medvetandet och särskilt när de överförde denna ”renhet” till det historiska ursprunget och därmed uppställde olösliga spekulativa problem för sig. En arvsynd besudlar nämligen från början detta medvetandes renhet. Det kan inte undgå en förbannelse, nämligen *att fläckas av ett material vilket här framträder i form av upprörda luftskikt, i form av ljud, i form av språk*. Språket är lika gammalt som medvetandet. Utan medvetande inget språk, därför att *språket är det verkliga, praktiska medvetande som existerar för andra människor*, och således existerar för den varelse som blivit medveten. Marx upptäckte att språket inte bara är medlet eller instrumentet för ett förut existerande medvetande. Det är medvetandets samtidigt naturliga och sociala miljö, dess existens. Språket föds med behovet av meddelelse, med ”handeln” i allmän betydelse mellan de mänskliga varelserna. Medvetandet, som är oskiljaktigt från språket, är således socialt till sin karaktär. Det återstår att ange vad de mänskliga varelserna har att meddela varandra, vad de skall säga. Till en början handlar det om den förnimbara omgivningen, om de omedelbara banden mellan personerna. Det handlar också om naturen, denna fientliga makt, inför vilken den svaga människan känner sig vapenlös. Det mänskliga medvetandet börjar med ett djuriskt, känsligt medvetande om naturen trots att det redan är socialt. Det ger upphov till en första förklädning: religionen om naturen. Medvetandet förkläder de ännu elementära sociala förbindelserna till naturliga förbindelser och vice versa. Detta ”stammedvetande” frigör sig från sin grova, ursprungliga illusion först med ökningen av produktiviteten, med redskapens fulländning, med behovens och befolkningens tillväxt. Då blir arbetsdelningen, som från början endast var biologisk (kön, ålder, fysisk styrka, o.s.v.), teknisk och social. Arbetsdelningarna avlöser varandra och reser sig över varandra (stad och landsbygd, sociala och politiska funktioner, handel och produktion – uppdelningen i individuellt och socialt, partiellt och globalt arbete, o.s.v. inte att förglömma). När det gäller ideologiernas utformning skiljer den viktigaste uppdelningen det materiella arbetet från det intellektuella, den skapande verksamheten (bearbetningen av ting med materiella redskap) från de mänskliga varelsernas verksamhet genom icke-materiella medel, i främsta hand själva språket. *Från och med nu kan medvetandet frigöra sig från det verkliga och bygga upp abstraktioner, ren teori: teologi (i stället för naturreligion), filosofi (i stället för religion), moral (i stället för sedvänjor) o.s.v.* De utarbetade föreställningarna ersätter det omedelbara medvetande, på samma gång otympligt och förvillat, som kvarstod på förnimmelsens och naturens nivå. När dessa abstrakta föreställningar råkar i konflikt med det ”verkliga”, det vill säga med de rådande sociala förhållandena, innebär detta att motsättningen kommit in i de sociala förhållandena själva, inom deras egen ram eller mellan dem och basen, produktivkrafterna (arbetets tekniska delning och sociala organisation).

Dessa föreställningar utgör teorier. Det handlar alltså inte om svävande, isolerade föreställningar, utan om idéer som ”ideologerna” bemödar sig om att ge en sammanhängande form. Dessa ideologer blir specialister. Hur? Inom dessa härskande grupper och klasser. De som innehar den materiella makten (ekonomisk och politisk) i enlighet med de rådande sociala och juridiska förhållandena innehar även den ”andliga” makten. Föreställningarna, det vill säga det sociala medvetandet, utbildas genom formulering och idealisering av de verkliga förhållandena som just ger en viss grupp eller en viss klass ekonomiskt, socialt och politiskt företräde. De individer som med sina aktionsmedel verkar i *praxis* trycker på medvetandet. Det bidrar starkt till att forma det och utesluta de föreställningar som inte passar dem. *Deras*

idéer är således deras epoks dominerande idéer, men på ett sätt som ger rum åt uppfinningsrikedomen. När exempelvis kungen, adeln och bourgeoisin var och en strävar efter herraväldet för egen räkning framträder en politisk teori om maktfördelningen. För att förstå ideologierna måste man räkna med allt som händer i ifrågavarande samhällets högre sfärer, med klasser och klassfraktioner, institutioner, maktkamp, skilda intressen som sammanfaller eller strider mot varandra. Man måste också hålla i minnet det faktum att de som utarbetar dessa föreställningar, ”ideologerna”, sällan är aktiva medlemmar av en viss klass eller grupp. Det bidrar till att lösgöra föreställningarna från den verklighet de föreställer, som de rättfärdigar eller fördömer. En konflikt i verkligheten motsvaras av teoretiska konflikter, men föreställningarna motsvarar inte punkt för punkt, drag för drag, det som de föreställer. Långt därifrån: de avlägsnar sig från det. Detta ger rum åt revolutionära idéer, för såvitt det i samhället verkligen finns en revolutionär grupp eller klass som följer ett praktiskt mål: samhällets omvandling, en effektiv lösning av dess problem, ett fullständigt upphävande av motsättningarna.

Ideologierna har således, enligt Marx (och Engels) framställning, följande kännetecken:

A: De utgår från en viss ”verklighet”, men en partiell fragmentarisk verklighet, då totaliteten undgår medvetandet just på grund av detta medvetandes begränsade och begränsande villkor, då rörelsen och historien undgår viljorna under de villkor under vilka dessa viljor ingriper.

B: De byter bilder av verkligheten genom redan existerande föreställningar, utvalda av de härskande grupperna och godtagna av dem. Det är endast genom gamla problem, gamla perspektiv, en gammal vokabulär och mångfaldiga traditioner som nya element och deras föreställningar banar sig väg.

C: Sådana föreställningar, som stympar och är stympade inte på grund av något dunkelt öde, utan på grund av den historia i vilken de infogas, har inte desto mindre ambitionen och pretentionen att upphöja sig till totalitet. De ersätter den verkliga totaliteten, *praxis* totalitet (från vilken de utgår samtidigt som de stympar den), med en abstrakt, överklig och fiktiv totalitet. ”Proportionerna” mellan den verklighet och den överklighet som införts i ideologierna varierar med epokerna, förutsättningarna och klassförhållandena. Ideologierna utbildas genom extrapolation, med utgångspunkt från den tolkade och överförda verkligheten. De leder till system vilkas gemensamma drag är att de släpar efter historiens rörelse. Inte desto mindre utgör räckvidden och strävan till sammanhang en del av varje ideologi värd detta namn. Ett typiskt exempel är den tyska filosofin under slutet av 1700- och första hälften av 1800-talet. Varje stor ideologi eftersträvar största möjliga generalitet, universalitet. Det är otillbörligt, utom när denna ideologi företräder en revolutionär klass som under en viss period är bärare av intressen och historiska mål med universell mening. Så var fallet med den uppåttstigande bourgeoisin.

D: Ideologierna har således denna dubbla karaktär: å ena sidan allmän, spekulativ och abstrakt, å andra sidan representativ för bestämda, begränsade särintressen. De söker att besvara alla frågor, lösa alla problem och därmed att framlägga världsåskådningar. Samtidigt påtvingar de människorna levnadssätt, beteendemönster och ”värden” (för att här använda en terminologi som inte återfinns hos Marx).

Ideologierna känner följaktligen inte till sina exakta förbindelser med *praxis*, varken deras villkor och förutsättningar (postulat), eller deras konsekvenser. Å ena sidan förbigår de sina teoriers implikationer, vad som gör att de har verkan, och å den andra ignorerar de vad de kommer att orsaka eller motivera och hur detta sker. Samtidigt kan ideologierna inte skiljas från *praxis*. De infogas i den på en gång som resultat av och som utgångspunkter för (mer eller mindre) effektiva handlingar. De ideologiska föreställningarna är alltid instrument i gruppernas (folkens, nationernas) och klassernas (och klassfraktionernas) kamp. Men de kan

ingripa på ett verksamt sätt endast genom att förkläda dessa gruppers intressen och syften, genom att överföra dem till totalitetens och universalitetens nivå.

E: Med utgångspunkt från och stöd i verkligheten (i *praxis*), eller snarare i den utsträckning som de har sådana, är ideologierna inte alltigenom falska. Man bör, enligt Marx, skilja mellan ideologin, myten, illusionen och lögnen, eller mellan ideologin, myten och utopin. Och detta trots att ideologierna kan innehålla illusioner (hos en klass), tjäna som vanliga, enkla lögner (i de politiska striderna) och inte saknar förbindelser med myterna och utopierna. I ideologiernas historia blandar sig de illusoriska och bedrägliga föreställningarna ibland på ett outredbart sätt med begreppen – det vill säga med medvetandena – som de drar med sig, täcker och kväver eller också tvärtom låter framträda. Sovringen av ideologins element sker i efterhand, långsamt, genom en mer eller mindre radikal kritisk analys. Ett typiskt exempel är den tyska filosofin (ideologin), som på grund av Tysklands ekonomiska och sociala efterblivenhet under 1800-talet spekulativt tänker ut vad engelsmännen förverkligar och förvandlar till teori (den politiska teorin, konkurrenskapitalismen) och vad fransmännen gör (de politiska revolutionerna). De tyska tänkarna överför sin epoks *praxis* i metafysik. De maskerar den och gör den nästan oigenkännlig i sina system. Det sker i samband med deras lands, dess härskande klassers och styrande kretsars samtidigt abstrakt vidsträckta och praktiskt begränsade perspektiv. De utarbetar emellertid nya begrepp, förutbestämda att ingå i medvetandet liksom i den revolutionära *praxis*, bland annat det dialektiska vardandets begrepp. Den kritiska tanken och den revolutionära handlingen har till uppgift att ur systemens sprängning och ideologiernas upplösning frigöra vad de innehåller.

F: Ideologierna inbegriper således icke-vetenskapliga abstraktioner, medan begreppen är vetenskapliga abstraktioner (såsom begreppet bytesvärde eller begreppet vara). Men de stannar inte i abstraktionens töcken. Vi har redan sett att de återvänder till *praxis*, och nu måste vi söka fastställa hur det sker. Ideologierna ingriper på två sätt: genom tvång och genom övertalning. De abstrakta idéerna har i sig själva ingen makt. Men de människor som innehar makten (ekonomisk eller politisk) använder sig av föreställningarna för att rättfärdiga sina handlingar. Vidare – och det är särskilt viktigt – återvänder de mest utarbetade ideologiska föreställningarna till språket, i vilket de bosätter sig. De levererar glosor, formuleringar och tänkesätt som också är ordvändningar. Det samhälleliga medvetandet, medvetandet hos en mångfaldig och motsägelsefull *praxis*, förändras endast på denna väg: genom förvärvande av nya ord och talesätt samt undanröjande av språkets föräldrade strukturer. Språket frammanar inte vad människorna har att säga. Det har inte denna makt, eller har den endast temporärt, på ett förgängligt sätt. Vad människorna säger kommer från *praxis*: arbetet och arbetsdelningen, verkliga handlingar och kamp. Men vad de gör inträder i medvetandet endast genom språket, genom att uttalas. Ideologierna utgör ett mellanled mellan *praxis* och medvetandet (det vill säga språket). Detta mellanled kan också tjänstgöra som skärm, som hinder, och blockera medvetandet. Så skapar religionen ord, symboler, uttryck. Den verkliga, det vill säga revolutionära teorin måste också utbilda sitt språk och låta det tränga in i det samhälleliga medvetandet. Det finner gynnsamma förutsättningar för detta när en uppåtstigande klass är mogen nog att uppfatta detta nya språk och tillgodogöra sig begreppen. På denna väg måste man emellertid bereda sig på väldiga hinder. De beror inte bara på de mänskliga varelsernas vilja, utan också på begränsningarna av deras horisont, som inskränkes av trångheten i deras *praxis* och av de föreställningar som godtagits på grund av denna snävhet. En borgare eller en individ ur medelklassen är inte med nödvändighet elak eller enfaldig, men kan inte komma förbi sin horisont. Dessa perspektiv formuleras och upprätthålles i och av språket, som för övrigt tillhör hela samhället. Men språket förvanskar den praktiska verkligheten, inte bara i ideologernas mun (exempelvis filosofernas) utan hos

alla talande. Varken tanken eller språket utgör någon oavhängig sfär, hävdar Marx.⁵ I denna skatt eller deposition som anförtrotts samhället i dess helhet – språket – faller och lagras illusionerna och misstagen, de triviala sanningarna liksom de djupa. Det finns alltid ett problem, nämligen att gå över från föreställningarnas (tankarnas) värld till den verkliga världen, och detta problem är detsamma som att gå över från språket till livet. Problemet har således en mängd olika aspekter: det existerande språket, ideologierna, *praxis*, klasserna och deras handlande. Således ”är det desto lättare för borgaren att med språkets hjälp bevara de merkantila förhållandenas identitet med de individuella och mera generellt mänskliga förhållandena som detta språk självt är bourgeoisins verk”.⁶

Marx söker således ställa in språket i *praxis*, i förhållande till ideologierna, klasserna och de sociala förhållandena. Språkets plats är viktig, men inte avgörande. Låt oss återgå till varan. I en bemärkelse är varje vara ett tecken, eftersom penningen förkläder ett samhälleligt förhållande till ett ting. Det blir nämligen värde (bytesvärde) endast som hölje och tecken för det mänskliga arbete som förbrukats i dess produktion. Men ”i det man förklarar för symboler i de samhälleliga karaktärer som tingen erhåller, respektive den sakliga karaktär som arbetets samhälleliga beskaffenhet erhåller i ett bestämt produktionssätt, förklarar man dem tillika vara en människornas godtyckliga reflektionsprodukt”.⁷

Detta utgör en ideologi, härstammande från 1700-talet, och inte någon begreppsmässig, vetenskaplig dechiffring av de gåtfulla formerna, analyserade genom de samhälleliga förhållandena. I analysen av denna form – språket – liksom av denna andra form – varan – måste man frilägga den formella karaktären, men utan att någonsin skilja den från dess existensberättigande: innehåll, vardande, historia, samhälleliga förhållanden, *praxis*.

För att bättre fatta det marxistiska ideologibegreppet kan man jämföra det med Durkheimskolans ”kollektiva föreställningar”. I viss mening är ideologin verkligen en ”kollektiv föreställning”, men Durkheim gör samhället till en abstrakt varelse, medan det enligt Marx föds ur gruppernas och individernas (praktiska) växelverkan. En ideologi hör således inte till det sociala som totalitet. Det härrör ur individuella uppfinningar inom den sociala ram där grupper (kaster och klasser) kämpar för att hävda sig och härska. Å andra sidan trycker inte ideologin på de individuella medvetandena utifrån, eftersom den inte ligger utanför individernas verkliga liv. Ideologierna förser människorna med *det verkliga livets språk* och utövar således inget tvångsmässigt tryck av det sociala på individen i den durkheimska sociologins mening. De som betjänar sig av ideologier tvekar sällan inför det våld som rättfärdigas av samma ideologier. Det är då ett brutalt tvång, utövat av makten. Ideologierna som sådana övertalar däremot individen, ger honom en mening (betydelse och orientering). Utifrån verkar ideologin vara ett slutet och sammanhängande system. Inifrån ägnar det sig åt tron, övertygelsen, anslutningen. Individen hänger sig åt ideologin och tror att han genom den når sig själv. I stället för att förverkliga sig själv går han vilse och alieneras. Han märker det inte genast och när han märker det är det ofta för sent. Ideologin ställer således sina krav på individernas liv, men dessa krav har godtagits av individen. Även om han genom ideologin offerar sig själv och ideologin utövar sanktioner mot honom (inre eller yttre) så väntar han sig dem, ja han fordrar dem. Ideologiernas makt skiljer sig således från de ”kollektiva föreställningarnas”.

Varje samhälle och t.o.m. varje makt måste godtas. En samhällsstruktur med bestämda sociala och juridiska förhållanden måste godkännas av en stor del, om än inte av alla dess medlemmar. Utan denna anslutning inga sociala grupper, inget konstituerat samhälle. Socio-

⁵ Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA), I, 5, s. 424.

⁶ H. L. hänvisar till *Œuvres philosophiques*, band VII, s. 244-245 (jfr *Die Deutsche Ideologie*, Berlin 1957).

⁷ *Kapitalet*, band I, andra kapitlet, s. 71 i Sändlers övers.

logerna har således haft rätt i att understryka betydelsen av ”consensus”. Men hur erhålles denna ”consensus”? Hur gör erövrarna, herrarna, härskarna, makthavarna för att få förtrycket godtaget? Marx och Engels har många gånger framhållit att det inte finns något samhälle grundat på rent våld. Alla sociala former har haft ett existensberättigande i samhällenas tillväxt och utveckling, i produktivkrafternas nivå och de samhällseliga förhållandena. Det är således ideologin som godkännes av de förtryckta och exploaterade. Ideologin föreställer dem för dem själva på ett sätt som förutom materiella rikedomar pressar ur dem detta godtagande eller t.o.m. ”andlig” anslutning. Klassideologierna utarbetar tre bilder av den klass som kämpar för herravälde: en bild av sig själv för den själv, som inspirerar den; en bild av sig själv för de andra klasserna och grupperna, som förhärligar den; en bild av de andra klasserna och grupperna, som förringar dem inför alla, nedsätter dem i deras egna ögon, slår ner dem så att de besegrats redan före själva slaget eller utan slag. Feodaladeln framlade således en bild av sig själv, av bönderna och av borgarna, en mångfaldig bild med mångfaldiga ansikten: Riddaren, Ädlingen, Herren. På samma sätt utarbetar bourgeoisin sin föreställning om sig själv för eget bruk: som bärare av mänskligt förnuft, god vilja, gott omdöme och slutligen av organisationsförmåga. Den framställer de andra klasserna på sitt eget sätt: den gode och den dålige arbetaren, ”agitatorn” och upprorsmakaren. Slutligen framställer den sig själv i en bild för de andra klasserna: pengarna som användes för det allmänna bästa, för mänsklig lycka, för välstånd och framsteg.

Ett sådant läge kan inte stabilisera sig slutgiltigt, även om ideologin har detta syfte. Andra former av medvetande och andra ideologier framträder och tar upp striden. Endast en ideologi (eller en riktig teori) kan kämpa mot en annan ideologi. Det kan aldrig lyckas en form av medvetande att utbilda sig slutgiltigt, lika litet som en ideologi kan systematisera sig definitivt. Varför? Därför att *praxis* alltid öppnar sig mot något möjligt, mot en framtid. Då söndervittrar den ”consensus” som ideologin uppnått under sin storhetstid, när den frodades och verkade smittande. Den upplöses inför en annan ideologi som kommer med kritik av det bestående och projektet till något nytt.

Om vi fördjupar framställningen av ideologierna enligt Marx och Engels finner vi utkastet till en klassificering och en genesis.

A: Det finns först och främst föreställningar som är illusoriska därför att de går de villkor under vilka begreppen kan uppstå i förväg. Innan begreppet om den historiska tiden uppstod fanns det således föreställningar som grundades på händelserna och deras följd, på ursprunget, på framgångar och motgångar för företag inledda av ett visst samhälle eller en viss grupp, under ledning av den ene eller den andre hövdingen. Dessa föreställningar hade en mytisk, legendarisk, episk och heroisk karaktär. De utarbetades av hela samhällen som ännu var föga differentierade och finslipades av präster och skalder. På samma sätt förändrade (i någon mån) de arkaiska föreställningarna om naturen och handlingarna naturens processer. Dessa föreställningar tillskrev människorna, eller snarare vissa människor, ett fiktivt herravälde över det okända, som en tolkning av de andra människornas och den sociala helhetens vanmakt eller dess osäkra förmåga att ingripa.

B: Till dessa framställningar anknöt kosmogonierna och teogonierna, bilder av världen som ofta projicerades över till gruppernas liv samt stadens eller byns organisation. Dessa stora konstruktioner inbegrep en tolkning av könet (manlighet, kvinnlighet), familjen (åldrar och arbetsdelning), elementen (ofta i motsatspar: jord och luft, eld och vatten) samt av förhållandet mellan ledarna och de underordnade och mellan liv och död.

Utgjorde dessa rundmålningar av samhället, tiden, rymden, av den knappt skisserade historien och av mänsklighetens förhistoria några ideologier? Ja och nej. Ja, eftersom de rättfärdigade de nyuppkomna olikheterna mellan de mänskliga varelserna liksom hövdingarnas besittning

(privata tillägnande) av en grups territorium och av denna grups tillgångar, av det knappa sociala produktionsöverskottet. Nej, eftersom man beträffande dessa grupper ännu inte kan tala om klasser eller ens kaster. Nej, eftersom dessa föreställningar är byggnadsverk som snarare liknar monument än abstrakta system. De ingår i stilarna, vishetslärorna, ”kulturerna”. De visar i vilken utsträckning herrarna har behov av att rättfärdiga sig själva och legitimera sig inför de besegrade och förtryckta. ”Byggnadsverken” ursäktar herraväldet, samtidigt som de upprätthåller det.

C: Det förefaller inte som om man efter Marx skulle kunna betrakta mytologierna som ideologier. De liknar mycket mera en autentisk poesi än formella konstruktioner. Marx betraktade den grekiska mytologin, den grekiska konstens jordmån, som levande och folklig, som en ständigt frisk källa till denna konsts ”eviga” tjusning. Myter och gudar var bilder av människan eller snarare av hennes förmögenheter. Dessa bilder förhärligade formerna för människans tillägnande av sin egen natur: skilda aktiviteter, lekar, kärlek och njutning.

Kosmogonierna, myterna och ideologierna förvandlas till ideologier i egentlig mening när de ingår som ingredienser i religionerna, särskilt i de stora religioner som eftersträvar universalitet. Då lösgör sig bilderna och de mytiska berättelserna från den jord vilkens skönhet de framlagt för ögonen och medvetandena i form av föreställningar. De fick en annan innebörd. De stora religionernas allmänlighet och anspråk på universalitet åtföljdes å ena sidan av en abstraktion vari den ursprungliga saven och smaken gått förlorad och å andra sidan av en allt djupare klyfta mellan individerna, grupperna, folken och klasserna. De stora religionernas födelse följer med statens konsolidering, bildandet av nationer, klassantagonismerna. Religionerna utnyttjar inte ett från illusioner befriat medvetande, utan de illusioner som föregått medvetandet. Till dessa fogar de föreställningar som är uppenbart ideologiska, det vill säga att de utarbetats för att beslöja *praxis* genom att ingripa i den i en i allmänhet klart bestämd riktning. Dessa teoretiska konstruktioner vacklar således mellan en viss poesi, lånad från de tidigare kosmogonierna, samt den vanliga, enkla mystifikationen som rättfärdigar de statliga myndigheternas åtgärder.

Enligt Marx mening är religionen i allmänhet (den religion som gör anspråk på allmänlighet, på att framställa släktmänniskans och människosläktets öde) obestriddigen prototypen och modellen för varje ideologi. All kritik börjar och börjar återigen med kritik av religionen. Den radikala kritiken, som går till botten, återupptar oavlåttligt granskningen av den religiösa alienationen.

Sammanfattande Marx tankar i ämnet kan vi nu formulera de sociologiska grunddragen för varje ideologi. Den tar sig an en del av verkligheten, den som gäller människans svaghet: döden, lidandet, vanmakten. Den håller sig till tolkningarna av denna eländiga del, vars medvetande, isolerat och överlastat, motsätter sig varje skapelse, varje framsteg. Då den på det sättet också har ett band med det ”verkliga”, som tolkats och överförts, kan den återvända till denna verklighet och påtvinga de verkligt levande människorna regler och gränser. Ideologin kan med andra ord inträda i det upplevda, trots att den är överklig och formell, trots att den är partiell i förhållande till den mänskliga verkligheten i dess totalitet. Den ger ett sätt att se på världen och att leva, det vill säga – fram till en viss punkt – en *praxis*, som samtidigt är illusorisk och effektiv, fiktiv och verklig.

Ideologin förklarar och rättfärdigar vissa handlingar och situationer som behöver förklaras och rättfärdigas, och det desto mer som de är absurda och orättfärdiga (det vill säga att de håller på att övervinnas). Varje ideologi framställer således en vision eller en uppfattning av världen, en världsåskådning som extrapolerar lika mycket som den tolkar.

Ett annat grunddrag i ideologin är att den kan fullkomnas. En ideologi kan således ha sin ”problematik”, men denna skakar den inte i dess grundvalar. Man rustar upp den och ändrar

detaljerna utan att röra vid det väsentliga. Det ger anledning till lidelsefulla och fängslade diskussioner mellan dem som vill bevara och dem som vill justera, mellan dogmatiker och kättare, mellan företrädare för det förflutna och företrädare för framtiden. Därigenom bindes ideologin vid en grupp (eller en klass, men alltid vid en grupp aktiv inom en klass, vars andra grupper och fraktioner förblir ideologiskt passiva även om de annars kan visa sig vara de mest verksamma). I den grupp som antar ideologin blir denna föremål för trosnit. Den skapar trosgemenskap. Gruppen tenderar då att förvandlas till en sekt. Ideologin tillåter således att förakta dem som inte antar den, och naturligtvis att omvända dem, liksom att fördöma dem. Den är en pseudo-totalitet, som sluter sig inom sig själv så snart den stöter på sina inre eller yttre gränser, sina rāmärken och motståndet utifrån. Den är kort sagt ett *system*.

I den historiska processen av produktionen av sig själv och produktionen av materiella tillgångar framträder människorna ur naturen. Medvetandet uppstår som vi vet på det *förnimbaras* nivå för att övervinna naturen, utan att därför lösgöra sig från den. Det är i detta praktiska förhållande – ursprungligen grundlagt av arbetet och sedan vidgat till hela *praxis* i ett samhälle där arbetena uppdelas, blir olika och fragmentariska – det är i detta praktiska förhållande som tingens, situationernas och handlingarnas *mening* (betydelser) framträder. Och detta i samhällslivets och dess vardandes (orientering) allmänna *mening*. Under flera århundraden har emellertid de mänskliga grupper som hänvisats till det produktiva materiella arbetet aldrig kunnat utarbeta en idé som uttryckt deras situation, deras väsentliga deltagande i *praxis*, kvintessensen av deras aktivitet. Produktivkrafternas låga nivå, knappheten och den förbittrade kampen om det knappa sociala produktionsöverskottet drog med sig en mängd konflikter. Under dessa konflikter förstördes förutsättningarna för ett produktionsöverskott och ibland även förutsättningarna för produktionen. I fred som i krig *offrades* de produktiva gruppernas intressen. När detta faktum överfördes till det symboliska planet, ideologins plan, höljdes de verkliga offren med andlighet och idealitet i en mer eller mindre ogenomskinlig och förskönande slöja, som gav Offret dess mystiska mening. De förtryckta offrades åt förtryckarna och förtryckarna åt förtryckets egna villkor: åt gudarna, ödena och målen för deras politiska handlingar. Därav följde att de betydelser som verkligen skapades i produkterna och verken beslöjades inom ramen för det översinnliga, det vill säga genom en ideologisk och symbolisk negation av dessa betydelser. Detta rättfärdigade de härskande gruppernas och klassernas strävan att bemäktiga sig produktionsmedlen och lägga beslag på överskottsproduktionen. Människornas tillägnande av naturen ägde rum inom ramen för egendomen, det vill säga de privilegierade gruppernas privata tillägnande, som uteslöt andra grupper inom eller utom samhället, och försiggick således i oavbruten spänning och kamp. Så uppstod ett ständigt föränderligt spel, mer eller mindre öppet eller slutet, av konflikter och förbund, i det allmänna tecknet av det offer som rättfärdigats av ideologin, av översinnlig symbolik (gudar eller unik egendomlighet, öde). Religionen uttryckte denna de privilegierade gruppernas och klassernas allmänna beteende, utvecklat till en ideologi som ingav de andra grupperna och klasserna förhoppningar om antingen ett slut på förtrycket eller andel i förtryckets fördelar.

De grunddrag som vi understrukt i fråga om religionen (eller snarare de religioner som skaffar sig en utarbetad teori) återfinns i filosofin, under andra villkor och med specifika drag. Filosoferna utarbetar den ofullständiga rationalitet som är utspridd i *praxis* och på ett otydligt sätt framställts i språket: logos. Därmed skiljer sig filosofin såväl från religionen som från dikten, politiken och de verkligt vetenskapliga kunskaperna. Tronande mellan dessa hädanefter skilda makter och sfärer tillväller sig filosofen totalitetens privilegium. Men också religionen gör anspråk på denna totalitet, liksom staten, och även vetenskapen och konsten. Filosoferna kan därför endast bruka och missbruka totalitetens begrepp – inte utan att förfina det – medan de andra nöjer sig med att utnyttja det. Till skillnad från de andra ideologiska

aktiviteterna innehåller filosofin i sig själv en princip om övervinnande. Filosofierna systematiseras, men när systemen bryter samman försvinner de ändå inte. De analyseras i problem, kategorier, motiv (problematiska, tematiska, begrepp). De inbegriper mänskliga projekt, strävanden till noggrannhet och bevisning och symboler för den mänskliga verkligheten. Dessa element skingras, men överföres. De kommer in i kulturen, i tankens värld, i medvetandet helt enkelt. Filosofins förbindelse med *praxis* och det medvetande som utbildas inom *praxis* är således sammansatt och långt fruktbarare än religionens och statens förbindelse med samma *praxis*.

Bland de filosofiska totaliseringsförsöken (med andra ord: strävandena till ett system som samtidigt är slutet och omsluter alla "vara") är det morallärorna som för den ideologiska karaktären till dess högsta nivå. De upphöjer sig över *praxis* genom att förkunna absoluta principer och eviga "etiska" sanningar. De föreskriver också förtryckarna deras eget offer för såvitt förhållandena hotas av deras herravälde. Varje moral dikteras således av den härskande klassen, i enlighet med dess behov och dess intressen i det givna läget. Den uppnår endast en osäker allmänlighet och en illusorisk universalitet. Det är inte på det etiska (moraliska) planet som det universella kan konkret förverkligas. Moralen ersätter de förtrycktas verkliga behov, deras verkliga strävanden med fiktiva behov och strävanden som är en följd av herrarnas ständiga tryck. Särskilt under kapitalismen splittras de mänskliga behoven i förfinade och abstrakta behov å ena sidan, grova och förenklade behov å den andra. Denna söndring sanktioneras och välsignas av de borgerliga morallärorna. De lyckas t.o.m. att motivera avsaknaden av egendom, situationen för en människa som skilts från de meningsfulla ting och verk som ger livet en konkret (praktisk) mening.

"Icke-ägandet är den mest förtvivelade spiritualism, människans totala överklighet, det omänskligas totala verklighet, det mest positiva ägande av hunger, köld, sjukdomar, brott, degradering, sinnesslöhet, fullständig omänsklighet och antinatur."⁸

Tinget, det vill säga den sociala människans tillgång, produkt eller verk, grundar denna människas objektiva vara, på en gång för henne själv och för de andra. Avsaknaden av ting (tillgångar, produkter eller verk) leder således till avsaknaden av social existens, av varje människas mänskliga förbindelser med andra och med sig själv. Moralen döljer som ideologi denna avsaknad och ersätter den t.o.m. med en fiktiv behållning: förtjänsten, den bedrägliga och konstlade tillfredsställelsen i att icke förverkliga sig själv.

Dessutom utarbetar den politiska ekonomin (åtminstone i sitt inledande skede) vetenskapliga begrepp: det samhälleliga arbetet, bytesvärdet, fördelningen av den globala inkomsten o.s.v. Samtidigt innehåller den en ideologi. Den är en moralisk vetenskap, t.o.m. den mest moraliska av alla vetenskaper. Den förkunnar sparsamhet, det vill säga avhållsamhet. *Ju mindre du existerar, desto mera har du... Allt vad du inte kan, det kan dina pengar.*⁹ De vetenskapliga begreppen blandas således samman med den moraliserande ideologin på ett sätt som blandningens upphovsmän inte kan skönja. Sovringen sker först senare, genom den radikala kritiken och i förbindelse med den revolutionära *praxis*.

Teorin om ideologin var kort sagt hos Marx inriktad på det gamla problemet om misstaget och dess förhållande till verkligheten. Detta problem ställdes inte längre i filosofiska, abstrakta och spekulativa termer, utan i historiens och *praxis* konkreta termer. Till skillnad från filosofin bör teorin om ideologierna göra det möjligt att återfinna föreställningarnas genesis. Av filosofins arv behåller den ett väsentligt förvärv: sanningen uppträder hopblandad med illusionen och misstaget. Det förhåller sig inte så att å ena sidan står misstag, illusionen,

⁸ *Die Heilige Familie*, "Tredje randanmärkingen", i *Frühe Schriften* I, s. 712.

⁹ *Ekonomiska och filosofiska manuskript från 1844. Troisième manuscrit* i éd. Bottigelli, s. 80, 97, 102-103 (jfr *Frühe Schriften*, I, s. 584-613).

falskhet och på den andra medvetande, sanning, visshet. En oavbruten dialektisk rörelse pågår från det sanna till det falska, liksom från det falska till det sanna, och övervinner den historiska situation som gett upphov till dessa föreställningar. Såsom Hegel begrep är misstaget och illusionen moment av medvetandet, ur vilka sanningen frigör sig. Men det är inte i den hegelska andens rörelse som sanningen utbildas. Den framträder inte före sina historiska och sociala förutsättningar, även om den kan anas och varslas. Den filosofiska, det vill säga spekulativa och abstrakta teorin förvandlas således till en historisk och sociologisk teori, till ett medvetande som fortsätter filosofin därför att den bevarar dess allmängiltighet. De föreställningar som människorna bygger upp om världen, samhället, grupperna och individerna förblir illusoriska så länge de verkliga föreställningarnas villkor inte mognat fram. Ett anmärkningsvärt exempel är föreställningen om tiden – samhällets och stadens – före framträdandet av det utarbetade historiebegreppet och det historiska medvetandet, vilka bygger på ett verksamt socialt medvetande om förändringarna i *praxis*. Medan det töcken som höljer naturens fakta upplöses ackumuleras mysterierna (det vill säga ogenomskinligheten) i samhällslivet. Medan den mänskliga bearbetningen av naturen (tekniken, arbetsdelningen) gör det möjligt att ur ideologin frigöra de begrepp som gäller den förnimbara och materiella naturen fördunklar de härskande klassernas verksamhet föreställningarna om det sociala. *Praxis* vidgas och kompliceras, blir svårare att fatta, trots att medvetandet och vetenskapen infogas alltmer effektivt i samma *praxis*. De illusoriska föreställningarna (bland annat mytologierna och kosmogonierna) kunde tidigare integreras i stilarna, i kulturerna, främst den grekiska kulturen. Men de måste ändå lämna plats åt medvetandet. Den revolutionära *praxis* och marxismen som medvetande förintar ideologierna. Enligt Marx är marxismen inte längre en filosofi, eftersom den övervinner och förverkligar den. Den är inte längre någon moral, utan en teori om morallärorna. Den är inte någon estetik, men innehåller en teori om verken, deras förutsättningar, födelse och försvinnande. Den avslöjar ideologiernas och i största allmänhet verkens, kulturernas och civilisationens villkor inte genom den ”rena” tankens makt, utan i handling (den revolutionära *praxis*).

Det är med utgångspunkt från den medvetna revolutionära *praxis* som tanken och handlingen sammanfogas dialektiskt och medvetandet ”reflekterar” *praxis*, det vill säga konstituerar sig som reflektion över *praxis*. Hittills har det just varit karakteristiskt för medvetandet att inte ”reflektera” det verkliga, det vill säga *praxis*, utan att transponera och stympa den, att blanda upp den med illusioner: att vara en ideologi.

Fullt utvecklade har ideologin blivit ett vapen, och ett vapen som begagnas medvetet i klasskampen: den är en mystifierande föreställning av den sociala verkligheten, av dess vardande, dess dolda tendenser och dess framtid. På detta stadium, exempelvis i rasismen, försvinner inte det ”verkliga” elementet. Det finns verkligen i människosläktet olikheter och varianter, etniska grupper och etniska skillnader. Men i rasismen blir deras extrapolation och transponering enorm. Till extrapolationen av en viss verklighet fogas ”värden” och helheten systematiseras med extrem stränghet. Man kan inte, utan mycket stora reservationer, jämföra den rasisiska ideologin med den ena eller den andra filosofin, exempelvis den kantska etiken och criticismen. Ideologiseringen uppnår ett slags höjdpunkt under det tjugonde århundradet, inom ramen för den med staten förbundna monopolkapitalismen, för imperialismen och världskrigen. Samtidigt och därigenom bringas ideologin i vanrykte. Den extrema ideologiseringen beledsagas av en viss ”avideologisering”. Men denna negativa företeelse innebär inte att ideologin övervinnes. Den medger häftiga återfall, anpassningar och märkliga återuppståndelser. ”Avideologiseringen” på grund av avsmak och misskreditering inför de ideologiska excesserna är bara en karikatyr av den genomskinlighet som den revolutionära *praxis* måste förverkliga i förbindelse med det teoretiska arbete som har Marx verk till utgångspunkt. I detta läge kan en av marxismen inspirerad sociologi granska förbindelserna mellan dessa

ofullständigt klarlagda termer: ideologi och medvetande, utopi och förutseende av framtiden, dikt och myt. Den måste återuppta denna kritiska undersökning under ständigt växlande konstellationer. Sociologen finner här ett utomordentligt tema, som gör det möjligt att förena den kritiska tanken med de mest "positiva" konstateranden: distansen mellan ideologin och praktiken, mellan föreställningarna om det "verkliga" och detta verkliga...

4. Samhällsklassernas sociologi

Kapitalismen har visat en vitalitet och smidighet som Marx inte kunde förutse. Och ändå har Marx förutsägelser slagit in, det vågar vi säga. Vad förbådade han, med utgångspunkt från sin noggranna analys och sin helhetsbild? Slutet på konkurrenskapitalismen, som undergrävdes av två krafter: å ena sidan arbetarklassen och å den andra kapitalens koncentration, förbunden med deras centralisation. Dessa båda tendensers ihållande och samtidigt dialektiskt motsatta verkan har verkligen lett till konkurrenskapitalismens slut. Dessa sociala och politiska krafter har upplöst den hela världen omfattande totalitet mot vilken 1800-talets kapitalism och dess ledande klass, bourgeoisin, framskred, utan att kunna uppnå den. Vad har resultatet blivit? ”Världens”, eller mera konkret världsmarknadens, uppdelning i tre sektorer: monopolkapitalismen, statsocialismen och ”tredje världen” (helheten av de efterblivna länder vilkas ekonomi befinner sig på ett stadium angivet med ett icke marxistiskt uttryck som u-länder [utvecklingsländer] och med en marxistisk term som den primitiva ackumulationens). Monopolkapitalismen, som uppkommit genom kapitalkoncentrationen (de stora kapitalistiska organismer som blivit resultatet av denna koncentration förbindes på olika sätt i olika länder – mer eller mindre varaktigt och strukturellt – med de skilda statsformer vilka bourgeoisin avsondrat som härskande men hotad klass), har också visat en oanad förmåga att hålla sig kvar och anpassa sig. Vi skall inte här gå närmare in på detta förhållande. Bland de många orsaker och skäl som kan förklara detta faktum nämner vi bara den motsatta regimen tryck, de båda politiska och samhälleliga ”systemens” ömsesidiga utmaning, de allt snabbare tekniska förändringarna, skakningarna efter det andra världskriget som gjort slut på den malthusianska bourgeoisins lugna samvete, där den dragit sig tillbaka över sina förvärv, o.s.v. Under en så lång period har en mängd förändringar med nödvändighet inträtt bland det kapitalistiska samhällets klasser och i deras förbindelser (bourgeoisin naturligtvis inbegripen). Nya klasser och klassfraktioner har framträtt, andra har försvunnit. Gränser har utsuddats eller markerats skarpare. Det har skett på olika sätt i olika länder, alltefter nivån i deras ekonomiska tillväxt och graden av deras sociala utveckling, deras politiska struktur och de konjunkturen som påverkat denna struktur.

Själva klassbegreppet har förändrats, fördunklats, överförs och betonats på annat sätt, tillsammans med följdbegreppen (klassmedvetande, klassernas psykologi o.s.v.).

Vi lämnar åsido detta frågekomplex för att i stället granska klassbegreppet hos Marx, det vill säga inom den socialekonomiska ramen för den fria konkurrensens kapitalism. Visserligen anser vi även i detta avseende att de begrepp som Marx utarbetat är nödvändiga, ehuru otillräckliga för att förstå den mänskliga verkligheten ett århundrade senare. Vi överlämnar emellertid uppgiften att i det aktuella fallet pröva detta påstående åt andra författare, andra undersökningar. Den går utanför föreliggande framställning. Varför har vi inte här börjat denna med teorin om klasserna och klasskampen, med denna teorins sociologiska aspekter? En sådan inledning om marxismens idéer vore mycket väl tänkbar. Vi har heller inte kunnat undvika upprepade hänvisningar till klassbegreppet, till teorin om klasserna och klasskampen när vi tagit upp vårt tema – Marx sociologi. Ändå är det samhälle i vilket polariseringen i antagonistiska klasser enligt Marx blir väsentligt ett historiskt relativt senkommet samhälle, det sista före socialismen, alltså kapitalismen. Tidigare företer alla samhällen, alla stadier av den ekonomiska och sociala formationen klyvningar, motsättningar, kontraster och konflikter. Samhällena stagnerar eller går tillbaka där dessa motsättningar saknas. De förändras, utvecklas eller bryter samman uteslutande som en funktion av sina inre skillnader och motsättningar. Men ända fram till kapitalismen är dessa motsättningar snarare kännetecknen än väsentliga konflikter. Låt oss se på det feodala samhället igen. Vad som utmärker det i dess helhet är de sociala relationernas direkta och omedelbara karaktär. Dessa relationer är förbindelser från person till person och således genomskinliga. De genomskinliga förbindel-

serna är också beroendeförhållanden inom familjen, ätten, byn och adeln – vasaller och länsherrar, trälar och adelsmän – ett beroende som sträcker sig från bonden till den gudomlige Herren. Böndernas beroende gör det möjligt att förtrycka dem, att avpressa dem merarbete i form av jordränta. För denna utpressning behöver herrarnas prestige och makt kompletteras med väpnade trupper, som också utnyttjas i deras rivalitetskamp. Det är ett förtryckarsystem. Men trälen, som är bunden genom livegenskapen, kan inte skiljas från sina arbetsredskap, sin jord och sitt hus. Exploateringen och förtrycket begränsas av sedvänjan. Åtminstone till en början var feodalherren bondegemenskapens chef, sedvänjans garant, domare och bestraffare.

Det feodala samhället kännetecknas således av hierarki och inte av polarisering. Marx har aldrig förväxlat grupperna, kasterna och de klasser som håller på att växa fram med de konstituerade och polariserande klasserna. Det framgår dessutom av historien i dess helhet att de ideologier som utarbetats av klasser vilka håller på att formeras eller redan konstituerats bibehåller tidigare element. Klassernas ideologier döljer klassernas verklighet genom utnyttjande av historiskt eftersläpande föreställningar. Man kan t.o.m., med tonvikten på den ideologiska sidan, säga att bourgeoisin definierar sig själv som den klass vilken förnekar klasserna (genom att skjuta fram ”samhället” i allmänhet eller nationaliteten). Slutligen har Marx påvisat en särskilt viktig process: ”samhällets socialisering”. Med den växande mångfalden av kommunikationer och utbyten faller avskärmningarna och partikularismen. Det är just inom ett samhälle vilket ”socialiserar” sig genom växande komplexitet som antagonistiska klasser framträder. Polariseringsen, oppositionen och motsättningarna mellan dessa klasser bekräftas i och genom denna socialisering, som en djup konflikt vilken, enligt Marx, endast socialismen kan och måste lösa. Under förutsättningen att ideologier inte kommer och döljer detta läge, blockerar processen och förhindrar lösningen. Det är av alla dessa skäl som vi behandlat ideologin före klassproblemet.

Samhällets polarisering i klasser vilkas inbördes förhållanden till sitt väsen präglas av konflikter sker först genom ett s.k. ekonomiskt faktum: varans förallmänligande. När ”allt” är till salu, som vi kan uttrycka det, splittras samhället i två fientliga grupper: de som säljer och de som hamnar bland de sålda ”objekten”, bland tingen. Men denna formulering är endast skenbart klar och förklarande. Låt oss se närmare vad som händer. Vi återupptar den grundläggande analysen.

Som bekant är varan en *form*. För att få grepp om denna form i renodlat tillstånd skiljer Marx i början av *Kapitalet* medvetet det kaotiska psykologiska och sociologiska innehållet från utbytets handlingar: behoven och underhandlingarna. Han begagnar sig av en reduktion¹ och

¹ Man kan jämföra denna metod med den *fenomenologiska reduktionen* (Husserl), vilken sätter en del av medvetandets innehåll eller t.o.m. totaliteten av detta innehåll inom parentes, liksom med den *semantiska reduktionen* (Saussure), som skiljer talet från språket. En mycket viktig skillnad är att reduktionen enligt Marx pågår ständigt, i själva *praxis*. Den är ingen tankeoperation, utan en verklig (dialektisk) rörelse.

Vi understryker på nytt ett faktum: de flesta av *Kapitalets* läsare och uttolkare har underskattat *formen* i den grundläggande teorin om bytesvärdet och varan. De har gett detta ord en ytlig innebörd, liknande den som det får i en trivial mening: ”Träet har hos snickaren fått formen av ett bord, en stol ...” Men innebörden av ordet *form* i teorin ifråga är strängt preciserad. Den bör jämföras med termens innebörd i uttrycken *logisk form* och *matematisk form*. Formen är, som Marx framhåller och påvisar, en struktur. Vi måste här lämna åsido flera problem, exempelvis de som berör förhållandena mellan formerna, bland annat språkets och varans form. Historiskt råder det inget tvivel om att bytesvärdets, det vill säga varans, framträdande som form medfört medvetande om språket som form, i exempelvis den grekiska logos, med dess formella bruk och kunskaper (logiken, retoriken, sofistiken, grammatiken). Analysen och framställningen av dessa förbindelser och denna växelverkan kräver ett specialarbete. Vi skall inte här utveckla detta tema utan nöjer oss med att ange det. *Kapitalets* första band är en underbar, men mycket svår text. Det är omöjligt att förstå den utan en omfattande bildning och vidsträckt kunskaper. Bästa ”approach”, som man säger på samhällsvetenskaparnas jargong, går över hegelianismen. Men det är bättre att börja med *Kapitalet* efter studier av den klassiska filosofin, fenomenologin eller t.o.m. existentialismen och strukturalismen än att söka läsa verket utan förberedelser. Vi tillägger att det inte är någon ”approach”

denna reduktion möjliggör en strukturanalys. Låt oss följa denna analys i *Kapitalets* första kapitel. Objektet delas upp i kvalitet och kvantitet, i materia och form, i bruksvärde (mot-svarande behov, nytta, önskvärdhet) och bytesvärde. Sedan tillgångarnas kvalitativa sida, nämligen det som utgör deras bruksvärde, förts åt sidan genom reduktionen återstår det hos dem endast en kvalitet som möjliggör en kvantitativ jämförelse mellan dem: det faktum att de är produkter av mänskligt arbete, resultat av en arbetsförbrukning (av ett förkroppsligande av den genomsnittliga samhällsligt nödvändiga arbetstiden för deras produktion, påvisade Marx). Varan framträder således som någonting med *två sidor*. Tinget, som delas i två i förhållande till sig själv, ställs därmed i formellt sammanbindnings- och likvärdighetsförhållande till andra ting. Mera exakt uttryckt är det tudelade tingets förhållande till andra ting självt dubbelt. Och det är i analysen av denna dubbla aspekt som svårigheten ligger. Vi utgår från att $x A = y B$ (kvantiteten x av varan A är lika mycket värd som kvantiteten y av varan B eller: 20 meter tyg har samma värde som en dräkt). Tyget uttrycker sitt värde i dräkten. Den första varan spelar en aktiv och den andra en passiv roll. Den senare fungerar som *ekvivalent* till den första, vars värde framställs i *relativ form*. ”Den relativa formen och ekvivalentformen är två korresponderande, oskiljaktiga aspekter, men samtidigt extrema motsatser som utesluter varandra, det vill säga polerna i ett och samma värdeuttryck.”

Man bör lägga märke till termerna i den strukturanalys som Marx genomför. Den dubbla formen eller den tredelade formen (relativ, ekvivalent) motsatsställer två element som kompletterar varandra och återstudsar från den ena till den andra, det vill säga *utesluter varandra som poler*. Dessa formella förhållanden ersätter tingets förnimbara, materiella realitet. Härigenom förvandlas det till vara, till en abstraktion.

Såsom abstraktion införes tinget (tillgången, produkten) ifråga i en dubbel tablå eller i en tablå med dubbel ingång:

$$\begin{array}{l} x A = y B \qquad \qquad x A = y B = z C = \dots \\ y B = z C \\ z C = \dots \end{array}$$

Antalet termer som kan ingå i denna tablå är obegränsat. De innebär ett likställande av den i tingen förborgade samhällsliga arbetstiden. De hänvisar till det samhällsliga arbetets specifika karaktärer: enkelt och sammansatt, fragmentariskt och globalt, kvalitativt och kvantitativt arbete. Formen, med dess polära struktur, kan inte fattas utan det samhällsliga arbetets dialektiska rörelse. Men här, i denna dubbla form, är det samhällsliga arbetet med dess motsatta bestämningar endast implicerat.² Varornas formella helhet, med deras verkliga länkar, är för övrigt inte obegränsat öppen. Under sin utveckling fastställs den. Det är formens roll som allmänt värde, vilket kan vara vilken vara som helst men som i den samhällsliga praktiken har ett klart bestämt och välkänt namn: penningen eller guld.

som i dag motiverar en förnyad läsning, utan den praktiska erfarenheten av den ”moderna” världen och nödvändigheten av att klarlägga den med begreppens hjälp.

Varifrån kommer själva begreppet *form*? Grundvalen för det vetenskapliga medvetandet har utarbetats av filosofin, särskilt av logiken och logikerna. Vetenskapen har lånat begreppet från filosofins systematiserade konstruktioner. De som inte förstår denna väsentliga aspekt av medvetandet hemfaller oundvikligen åt en scientistisk positivism. De gör vetenskapen till en hög fakta som förbindes med godtyckliga påståenden, antaganden och postulat.

Vad vi här hävdar är resultat av en lång strävan att återställa de formella övervägandena (formell logik, o.s.v.) inom det dialektiska tänkandet. Det handlar således inte om någon formalistisk eller strukturalistisk tolkning av marxismen ... (H. L.)

² Om vi fullföljer analogin mellan varan och språket kan vi säga att det samhällsliga arbetet har en paradigmatiserande karaktär i jämförelse med varuformen. Formen ger varje ”sak” betydelsen av vara och inför den i en helhet (i hoplänknings) av syntagmatiserande karaktär. (H. L.)

Vi låter nu i fantasin denna helt sammanhängande form fungera. Varorna utgör en kedja, en krets kring världen. De ersätter varandra i ett ständigt växelspel. Varje gång som en vara försvinner, förintad av förbrukningen, ersättes den tomma platsen av en annan – av en ekvivalent. Kedjan spelar sin roll. Vad blir följderna? En utbytenas allmänna jämvikt, som äventyras endast om en eller flera platser förblir tomma, om luckor avbryter banan. I sig själv är den harmonisk. Det är liberalismens vision när den godtar, föreslår och befordrar varans förallmänligande och förutsätter helhetens cirkulationsautomatism. Denna uppfattning om en i varan inneboende harmoni, som så småningom skulle framträda ur ”låt gåssystemet” (laissez-faire) genom att undanröja hindren framför det triumferande bytesvärdet, är emellertid – tyvärr eller lyckligtvis – falsk. Den skulle gälla om alla underställda mänskliga varelser vore exempelvis hantverkare, om alla vore producenter och konsumenter utan någon brytning mellan dessa båda egenskaper, med inskjutning endast av mellanhänder, handelsmännen. Men det finns en vara som bryter kedjan och harmonin. Låt oss kalla den *a*: arbetet. För att arbetet skall vara en vara som alla andra, vilken ingår i varucykeln utan att bryta den, måste (och räcker det att) den arbetande sälja sig med kropp och själ till den som vill köpa honom. Det är slavens läge och även situationen för medlemmen av medeltidens ”följen”. I detta fall finns det emellertid ingenting som specificerar denne arbetandes värde eller hans exakta plats i varukedjan i den bemärkelsen att han, som sålts med kropp och själ, inte köper. För att de arbetande skall bli köpare, det vill säga för att varan skall erhålla en förallmänligad omfattning, krävs att den arbetande inte säljes. Vad kan den arbetande *A* då sälja för vara? Inte sig själv och hela sin person, utan sin arbetstid, sin arbetskraft. Då förblir han fri och ingår i varornas kretslopp, eller snarare i en del av denna kedja där han uppträder som säljare och även som köpare, liksom han ingår i helheten av de kontrakt som förbinder ägarna och utbytarna av varor, som supplerar bytesvärdernas formella helhet med dess juridiska form. Den som förfogar över sitt ”arbete” och endast över sitt arbete kommer då i dubbel bemärkelse in i detta dubbla kretslopp: som producent och som köpare, som säljare och som kontrahent.

Egentligen tvingar varan sig själv på samhället inte som ett ting eller en helhet av ting, utan snarare som en logik. Det är genom formen som den fått sin totala karaktär (eller kanske hellre totaliserande karaktär, då den kan intränga i och uppsluka ”allt”). Dess verkan som ting utövas endast på denna omväg. Endast på detta sätt påverkar de ekonomiska fetischerna – varan, penningen, guld, kapitalet – de mänskliga varelserna. Tesen om reifikation innebär en missuppfattning av *Kapitalets* socialekonomiska teori. Än en gång – de fetischer som får sitt eget liv, som blir autonoma och påtvingar de mänskliga förbindelserna sina lagar, kan endast verka såsom *abstrakta* ting, genom att reducera de mänskliga varelserna till de abstrakta tingens status: genom att låta dem ingå i formerna, genom att reducera dem till dessa former, till dessa formers funktion och strukturer. Det finns en i varan såsom form inneboende logik, vilken tenderar till att konstituera en särskild värld, varans värld. Emedan denna värld är formell har den förbindelse med språkets och den förnuftiga handlingens form, med logos och logiken i egentlig mening. Den talas utan förvanskning av talspråket och framkallar en rationalitet: beräkningen, tingens kvantifiering. Men är det inte möjligt att denna forms – språkets – funktion präglar formerna, bland andra varans form? På det sättet glider varans värld in i praxis, genomtränger eller fångar den, vilket man vill. De mänskliga varelserna blir inte ting. Det inträffar endast under slaveriet (före och utanför varans utvidgning) eller prostitutionen (som spelar en stor roll i marknadens förallmänligande men inte kan bestämma den). De blir snarare levandegjorda abstraktioner, levande fiktioner, vilka skulle lida om de inte dramatiskt motsatte sig denna process.

Varans logik, med dess inglidningar i praxis och dess sammansatta växelverkan med medvetandets och samhällets andra former, lyckas varken inrätta sig eller sluta sig. Det mänskliga arbetet och dess sammansatta bestämmningar omfattas inte helt av denna form och

blir inte immanenta i den som ett adekvat innehåll. Utbytets omloppskrets kan inte slutas. Den öppnar sig mot en rörelse som drar den med sig, en historisk, dialektisk rörelse. Det paradoxala är att varuformen kan förallmänligas endast genom att öppna sig mot ett annat ting, som övervinner den. Rörelsen översvämmer formen så snart det framträder utblottade, avväpnade människor vilka endast förfogar över sitt arbete och därför naturligtvis måste kallas arbetare. Den vara som de för med sig och kastar ut på marknaden är inte lik de andra. Den har en dubbel och egenartad egenskap. Å ena sidan har den ett värde, den är utbytbar och dess värde bestäms i varornas kretslopp av den mängd samhälleligt arbete som genomsnittligt är nödvändigt för att producera och reproducera denna vara. När den förbrukas, när den utnyttjas, skapar den emellertid ett värde som är större än dess eget. Om arbetskraften inte hade denna förmåga att producera mervärde skulle det inte finnas någon anledning att använda den för att sätta i rörelse de redskap som är resultat av det förutvarande arbetet. Härigenom blir arbetet inte längre bara en helhet av bestämmningar som är oskiljaktiga från varuformens innehåll. Det omsluter denna form och behärskar den. Varornas kedja återbildas på denna nivå: produktionen av mervärde, kapitalets ackumulation. Varans och kontraktets form blir verklighetsnivåer i ett historiskt samhälle och i en konkret *praxis*. Detta samhälle och denna *praxis* blir med nödvändighet polära: å ena sidan de som utnyttjar och handhar formerna (vara, pengar och kapital, kontrakt), å den andra de som besitter detta aktiva och produktiva innehåll, men endast detta – arbetet, det vill säga det samhälleliga arbetets kraft och tid. I den politiska ekonomin *betyder proletär den avlönade som producerar kapital och befruktar det*.

Klassernas framträdande och deras permanenta konflikt konstrueras således teoretiskt med utgångspunkt från de former, funktioner och strukturer vilkas begrepp gör det möjligt att framställa historien genom att göra den begriplig. Analysen genomförs på tre nivåer, på tre simultana plan: den rena formen (logiken); förhållandet mellan form och innehåll, de verkliga produkterna (dialektisk logik); det samhälleliga arbetet och dess inre motsättningar (dialektisk rörelse, som omsluter de föregående bestämmningarna och möjliggör en helhetsframställning). Så som vi förutsåg föds så att säga en sociologisk realitet – en *praxis* – inför våra ögon, alstrad av den dialektiska förbindelsen mellan form och innehåll, i den teoretiskt uppfattade historiska rörelsen. För detta har det räckt att sammanfatta de hundra första sidorna i *Kapitalet* och därmed göra slut på de ytliga tolkningarna av detta arbete.³

Konflikten mellan bourgeoisin (som innehar å ena sidan produktionsmedlen, det vill säga resultaten av det förutvarande arbetet, det konstanta kapitalet, maskinerna och råvarorna samt å andra sidan de tillgängliga pengarna, det variabla kapitalet, de löner som kan åstadkommas) och proletariatet har således en grundval. Enligt vanan borde man till denna sista term föga en annan, ordet objektiv. Men varför en sådan pleonasm? Antingen är en grundval objektiv eller också finns den inte. Grundvalen är också subjektiv: i medvetandet, det vill säga i de förhållanden som tenderar att bli medvetna. ”Grundvalen” enar oskiljaktigt det objektiva och det subjektiva, utan att därför dölja konflikterna mellan termerna. Klassernas konflikt – samtidigt ytterst objektiv och subjektiv – är beständig. Där den är latent kan den bryta ut, gömd och stum kan den explodera. Den upphör aldrig, annat än till skenet.

Vi har tidigare, åberopande Marx egen tanke, anvisat den marxistiska sociologin uppgiften att studera växelverkan mellan form och innehåll, mellan strukturer och rörelser, mellan

³ Den ytligaste tolkningen förbigår varans dubbla karaktär genom att psykologiskt karakterisera den med nyttovärdet (önskevärde, ”*ophémilité*”). Vi har förkastat denna banala tolkning genom att understryka analogin mellan varan och språket, således varans dubbla karaktär, i likhet med tecknets (symbolens) dubbla värde. Lukács reifikationsteori går mycket längre men misskänner inte desto mindre Marx teori. En allvarlig konsekvens är att reifikationsteorin eliminerar samtidigt kapitalismens teoretiska genesis och varje konkret sociologi om det borgerliga samhället (liksom om dess försvinnande och övergången till ”något annat”). (H. L.)

funktioner och genetiska processer. Vi återupptar här detta perspektiv och förtydligar det. Den marxistiska sociologin kan och måste ta upp arbetarklassens ansträngningar för att till sin fördel böja marknadsvärdets form och lagar och för att omvandla denna form genom att utnyttja och behärska dess lagar. Den avser att förhindra ett fall av reallönen under arbetskraftens marknadsvärde, att få lönen att överskrida detta värde och att öka själva detta värde (det vill säga de behov som måste tillgodoses för att underhålla arbetskraften). Sociologin kan och måste med sitt arbetsområde införliva arbetarklassens försök att övervinna värdets och marknadens lagar – varans värld – genom en revolutionär *praxis*.

Denna ansträngning av arbetarklassen, som i global bemärkelse förtjänar beteckningen ”klasskamp”, är beständig men mycket ojämn.

”I den kapitalistiska produktionsprocessen utbildas en allt talrikare klass av arbetande vilka tack vare utbildningen, traditionen och vanan undergår regimen krav lika spontant som årstidernas växling... De ekonomiska förhållandenas obönhörliga tryck fullbordar kapitalismens despotism över den arbetande. Ibland tillgripes ännu tvång och brutalt våld, men endast undantagsvis. Under tingens vanliga ordning kan den arbetande överlämnas åt verkningarna av samhällets naturlagar
...⁴

Dessa lagar är just bytesvärdets och varans. Om arbetarklassen förblir passiv fungerar de som naturlagar. För att den ”vanliga ordning” i vilken tingen (abstrakta) genomdrivar sin lag skall brytas krävs proletariats aktiva ingripande. I ett sådant fall ingriper i allmänhet i sin tur ”myndigheterna”, förvaltningens och statens myndigheter, för att återställa tingens vanliga ordning, det vill säga att de tillser att lagarna och den härskande klassens makt till avgöranden verkar.

Den ofta förekommande termen ”spänning” ger endast en ytlig och förvanskad bild av denna verklighet. Det viktigaste är nämligen ”spänningarnas” grad, deras tendens och dynamik. Men själva termen medför ofta en missuppfattning av verkan som orsaken och av manifestationen som skälet. Den döljer de realiteter som är förborgade i de företeelser som kan iakttas. Den kan därför ersätta orden ”motsättningar”, ”konflikter” och ”antagonismer” endast i ett medvetet reformistiskt perspektiv, som döljer perioderna av skärpt kamp och avvärjer den klagande *praxis* vilken strävar efter att omvandla samhällsförhållandena.

För att klargöra perspektivet erinrar vi om att klasserna och klasskampen kan studeras på skilda plan:

a. *På produktivkrafternas och produktionsförhållandenas nivå.* Arbetarklassen är en produktiv kraft. Detta grundläggande drag konstateras i produktionsenheten, företaget. Men att begränsa arbetarklassens verksamhet till denna nivå är att stympa dess verklighet och möjligheter. Den är också en social och politisk kraft i hela samhällets skala. Men först och främst har den en funktion i produktionen, som följer av arbetsdelningen. Vad bourgeoisin beträffar kan den hålla sig kvar endast genom att oavbrutet omstörta produktionens förutsättningar och detta i den utsträckning som den omstörtar dem. Så snart bourgeoisin upphör att spela denna roll hotas det samhälle som den behärskar av stagnation, sönderfall och parasitism.

”Den fortgående omvälvningen i produktionen, det oavbrutna skakandet av samma samhälleliga förhållanden, den eviga osäkerheten och rörelsen kännetecknar bourgeoisins epok gentemot alla andra.”⁵

Bourgeoisin vacklar således mellan den malthusianism som avser att bara bevara *status quo* och den tekniska förnyelsen. Malthusianismen blir dess ideologi under perioder av depression

⁴ H. L. hänvisar till *Kapitalet*, éd. E. S. I., i övers. av Roy, band III, s. 11. Citatet har återgivits från den franska texten. (Övers. anm.)

⁵ *Kommunistiska manifestet*, Arbetarkultur, Sthlm 1943, s. 26.

och tillbakagång, då den är på defensiven. Det tekniska snobberiet blir dess ideologi under perioder av expansion, livaktighet och blomstring. I båda fallen är det på produktivkrafternas nivå som ideologierna föds.

Arbetets organisation kan inte skiljas från redskapen, utrustningen och tekniken. Om man måste göra skillnad mellan arbetets tekniska delning och samhällets splittring så är det för att bättre förstå hur under givna förhållanden det ena alstrar det andra, vad som skiljer dem åt och vad som förenar dem i en funktionsduglig organisation. Det tvingar oss att studera arbetsdelningens allmänna former i ett visst land på världsmarknaden eller inom en viss grupp av länder, mellan jordbruket och industrin, o.s.v., utan att försumma de säregna formerna, ända in i verkstadssektionen. Skillnaden mellan klasserna grundar sig i det moderna (kapitalistiska) samhället inte längre på yrket. Däremot ger arbetsdelningen inom en och samma klass upphov till mycket skilda arbetssätt, visade Marx i *Kapitalet*. Arbetets sociala uppdelning förändrar den tekniska uppdelningen inte bara därför att ledningens och beslutfattandets funktioner reserverats för vissa grupper (som i verkligheten tillhör bourgeoisin eller kan uppgå i den), utan därför att produktionen som helhet orienteras efter den härskande klassens intressen och syften, i enlighet med de behov den infört eller framkallat. Det sker inte utan motsättningar, motstånd och konflikter.

Studiet av produktionen, av produktionsförhållandena och arbetsdelningen avslöjar en rörlig och sammansatt klasstruktur i varje slag av klassamhälle. En och samma ekonomiska bas – väsentligen densamma – kan under inflytande av skilda empiriska faktorer förete betydande graderingar och variationer (Marx). Detta är fallet inte minst bland de halvproletära skikten. I jordbruksproduktionen – som vissa drag skiljer från industriproduktionen så länge som jordbruket inte uppnått storindustrins tekniska nivå – uppenbarar analysen vissa klasser, klassfraktioner och sociala skikt: arrendatorer, småbönder, lantarbetare, ägare av mindre jordbruk, storgodsägare (förbundna eller inte med industribourgeoisin). Dessa social-ekonomiska konstellationer grupperas på olika sätt beroende på produktionens grunddrag i jordbrukssektorn: kvantitativ eller kvalitativ, specialiserad eller inte.

Analysen av klasserna i ett samhälle kan således inte slutföras på produktivkrafternas nivå. Struktur och konjunktur påverkar ständigt varandra. Mångfalden och rörligheten utgör dock inget som helst hinder för klassernas polarisering, som är analysens huvudaxel.

”Ägarna av blott arbetskraft, ägarna av kapital och jordägarna, vilkas respektive inkomstkällor äro arbetslön, profit och jordränta, alltså lönarbetare, kapitalister och jordägare, bilda de tre stora klasserna i det moderna på det kapitalistiska produktionssättet vilande samhället.”⁶

Jordägarnas betydelse minskar gradvis och denna klass tenderar till att uppgå i bourgeoisin, inom vilken den i de mest utvecklade länderna knappast utgör mer än ett skikt, en fraktion eller en särskild grupp.

Analysen av klasserna med utgångspunkt från arbetsdelningen (teknisk och samhällelig) måste drivas fram till vissa skillnader som är svåra att fastställa och ändå betydelsefulla, exempelvis skillnaden mellan *produktiva* och *improduktiva* arbeten. Marx har skrivit åtskilligt om denna skillnad, i texter som till större delen är föga kända, bland annat när han diskuterat Adam Smiths teser. Denne ekonom, som tillämpade ett snävt ekonomiskt och uteslutande ekonomiskt kriterium på det samhällelige arbetet, ville bara behandla de materiellt produktiva arbetena. De andra aktiviteterna och funktionerna var han benägen att kasta ut ur det sam-

⁶ *Kapitalet*, sista (oavslutade) delen. Band III, s. 835 i Sändlers övers. Denna sista del var avsedd att innehålla en detaljerad analys och framställning av alla klasser och klassförhållanden i det kapitalistiska (konkurrens-)samhället. (H. L.)

hälliga arbetet i den illa definierade kategorin ”tjänster”. Enligt Marx⁷ är frågan långt känsligare och mera invecklad. Oberoende av sin struktur (oberoende av produktions sättet) fördelar varje samhälle på ett visst sätt de produktivkrafter över vilka det förfogar, framför allt arbetskraften och den globala produktiviteten. Det tillgodoser på ett särskilt sätt sina medlemmars individuella och sociala behov, vilka det på en gång påverkar, framkallar och begränsar (så länge det inte råder överflöd och likaberättigande i överflödet). Socialt är lärarens, läkarens, skådespelarens, journalistens och underhållningsartistens verksamhet lika nödvändiga som murarens eller metallarbetarens. De är emellertid inte producenter av påtagliga och förnimbara materiella konsumtionsvaror. De är nödvändiga för produktionen och ändå improduktiva. Å andra sidan ägnar sig det kapitalistiska produktions sättet och det borgerliga samhället inte direkt åt att tillgodose behov, framför allt inte samhälleliga behov. Behoven kan tillgodoses endast genom marknadens förmedling, under förutsättningen att de tillgångar som skall konsumeras genomgår varustadiet. Vidare är den kapitalistiska produktionens mål inte att i och för sig producera varor, utan profiten. I detta samhälle är arbetet produktivt endast i den utsträckning som det ger kapitalet och kapitalisterna profit. Därav följer att i detta samhälle, behärskat av bourgeoisin, betraktas inte konstnären, författaren och arkitektens arbete i egenskap av konstnär (till skillnad från vad som var fallet under medeltiden och renässansen) som socialt arbete. Verkens värde blir beroende av psykologiska tillfälligheter, av de ekonomiska möjligheterna hos dem som känner ett särskilt behov av förströelse, underhållning och flykt. Ändå förblir exempelvis en teater ett företag i vilket man kan investera kapital och av vilket man väntar sig profiter. Den erbjuder åskådarna en ”tillgång” som de förbrukar och betalar med inkomster från produktionen i allmänhet och från mervärdet. Ytterligare en paradox är att vapenproduktionen uppenbarligen ingår i det produktiva arbetet.

Distinktionen mellan det produktiva och det improduktiva arbetet – en distinktion som inte leder till en formell separation – sammanfaller inte med uppdelningen i fysiskt (materiellt) och intellektuellt arbete.

”För att vara produktiv är det inte nödvändigt att själv lägga handen vid verket. Det räcker med att vara ett organ för den kollektive arbetande, att där fylla en funktion.”⁸

Det är alltså med andra ord verkligen arbetsdelningen som måste behandlas, på en gång i dess tekniska aspekt (relativt oberoende av produktions sättet) och dess samhälleliga aspekt (förbunden med produktions sättet, samhällets allmänna grunddrag, den härskande klassens verksamhet och dess ideologier). I det kapitalistiska samhället är ”den kollektive arbetande” helheten av produktionsenheterna, av de kapitalistiska företagen med vidlådande organisation i syfte att producera materiella tillgångar och särskilt profit.

Det ger vid handen att enligt Marx tanke förändras begreppet ”den kollektive arbetande” med samhällets globala karaktär, med produktions sättet. Analysen av arbetena och av arbetsdelningen förändras allteftersom det gäller ett kapitalistiskt eller ett socialistiskt samhälle. Och särskilt bestämmningen av produktiva och improduktiva arbeten, samhälleligt nödvändiga eller inte.

Tekniker och ingenjörer utgör en del av de produktivt arbetande. Jordbruket, fisket, gruvindustrin, omvandlingsindustrierna, uppförandet och reparationerna av byggnader samt varustransporterna måste inräknas bland de produktiva aktiviteterna. Det gäller också om vissa kommersiella aktiviteter (konservering, lagring och transporter av förbrukningsartiklar). Andra kommersiella aktiviteter (reklamen) är improduktiva, liksom de materiella och

⁷ Marx förenklar kanske i sin polemik Adam Smiths tankegång. (H. L.) Jfr *Theorien über den Mehrwert*, Dietz Verlag, Berlin 1942, band 1 och 2.

⁸ *Kapitalet*, band III. H. L.:s citat ur övers. av Roy, band III, s. 183, har återgetts efter den franska texten.

kulturella ”tjänsterna”, utbildningen och den vetenskapliga forskningen. Det förhåller sig likadant med statsapparaten, bank- och finansväsendet, de väpnade styrkorna, polisen, byråkratin och den kommersiella distributionsapparaten. Utan övergång och utan kriterium på skillnaden har vi från det produktiva arbetet kommit till det samhällsligt nödvändiga improduktiva arbetet, och från detta till det icke-nödvändiga arbetet eller t.o.m. till avsaknaden av arbete och social parasitism (försåvitt man inte anser att varje verksamhet, varje ”funktion” motiveras av det faktum att den ”verkligen” existerar).

Det betyder att den av Marx gjorda distinktionen är svår att utnyttja och ändå outhärlig. Den ställer oss så att säga mot väggen och förelägger analysen svåra sociologiska problem: kritiskt och konkret studium av på en gång ”funktionerna”, ”tjänsterna”, den sociala rörlighet som driver samhällsmedlemmarna från den ena kategorin till den andra, o.s.v.

Marx har uttryckligen förkastat den sociologiska *funktionalismen*. Han betraktar den enbart som en *ideologi*, enligt vilken de skilda funktionerna i det borgerliga samhället ömsesidigt förutsätter varandra och löser detta samhälles inre motsättningar. Den tekniska och den samhällsliga arbetsdelningen flyter ihop och motiverar varandra. Enligt denna ideologi står funktionerna och tjänsterna faktiskt i kapitalismens ”tjänst”. Det är samtidigt uppenbart och orimligt och gör det omöjligt att utarbeta en teori om civilisationen.⁹

Denna långvariga och svåra diskussion, som inte avslutats utan alltid återkommer, har vi att tacka för en av de mest lysande sidorna i Marx verk. Vi återger det på grund av dess underbara ironi och inspiration, som inte berövat den något av dess sociologiska värde, tvärtom:

”En filosof producerar idéer, en diktare verser, en präst predikningar, en professor handböcker, o.s.v. En brottsling producerar brott.

Om man betraktar den förbindelse som finns mellan denna del av produktionen och samhället i dess helhet befrias man från många fördomar. Brottslingen producerar inte bara brott, utan också straffrätten, professorn som håller föreläsningar i straffrätt och t.o.m. den oundvikliga handbok där denne professor sammanfattar sin undervisning ... Därmed ökar nationens tillgångar, liksom författarens tillfredsställelse. Brottslingen producerar dessutom polisväsende och rättsväsende, konstaplar, domare, bödlar, jurymedlemmar, skilda yrken som utgör lika många kategorier i den samhällsliga arbetsdelningen, som utvecklar de andliga förmögenheterna, skapar nya behov och nya sätt att tillgodose dem. Enbart tortyren har gett upphov till de mest sinnrika mekaniska uppfinningar och sysselsätter en mängd hederliga arbetare med produktionen av dessa instrument.

Brottslingen producerar intryck, antingen moraliska eller tragiska. Därmed betjänar han publikens moraliska och estetiska känslor. Förutom handböcker i straffrätt, lagsamlingar och lagstiftare producerar han konst, litteratur, romaner och t.o.m. tragedier. Brottslingen medför förströelser i det borgerliga livets enformighet, skyddar det mot tvinsot och framkallar den oroliga spänning, den andliga rörlighet utan vilken t.o.m. konkurrensens stimulansmedel slutligen skulle avtrubbas. Brottslingen ger således produktivkrafterna nya impulser ...”¹⁰

Det vore lätt att i detta märkliga avsnitt påvisa den ”marxistiska” kommentaren till Balzacs verk och den negativa gestalten framför alla andra: Vautrin.

Fragmentet räcker för att belysa med vilken bredd och frihet från pedanteri Marx betraktade analysen av det borgerliga samhället, av produktivkrafterna och klassförhållandena. Det är framför allt arbetsdelningen i dess totalitet som bör observeras och analyseras, utan att fastna i klassificeringen av statiskt (icke-dialektiskt) uppfattade sektorer, funktioner och nivåer.

Vi har här ständigt understrukt betydelsen av formerna, av det vetenskapliga intresse som växelverkingarna ”former-innehåll” äger. Varför? Därför att den dogmatism som åberopar

⁹ *Ibid.*, övers. av Roy, band II, s. 157 ff.

¹⁰ *Histoire des doctrines économiques*, band II, s. 157 ff.

Marx för länge sedan ansett sig vara tvungen att betona innehållen på formernas bekostnad. Denna ståndpunkt tycktes förbunden med den filosofiska materialismen och var det också i den utsträckning som denna materialism åter blev ett filosofisk-politiskt system. Ordet ”form” uppfattades på ett ytligt sätt, utifrån. Formen i hela dess räckvidd och styrka, såsom i uttrycket ”formell logik”, var misskänt och försummat. Varuformen uppfattades inte längre som sådan, och inte heller de politiska, juridiska, estetiska, filosofiska och andra formerna. Man glömde att innehåll är innehåll endast om det antar en form, om det får en form, och att från och med då hör innehållets och formens dialektiska rörelse till de mest väsentliga.

Kan man säga att arbetets *samhälleliga* delning ger en form, bestämd av produktions sättet, åt arbetets *tekniska* delning? Utan tvekan. Produktivkrafterna är produktionsförhållandenas innehåll. De senare tenderar till att fånga in produktivkrafterna i sina nät, medan produktivkrafterna tenderar till att tänja ut eller bryta dessa bojar. Produktionsförhållandena (däribland marknaden, de lönearbetande, penningmakten och kapitalet) skiljer sig inte från produktivkrafterna annat än i en dialektisk (konfliktpräglad) enhet. Det är därför som det sociologiska och det ekonomiska i egentlig mening inte kan isolera sig, utan att de därför behöver gå upp i varandra. För att dementera vårt påstående skulle det krävas att arbetets tekniska delning och den samhälleliga delningen sammanföll. Vissa teknokrater antar att det redan nu förhåller sig så. De anser att med teknikens alltmer dominerande välde, under vilken som helst etikett (kapitalistisk eller socialistisk), närmar sig den socialekonomiska verkligheten ett jämviktstillstånd, en *feedback* som övervinner de av Marx beskrivna och analyserade konflikterna. Vi kan inte här gå in på denna diskussion. Vi hävdar bara att den teknokratiska utopismen därmed fått ett av sina mest tvivelaktiga uttryck. Vi anser att besluten inte alltid och enbart är följden av tekniska orsaker, att den skiftande strategin alltjämt beror av samhällets globala karaktär och av produktions sättet, att tekniken inte uppsugit och upplöst de sociala förbindelserna och deras konflikter. Den till Marx och det marxistiska perspektivet knutna sociologin har med andra ord inte förlorat sitt existensberättigande. Den måste tvärtom återupprättas i hela sin analytiska och globala kraft, i stället för att ersättas med en enkel empirism eller en ideologi (teknokratins).

b. *På egendomsförhållandenas och de juridiska förhållandenas nivå.* Inget samhälle fungerar som en helhet av funktioner. Över de ekonomisk-sociala funktionerna och deras helhetsform krävs, för att bevara och reglera dem, en annan formell helhet: regler, normer, ”värden” och juridiska principer. Vad som är sant om varje samhälle är det i ännu högre grad om det kapitalistiska samhället. Varans välde beledsagas av kontraktets välde. De kontrakterade förbindelserna mellan detta samhälles medlemmar (som är mångfaldiga och binder även proletärerna genom ”avtalet”) kontrasterar mot samhällets mångfaldiga konfliktkaraktär. Ett sådant samhälle har mer än något annat behov av en lagbok (eller av flera lagsamlingar med underavdelningar). Bourgeoisins uppsving och kapitalismens bildande kom således till uttryck i utarbetandet och utfärdandet av Napoleons Code civil. Den formaliserar och institutionaliserar egendomsförhållandena inom de för detta samhälle karaktäristiska produktionsförhållandena. Inspirerad av den romerska rätten fördjupade den kontraktets alla aspekter och gav det en sammanhängande, nära nog logisk form. Det är endast på ett fördolt sätt, inneslutet i formen, som det borgerliga samhället hävdas och bekräftas. Varans värld framträder här endast som sin dubbelgångare i kontraktsförbindelsernas kretslopp. Marx och Engels har understrukit den romerska rättens betydelse. Den har förevigats – med justeringar och anpassningar – tvärs igenom produktions sätten och samhällena (slaveriet, feodalismen, kapitalismen och även socialismen), vilket visar att den inte kan betecknas som en vanlig ”överbyggnad” eller institution. Såsom form för de mänskliga förbindelserna har den en djupare och varaktigare grundval än produktionsförhållandena. Den reglerar förbindelserna mellan individerna och grupperna så länge som samhället domineras av varuutbytet, så länge

som det på ett olikmässigt sätt under icke-överflödet fördelar de tillgångar som producerats genom det samhälleliga arbetet. Juridikens rättvisa är en oundviklig följd av orättvisan. *Summun jus, summa injuria*. Under alla förhållanden är den juridiska formen solidarisk med de andra stora former som påtvingats de mänskliga innehållen, produkterna, verken och aktiviteterna: den formella logiken, varuformen, diskursens och språkets form.

Lagboken har således en oerhörd betydelse. En snäv funktionalism förväxlar funktionerna sådana de inrättas på den socialekonomiska nivån och samma funktioner sådana de anges och normeras av lagen. Utan lagboken skulle det borgerliga samhället – trots arbetsdelningen eller snarare på grund av denna (dess komplexitet, hoptrasslingen av förbindelserna, som är noggrant organiserade i den kapitalistiska produktionsenheten men inte har någon sammanhängande ordning utanför företagen) – förbli ett kaos av individuella initiativ och intressekonflikter. Lagboken belyser detta kaos av atomer och monader genom att till en sammanhängande form upphöja dess inneboende principer, de som följer av privategendomen.

Lagboken gör det således möjligt att uttyda, att avkryptisera det borgerliga samhället. Den ger oss dess nyckel. Den utvisar de specifika grunddragen och de grundläggande alienationerna (exempelvis splittringen mellan det privata och det offentliga, mellan människorna och medborgarna, mellan den faktiska egoismen och det fiktiva gemenskapsidealet).

Trots att lagboken eftersträvar ett formellt sammanhang som står logiken nära äger den en viss tänjbarhet och anpassningsförmåga. De i olika länder och nationer utfärdade lagsamlingarna är inte identiska, även om de har gemensamma principer. Dessutom skapas underordnade lagsamlingar (sous-codes) (vi lånar här från språkforskningen en form med en viss formell analogi) vilka påverkar den egentliga lagboken, förr eller senare sammansmälter med den och därmed förändrar den. Så har det vid sidan av ”Code napoléonien”, trots och mot den, konstituerats rättigheter under konkreta mänskliga villkor: för de arbetande, kvinnorna, barnen, de gamla och de sjuka.

Dessa underordnade lagsamlingar innebär endast reformer. En revolution skulle bryta sönder lagboken, samtidigt som den skulle återuppta och ändra en del av dess element. Ett socialistiskt samhälle kännetecknas också av kontrakt, av en rätt. Det kan inte komma förbi ”den borgerliga rättens snäva horisont” och den egendomliga blandning av formell jämlikhet och faktisk olikhet som den reglerar. Endast det kommunistiska samhället, det överflöds-samhälle som ledes av principen: *Åt var och en efter hans behov, av var och en efter hans förmåga* kan avstå från en kod, från lagar, normer och formella föreskrifter, genom att på oförutsedda vägar återvända till sedvänjan. Fram till detta historiska ögonblick kommer det formaliserade sociologiska studiet av institutionerna att utgöra en särskilt viktig aspekt av studiet av klassförhållandena, det vill säga av sociologin i det marxistiska perspektivet.

De kodifierade juridiska förhållandena utgör den verkliga strukturen i ett samhälle som inbegriper icke-likaberättigande. Deras formalisering förvandlar produktionsförhållandena till ett system. Det är i denna mening man kan tala om ”kapitalistiskt system” eller om ”socialistiskt system”. Men med ett uttryckligt förbehåll: systematiseringen, strävan till sammanhang kan inte undanröja motsättningarna. Man påtvingar dem en norm, mildrar eller undertrycker dem. Man föreslår ofullständiga och otillfredsställande lösningar som inte löser konflikterna. Systematiseringen och struktureringen, som endast försiggår på en viss nivå, lyckas aldrig innesluta innehållet. Under dem bevarar ”basen” en egen verklighet som den ibland uttrycker i svårigheter, problem, tekniska och ekonomiska förändringar, däribland depressioner och kriser. Över den juridiska struktureringen upprättas överstrukturer, avsedda att omtolka, uppfånga och i nya former instänga det som överskrider strukturen i egentlig mening. Det är naivt och grovt att betrakta ”systemen” och ”strukturerna” bokstavligen som ”funktioner”. I det verkliga samhället, det vill säga i praxis, finns det gap, luckor och

förskjutningar mellan alla dessa termer. Man (Vem? Myndigheterna eller Makten?) justerar och återanpassar empiriskt de olika styckena. Man täpper till luckorna samtidigt som nya former framträder. Det är lika otillrädligt att försumma begreppet *totalitet* som att fatta det bokstavligt, logiskt i stället för dialektiskt.

c. *På de politiska överstrukturenas nivå.* Vi går här snabbt förbi denna punkt, eftersom vi tänker ägna ett särskilt kapitel åt den marxistiska politiska sociologin, det vill säga teorin om staten.

d. *På ideologiernas nivå.* Vi skall här, efter Marx föredöme, utveckla ett bestämt exempel: individualismen. Den enskilde kapitalisten betraktar sig som ägare (privat) av sitt kapital: pengar, produktionsmedel, konstant kapital (anläggningar, maskiner, råvaror) och variabelt kapital (pengar tillgängliga för "lönefonden"). Han uppfattar sitt företag som resultat av sina initiativ och sitt affärssinne. Men om det "verkligen" förhöll sig så skulle samhället inte kunna fungera ens några minuter. Det skulle falla i stycken, eller snarare aldrig komma ut ur kaos utan förbli en oformlig massa av atomer, av monader. Den marxistiska analysen visar varför och hur allmänna lagar och även globala självregleringar uppstår ur de privata initiativens växelverkan: en tendens till bildande av genomsnittsprofit, ett mer eller mindre brutalt undanröjande av icke konkurrenskraftiga företag och en utvidgad ackumulation (avbruten av depressioner och kriser som befriar regimen från dess överskott). Vad innebär då individualismen? En blandning av verklighet och illusioner. Kapitalisterna har svårt att upptäcka resultaten av sina handlingar, som undgår dem. Även om de utnyttjar medvetandet och makten förmår de knappast utforska marknaden, och ännu mindre kan de behärska den. Individualismen är illusorisk. Den följer av individernas misslyckanden och någras tvivelaktiga framgång när det gäller att samla pengar och kapital. Ändå är inte individualismen betydelselös i det borgerliga samhället. Den verkar sporrande. Den täcker luckorna i verkligheten, livet och kulturen. Den inger självförtroende. Den döljer verklighetens outhärdliga sidor och förhärligar de sidor som borgaren kan godta. Den tillåter borgarna att bevara sin "för min del", att tro sig mänskliga i den omänskliga verklighet som gynnar dem och som de underhåller. Den har en mängd etiska och estetiska fördelar. Dessutom antyder den en allmän form för det individuella självförverkligandet, en form som i det borgerliga samhället förblir en möjlighet utan innehåll. Endast ett annat samhälle kan förverkliga den av den borgerliga perioden antydda, tänkta och drömda individen. Slutligen, ett av individualismens grunddrag, som inte är det minst viktiga, är att den ger en föreställning om världen som överlever dess ursprungliga villkor. Individualismen försvinner inte med den konkurrens-kapitalism som varit dess upphov. Trots att den "organiserade" kapitalismen – med dess jättelika produktions- och förvaltningsenheter, med dess byråkrati – borde förvisa individualismen till de föråldrade ideologierna, tjänar denna föreställning alltjämt som en sporre, som ett redskap mot andra, mera adekvata föreställningar, som dimridå och som motivering.

De ideologiska formernas sociologi söker deras klassinnehåll på ett dialektiskt sätt, på en mångfald nivåer, i det förflutna liksom i nuet: födelsevillkor, angreppspunkter, återupplomstringar och återupptagningar, föreställningarnas och illusionernas verkliga funktioner, tidsförskjutningar, cyniska utnyttjanden, o.s.v. Den kritiska analysen av ideologierna fördjupar distinktionen mellan skenet och det verkliga. Vi vet redan att det inte finns något socialt "verkligt" i ren och enkel form. Begreppen *praxis* och *ideologi* har avslöjat sin sammansatthet, sitt dialektiska samband. Det finns inget verkligt som inte också producerar sken. Det finns ingen *praxis* (utom kanske den skapande *praxis* under de stora revolutionära perioderna) som inte alstrar illusioner. I samhällena är skenet en del av det verkliga och illusionerna en del av *praxis*. Det överkliga är i vissa fall verkligt, och omvänt. Med andra ord gör den dialektiska metoden det möjligt för oss att bekräfta begreppet "det verkliga", "det formella" inbegripet.

Det sociologiska studiet av ideologierna kröner, för att tala bildligt, analysen av klasserna och klassförhållandena. Vi återfinner, genom att belysa det närmare, begreppet ideologi. Varje ideologi systematiserar (formaliserar) en helhet av illusioner, av stympade och förvridda föreställningar, vilka emellertid bevarar en tillräcklig förbindelse med det ”verkliga” (*praxis*) för att förefalla sanna, för att infogas i detta verkliga, för att vara levande. Annars är det inte fråga om ideologi, utan om grovt bedrägeri. Analysen av ideologierna kommer till sin rätta nivå i studiet av de former som tvingar fram en viss ordning – relativ, förgänglig, ofta ifrågasatt – för de element som konstituerar ett klassamhälle.

För den dialektiska analys- och framställningsmetoden, i enlighet med Marx föredöme i *Kapitalet*, blir formen på en viss nivå innehåll för den högre nivån i formernas hierarki. Således tjänar de juridiskt formaliserade förbindelserna som element och innehåll för den eftertanke som bygger upp ideologier,

Denna hierarkisering fullbordas med den ideologiska formen. På denna nivå kan analysen tematisera de element över vilka den förfogar. Den kan ägna sig åt kritiken av en viss ideologi – åt studiet av den helhet av ideologier och ”värden” som utgör ”kulturen” – eller också åt teorin om vad som kallas ”civilisationen”, vilkens avigsida och baksida är ett ur vissa aspekter växande barbari i den s.k. ”moderna” världen.

I den föregående framställningen har vi undvikit att skilja mellan det statiska och det dynamiska, det strukturella och det konjunkturbetingade, det analytiska och det globala, det genetiska och det aktuella, det ”diakroniska” och det ”synkroniska”. Ingen av dessa termer är helt korrekt och inget av dessa motsatspar helt adekvat. Hopblandade med begreppen innehåller de alla ideologiska element. Men ur deras helhet och ur enheten mellan de motsatta aspekterna går en historieuppfattning: vardandet konstituerar stabiliteter (relativa) för att sedan överskrida dem, upplösa eller bryta sönder dem. Detta är Marx uppfattning, fastän han inte formulerat den färdigt. Den dialektiska metoden måste på grund av själva sitt väsen ena vardandets aspekter och moment. Enheten utesluter varken teoretiska motsättningar eller verklig kamp. Tvärtom: den inbegriper dem.

Det är uppenbart att vi inte uttömt den sociologiska aspekten på den marxistiska klassteorin. Innan vi avslutar detta kapitel vill vi på nytt belysa några grundläggande satsar. För det första: inga klasser utan klasskamp, utan politisk kamp. En klass existerar endast som möjlighet (det är en ”klass i sig”, inte en ”klass för sig”) så länge den inte inträtt på den politiska arenan, på *praxis* högre nivå, med en revolutionär *praxis*. För det andra: de polariserade klasserna, i kamp och konflikt, utgör inte desto mindre en enhet. Denna enhet får en allmän beteckning (”samhället”), en särskild beteckning (nationen) eller en säregen beteckning (delningen av de kompletterande arbetena i produktionsenheterna). Konflikterna tillåter oss att betona enheten. Å andra sidan måste vi, så snart vi betonat enheten, klargöra dess konfliktkaraktär.

Klassernas och klassfraktionernas konstellationer, det vill säga samhällets struktur, förändras med konjunkturen. I *Revolution och kontrarevolution i Tyskland* räknar Marx upp åtta klasser: feodaltherrar, bourgeoisie, småborgare, storbönder, mellanbönder, småbönder, trälar, lantarbetare och industriarbetare. I *Klasskampen i Frankrike* är det emellertid tal om bara sju klasser: finansbourgeois, industribourgeois, småborgare, bönder, proletariat och trasproletariat. Det betyder att vid samma tidpunkt (år 1848) fanns det en betydande skillnad mellan den sociala strukturen i två olikmässigt utvecklade länder på kapitalismens väg. Strukturanalysen måste ge rum åt det konjunkturbetingade, som infogas i historien.

En revolution härrör ur en struktur. Men den revolutionära händelsen är konjunkturbetingad.

De klasser Marx beskrivit och analyserat som väsentliga under konkurrenskapitalismen, nämligen jordägarna, industrikapitalisterna och arbetarna, får sina inkomster från tre skilda

källor: jordräntan, profiten och lönen. Jordägaren drar emellertid lika litet sin ränta från sina torpare, arrendatorer och lantarbetare som kapitalisten profiten från sina egna arbetare. Det producerade mervärdets helhet infaller i en allmän massa: nationalinkomsten. Marx arbete, *Kapitalet*, skulle avslutas med teorin om inkomsten och dess fördelning. Produktions- och egendomsförhållandena är – i samhällets konkreta verksamhet – medel, apparater liknande pumpar, för att suga upp mesta möjliga av den globala överproduktionen eller, med ett annat ord, nationalinkomsten. Fördelningen sker genom den sociala helheten. Den idé enligt vilken kapitalisten ”exploaterar sina arbetare” är naiv och grov. Det är bourgeoisin som klass som exploaterar proletariatet som klass, liksom de andra grupperna, klasserna och klassfraktionerna, genom att med skilda medel – ekonomiska, sociala, politiska, administrativa, fiskaliska och t.o.m. kulturella (organiserande av fritiden och av konstproduktionen) – ta ut största möjliga del av nationalinkomsten. Inkomstens fördelning sker genom den sociala helheten och staten, det är den centrala idén i *Kapitalets* sista avsnitt. De ledande klasserna och deras fraktioner handlar som påtryckningsgrupper, genom att utnyttja lagstiftningen och andra procedurer. Det är i den globala ramen, vilken angår sociologin lika mycket som ekonomin, som man måste förlägga den marxistiska klassanalysen.

Tyvärr är *Kapitalet* ett oavslutat arbete. Den framställning som struktur- och konjunkturanalysen skulle leda till har förblivit ofullständig. Om marxismens grundare hade kunnat slutföra sitt verk, om han efter sig lämnat den avhandling om den dialektiska metodologin som han planerat under senare delen av sitt liv och färdigställt den socialekonomiska teorin om det kapitalistiska samhället skulle många missförstånd och felbedömningar ha undvikits!

5. Politisk sociologi: teorin om staten

Teorin om staten står i centrum eller spetsen, vilket man vill, för det marxistiska tänkandet. Helt naturligt är det i denna fråga som de mest lidelsefulla diskussionerna ägt rum och alltjämt pågår. Ingen annan sida av marxismens tänkande har utsuddats, vanställts och fördunklats så mycket som denna.

Marx idéer om staten utbildades redan i början av hans analyser och hans verk: redan i hans kritik av den hegelska filosofin om rätten och staten. Gentemot Hegel fastställer Marx att den mänskliga varelsens väsen inte är politiskt, utan socialt. Människan är inget politiskt djur. De sociala krafterna, som blint söker sin väg genom sina konflikter, låter sig underkastas under den politiska makten, under staten. De samhällseliga förhållandena (och deras motsättningar, klasskampens upphov) förklarar staten, och inte tvärtom, som hos Hegel. Denna grundläggande kritik gäller varje politisk form. Varje stat förutsätter att de socialt betraktade människorna gör sin historia utan att veta hur eller varför. Staten har således som grundval en viss brist på medvetande, på rationalitet och organisation i det samhälle som utgör dess bas. Dessutom grundar sig den moderna staten på den mänskliga verklighetens splittring i offentligt liv och privat liv, i medborgarskap och individualitet. Det är en splittring som förvärrar den politiska alienationen och som måste övervinnas.

Enligt Marx härrör således staten inte ur någon översinnlig rationalitet som skulle stå över samhällslivet. Den är heller inte inneboende i samhället som något uttryck för dess immanenta rationalitet. Statens orsak och statsskälen härrör ur oförnuft – ur otillräcklig mognad – i den mänskliga, det vill säga sociala verkligheten. Staten? Den är ett fragment av samhället som upphöjer sig över det och som till de samhällseligt nödvändiga funktionerna (i en given stund) fogar överflödiga tillägg vilka maktutövningen medger. Makthavarna bemäktigar sig den rationalitet som hör till *praxis*. De begagnar sig av dess ofullständiga karaktär, avleder den för sina egna syften och vänder den vid behov mot samhället i dess helhet. Statens dialektiska rörelse är således komplex i historien och i tänkandet. Den höjer sig över samhället, har sina egna intressen och sitt sociala stöd, nämligen en byråkrati. Den förfogar över en mängd makter: organisation, ideologi, tvång och politiska beslut. Men den kan inte dra sig undan det verkliga samhälle som tjänar som dess bas: klasserna och klasskampen. Med en egen men inte autonom verklighet – även om den söker att bli autonom – beror dess verklighet av de sociala förhållandena. Om statsapparaten följaktligen tenderar att inrätta sig över klasserna genom-syras den inte desto mindre av de existerande klasserna och deras konflikter. Den tjänar den härskande klassen, eller de härskande klasserna, samtidigt som den verkar som skiljedomstol över deras rivalitet när denna hotar samhällets existens. Den är således samtidigt en skådeplats för den politiska kampen, dess insats, målet och bytet som man strider om.

Visserligen har Marx inte utvecklat sin tankegång närmare på denna punkt, men enligt hans mening motsvarar uppdelningen av makten endast en fas i uppdelningen av arbetet och av funktionerna i samhället. Närmare bestämt utgör den en aspekt av den samhällseliga arbetsdelningen, som ställer sig över den tekniska uppdelningen, modifierar och förändrar denna. Efter skilsmässan mellan det individuella, det sociala, det ekonomiska och det politiska kommer den mänskliga enheten att åter konstitueras kring det sociala (de samhällseliga förbindelserna omvandlade av den revolutionära aktionen) som kommer att uppsuga det politiska, organisera det ekonomiska och göra det möjligt för individen att rekonstruera sig själv på nya grundvalar – fritt, utan legalitet eller yttre tvång. Det ekonomiska, det sociala och det politiska är således aspekter, nivåer, element eller ”moment” av verkligheten. Man har inte rätt att förväxla dem, men heller inte att isolera dem genom att göra dem till skilda väsensarter. Ingen av dessa ”nivåer” kan göra anspråk på evig sanning. Det *sociala* kan däremot göra anspråk på en historiskt grundad prioritet. I förhållande till staten kommer den

revolutionära process som orienterar arbetarklassen att få tre oskiljaktiga aspekter: demokratin utveckling, proletariats diktatur, statens utdöende. Den konkreta demokratin, majoritetens tvångsmakt över minoriteten, sammanfaller med proletariats diktatur. Arbetarklassen förintar den existerande statsapparaten, men behöver endast en utdöende stat, i vilken de statliga funktionerna upptas av de nya sociala krafterna, genom organisation och förvaltning. Statstvånget ersätter den rationella organisationen med påtryckningar. Till själva sitt väsen förnekar det den mänskliga friheten. Motiveringen för och rättfärdigandet av ett sådant tvång försvinner så snart tingens direkta förvaltning och den verkligt rationella organisationen av produktionen blir möjliga.

Sammanfattningsvis är marxismens tänkande i grund antistatligt. Varifrån kommer stats-socialismen, enligt vilken staten blir ekonomins förvaltare och samhällets högsta princip? Från en man som Marx skoningslöst bekämpade: Ferdinand Lassalle. Vi känner till köpslåendet mellan Lassalle och Bismarck, under förhandlingar som på lång sikt syftade till att arbetarklassen skulle erkänna staten, integreras i denna stat samt begränsa sin sociala och politiska aktivitet. I en viss mening kan man säga att Bismarck – vid sidan av Lenin – varit epokens största politiska geni. De auktoritära men effektiva regimer som söker genomföra vad Marx och Engels kallade ”revolutioner uppifrån” står närmare bismarckismen än den franska bonapartismen.

Eftersom frågan är så viktig tar vi om den från början. Låt oss på nytt läsa Marx ungdomsverk, dessa så kallade filosofiska arbeten, som tvärtom innehåller en radikal kritik av filosofin och av politiken, vilka Marx ansåg vara förbundna med varandra i det hegelianska systemet.

Innan vi övergår till *Kritik av den hegeliska statsfilosofin* granskar vi den artikel som rubricerats *Kritik av Hegels rättsfilosofi* (1843). Marx skriver där:

”Kritiken av den tyska stats- och rättsfilosofin som fått sin mest konsekventa, rikaste och mest slutgiltiga formulering av Hegel, kritiken av denna teori är samtidigt den kritiska analysen av den moderna staten och av den med denna förbundna verkligheten.”¹

Det handlar utan tvivel om den kritiska analysen av (den moderna) staten och inte bara av den hegeliska filosofin, som för övrigt är förbunden med staten som dess längst drivna teoretisering. Det är således kritiken av den politiska verkligheten som Marx påbörjar.

”... liksom också den avgörande negationen av alla tidigare former av det *tyska politiska och juridiska medvetandet*, för vilket den *spekulativa rättsfilosofin* själv är det förnämsta och mest universella uttrycket, upphöjt till *vetenskap*. Endast i Tyskland var den spekulativa rättsfilosofin möjlig – detta abstrakta, översinnliga tänkande om den moderna staten vars verklighet förblir ett hinsides, om än detta hinsides vore beläget på andra sidan Rhen – så var också omvänt den *tyska tanke bilden* om den moderna staten, som abstraherar från den *verkliga människan*, möjlig endast därför och försåvitt den moderna staten själv abstraherar från den *verkliga människan* eller endast i inbillningen tillfredsställer den totala människan.”²

Den sista meningen innebär att den politiska människan, medborgaren – den politiske medborgaren – bara är en (politisk) fiktion i vilken den verkliga människan, den totala människan, endast förverkligar sig fiktivt. En politisk form, en statsfiktion, tillfogas eller ställes över de ideologiska, juridiska och andra fiktionerna. Det är inte på statens nivå, inom staten, i det som beror av staten, utan det är tvärtom genom att befria sig från staten som människan förverkligar sig själv. Formuleringen är entydig.

I *Om judefrågan*, från ungefär samma tid (Marx var då tjugofem år) framhålles:

¹ *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie i Frühe Schriften*, Stuttgart 1962, s. 496.

² *Ibid.*, s. 496.

T sin form, på det sätt som motsvarar dess väsen, som *stat* emanciperar sig staten från religionen därigenom att den emanciperar sig från *statsreligionen*, d.v.s. därigenom att staten som stat inte bekänner någon religion utan tvärtom bekänner sig som stat. Kritiken av dessa förhållanden upphör att vara en teologisk kritik så snart som staten upphör att förhålla sig till religionen på *teologiskt* sätt, så snart som den förhåller sig som stat, d.v.s. *politiskt* till religionen. Kritiken blir då en *kritik av den politiska staten*.”³

I samma text heter det vidare:

”Den *politiska* emancipationen från religionen är inte den genomförda, den konsekventa emancipationen från religionen, eftersom den *politiska* emancipationen inte är den genomförda, den konsekventa mänskliga emancipationen.”⁴

Det betyder att där staten och kyrkan skiljts åt så är detta bara en emancipation, inte en verklig befrielse, en frigörelse som förts till sitt slut. Detta just emedan *den politiska emancipationen inte är den genomförda, den konsekventa mänskliga emancipationen*. Med andra ord sammanfaller emancipationen endast delvis med friheten. Emancipationen leder mot friheten. Den är endast en grad eller ett (historiskt) moment av frihet. Den *politiska* emancipationens gräns framträder också däri att staten kan befria sig från en gräns utan att människan verkligen befriats från den. Staten kan vara en fri stat utan att människan är en fri människa. Detta gäller om alla stater som vunnit sitt oberoende, exempelvis de nya staterna. Folk tror att de kommer att bli fria omedelbart därför att de vunnit nationellt oberoende. Men man kan vara förslavad i en fri stat. Staten kan således emancipera sig från religionen, även om det stora flertalet av medborgarna inte upphör att vara underkastade religionen, eftersom de är det som enskilda. Statens, särskilt den ”fria” statens, förhållande till religionen är endast förhållandet mellan de människor som konstituerar staten med religionen. Människan befriar sig från en gräns genom statens förmedling, det vill säga politiskt, medan hon endast höjer sig över denna gräns på ett sätt som självt är begränsat. När hon förklarar sig vara ateist genom statens förmedling, det vill säga när hon förklarar att staten är ateistisk, förblir hon religiöst begränsad. Staten är ett led mellan människan och människans frihet. I bästa fall, när staten befriar sig från den ena eller den andra bojan, exempelvis statsreligionens, är den bara en mellanhand mellan människan och sig själv, det vill säga en förmedlande etapp i den mänskliga varelsens självförverkligande.

Här är en viktig text i *Om judefrågan* (1844), i vilken Marx kritiserar den inre splittring som, så snart det finns en politisk stat, uppstår mellan människan och medborgaren, mellan privatpersonen och samhällsvarelse, en splittring som också medför en skilsmässa mellan individen och samhället, mellan individen och staten själv:

”Där den *politiska* staten uppnått sin fulla utveckling lever människan inte bara i tänkandet, i medvetandet utan också i *det praktiska livet* ett dubbelt liv, ett himmelskt och ett jordiskt liv, ett liv som *politisk samhällsvarelse*, där hon ser sig endast som *samhällsvarelse*, och ett liv i det civila samhället, där hon ser sig som *privatperson* och där hon betraktar andra människor som medel och förnedrar sig själv till medel, till lekball för främmande makter. Den *politiska* staten förhåller sig lika spiritualistiskt till det civila samhället som himlen till jorden.”⁵

³ *Om judefrågan* i *Människans frigörelse*. Ett urval av Karl Marx skrifter av Sven-Eric Liedman, Sthlm 1965, s. 26-27.

⁴ Liedmans övers. av *Om judefrågan* skiljer sig här (s. 28) från den av H. L. anförda, förkortade franska texten. Terminologin i Lefebvres fortsatta framställning har framvingat lån från båda. Översättningen ”emancipation” har stöd i originaltexten (jfr *Zur Judenfrage* i *Frühe Schriften*, I, s. 457 ff.) (Övers. anm.)

⁵ *Om judefrågan* i Liedmans övers., s. 30. Uttrycket ”det borgerliga samhället” (hos Hegel: ”in der burgerlichen Gesellschaft”) har dock genomgående ersatts med ”i det civila samhället” o.s.v., i konsekvens med Lefebvres fortsatta framställning och för att undvika missförstånd. (Övers. anm.)

Det handlar om den politiska staten som uppnått sin fullständiga utveckling, om den moderna staten, således om den mest demokratiska staten. Staten är till sitt väsen av samma natur som religionen, även när den skilt sig från religionen och bekämpar den. Det finns en statsreligiositet, förbunden med statens egen existens därför att staten står i samma förhållande till det verkliga livet som himlen till jorden. Den står ovanför det verkliga livet. Den svävar eller tycks sväva ovan det. Den övervinner det på samma sätt som religionen segrar över den profana världen.

”Människan är ett profant väsen i sin mest *närliggande* verklighet, i det civila samhället. Här, där hon betraktas som *verklig* individ, är hon en *osann* företeelse. Däremot är hon en illusorisk medlem av en inbillad suveränitet i staten, där hon framträder i enlighet med sin arts bestämmelse men där hon är berövad sitt verkliga individuella liv och utrustad med överklig allmängiltighet.”⁶

Marx kritiserar rättigheternas splittring i mänskliga rättigheter och medborgerliga rättigheter. Den mänskliga varelsen och hennes medvetande pendlar mellan å ena sidan de politiska, juridiska och filosofiska illusionerna, med vida men illusoriska horisonter, och å andra sidan de snäva och begränsade realiteterna. Medborgarens rättigheter är abstrakta, fiktiva. De ger individen endast denna inbillade suveränitet utanför den verkliga individualiteten, i en överklig universalitet, medan människans rättigheter väsentligen är den egoistiska individens rättigheter. I det borgerliga samhället är de främst ägarens och privategendomens rättigheter.

”I ögonblick av utpräglad självkänedom söker det politiska livet undertrycka sina förutsättningar, det civila samhället och dess beståndsdelar, och framträda som det sanna, motsägelsefria uttrycket för det allmänmänskliga livet. Men detta förmår den bara genom att bekämpa sina egna livsbetingelser på *våldsamt* sätt, bara genom att förklara att revolutionen är permanent ...”⁷ Det politiska livet krossar det dagliga livet, det ekonomiska livet, de verkliga individernas liv. Det krossar sina egna villkor när det söker intensifiera sig självt, när det förklarar sig stå över denna banala tillvaro, det dagliga livet i allmänhet. Det förnekar sin egen förutsättning genom att komma i motsättning till sig självt just *genom att förklara att revolutionen är permanent*. ”Det politiska dramat slutar då oundvikligen med återupprättande av religionen, av privategendomen, av det civila samhällets element på samma sätt som kriget avslutas med freden. Det handlar givetvis om jakobinismen, men också om ett mycket djupare drama. Begreppet ”permanent revolution”, liksom begreppet ”total revolution” sysselsätter Marx mycket, ja det rider honom. Ibland hyllar och förkunnar han dessa begrepp, ibland är han på sin vakt mot dem. I den text som vi citerar här handlar det om en kritik av varje stat och all politik. Vi känner till dessa perioder då det politiska livet blivit så intensivt att det krossar sina egna förutsättningar och den permanenta revolutionen slutar med restaurering och ”avpolitisering”.

”Medborgarna i den politiska staten är religiösa tack vare dualismen mellan privatlivet och samhällslivet, mellan livet i det civila samhället och det politiska livet. De är religiösa därför att människorna förhåller sig till det liv i staten, som ligger bortom deras verkliga liv, som till deras sanna liv ...”

Marx kritik syftar långt. Den gäller själva det politiska livet. Meningen fortsätter:

”... religiösa därför att religionen här är det civila samhällets ande och uttrycket för människornas isolering från sina medmänniskor. Den politiska demokratin är kristen därför att i demokratin betraktas människan, inte bara en viss människa utan varje människa som ett *suveränt*, ett högsta väsen. Men det gäller människan i hennes okultiverade, asociala skepnad, människan utan sammanhang, människan som hon står och går, människan sådan hon fördärvats, förlorat sin identitet, avskilt från sig själv, prisgetts åt omänskliga villkor genom hela vårt samhällsmaskineri – kort sagt, människan som ännu inte är i *verklig* överensstämmelse med sin arts väsen. Kristendomens drömfantasi eller postulat om människans suveränitet – men som ett främmande,

⁶ *Ibid.*, s. 30.

⁷ *Ibid.*, s. 32.

från den verkliga människan skilt väsen – har blivit sinnlig verklighet, något konkret, en världslig maxim i demokratin.”⁸

Marx har flera gånger, bland annat i *Kritik av Hegels statsfilosofi*, utvecklat denna tes: demokratin står i samma förhållande till alla statsformer som kristendomen till andra religioner. Kristendomen upphöjer människan, men det är den alienerade människan. På samma sätt upphöjer demokratin människan, men det är den alienerade människan, inte den verkliga, fullt utvecklade människan. Varför? Därför att demokratin är en politisk stat.

Det är här och på detta sätt som Marx återupptar kritiken av de mänskliga rättigheterna, de mänskliga rättigheterna som sådana, till skillnad från de medborgerliga rättigheterna. Men vad är egentligen en människa som skiljes från medborgaren? Ingenting annat än en medlem av det civila samhället. Varför kallas det civila samhällets människa rätt och slätt människa och hennes rättigheter mänskliga rättigheter? Hur skall detta faktum förklaras? Genom den politiska statens förhållande till det civila samhället. Genom den politiska emancipationens eget väsen.

”Framför allt kan vi fastslå det faktum att de så kallade *mänskliga rättigheterna* (droits de l’homme) till skillnad från de *medborgerliga rättigheterna* (droits du citoyen) *intet annat är än rättigheter för medlemmen av det civila samhället*, det vill säga för den egoistiska människan, för människan som är skild från andra människor och från det gemensamma väsendet... Det rör sig om friheten för människan betraktad som en isolerad monad, slutet inom sig själv... Den är *rätten* till ett särskiljande, *rätten* för den *begränsade* (beschränkten), till sig själv begränsade individen.”⁹

Friheten är *rätten* till denna söndring, *rättigheten* för den till sig själv begränsade individen. Den praktiska tillämpningen av människans rätt till frihet är människans rätt till privat-egendom och denna rätt är också därmed *rättigheten* att efter eget skön, utan relation till andra människor, oberoende av samhället, åtnjuta sin egendom och förfoga över den. Det är *rätten* till egoism. Denna individuella frihet utgör i sin tillämpning det civila samhällets grundval. Den gör att varje människa i den andra människan finner inte förverkligandet, utan snarare begränsningen av sin frihet. Kort sagt, ingen av de föregivna mänskliga rättigheterna höjer sig över den egoistiska människan eller når den kollektiva varelsen. I *Om judefrågan* fortsätter Marx:

”Slutligen betraktas människan, såsom medlem av det civila samhället, som den egentliga människan, som *homme* till skillnad från *citoyen*, eftersom hon är den sinnliga, individuella, *konkreta* människan, medan den *politiska* människan bara är den abstrakta, konstruerade människan, människan som en *allegorisk*, *moralisk* person. Den verkliga människan godtas endast i gestalten av den *egoistiska* individen, den *sanna* människan endast i gestalten av den *abstrakta medborgaren*... All emancipation innebär att föra tillbaka den mänskliga världen, förhållandena, på *människan själv*. Den politiska emancipationen reducerar människan till att bli å ena sidan en medlem av det civila samhället, en *egoistiskt oavhängig* individ, å andra sidan en *medborgare i staten*, en moralisk person.”¹⁰

Låt oss i förbigående notera den här markerade skillnaden mellan emancipation, befrielse och frihet. Emancipationen reducerar och befrielsen är endast en etapp. Det är friheten som förverkligar det mänskliga.

”Först när den verkliga individuella människan blir ett med den abstrakta medborgaren i sig och – som individuell människa i sitt konkreta liv, i sitt individuella arbete, i sina individuella förhållanden blivit en *släktvarelse* (Gattungswesen) – först när människan insett och organiserat sin

⁸ *Ibid.*, s. 36.

⁹ *Zur Judenfrage* i *Frühe Schriften*, I, s. 472, 473.

¹⁰ *Om judefrågan*, efter Liedmans övers., a.a., s. 45 som här är utförligare än H. L.:s förkortade citat, men dock i sist anförda mening utelämnat bestämningen ”*egoistisch unabhängige Individuum*” (kurs. av Marx) i originaltexten (jfr *Frühe Schriften*, I, s. 479). (Övers. anm.)

'egen kraft' som en *samhällelig* kraft och därmed inte längre skiljer den samhällliga kraften som *politisk kraft* från sin egen, först då är den mänskliga emancipationen fullbordad.”¹¹

Det är först när den enskilda människan återfunnit sig själv, när hon gjort slut på den politiska alienationen, när hon inom sig återtagit de krafter som avsöndrats från henne, när den enskilda människan blivit samhällsvarelse, först då har hon insett och organiserat sina egna krafter som sociala krafter (vi skall snart se vilken exakt betydelse denna term har), det vill säga då det inte längre utom henne, ovanför henne, upphöjd över henne – finns den politiska formen och kraften, staten – *först då förverkligas friheten*. Vägen till denna frihet är fylld av hinder och motigheter, särskilt de emancipationer och befrielser som gäller friheten!

Vi övergår nu till Kritik av Hegels statsfilosofi (1842-1843): ”Familjens och det civila samhällets verkliga förhållande till staten uppfattas av Hegel som deras inre, inbillade aktivitet.”¹² Familjen och det civila samhället är statens förutsättningar, deras verkligt aktiva element. I den hegelianska spekuleringen är emellertid förhållandet omkastat. När man gör Idén till ett subjekt, det vill säga ett medvetande eller snarare ett övermedvetande, något absolut, blir de verkliga subjekten, som det civila samhället, familjerna och vilka förhållanden som helst Idéns överkliga moment. Här framträder klart kritiken av Hegels panlogiska mysticism och av det hegelska sättet att hypostasera den absoluta Idén, betraktad som subjekt. Hegel utvecklar inte sin tankegång med utgångspunkt från objektet. Han deducerar objektet med utgångspunkt från en i sig, i logikens sfär avslutad tanke. Då, säger Marx, uppstår de politiska kategorierna som logisk-metafysiska kategorier i den mest abstrakta form. Men demokratin belyser på ett helt annat sätt det politiska förflutna och Hegels filosofisk-politiska systematisering.

”Demokratin är alla konstitutioners lösta *gåta*... Hegel utgår från staten och gör människan till den subjektiverade staten; demokratin utgår från människan och gör staten till den objektiverade människan. Liksom religionen inte skapar människan, utan människan skapar religionen, är det inte författningen som skapar folket, utan folket som skapar författningen. Demokratin förhåller sig i visst avseende till alla andra statsformer som kristendomen till alla andra religioner ... Så är demokratin varje statsförfattnings väsen, den socialiserade människan, såsom en *särskild* statsförfattning; den förhåller sig till de andra författningarna som släktet till sina arter, med den skillnaden att släktet här självt framträder som existens, och följaktligen som en *särskild* art i förhållande till de existenser som inte motsvarar väsendet. I monarkin exempelvis, och i republiken betraktad som särskild statsform, har den politiska människan sin särskilda existens vid sidan av den opolitiska människan, privatmänniskan. Egendomen, kontraktet, äktenskapet och det civila samhället framträder här (som Hegel helt riktigt utvecklar det ifråga om dessa *abstrakta* statsformer, fastän han *tror sig* utveckla Idén om Staten), som *särskild* existensform vid sidan av den *politiska* staten, som det *innehåll* till vilket den politiska *staten* förhåller sig som den *organiserande formen*.”

I denna teori framträder således staten som en form vilken organiserar ett oformligt innehåll. Utan den, utom den skulle innehållet återfalla i kaos. Det är en teori som man ofta träffar på och som härstammar från Hegel. Marx fortsätter:

”I demokratin är den politiska staten ... själv bara ett *särskilt* innehåll såsom en särskild *existensform* för folket... De moderna fransmännen har tolkat det så att i den sanna demokratin *går den politiska staten under*.”

Marx anser också att den verkliga och fullständiga demokratin inte är en politisk regim som är bättre än de andra, utan försvinnandet av den politiska demokratin själv, det vill säga statens försvinnande. Marx fasthåller och utvecklar här en idé av Saint-Simon. Enligt dennes bekanta liknelse skulle ett land fortsätta att fungera på precis samma sätt om man framtog det tio statsmän, tio generaler och tio furstar. Men om man berövade det de tio främsta vetenskaps-

¹¹ Svensk övers. efter *Zur Judenfrage*, a.a., s. 479. (Övers. anm.)

¹² *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* i *Frühe Schriften*, I, s. 292 -294.

männen, de tio främsta teknikerna och de tio främsta industriledarna skulle samhället inte längre kunna fungera. Denna idé ”låg i luften” i Frankrike under denna epok, bland annat till följd av Saint-Simons skrifter. Marx kritik av hegelianismen är inte bara en kritik av den hegelska statsuppfattningen, för att ersätta den med en marxistisk statsteori. Kritiken av den hegelska statsfilosofin är redan teorin om statens utdöende och försvinnande. Det är en grundläggande kritik som går mycket längre än en enkel, sluten analys till vilken diverse anmärkningar skulle fogas.

När det gäller Hegel analyserar Marx omsorgsfullt det förhållande som denne upprättat mellan ”stånden”, det vill säga yrkena, korporationerna och delgrupperna, såsom familjen och staden. Den kritiska karakteristiken av detta förhållande mellan stånden och staten hos Hegel – anmärker Marx ironiskt – är att egendomslösheten och arbetsståndet i mindre grad bildar en stat för det civila samhället än en grund på vilken detta samhälles alla kretsar vilar och rör sig. Därmed ersättes den hegelska metafysiken med en marxistisk analys av den bas på vilken staten bygger.

Hegel skriver:

”Det är viktigt att understryka att en vanlig, men ytterst farlig fördom är att framställa stånden huvudsakligen ur den synpunkten att de skulle stå i *motsättning* till regeringen, som om detta vore deras väsentliga ställning. Organiskt, det vill säga tagna i deras totalitet, hävdar sig ståndens element endast genom förmedlingens funktion. Härigenom reduceras själva motsättningen till ett sken. Om en motsättning, därest den framträdde, inte skulle gälla enbart ytan, utan verkligen bleve en substantiell motsättning, skulle staten vara på väg att gå under.”¹³

Vad menar Hegel? Om man betraktar yrkena, korporationerna (vi skulle i dag säga fackföreningarna) och hela det civila samhället i deras opposition mot regeringen begår man ett misstag, ett farligt misstag. Vad man måste betrakta är elementen tagna i deras totalitet, det vill säga integrerade i staten. Vad som då framträder är förmedlingen och försoningen. Oppositionen träder i bakgrunden. Man konstaterar dessa särskilda stånds förbindelse med staten i allmänhet, det vill säga det faktum att de inbegripes i totaliteten, att de endast är element i en totalitet. Om oppositionen händelsevis skulle bli en verklig sådan, det vill säga om det fanns verkliga motsättningar inom samhället mellan stånden och staten skulle staten undergrävas av dessa motsättningar. Hegel förstår – med sin utomordentliga genialitet, som dock alltid är begränsad eller som snarare begränsar sig genom att dementera sig själv – fullkomligt på vilken punkt teorin kommer att vända sig mot honom själv. Han hävdar att det finns motsättningar överallt och är klar över att om det finns motsättningar inom staten så kommer denna att flyga i bitar och sedan försvinna: det kommer inte att finnas någon stat mera. Marx driver den hegelska dialektiken längre än Hegel!

Kritiken av staten (däribland av den demokratiska staten) förbindes med kritiken av filosofin på ett klart artikulert och övertygande sätt, som går vida utöver en enkel kritik av det hegelska systemet. De statliga och politiska institutionerna är *representativa*. Men varje representation är abstrakt i förhållande till det konkreta, de mänskliga varelserna. De vetenskapliga begreppens abstraktion korrigeras på det teoretiska medvetandets plan. Från rättelse till rättelse, från verifikation till verifikation syftar begreppen till omfattning och framställning av det konkreta, det vill säga av totaliteten. De politiska representationerna å andra sidan ändras endast på politiskt sätt, det vill säga genom verkliga aktioner, förbundna med politiska behov i samhället och de samhälleliga krafternas ingripande. Förloppet är mera dramatiskt, mera konfliktfyllt än på det teoretiska medvetandets plan. Å andra sidan kan den abstrakta karaktären hos den politiska representationen (dels ”representanter” och dels ”representativa” institutioner) förbättras genom reformer, men dessa reformer är bara en

¹³ *Ibid.*, s. 347.

inledning till det egentliga verket. Den revolutionära *praxis* vill inte bara förbättra representationssystemen. Den vill avskaffa dem och ersätta dem med den rationella förvaltningen av tingen och med de mänskliga varelsernas frihet. De filosofiska föreställningarna har det abstrakta draget gemensamt med de politiska representationerna att vara en abstraktion som gör anspråk på att förstå det ”närvarande” (les ”présences”) och behärska det. Även i det avseendet vill den revolutionära *praxis* ersätta representationerna och ersätta dem med genomskinliga och direkta förbindelser mellan människorna, genom konkret ”närvaro”.¹⁴ Överensstämmelsen mellan de filosofiska föreställningarna och de politiska representationerna begränsar sig för övrigt inte till denna abstrakta karaktär hos det ”representativa”. Den är mera precis.

Å ena sidan är friheten, rättvisan, medvetandet och förnuftet samtidigt politiska ”representationer” och filosofiska föreställningar, i vilka element hämtade från det verkliga (*praxis*) blandas med ideologier. Filosofins förverkligande, det vill säga det sannas och det rättas, frihetens och rättvisans inträde i *praxis* kan endast åstadkommas genom att övervinna även emancipationen som politisk föreställning och rättvisan som politiskt ideal, det vill säga genom att förverkliga demokratins strävanden och mål bortom dess politiska institutioner.

Vidare har de filosofiska föreställningarna alltid varit förbundna med politiska grupper. Det är i denna bemärkelse som filosofin är ideologisk. Särskilt de stora byråkratierna, kyrkans och statens, har gett upphov till system. Byråkratin behöver en ontologi. Materialismen och dess motsats, spiritualismen, har således varit uttryck och motivering för statsapparater som medgett, ja krävt utarbetande av en metafysik.¹⁵ Så fogas teorin om filosofins övervinnande (det vill säga dess förverkligande) samman med teorin om övervinnandet av den politiska abstraktionen (det vill säga statens utdöende).

Det finns inte, enligt marxismens tänkande, någon ”verklig demokrati”. Det är tvärtom demokratin som medför sanningen om politiken. Demokratin består väsentligen av kamp för demokratin. Denna kan aldrig vinnas helt, eftersom demokratin i kraft av sina motsättningar alltid kan gå framåt eller gå tillbaka. Kampen pågår i närheten av denna kritiska punkt och tröskel: politikens övervinnande (däribland demokratin själv) och statens utdöende (med utgångspunkt från själva den demokratiska staten).

Vi har berört en avgörande sektor inom den politiska sociologin: analysen av byråkratin. Vi erinrar om att man ofta tillskriver Max Weber förtjänsten och äran av att ha upptäckt byråkratin betydelse och inlett analysen av densamma. Max Webers förtjänst är desto mera obestridlig som han inte kände till *Kritiken av Hegels statsfilosofi*. Men det var inte desto mindre Marx som med utgångspunkt från Hegels lovprisande av byråkratin påbörjade denna kritiska granskning.

Enligt Hegel utgör funktionärerna den väsentliga delen av medelklassen, och det är denna klass som *företräder statsmedvetandet och den största kulturen*. Staten bör därför gynna medelklassen. Sina bästa villkor får den genom en ”värld av funktionärer”, kompetenta och hängivna, vilkas befogenheter – om de eventuellt skulle vilja missbruka dem – begränsas av rättigheterna för de särskilda sfärerna i samhället (de konstitutiva ”ståndena” i det civila samhället, som självt grundmuras genom och krönes av staten). Under kulturens klass, det vill

¹⁴ Lefebvre använder termen *représentation*, ibland förtydligad genom avstavningen *re-présentation*, och *représentation politique* i dubbel mening, såsom *föreställning och representation*, respektive *politisk föreställning och politisk representation*. Även ordet *présence*, här översatt till *närvaro*, bör läsas med denna bakgrund i minnet, i förhållande till ”representationen”. (Övers. anm.)

¹⁵ *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* i *Frühe Schriften*, I, s. 488-505 (jfr *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, éd. Costes, band IV, s. 182-185 för kritiken av de filosofiska föreställningarna; s. 186 och 244 för kritiken av de politiska föreställningarna. (H. L.).

såga den medelklass vilkens bästa del är funktionärerna, finns således korporationernas rättigheter. Ovan den finns institutionerna och överhögheten. Under den inrättar sig särskilda intressesfärer. Ovan den instiftar sig det allmänna intresset, företrätt av staten och regeringen. Hegels utgångspunkt är således en skilsmässa mellan staten och det civila samhället ("stånden", korporationerna och yrkena). Byråkratin är en förmedlande länk.

Voilà tout! (det är allt!), noterar Marx ironiskt. Hegel nöjer sig med att empiriskt beskriva byråkratin och blandar ihop en objektiv karakteristik av densamma med den förträffliga mening som byråkratin har om sig själv. Eftersom han inte granskat den i grund har han heller inte kunnat utveckla byråkratins innehåll. Han håller sig till formen, trots att formen här i högre grad än annorstädes inte kan skiljas från innehållet. Byråkratin utgör nämligen en *formalism* tillämpad på ett innehåll utanför den själv.

Växelspelet av förbindelser mellan de sociala grupperna förklarar deras "representationer", det vill säga deras sätt att uppfatta sig själva och förstå varandra (eller inte förstå varandra). Det är inte en mogen rationalitet, riktigt återspeglad inom samhället av gruppernas helhet eller av en viss privilegierad grupp – ur medvetandets synpunkt – som räcker till för att klarlägga dessa föreställningar. Det är alltför sant att den samhällseliga arbetsdelningen – lagd ovanpå den tekniska delningen och själv upphovet till skilsmässan, till splittringen – ger byråkratin dess bas: söndringen mellan de enskilda intressena och det allmänna intresset, splittringen inom det mänskliga mellan det privata och det offentliga. Det vet vi redan och det insåg Hegel. Men han ger laga kraft åt denna söndring och denna splittring genom att godta hypotesen om de rättvisa förhållandena och de riktiga föreställningarna [representationerna] på denna "bas". Han utgår från "hypotesen" om korporationerna utan att ställa frågan mera ingående. Han godtar rationalitetens mognad, fullständighet och t.o.m. dess förverkligande i fråga om dessa förutsättningar, medan hans egen analys av förutsättningarna bevisar motsatsen. Det kan inte finnas någon byråkrati utan sociala enheter som är varandra främmande och således behöver förbindas med medel som ej ingår i deras inre organisation. Korporationer och byråkratier framträder därför för varandra i en egendomlig belysning. De bedrägliga föreställningarna [representationerna] gör inte desto mindre anspråk på total och fullbordad sanning. Hur skall sådana föreställningar betecknas? De utgör en "ideologi". Men det ordet finns ännu inte i *Kritik av Hegels statsfilosofi*. Marx använder termen "filosofi" och förtydligar den: "*Korporationerna är byråkratins materialism, byråkratin är korporationernas spiritualism.*" Med andra ord uppfattar byråkratin korporationerna och stånden som sin materiella verklighet. Korporationerna uppfattar byråkratin som sin idealitet. Inom det civila (icke politiska) samhället är den organiserade korporationen redan en byråkrati. Inom det politiska samhället (staten) är byråkratin en korporation. Samhällets två former förutsätter varandra, ställer sig över varandra, hänvisar till varandra och motiverar varandra. En "representation" med en filosofis räckvidd gör anspråk på att legitimera deras förbindelser.

Den föreställer dem som en rationell harmoni. I själva verket förkläder denna föreställning konflikterna, som den söker dölja men ändå låter skymta fram. Där en byråkrati inrättar sig, där blir också statsintresset – representerat av samma byråkrati – ett särskilt väsen (sammanfattande de enskilda intressena, kårernas och de sociala gruppernas samt det så kallade allmänna intresset – samhällets). På detta sätt inträder staten och den byråkrati som är intimt förbunden med den i verkligheten och blir något "verkligt". Alltifrån denna stund strider byråkratin, i kampen för sina egna intressen, mot korporationerna. För att hävda sig inträder konsekvenserna i en konflikt med sina förutsättningar. Låt oss nu anta att en samlande rörelse driver fram samhället i dess helhet, att organiska förbindelser tenderar att upprättas mellan dess medlemmar (delgrupper) och att hela samhället därmed tenderar att befria sig från de korporativa begränsningarna – då kommer byråkratin att i förbittrad kamp söka återställa dem. Varför? Därför att det civila samhället i staten, i det politiska samhället, det vill säga

byråkratin, skulle smulas sönder om staten försvann i det civila samhället, det vill säga korporativismen. Det leder till ett komplicerat spel: byråkraternas taktik och strategi. Vad blir resultatet på de högsta representationernas nivå? Med det dubbla försvinnandet av det civila samhället, överfört i det politiska samhället (byråkratin), och av det politiska samhället i det civila samhället (korporationerna och den korporativa andan), skulle *spiritualismen med sin motsats materialismen* försvinna. Föreställningarna (filosofiska och politiska) skulle förlora sina baser, sin grundval, sitt existensberättigande. Filosofin skulle försvinna, tillsammans med sina respondenter och ideologiska implikationer.

Den fullkomliga rationalitet som Hegel tillskriver samhället och staten, vilkens föreställningar och motiveringar han förlämnar en filosofisk systematisering, denna rationalitet avslöjar sig som en begränsad förändring: ”ande” snarare än förnuft, således metafysisk transponering, till det absoluta, av villkor som är begränsade i verkligheten, av dennas trånghet och av hindren för rörelsen. Under de villkor som råder i ett samhälle krönt av staten upplevs gränserna som översinnligheter särskilt i filosofin, men också i religionen och andra verk som får liv av ”anden”, av samma ”ande” som i samhället skapar korporationen och i staten byråkratin. Korporationens ande och byråkratin ande råkar ibland i strid med varandra, men de enar sig till sitt försvar så snart de hotas av en rörelse från hela samhället.

Byråkratin är en form, den form som i det statsdominerade samhället antas av ett innehåll Hegel förbigår, för att i stället endast uppfatta denna form (vilken rationalitet han hävdar). Byråkratin, formen för ett innehåll, vilket godtar den och lånar sig till den – mer eller mindre väl, men utan att kunna motsätta sig denna form – har den egenheten att den tenderar att avskilja sig från detta innehåll. Den nöjer sig inte med att formellt organisera detta innehåll, att påtvinga det sin form. Den blir *formalism*. Det är som formalism byråkratin gör anspråk på att vara ett högre ”medvetande”, ”statsvilja” och statsmakt. Inom den och genom den, det vill säga i denna formalism, gör ett särintresse (dess eget) anspråk på allmänlighet medan det allmänna intresset degraderas till särintresse. Byråkratin drar som statsapparat fördel av den förvirring som den skapar och underhåller. Den beskyddar ”särintressets inbillade allmänlighet” för att garantera ”det allmänna intressets inbillade 'egenhet'”, det vill säga sin egen anda. Byråkratin godtar ”ständen” och korporationerna endast på detta plan: fiktionen, det inbillade som passar den. Denna skickliga transponering kan lyckas därför att varje korporation upphöjer sitt särintresse till egen vilja mot byråkratin och håller sig till det, men godtar och t.o.m. stödjer byråkratin mot de andra korporationerna, mot de andra särintressena, för att begagna den som medel. Och vad händer? *Byråkratin, en fullbordad korporation, segrar över korporationen, såsom ofullbordad byråkrati.* ”Även om den förnedrar korporationen tills denna endast blivit ett sken underhåller den detta sken, i syfte att upprätthålla sina egna villkor just såsom (underordnade) villkor. Om således korporationen vill bli ett slags liten stat i det civila samhället är byråkratin ingenting annat än staten verkligt förvandlad till ett slags civilt (icke politiskt) samhälle.

Under denna operation förvandlas statsformalismen, eller med andra ord staten såsom formalism, till verklighet. Den konstituerar sig som effektiv makt och ger sig själv ett innehåll: sig själv. Det leder till att byråkratin blir en vävnad av *praktiska* illusioner. Den är en praktik, men belastad av illusioner om sig själv, sin plats, betydelse och kompetens. Realitet, fiktion, illusion och verkan sammanflätas. Det är illusionen om staten, om dess nödvändighet och rationalitet som byråkratin bär upp, stödjer och överför. Den byråkratiska andan liknar den jesuitiska och den teologiska, liksom det politiska samhället liknar religionen och staten liknar kyrkan. *La bureaucratie, c'est la république prêtre* [Byråkratin – det är republiken som präst. Marx].

Analysen tvingar oss ännu en gång att förkasta den hegelska identiteten mellan det verkliga och det rationella, mellan varat och medvetandet. En så att säga kompakt verklighet avslöjar

sig vara uppluckrad av ihåligheter, vävd av förlegade illusioner och överflödiga tillägg. I statsbyråkratin förkroppsligas en viss rationalitet, men den är ofullständig, bedräglig och t.o.m. förljugen. Om denna rationalitet verkar hel och fullkomlig, om den tillväller sig rättigheter och befogenheter, vilka endast tillkommer den organiska enheten i ett samhälle som övervunnit sina motsättningar och sin splittring, så är detta en del av illusionerna, bedrägerierna och lögnerna. Redan nödvändigheten av en ideologi (av en systematiserad filosofisk föreställning) för att täcka det byråkratiska systemet, för att dölja dess ihåligheter och förklädnader, visar att denna byråkratiskstatliga konstruktion saknar den nödvändiga rationaliteten.

Vad blir följden av att byråkratin, statsandans förkroppsligande, har sina egna intressen och syften, skilda från statens?

Byråkratin kommer att ställa sina syften och sin anda mot statens, för tillfället eller varaktigt. Såsom statens formella ande kommer den att finna att staten i verkligheten saknar ande. Den kommer att söka avhjälpa denna brist och omvandla denna strävan till en kantiansk etik, till en formell plikt, ett kategoriskt imperativ. Den kommer att söka förbättra staten, men blir därigenom i än högre grad, i sina egna ögon, statens syfte och högsta mening. Mellan staten och byråkratin kommer det att bli en sammanblandning och en förskjutning, liknande dem som vi redan konstaterat mellan byråkratin och stånden (korporationer och sociala kårer). Här sker sammanblandningen och omkastningen mellan formen och innehållet. Byråkratin förvandlar magiskt den rena formen till ett konkret innehåll, innehållet till form och det formella syftet till praktisk verksamhet. Statens syften förvandlas således till byråkratins och omvänt, varvid den outredbara sammanflätningen inte utesluter konflikter. *Byråkratin är en cirkel som ingen kan fly ut ur.* Bilden med den magiska cirkeln är dock vilseledande. Cirkeln är också en hierarki, med trappsteg nerifrån och upp, från de lägre kretsarna till toppen (det verkar som om Marx i detta avsnitt skulle följa Dantes bild av helvetets kretsar, som är hierarkiserade i själva sin sammanflätning). Vad bygger denna hierarki på? Hur motiveras den? På *kunnandet*.

Låt oss då nu granska det byråkratiska kunnandets kompetens i byråerna och hos de experter som befolkar dem. Detta kunnande har flera specifika drag. Det konstituerar eller söker konstituera en helhet, ett sammanhängande allt, kort sagt ett system. Denna systematiska karaktär, som verifieras av filosofin, skulle garantera byråkraternas sannfärdighet, upphöja byråkratin till sanningskriterium, utesluta illusionen och skenet. Men dessa satser håller inte för kritiken. För det första kommer kunnandets system i verkligheten till uttryck i en kunnandets hierarki. Huvudet vet mer än de lägre stående lemmarna, men förlitar sig i fråga om de empiriska detaljerna på sina lemmar. Dessa tror för sin del att huvudet förstår det rationella, det allmänna. På det sättet lurar de varandra ömsesidigt. Kunnandet tudelas: detalj och allmänlighet, empiriskt och rationellt, verklighet och illusioner, materiellt och andligt. På samma sätt som i filosofin! Det leder till att varje känd sak eller varje sak som förutsättes vara känd tudelas. Allting får två betydelser: den ena praktisk och verklig, den andra byråkratisk (inom, genom och för byråkratin). Det föregivna, sammanhängande och systematiserande medvetandet splittras, liksom i filosofin i positivism och voluntarism. Men eftersom det gäller handlingar, befogenheter och viljor blir den byråkratiska behandlingen av människorna och tingen allvarligare än läget i filosofin. I denna upp- och nervända värld behandlas de verkliga varelserna som sitt byråkratiska vara, i enlighet med deras bild i byråkratins värld. Den överkliga, överförda betydelsen ersätter i verkligheten den verkliga betydelsen och andligheten ersätter materialiteten. Byråkratin förbehåller sig den breda rationaliteten i det sociala och lägger beslag på den. Därmed förvandlas denna rationalitet i motsatt riktning och den irrationella situationen avslöjar sig i sin dubbelhet och överklighet.

En annan tudelning är ännu allvarligare. Kunnandet förvandlas till hemlighet och medvetandet till mysterium. Byråkratins anda är hemligheten om dess kompetens, som svartsjukt

bevakas inåt av hierarkin och utåt av den byråkratiska korporationens slutna karaktär. Det är ytterligare en likhet med filosofin och religionen (med ideologin i allmänhet). På detta sätt infångar och innehar byråkratin statens vara. Den glider in mellan staten och allmänna opinionen och förhindrar profanering av staten, den högsta anden, det byråkratiska huvudets krona. Vilken är då denna beryktade kunskaps effektiva princip? Auktoriteten. Auktoritetskulten är den byråkratiska mentalitetens främsta grunddrag, i motsättning till kunnandets system. Ideologin förvandlas, i ett växelförhållande. Spiritualismen, de högre sfärernas idealiserade föreställning, en illusorisk föreställning av de verkliga varelserna, blir en *tarvlig materialism*: den passiva lydnadens och den enfaldiga tilltrons materialism, materialismen i en aktivitet som stelnat i formler och rutin. Statens högre syften blir den byråkratiserade individens sak, hans karriär. Eftersom hans existens är byråns existens finns staten för honom endast i en form, som en fastställd konstellation, under vilken de byråkratiska andarnas enda förbindelse är den hierarkiska subordinationen och den passiva lydnaden. Det verkliga medvetandet uttömmes. Det verkliga livet förefaller dött, det falska kunnandet och det inbillade livet i byråerna och den byråkratiska hierarkin gäller som sanning.

Även om byråkratin förvandlar sin ideologi till en *tarvlig materialism* bevarar den sin *tarvliga spiritualism*, sin *farliga idealism*. Den vill göra allt. Den söker göra viljan (sin vilja) till första orsak, till det absoluta. Byråkraten känner behov av att bevisa sin existens genom sin aktivitet och därmed blir genast hela världen i hans ögon rätt och slätt ett objekt för hans aktivitet.

Vad säger Hegel, enligt det tänkande som kritiserar byråkratin radikalt genom att avslöja den sociala sanning som finns i hans filosofisk-politiska system? Han förvandlar byråkratin till en identitet, ett väsen, ett förkroppsligande av Idén. Men detta väsen, denna förkroppsligade idé, avslöjar sig vara präglad av motsättningar. I likhet med det hegelska systemet. I likhet med filosofin och ideologin. Det är inte svårt att definiera Hegels metod. Den är logiken. Han inför empiriska konstateranden (gjorda inom och om den preussiska staten och om den moderna staten i allmänhet). Han inför dem som säregenheter i en allmän kategori och förbigår det specifika. Det är ”subsumtionens” mekanism. Hegel förnekar sin dialektiska metod genom att mot sig själv missbruka logiken och resonandet. Han ger inte *den politiska kroppens logik*. Han nöjer sig med att ge sin bedrägliga logik en politisk kropp, med att förkroppsliga den i det filosofisk-politiska systemet. Han trasslar in sig så snart han ställer konkreta frågor, exempelvis den som gäller de administrativa förbindelserna mellan stånden (korporationer, kommuner och städer) och regeringen, liksom frågan om nomineringen av administratörerna. Genom val? Samtycke? Nominering uppifrån? Hegel föreslår en blandning: val åtföljt av auktoritetens investitur. I detta blandsystem igenkänner man det hegelska systemets allmänna dualism.

Hegel är okunnig om den verkliga mekanismen i den stat som han systematiserar, om domstolarnas, polisens, representationernas och delegationernas sätt att fungera. I verkligheten stöddes staten – därför att den är främmande och står utanför och över det civila samhället – *mot* det civila samhället av de delegater och representanter som den själv sanktionerat, invigt och beklätt med deras ämbeten. Polisen, domstolarna och administrationen är inte det civila samhällets organ, som förvaltar dess *gemensamma* intresse, utan statens agenturer, med uppdrag att förvalta staten mot det civila samhället.

Behöver vi framhålla att här öppnar sig den radikala kritiken av den politiska filosofin, staten och byråkratin (en kritik som följer den sociologiska analysen av dessa irrationella rationaliteter) mot en revolutionär *praxis*: den förallmänligade demokratiska självförvaltningen, utan byråkrati, utan stat? Byråkratin kan försvinna så snart som det allmänna intresset verkligen (och inte fiktivt, i den abstrakta spekulativen) blir individuellt intresse, vilket kan ske endast om det individuella intresset verkligen höjer sig till det allmänna intressets nivå, i hela samhällets *gemensamma* intresse, det intresse som förenar alla ”stånd” och hela det civila

samhället. Marx framställning och vår kommentar leder till en slutsats av avgörande betydelse, till den första definitionen av ”kommunismen”.

Sådant skulle nämligen det organiska sammanhang bli som uppnått och förverkligats bortom själva den politiska demokratin (demokratin som stat och politiskt samhälle).

Det är sant att för Hegel liksom för byråkratin har samhällets rationella karaktär, förbunden med en viss demokrati, tryggats: varje medborgare, varje medlem av det politiska samhället, kan bli funktionär. Det är garantin för identiteten mellan det politiska samhället och det civila samhället, mellan staten, byråkratin och medborgarnas helhet. Liksom varje katolik kan bli präst. Liksom när två fientliga arméer står emot varandra varje soldat kan inträda i den andra genom att desertera.

Denna rekrytering av funktionärerna sker genom examina och tävlingar. Kunnandets byråkratiska system projiceras i praktiken som ett tävlingssystem. Om den hegelska staten vore verkligt rationell, skriver Marx ironiskt, skulle det snarare behövas examen för att bli skomakare än för att bli funktionär. I själva verket är examen i denna föregivet rationella stat en formalitet, det legala erkännandet av det byråkratiska kunnandets system som privilegium i ett slags frimurarskap. Där finns inget objektivt samband eller något återupprättande av enheten, utan tvärtom ett dubbelt kunnande, det som krävs för att kunna leva i det civila samhället och det som behövs för att leva i staten. Det finns bara ett *byråkratiskt dop* av kunnandet, ett officiellt erkännande av det *profana* kunnandets (empiriskt och praktiskt, förvärvat i arbetet och arbetsdelningen och således *civilt*) transsubstantion till *heligt* kunnande (byråkratin och det politiska samhällets, en blandning av kompetens och hemlighet).

Den hegelska teorin om den statliga helgjutenheten (om den högre syntetiska identiteten) blir tämligen löjlig när filosofen logiskt deducerar funktionärernas lönegrad. Den blir löjlig därför att den omedelbart tudelas. Funktionen kräver offer, den framtvingar plikt känsla eftersom staten står fast endast om den offentliga tjänsten har sin etik. Men funktionen måste förvandlas till anställning. Anställningen förutsätter en lön och det är lönegraden, inte etiken, som skapar fastheten i de moderna samhällena!

Den något löjligen hegelska teorin blir oroande när filosofen granskar samhällets garantier mot maktmissbruk och dess försvar mot byråkratin. Han hävdar att skyddsanordningen finns i hierarkin, som kontrollerar och kontrolleras sig själv. Marx genmäler att den byråkratiska motståndaren är bunden till händer och fötter. Han är hammare neråt och städ uppåt. Det är inte ägnat att lugna någon. *Var finns skyddet mot hierarkin? Det mindre onda har visserligen avskaffas av det större onda...* Visserligen kan också konflikten – den olösta konflikten mellan byråkratin och korporationen – spela en viss roll. Marx skriver: ”*Kampen, kampens möjlighet [det civila samhällets kamp mot det politiska samhället, ”ståndens” mot staten och kårernas mot byråkratin] det är garantin...* Vad beträffar funktionärens humanitet och etik, som skulle utgöra en motvikt mot kunnandets och den verkliga aktivitetens mekanism, så tror Marx knappast på dem. Är inte funktionärens funktion hans nödtröst, hans dagliga bröd? Med sin etiska motvikt föreslår Hegel att i funktionären skall människan skydda funktionären mot denne själv. Vilken rörande bild. *Vilken enhet! Vilken andlig balans! Vilken dualistisk kategori!* Det är på denna grundval som Hegel påstår sig kunna fastställa medelklassens och funktionärernas roll, den roll som spelas av den universella klass vilken bär upp ”kunnandets system”. Han uttrycker byråkratins anda långt bättre när han betecknar den som rutinmässig, när han anger *den begränsade sfärens horisont* som dess enda horisont.

Byråkratins sociologi omvandlas till en uppgörelse med all byråkrati, i synnerhet den statliga byråkratin. Den byråkratiska rationaliteten kan inte godta sig själv som sådan och än mindre bli absolut. Men kritiken av den kan inte skiljas från en dubbel kritik av filosofin och av staten.

Läsaren invänder kanske att med denna radikala kritik av staten och av dess sociala stöd, byråkratin, förkastar Marx tesen om en från samhället oskiljaktig rationalitet. Hegel skulle ha förstått, erkänt och formulerat denna rationalitet. Så snart man vägrar att erkänna den antingen hamnar man i ett slags anarkism eller återvänder man till voluntarismen. Man vill krossa statsapparaten för att befria de skilda elementen och lemmarna i samhällskroppen. Man vill ersätta denna kropps samtidigt organiska och rationella karaktär (erkänd av det överväldigande flertalet teoretiker, sociologer, historiker och ekonomer) med antingen en grundläggande och ovillkorlig spontanitet, såsom anarkisterna, eller med ingripande från en högre vilja, som förutsättes vara rationell.

Svaret på dessa invändningar finns i ett brev från Marx till Ruge i september 1843. Staten har existensberättigande, men från och med en viss punkt i den historiska och sociala utvecklingen kräver det förnuft som föds under denna utveckling att staten försvinner. Det är inte bara så att det verkliga och det rationella inte sammanfaller, utan det kan hända att det verkliga är motsatsen till det rationella. I kapitalismen och staten lever vi i en ”upp- och nervänd värld” där det mest verkliga (det samhälleliga) gäller för att vara det mindre verkliga (mindre verkligt än det politiska), där de främsta (de arbetande, skaparna) är de sista, där de sista (mellanleden av skilda slag) gäller som skapare och de konkreta villkoren ringaktas. Att övervinna detta läge är att göra världen och samhället mera rationella genom att återupprätta den verkliga enheten mellan det rationella och det verkliga, genom att upprätta en högre enhet.

Så här skriver Marx i sitt brev till Ruge:

”Förnuftet har alltid existerat, men inte alltid i en rationell form. Kritiken kan därför utgå från vilken som helst form av teoretiskt och praktiskt medvetande och från den rådande verklighetens egna former för att utveckla den sanna verkligheten som sitt yttersta mål och syfte. Vad det verkliga livet beträffar innesluter den politiska staten, t.o.m. där den inte är medvetet genomsyrad av de socialistiska kraven, just i sina moderna former förnuftets krav.”¹⁶ Det finns således något rationellt i staten, i dess sätt att fungera, i dess organisationsförmåga. Överallt förutsätter den att förnuftet till en viss grad gjort sig gällande. Överallt där det finns en stat utger den sig för att vara förnuftet förkroppsligat. Det är den fram till en viss punkt, genom sina mannar, sina organisationer, sina tekniker, sina administratörer och t.o.m. sina poliser. Men överallt är den *också hemfallen åt motsättningen mellan sin teoretiska definition och sina verkliga förutsättningar*. Det finns ingen stat som inte står i konflikt med sig själv, det vill säga att staten inom sig bär fröet till sin självförstörelse. Den samhälleliga sanningen kan därför frigöras överallt. Liksom religionen är höjdpunkten av mänsklighetens teoretiska kamp är den politiska staten höjdpunkten av dess praktiska kamp. Den politiska staten uttrycker således i sin form *sub specie rei publicae* all social kamp, alla samhälleliga behov och sanningar.

Staten måste granskas noga. Den får inte omvandlas eller sönderbrytas hur som helst. Den måste granskas som sammanfattning, som kompendium för de *samhälleliga* behoven, för den *sociala* kampen och de *sociala* sanningarna. Kritiken av staten måste utgå från det faktum att det inom den finns en sanning i vilkens namn den teoretiska tanken i den återfinns vad staten omsluter men maskerar, döljer. Det finns en samhällelig sanning om både filosofin och politiken.

”Den arbetande klassen kommer att under sin utveckling ersätta det gamla borgerliga samhället med en association som utesluter klasserna och deras antagonism. Det kommer inte att finnas kvar någon egentlig politisk makt (Gewalt) eftersom just den politiska makten är det officiella uttrycket för klassmotsättningen i det borgerliga samhället.”¹⁷

¹⁶ Brev till Ruge. ”M. an R., Kreuznach, im September 1843” i MEGA I, 1, Frankfurt A. M. 1927, s. 574.

¹⁷ *Das Elend der Philosophie*, Verlag für Fremdsprachige Literatur, Moskau 1939, s. 129.

Den kritiska analysen av byråkratin kunde ge anledning förmoda att Marx noga studerat de skilda staternas institutioner och författningar. Det är inte alls fallet. Vad som intresserar honom är inte staten i sig själv, utan statens förhållande till samhället. Den politiska analysen gäller inte väsentligen det ”politiska läget” inom en stat (som är en fråga om taktik), utan statens läge inom samhället. För Marx är den politiska sociologin en politisk handling. Varför skulle han då studera den ena eller den andra staten i sig själv, som ett särskilt objekt?

Givetvis granskar Marx de skilda staterna med utgångspunkt från vad han har för ögonen: England, som går i spetsen för den industriella tillväxten, där staten inte tynger den sociala utvecklingen och det demokratiska livet alltför mycket och där proletariatet banar sig väg, visserligen under svårigheter, men utan att stöta på oöverstigliga hinder.

Staten kan uppstå ur våld, ur främmande inkräktares erövring av ett land. Men den kan inte upprätthålla sig själv utan ”social bas”, utan funktion.

”För att försvara de gemensamma intressena har samhället, ursprungligen genom enkel arbetsdelning, skapat sina egna organ. Dessa organ, vilkas topp utgörs av statsmakten, har med tiden ställts i sina egna intressens tjänst. Från samhällets tjänare har de förvandlats till dess herrar ...”

Så karakteriserar Marx staten i allmänhet efter Pariskommunen när han påvisar att ”genom Paris kamp inträder arbetarklassens kamp mot kapitalistens klass och stat i ett nytt skede ...” Staten har framgått ur arbetsdelningen men förvandlar sig genom att upphöja sig över samhället.

I Frankrike är det blott alltför påtagligt att det finns en sådan stat:

”Denna verkställande makt med dess oerhörda byråkratiska och militära organisation, med dess vittförgrenade och förkonstlade statsmaskineri, med dess tjänstemannahär på en halv miljon vid sidan av en armé på ytterligare en halv miljon – denna fruktansvärda parasitkropp, som täcker den franska samhällskroppen som en hinna och stoppar till alla dess porer, uppkom under den absoluta monarkins tid, under feodalväldets förfall, som den bidrog att påskynda. Jordägarnas och städernas härskarprivilegier förvandlades till lika många attribut för statsmakten, de feodala värdigheternas innehavare förvandlades till avlönade tjänstemän och den brokiga provkartan på motstridande, medeltida maktfullkomligheter förvandlades till en av statsmakten reglerad plan, vars arbete är fabriksmässigt delat och centraliserat. Den första franska revolutionen, som hade till uppgift att bryta alla lokala, territoriella särmakter i stad och på land för att skapa nationens borgerliga enhet, måste utveckla vad den absoluta monarkin börjat: centraliseringen, men samtidigt också regeringsmaktens omfång, attribut och hantlangare. Napoleon fulländade detta statsmaskineri. Den legitima monarkin och julimonarkin tillfogade ingenting annat än en större arbetsdelning, vilken växte i samma mån som arbetsdelningen inom det borgerliga samhället skapade nya intressegrupper, alltså nytt material för statsförvaltningen. Varje *gemensamt* intresse löstes genast från samhället och ställdes mot detsamma som ett högre, *allmänt* intresse, det drogs undan samhällsmedlemmarnas självverksamhet och gjordes till föremål för regeringens verksamhet, från bron, skolhuset och den kommunala förmögenheten i landskommunen till Frankrikes järnvägar, nationalförmögenhet och statliga universitet.”¹⁸

På vilken grundval restes denna väldiga byggnad, vilken de på varandra följande revolutionerna (1789-1793, 1830, 1848) fulländat i stället för att bryta sönder och de om makten kämpande partierna betraktar som segrarens byte? På den talrikaste klassen i det franska samhället: *de franska bönderna*.

”Småbönderna utgör en oerhörd massa, vars medlemmar lever under samma förhållanden men utan att komma i mångsidig beröring med varandra. Deras produktionssätt isolerar dem från varandra i stället för att bringa dem att umgås med varandra.”

¹⁸ Louis Bonapartes *18:de Brumaire*, Arbetarkulturs förlag, Sthlm 1939, s. 138-139.

Varje familj, varje jordlott (parcell) utgör en särskild liten ekonomisk och social enhet, som söker vara sig själv nog. ”Parcellen, bonden och familjen; bredvid en annan parcell, en annan bonde och en annan familj. Några dussin av dem bildar en by och några dussin byar ett departement.” Parcellbönderna utgör en klass, om man utgår från deras ekonomiska läge, och ändå utgör de ingen verklig klass, eftersom det endast finns lokala band mellan dem. De är oförmögna att själva försvara sina klassintressen. De kan inte representera sig själva.

”Deras representant måste samtidigt uppträda som deras herre och som en auktoritet över dem, som en oinskränkt regeringsmakt ...”¹⁹

Dessa sidor är med rätta berömda. Varje pennstreck träffar prick. Historiken slutar med en fängslande rundmålning. Diakroniken, som man ibland säger, förtätas till en levande helhet. Marx visar hur polemiken, aktionen och den radikala kritiken, långt ifrån att skada den vetenskapliga objektiviteten, uppnår en fördjupad objektivitet när de bedrivs med snille och kraft i lika mått. Där finns allt: statens ursprung i arbetsdelningen; dess politiska funktioner vid en låg nivå av produktivkrafter, det vill säga i (relativ) knapphet; dess parasitära sida; dess sätt att suga märgen ur samhället och tillägna sig den; dess metoder för att befästa och sätta kronan på ett samhälle bestående av spridda territoriella enheter, praktiskt taget autonoma. Såsom det framhållits i *Den tyska ideologin*:

”De verkliga förhållandena, individernas materiella liv, som inte alls är avhängigt av deras vilja ... har på intet sätt skapats av statsmakten. De är snarare den kraft som skapar det ...”²⁰

Varje stat har sina säregenheter inom ramen för detta allmänna schema, inom den samhällssfär som upphöjer sig över samhället. I Tyskland från 1500- till 1800-talet var det samhällsklassernas och samhällsskiktens oduglighet som gjorde det möjligt att konstituera staten (och inte, eller snarare inte bara, som i Frankrike, existensen av en viss klass och dess vanmakt).

”Oförmågan hos varje enskild sfär – för här kan man varken tala om stånd eller klasser, utan på sin höjd om utdöende stånd och klasser under bildande – tillät ingen att dominera exklusivt. Den särskilda sfär som administrationen tillfallit, såsom en nödvändig konsekvens under den absoluta monarkins epok, erhöll en onormal oavhängighet, som drevs än längre i den moderna byråkratin. Staten konstituerade sig på så sätt som en autonom makt ...”²¹

Det onormala är att det sociala undandras samhället och att den samhälleliga praktiken förvandlas till politisk praktik. Det onormala är att en sådan situation konsolideras, i stället för att endast vara en provisorisk etapp, som snart övervinnes av den sociala utvecklingen genom samhällets praktiska liv.

Om staten således tar berättigade och t.o.m. fruktbara initiativ, exempelvis i fråga om den ekonomiska utvecklingen, har (det civila) samhället likväl låtit avhända sig detta initiativ. Det har lämnat ifrån sig förvaltningen av de *gemensamma* intressena. På grund av svaghet eller genom tvång har den överfört dem till staten, som förvandlar dem till s.k. *allmänna* intressen, vilka den förvaltar på sitt sätt, genom att underordna de enskilda intressena under de härskande gruppernas och de statliga organens intressen.

Det händer ofta att man anklagar Marx för inkonsekvens i fråga om staten och dess roll. Han skulle ibland tillmäta den verkliga och positiva handlingsmöjligheter och ibland endast betrakta den som parasitär.

¹⁹ *Ibid.*, s. 140-141 för de tre senaste citaten.

²⁰ *Den tyska ideologin*. H. L. hänvisar till *Deutsche Ideologie* i éd. Costes, *Œuvres philosophiques*, band VIII, s. 157 (jfr *Die deutsche Ideologie*, Dietz Verlag, Berlin 1957).

²¹ *Deutsche Ideologie* i *Œuvres philosophiques*, band VII, s. 184-185.

Det förhåller sig verkligen så att när Marx undersöker *det asiatiska produktionssättet* så betonar han statens ekonomiska funktioner och dess effektivitet. Endast omfattande förvaltningsorgan, således statliga sådana, kunde föra i hamn uppförandet av de bevakningsanläggningar, floduppdämningar och utdikningar som var nödvändiga för jordbruket och handeln i dessa vidsträckta områden. Den primära nödvändigheten av att gemensamt utnyttja vattnet, som i Västern drev de privata entreprenörerna att förena sig i associationer (Italien, Flandern), framtvingade i Östern ”där civilisationens nivå var för låg och territorierna för vidsträckta för att sådana associationer skulle kunna framträda, regeringens centraliserande ingripande”.

I dessa områden, med deras väldiga arealer, förblev bondegemenskaperna (lantbruks- och herdegemenskaper eller bygemenskaper) oförändrade under årtusenden. De parasitära (föga produktiva) städerna är här administrativa och militära centra, stadsöar i jordbruksbygdernas mitt. Staten, som snart blir allsmäktig (despotisk) på denna bas, störtas lätt och återuppbygges lika snabbt. Den har en sådan betydelse att i dessa asiatiska riken *kan jordbruket förfalla under en regering och blomstra upp på nytt under en annan*. Staten, monarken och regeringens ombud blir på det sättet godsägare och innehavare av det samhälleliga produktionsöverskottet. Det gäller Egypten alltifrån antikens äldsta tid, Indien och Kina.²²

En viss tvetydighet skulle således vidlåda Marx tankegång. Det bör emellertid framhållas att denna föregivna tvetydighet upplösts och på ett olyckligt sätt ersatts av de officiella marxisternas dogmatism. Än har de utelämnat *det asiatiska produktionssättet*, som av flera skäl varit obekvämt för dem. Än har de schematiserat historien, som skulle ha genomgått följande etapper: det asiatiska produktionssättet, slaveriets, feodalismens och kapitalismens produktionssätt. Vart och ett skulle, då det uppförts på ruinerna efter det föregående, ha ”likviderat” detta mer eller mindre fullständigt.

Tvetydigheten försvinner om man godtar att det enligt Marx finns flera utvecklingsmöjligheter, inte bara ett rätlinjigt schema. Enligt en sådan uppfattning skulle den möjlighet som historien förverkligat i Europa inte sammanfalla med förloppet på andra kontinenter.²³ Försåvitt det finns en skenbar inkonsekvens, det vill säga skiljaktigheter, skulle den härröra ur en rikare och mer sammansatt historia än den som dogmatismen förutsätter.

Vad som för oss är visst och sant är att den kritiska analysen av staten enligt Marx måste vara specifik för varje produktionssätt, varje historisk etapp och varje land. Detta på grund av den dubbla aspekten – strukturernas (klasserna) och konjunkturernas (erövringar och herravälde, erövrarnas och deras arméers kännetecken). Staten avslöjar säregenheterna i det samhälle som den styr och på vilket den reser sig. Som vi sett sammanfattar den dess kamp och konflikter. Reciprokt gör det sociologiska och historiska studiet av detta samhälle det möjligt att förstå och förklara staten med hänsyn tagen till de mångfaldiga villkoren för dess utbildning. Enligt Marx, liksom för Hegel, är sanningen alltid konkret, således specifik, säregen (det säregna infogas i det allmänna). Här liksom annorstädes har emellertid Marx ställt de hegelska formlerna på fötter: det konkreta är det samhälleliga och inte det politiska.

Det är inte svårt att i Marx verk finna sådana konkreta analyser vilka förtjänar beteckningen ”sociologiska”. Vi har redan anfört flera. Det finns en annan, föga känd, som ändå skulle

²² Man kan tillägga: Amerika före Kolumbus och även efter dess erövring. Det finns flera texter av Marx om det ”asiatiska produktionssättet”, exempelvis i första bandet av *Kapitalet*, i hans artiklar i *New York Daily Tribune*, i korrespondensen med Engels, i *Formen die der kapitalistischen Produktion vorgehen*. En öppen diskussion har nyligen förts i Frankrike kring detta tema, ett av de få som den officiella marxismen återupptagit med en viss initiativförmåga (se *La Pensée* april och oktober 1964). (H. L.)

²³ Hypotesen formulerades under den i föregående not nämnda diskussionen. (H. L.)

kunna tjäna som mönster: *Avslöjanden om kommunistprocessen* (Marx inför juryn i Köln, 1851).²⁴

”Den vidskepelse som tillskrev revolutionerna agitatorers illvilja har överlevt sig själv. Alla vet nu att där revolutionära omvälvningar äger rum har de sin upprinnelse i något socialt behov som de föråldrade institutionerna inte tillgodoser. Detta behov kan inte kännas tillräckligt starkt eller allmänt för att trygga en omedelbar framgång. Men varje våldsamt undertryckningsförsök kan endast göra det allt mäktigare... Vår uppgift består i att studera de orsaker som gett upphov till den senaste resningen och lett till dess nederlag... Rörelserna under februari-mars 1848 var inte enskilda individers verk, utan spontana och oemotståndliga manifestationer av behov ...”

Därpå följer analysen av klasserna, de sociala behoven och deras bristande tillgodoseende i Tyskland år 1848.

Vår sammanfattning av Marx politiska sociologi skulle förbli ofullständig och t.o.m. stympad om vi avbröt den här. Denna sociologi skulle förbli spekulativ och kontemplativ, något liknande cirkelns kvadratur, eftersom enligt Marx spekulativen och kontempletionen hindrar tanken från att nå det konkreta och följaktligen kunskapen. Marxismens tänkande är inte bara inriktat på handling. Det är handlingens teori, tankarna om *praxis*, det vill säga om det möjliga och det omöjliga. Kunskapen om staten och byråkratin kan inte skiljas från den revolutionära aktivitet som går ut på att övervinna dem. Vi har sett i vilken utsträckning som medvetandet implicerar en radikal kritik (det negativa momentet) och omvänt underhåller denna kritik. Men den kritiska tanken har mening och räckvidd endast genom den praktiska revolutionära handlingen, en kritik i handling av det bestående.

Övergången från den politiska kritiken till den politiska handlingen ställer frågan om rörelsen och frågan om strategin.

Enligt Marx uppfattning är rörelsen grundläggande och oersättlig. Vi har avvisat den vanliga sammanblandningen av ”determinism” och ”rörelse”. Rörelsen, som är mer omfattande än varje determinism, omsluter, innehåller, framkallar och fullföljer en mängd determinismer (fysiska, biologiska, geografiska o.s.v.). Den är oändligt sammansatt, även om den låter sig analyseras i nivåer, perioder och i särskilda, specifika historier (teknikens, ekonomins, rättens, filosofins o.s.v.). Dess enskilda, partiella aspekter kan uttömmas, men inte det grundläggande vardandet. Som sådant är den enligt Marx inte en filosofisk vision av världen utan en framställning av mänsklighetens erfarenheter i deras helhet. Den är utgångspunkt för *praxis*, den väsentliga utgångspunkten. Rörelsen gör det möjligt för viljan eller de mänskliga viljorna att i gynnsamma ögonblick ingripa utan att rörelsen därför låter sig helt genomträngas och behärskas. Behärskandet av vardandet – i naturen och i historien – är ett mål, en gräns, inte en förverkligad ”realitet”. Slutligen skapar vardandet det oförutsedda. Hur skulle det, utan det oförutsedda och det oförutsägbara, utan något nytt som inte är en given följd av de pågående determinismerna, kunna finnas någon skapelse? Hur skulle man då kunna tala om ett vardande? Allt detta vet vi redan. Men vad är rörelsen på den nivå som här sysselsätter oss, statens, de sociala krafternas och de politiska determinismernas nivå? Det är arbetarrörelsen, den revolutionära rörelsen. Utan den händer det ingenting i de nuvarande samhällen som domineras av den moderna staten. Vad som händer, vad som inträffar sker på grund av den revolutionära rörelsen och på grund av kampen, mot den eller med den. Proletariatets tryck, tyst eller våldsamt, latent eller uppenbart, blir samtidigt historiens orsak och skäl (*cause et raison*) så snart proletariatet börjar ingripa som politisk kraft (det vill säga när det konstituerar sig som samhällsklass och existerar som sådan). Trycket kan ökas eller lättas, rörelsen

²⁴ H. L. hänvisar till den franska översättningen, Paris, Schleicher, 1901, s. 3-5. Citatet har inte kunnat återfinnas i tillgängliga tyska texter. (*Övers. anm.*)

genomlöper ojämna perioder, beroende på den allmänna konjunkturen och ländernas sociala och politiska strukturer, men det kan inte upphöra.

Förändringarna av produktivkrafterna eller av tekniken har varit *orsakerna* till de sociala omvandlingarna och händelserna med förmedlingar av skilda slag i historien. Klasstriderna har genom ideologierna varit *skälen* till omvandlingarna. Med proletariats framträdande måste orsakerna och skälen närma sig varandra, ända tills de förenas i en högre rationalitet i samhället. Det medför ett kvalitativt språng, varvid klassmotsättningarna försvinner i den nya enheten, utan att klasserna därför helt enkelt bara försvinner. Rörelsen är, enligt Marx och marxismens idéer, således inte längre bara det hegelska vardandet, denna väg som bygger sig själv, som fastställs och skapar sin framtid under en ständig återgång till sig själv. En sådan spekulativ bestämning är inte längre tillräcklig. Rörelsen söker sin väg och prövar sig själv i *praxis*. Den har inte självmedvetandet eller den Absoluta anden som subjekt. Dess subjekt, om man alltså kan använda denna filosofiska vokabulär, är arbetarklassen. I denna egenskap är den studieföremål för sociologin.

Den på detta sätt uppfattade rörelsen har de två nämnda aspekterna, vilka inte kan betonas tillräckligt eftertryckligt: en kvalitativ och en kvantitativ. Den kvantitativa aspekten är den ekonomiska *tillväxten* (teknisk fullkomning, ökning av den materiella produktionen uträknad i ton spannmål, stål o.s.v.). Den kvalitativa aspekten är den sociala *utvecklingen* (samhällets intensitet, aktiviteten i de organisationer som ersätter det politiska med det samhälleliga genom demokratin och dess övervinnande samt produktionen av "andliga" verk). Dessa båda aspekter följer inte oundvikligen varandra med samma steg. Den kvantitativa tillväxten (produktivkrafterna) kan ske gradvis under en viss tid, efter vilken det inträffar kvalitativa språng. Men i Marx tänkande skiljer sig aldrig dessa rörelsens båda aspekter ifrån varandra. Ett unilateralt vardande skulle vara stympat (med en filosofisk term: alienerat). Även om det utan arbetarklassens ingripande kan ske en tillväxt kan det inte äga rum någon utveckling.

Den grundläggande rörelsen (arbetarrörelsen, den revolutionära rörelsen) prövar sig fram och banar sig väg. Det tillkommer teorin att röja upp denna väg, att bespara rörelsen återvändsgränder, misstag och dyrbara experiment. Rörelsen är inte ofelbar. Den hävdar sig under sitt framåtskridande, men framskrider inte tryggt och ständigt triumferande. Den ställs inför hinder. Den politiska teorin är denna rörelsens teori, därför att rörelsen behöver en teori. Det är ett samhälleligt behov. Så formuleras teorins och praktikens enhet. Teorin fogas samman med praktiken, men deras förbindelse är inte enkel, given på förhand, alltid densamma och identisk med sig själv. Det är en dialektisk, inte en logisk eller empirisk förbindelse. Det kan t.o.m. råda en konflikt mellan teorin och praktiken i en viss svår stund av historien.

Vilken form bör då teorin anta? *Programmets? Strategins?*

Marx tycks inte helt och hållet ha avvisat programmet. Men han tillmäter det inga enastående egenskaper, inte möjligheten att stimulera eller väcka rörelsen när denna tvekar, stampar på samma plats eller tillfälligt drar sig tillbaka. *Varje steg av verklig rörelse är viktigare än ett dussin program.*²⁵

Begreppet *strategi* har utarbetats av den moderna vetenskapen (matematiken, sociologin och historien) efter Marx, men fanns redan formulerat i Clausewitz verk. Det bör framhållas att denne författare var inspirerad av Hegel, att Lenin studerade honom för att bättre förstå historien, kriget och den revolutionära rörelsens möjligheter.

Vi kan således införa begreppet politisk strategi, även om Marx inte utvecklat det närmare eller utnyttjat det metodiskt. Vi vet hur sådana begrepp uppstår och utbildas. Begreppet

²⁵ Marx brev till Bracke den 5 maj 1875, i *Kritik av Gotha-programmet*, Arbetarkulturs förlag, Sthlm 1938, s. 49.

samhälleligt arbete är det bästa exemplet. Vi erinrar om det på grund av dess utomordentliga betydelse. Begreppet föds ur *praxis* under givna omständigheter: i detta fall slutet av 1700-talet. Den långt drivna arbetsdelningen framtvingar en uppfattning av enheten av de fragmentariska arbetena i samhället, självt uppfattat som en helhet (totalitet). Samtidigt varslar maskinernas fullkomnande och införandet av redan automatiska maskiner i de mekaniska verkstäderna på lång sikt om det materiella arbetets övervinnande och dess omhändertagande genom lämpliga anordningar. Begreppet *samhälleligt arbete* utvecklas av ekonomerna och på det ekonomiska planet (Adam Smith, Ricardo och sedan Marx själv). Sedan återverkar det på hela historien. Det gör det möjligt att fatta hur de samhällen som inte hade detta begrepp, utan föreställde sig sin verksamhet ideologiskt, arbetade och producerade. Skulle inte det kunna bli fallet också med begreppet strategi? Långt före begreppet fanns det militära och politiska strategier. Machiavelli uppfann begreppet strategi, Clausewitz fortsatte att utarbeta det och det har fullkomnats sedan dess (med spelteorin, den operativa logiken och logistiken, o.s.v.). Det återverkar på det förflutna.

Marx har uttänkt politiska strategier. De anvisningar som han meddelar i en rad olika skrifter kan betecknas som ”strategier”, under förutsättningen att man gör två påpekanden. För det första är enligt Marx den grundläggande målsättning som bestämmer den tillfälliga taktiken arbetarklassens och arbetarrörelsens stärkande i internationell skala. För det andra syftar denna ”politiska” strategi till ett slut på politiken, till statens utdöende efter dess revolutionära omvandling, till det politiskas uppsugning i det samhälleliga. Det är ett mycket viktigt tillägg. Om man utelämnar det gör man Marx till en ”machiavellist” eller Machiavelli till en föregångare till Marx. Med utgångspunkt från Marx förvandlar man då det politiska (och det statliga) till ett evigt eller ovan tiden stående väsen, som inte kan dö ut och övervinnas.

Som bekant betraktade Marx under en lång period (efter bakslaget för revolutionen år 1848) det tsaristiska Ryssland som arbetarrörelsens främsta fiende. En ständigt återupptagen politisk analys gjorde det klart för honom att tsaren och hans autokratiska stat var Europas gendarm, privategendomens militärpolis. Ett med kraft fört krig skulle ha lett regimen mot dess sammanbrott och fall. När Marx i flera lidelsefulla artiklar anklagade den engelske ministern Palmerston så var det inte för Krimkriget, utan för att kriget fördes så att det skonade tsaren, samtidigt som det isolerade denne från Balkanhalvön. Av liknande skäl betraktade Marx 1870 Napoleon III som den man vilken hindrade Tyskland från att vinna den för (arbetar-)rörelsen nödvändiga enheten. Men den 4 september inträffade en plötslig förändring. Tyskland uppnådde sin enhet under Bismarck, som då hotade den franska republiken, vilken stöddes av arbetarna och var oundgänglig för rörelsen. Den allmänna inriktningen, det vill säga strategin, bestämmer i de kritiska stunderna de taktiska besluten. Det är alltför lättvindigt att utan hänsyn till dessa begrepp (strategin och taktiken) tillvita Marx och hans politiska sociologi inkonsekvenser och motsättningar, antifranska, antityska eller antiengelska ståndpunkter, o.s.v.

I sin analys av de politiska konjunkturerna och av taktiken har Marx, i syfte att avslöja sina fiender – ”rörelsens” fiender – visat en sällsynt eld och kraft som pamflettist. Man försummar alltför ofta dessa avsnitt, där den politiska analysen får sin stil. De förbindes varken med marxismens teorier, med Marx verk eller med hans person. Visserligen förefaller de omständigheter som förestavat dem oss alltmer avlägsna. Men varken de människor eller de händelser som det gäller kan förbigås. Här är, som ett prov på ”konkret politisk sociologi”, Marx porträtt av Palmerston:

”Han lyckas alltid ge intryck av att komma med något nytt – fast han nu är över sjuttio år och har agerat på den politiska scenen utan avbrott alltsedan 1807 – och framkalla förhoppningar som annars endast knytes till en lovande men ännu oprövad ung man. Står han redan med en fot i

graven väntar man sig ändå att han först nu skall börja sin verkliga karriär. Dog han i morgon skulle hela England häpna över att han varit minister i ett halvt århundrade.

Är han inte heller vuxen sina uppgifter som statsman så behärskar han däremot som skådespelare vilken roll som helst. Det komiska facket, heroiskt patos och den familjära tonen, tragedin liksom farsen ligger lika väl till för honom. Men det är möjligt att farsen passar hans känslor bäst. Han är ingen första rangens talare, men en fullfjädrad debattör. Han har ett osvikligt minne, stora erfarenheter, taktkänsla, en aldrig svikande sinnesnärvaro, utomordentlig smidighet och är djupt förtrogen med partiernas och parlamentsledamöternas alla trick och intriger, så att han med största elegans och charmant nonchalans kan behandla de svåraste fall genom att spela på sin publiks fördomar och mottaglighet.

Hans cyniska oförskämndhet skyddar honom mot varje överraskning, liksom hans cyniska fräckhet mot varje överrumpling och hans själviska smartness mot varje självbedrägeri. Hans utpräglade frivolitet, absoluta likgiltighet och aristokratiska nedlåtenhet gör att han aldrig löper risken att bli häftig. Tack vare sin espri vinner han alla människors bevägenhet. Och eftersom han under alla omständigheter bevarar sin kallblodighet drar hans lidelsefullare motståndare det kortaste strået. När han inte behärskar sitt ämne kan han i alla fall låtsas göra det. Och saknar han allmänna synpunkter bevarar han en aldrig svikande färdighet att väva samman eleganta banaliteter.

Hans rastlösa och outtröttliga ingenium skyr överksamheten och törstar om inte efter aktivitet, så dock efter uppståndelse ... Vad han söker är mindre framgången än framgångens sken. När han ingenting kan göra söker han hitta på något. Kan han inte ingripa direkt vill han åtminstone spela medlarens roll. Om han inte förmår mäta sig med en mäktig fiende väljer han en svagare. Han är inte de dristiga planernas eller de vittsyftande projektens man. Han fullföljer inget stort mål, utan invecklar sig bara i svårigheter för att kunna demonstrativt dra sig ur dem. Han behöver komplikationer för att inte förbli överksam, och om sådana inte finns förhanden skapar han dem på konstgjord väg. Han trivs med skenkonflikter, skenfäktningar och skenbara motståndare, med utväxlingen av diplomatiska noter och order om utsändning av örlogsfartyg, tills hela företaget slutar med ett parlamentariskt ståhej som ger honom en dags förgänglig ryktbarhet – det enda och stående målet för hans ansträngningar. De internationella konflikterna dirigerar han som en virtuos. Han driver saken till en viss punkt, men när den hotar att ta en allvarlig vändning drar han sig tillbaka efter att under alla omständigheter ha avnjutit den upprörda stämning han inte kan undvara. Världshistoriens utveckling är i hans ögon endast ett tidsfördriv, uppfunnet just för den högädle viscount Palmerston of Palmerstons personliga förnöjelse.

Han, som i verkligheten böjer sig för varje utländskt inflytande, motstår det – i ord. Som Cannings efterträdare övertog han Englands mission att utbreda konstitutionalismen på kontinenten, och därför saknar han aldrig någon förevändning för att uppamma de nationella fördomarna, motarbeta revolutionen i andra länder och samtidigt väcka misstänksamhet och avund hos främmande makt... Fastän tory till sitt ursprung har han lyckats att i förvaltningen av alla utrikes angelägenheter införa de lögner och det bedrägeri som utgör whiggismens kvintessens.

Han vet hur den demokratiska fraseologin skall förenas med oligarkins åsikter, hur bourgeoisins ockerpolitik och schackrande med freden skall bemantlas med det stolta språk som talades av forna tiders engelska aristokrater. Hans specialitet är att låtsas angripa när han i själva verket lägger svansen mellan benen och försvara dem han förräder, att slugt skona en skenbar fiende och driva en föregiven bundsförvant till förtvivlan. Han förstår sig på att i stridens avgörande ögonblick sluta upp på den starkastes sida mot den svagare och att maskera reträtten med krigiska utfall... Varje gång som han bedragit utländska makter har det skett under stora artighetsbetygelser... Förtryckarna har alltid kunnat påräkna hans stöd, samtidigt som han öst hela sin oratoriska generositet över de förtryckta... Den som varit hans motståndare har alltid haft de största utsikterna till framgång, medan hans vänskap hittills varit förebud om vederbörandes säkra undergång. Men även om hans diplomatiska kunnighet inte ter sig särskilt lysande i de faktiska resultaten av hans utrikespolitik skiner den med desto större glans i hans egen utläggning av den för det engelska folket, som fått svälja fraser i stället för att få fakta... Med undantag för de avbrott då tories haft makten, d.v.s. från november 1834 till april 1835 och från 1841 till 1846, har han varit ansvarig för

Englands hela utrikespolitik alltsedan 1830 års revolution ... Hans debut i det parlamentariska livet var betecknande. Den 3 februari 1808 begärde han ordet för att försvara ... Vad? Den diplomatiska sekretessen ...”²⁶

Hur kan man förebrå Marx att försumma individerna och endast sysselsätta sig med de allmänna ramarna, med determinismerna i historisk skala och med ”massorna”?

Utan att förlora oss i detaljerna håller vi oss till de stora linjerna i Marx politiska strategi därför att de är resultat av hans sociologi och hans politiska analyser. Enligt vår mening kan man hos honom finna tre strategier för den revolutionära rörelsen, det vill säga tre skilda möjligheter:

- a. Rörelsen samlar ”folkets” majoritet och tar makten utan våld för att förverkliga sina ekonomiska och sociala syften.
- b. Rörelsen samlar ”folkets” majoritet men måste storma maktens fästen för att beröva de härskande klasserna deras ekonomiska och politiska maktmedel.
- c. Rörelsen kan samla endast en minoritet av ”folket”, men denna minoritet visar sig vara tillräckligt fast, energisk och heroisk för att utkämpa slaget mot de härskande klasserna. Ordet ”folk” har i dessa satser endast en begränsad betydelse. Kring den proletära kärnan grupperar de taktiska förbunden klasser, klassfraktioner och skilda samhällsskikt – bönder, hantverkare, småföretagare, intellektuella och t.o.m. borgerliga liberaler – vilka kan betecknas som ”folket”. Ordet har således en politiskt bestämd men sociologiskt obestämd innebörd.

Den först nämnda konjunkturen är den som rådde i England under den period då Marx levde och studerade där och lärde känna landet. Det är den demokratiska politikens väg, vägen till dess utvidgning och fördjupande genom den allmänna rösträtten, vägen till dess övervinnande genom trycket från en mäktig, organiserad arbetarklass som gradvis genomdriver sin politiska hegemoni utan att utnyttja det yttersta medlet: upproret. Det är den ekonomiska och sociala reformismens väg, en väg som har någon mening och öppnar några möjligheter endast om den beträdes med en energi som medger – och t.o.m. förutser – en våldsamt revolution.

”För den engelska arbetarklassen är den allmänna rösträtten och den politiska makten samma sak. Proletärerna utgör befolkningens stora flertal. Erövringen av den allmänna rösträtten i England skulle i högre grad än någon annan, såsom socialistisk betecknad åtgärd, på den europeiska kontinenten markera ett framsteg mot socialismen. Den skulle oundvikligen leda till arbetarklassens politiska hegemoni.”²⁷

Den andra situationen skulle vara Tysklands, där den nationella enheten förverkligas ”uppifrån”, där feodalherrarna (lantjunkarna) bevarar starka ställningar och där bourgeoisins samförstånd med feodalherrarna antar politisk form redan vid denna bourgeoisins uppkomst. Bakslaget 1848 var åskådligt nog. Om de härskande klasserna inte ställt upp ett så starkt hinder för ”rörelsen” skulle man kunnat föreställa sig en gradvis förvandling av samhället genom en politisk reformism som började med den nationella enhetens förverkligande. Skulle inte bismarckismen, bonapartismens tyska variant, omintetgöra denna förhoppning?

”I sin sociala och politiska utveckling släpar den tyska arbetarklassen lika långt efter den franska och engelska arbetarklassen som den tyska bourgeoisin efter Frankrikes och Englands. Sådan herre, sådan tjänare. Utvecklingen av existensvillkoren för ett talrikt, fast, koncentrerat och intelligent proletariat är förbunden med utvecklingen av existensvillkoren för en talrik, rik, koncentrerad och mäktig bourgeois. Arbetarklassens utveckling har aldrig varit autonom.”²⁸

²⁶ *People's Paper*, 22 oktober 1853. Palmerston i Karl Marx, *Politische Schriften* II, Stuttgart 1960, s. 581-585.

²⁷ *New York Daily Tribune*, april 1851.

²⁸ *Ibid.*

Det tredje fallet skulle representeras av Frankrike. Revolutionen (borgerligt demokratisk) 1789-1793 leddes av minoriteter i städerna som drog med sig en del av bönderna, neutraliserade en annan del och tvingades bekämpa en tredje del av dessa bondeskikt i feodalherrarnas läger. Det tillkom inte den socialistiska och proletära revolutionens parti att ansluta sig till jakobinismen och blanquismen. Men jakobinismen och den därpå följande blanquismen är historiska fakta – specifikt franska och mycket betydelsefulla – som det nya partiet måste ta hänsyn till, liksom till den anarkiserande tendensen, även den förankrad i ”verksamma minoriteter”. Erfarenheterna från 1848 och 1871 bekräftar denna bedömning.

Så har alla tänkbara situationer (under 1800-talet) förutsetts. De täckes av det nya partiets strategi. Därför kan man förkunna den ”permanenta revolutionen”. Detta Marx uttryck – inför vilket han, såsom vi sett, tvekade – har inte hos honom den innebörd det skulle få senare: oavbrutet våld, angrepp utan uppskov och med alla medel. Det anger en kamp som inte upphör men genomgår skilda faser och utnyttjar en härtill anpassad strategi och taktik. Det gör det möjligt att för alla problem, alla konflikter föreslå den djärvaste lösningen, den som går längst och främst. Den anvisar övergångsperioden: förintande av den existerande staten och uppbygge av en stat som dör ut.

”... *proletariatet* grupperar sig alltmer kring den *revolutionära socialismen*, kring *kommunismen*, för vilken *bourgeoisin* själv funnit Blanquis namn. Denna socialism är *förklaringen om revolutionens permanens*, om proletariatets *klassdiktatur* som nödvändig övergång till *avskaffandet av klasskillnaderna överhuvud taget*, till avskaffandet av samtliga produktionsförhållanden på vilka de beror ...”²⁹

Efter vilka kriterier kommer de strategiska besluten att fattas? De kommer att bli följden av en analys av den sociala strukturen (förefintliga klasser och klassfraktioner), av en bedömning av konjunkturen (som bestämmer taktiken inom strategins mera allmänna ram) och slutligen av ett kritiskt medvetande om staten. Där de härskande klasserna byggt upp en mäktig byråkratisk och militär stat finns de största utsikterna att det revolutionära våldet utlöses och rörelsen tvingas tillgripa upproret. Den gradvisa övergången till socialismen på den politiska, ekonomiska och sociala ”reformismens” väg synes Marx möjlig endast där staten, såsom makt upphöjd över samhället och såsom instrument för de härskande klasserna, inte kunnat stärka och befästa sig utan motsättningar.

Den dubbla frågan om rörelsen och strategin leder oss till en annan, särskilt allvarlig fråga, som gäller nationen och den nationella verkligheten.

Trots att man i Marx verk hittar en mängd analyser av konkreta nationella situationer kan man inte säga att där finns en allmän teori om den nationella verkligheten, en utarbetad framställning av detta begrepp. Det förefaller som om *rörelsen* enligt Marx uppfattning redan överskridit nationernas begränsade ramar. Endast *strategin* måste ta hänsyn till dem.

”Bourgeoisin har i varje land sina särskilda intressen och kan inte, eftersom intresset är dess högsta värde, överskrida nationaliteten ...”

Detta trots att den världsmarknad som kapitalismen skapat, det borgerliga frihetsbegreppet och de associationer som inspireras av det redan utstakar vägen till detta överskridande.

”Proletärerna står i alla länder inför ett och samma intresse, en och samme fiende, en och samma kamp. Proletärerna är redan till stor del naturligt fria från nationella fördomar. Alla deras rörelser är till sitt väsen humanitära, antinationella. Endast proletärerna kan upphäva nationaliteten ...”

²⁹ *Klasskampen i Frankrike. Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, Verlag für fremdsprachige Literatur, Moskau 1939, s. 118.

Dessa texter från år 1846 (skrivna med anledning av "Nationernas fest" i London) är alltför påtagliga bevis på Marx förhoppning och hans vision av rörelsen när den revolutionära situationen närmade sig. Nationaliteten hade redan överskridits. Under samma epok upprättade Marx och Engels i de europeiska länderna "korrespondenskommittéer", en ansats till Internationalen. Dessa kommittéer hade flera mål, däribland *att befria sig från nationalitetens gränser*.³⁰

Så snart han granskar de konkreta politiska frågorna – strategin, taktiken, allianserna och programmet – ser sig Marx tvungen att betrakta nationen som ram för den revolutionära verksamheten.

"Man har vidare förebrått kommunisterna, att de vill avskaffa fäderneslandet, nationaliteten.

Arbetarna har intet fädernesland. Man kan icke fråntaga dem vad de icke har. Då emellertid proletariatet att börja med måste erövra den politiska makten, upphöja sig till nationell klass och konstituera sig självt som nation, så är det självt ännu nationellt, om också ej i samma mening som bourgeoisin.

Den nationella avskildheten och motsättningarna mellan folken försvinner mer och mer redan med bourgeoisins utveckling, med handelsfriheten, världsmarknaden, den industriella produktionens likformighet och de därtill svarande levnadsförhållandena.

Proletariatets herravälde skall få dem att försvinna ännu fortare."³¹

Den ekonomiska tillväxten, universaliseringen av marknaden, industrin och tekniken tenderar med nödvändighet att övervinna nationerna. Den sociala utvecklingen, pådriven av proletariatet, kommer att fogas till denna oundgängliga ekonomiska förutsättning och att fylla den historiska uppgiften.

"I samma grad som den ena individens exploatering av den andra upphäves, i samma grad upphäves den ena nationens exploatering av den andra.

Med klassmotsättningarna inom nationerna faller den fientliga ställningen mellan nationerna."³²

Även om proletariatets kamp mot bourgeoisin inte är nationell till sitt innehåll (sitt historiska, sociala och praktiska innehåll) är den det till sin (politiska) form. Det är en grundläggande tes som vi återfinner vid analysen av Marx politiska testamente, *Randanmärkningar till Tyska Arbetarpartiets program (Kritik av Gotha-programmet)*.

Varför skulle vi inte erkänna en viss villrådighet inför dessa berömda texter? Betonandet av *formen* bekräftar vad som ovan sagts. Studiet av dessa former skulle höra till sociologin. Men dessa texter avslöjar en viss glidning, en viss tvetydighet. Om formen inte kan skiljas från innehållet och inte heller teorin från *praxis* måste man då inte fastställa den nationella verkligheten, formulera dess begrepp och förklara den teoretiskt, i stället för att betrakta den som *redan* övervunnen? När Marx studerar produktionssättet betraktar han också dess övervinnande som möjligt. Han utgår från denna hypotes, som samtidigt implicerar begreppet om de sociala och ekonomiska förhållandena i deras helhet, historiskt betraktade, och en kritisk radikal negation och en revolutionär praktik, som således förts till det teoretiska medvetandets högre nivå. Kan och borde inte samma metod gälla ifråga om nationen? Marx tycks undvika eller kringgå frågan, som dock blir allt mer påträngande och allvarlig. Nationerna och de stater som motsvarar dem och som intresserar rörelsen är kapitalistiska, de härskande klasserna är borgerliga och mer eller mindre förbundna med feodalherrarna. Men dessutom har varje nation sina säregenheter inom den kapitalistiska produktionens allmänna

³⁰ Brev till Proudhon, maj 1846.

³¹ *Det kommunistiska partiets manifest*, Arbetarkulturs förlag, Sthlm 1943, s. 43.

³² *Ibid.*, s. 44.

ram. Hur är förhållandet mellan det säregna och det allmänna? Att stanna vid dessa termer innebär att kvarstå på logikens och klassificeringens nivå. Det innebär inte att man når det konkreta. Ett ekonomiskt, sociologiskt och historiskt studium av de nationella realiteterna synes oundgängligt. Det föreligger knappast något sådant. Det är en allvarlig lucka. Några anvisningar om de kapitalistiska ländernas olikmässiga utveckling fyller den inte. Skulle Marx med ens ha ställt sig på ett normativt plan i stället för på begreppens och medvetandets? Det vore riktigare att säga att han på sätt och vis ställt sig inom perspektivet för rörelsens ”övervinnande” av nationen ...

Man skulle också kunna säga att Marx och Engels kämpade på två fronter: mot en viss ”vänstervridning” (som förnekade nationerna, de nationella problemen, de frågor som gäller folkens oberoende och deras rätt att förfoga över sig själva) och mot en viss ”högeravvikelse”, som godkände den nationella trångsynen och vilkens representanter ställde sin egen nation över de andra som en fana eller ett föredöme.

Så är det utan tvekan. Dessa påståenden är inte oriktiga. Men de leder oss inte från begreppen till strategin eller ens till rörelsens inre taktik. Är det ett tecken på teorins förfall eller på dess utveckling? Det är frågan. Det verkar som om begreppen inte lyckas dominera rörelsen, som om rörelsen hade sina egna lagar, exempelvis den som leder till splittring i skilda tendenser: vänstervridningen (sektarismen), högerriktningen (opportunisten) och centrismen (som har lättare att manövrera). Skulle praktiken på det sättet ställas över teorin? Men förfaller den då inte till praktikism? Står tänkandet i höjd med vetenskapen? Blir inte den politiska sociologin en sociologi om de politiska tendenserna?

För övrigt var dessa tendenser på Marx tid inte lika uppenbara som de blev eller tycks ha blivit senare. Lassalle, som i viss mening var ”vänsterman”, (das eiserne Gesetz – ”den järnhårda lönelagen”) var också en tysk nationalist, en fanatisk anhängare av staten. Vad de proudhonistiska ”högermännen” beträffar så utsträckte de sin tes (om kooperativens och folkbankernas roll, o.s.v.) till de kapitalistiska länderna i deras helhet och godtog således inte de nationella särigheterna. På Första internationalens tid antog reformismen en filosofisk attityd som snarare stod i motsättning till nationalismen, medan extremismen tenderade att godta statsbegreppet som en given utgångspunkt för politiken. Det förenklar inte problemet...

Kan vi finna ett svar i *Kritik av Gotha-programmet*, denna Marx sista stora politiska skrift, som kom nästan trettio år efter *Kommunistiska manifestet* och inte ens var avsedd att publiceras? Rörelsen blir parti. Den bär inom sig revolutionens löften och förhoppningar. Den gör anspråk på att inspireras av Marx och ändå måste Marx, ännu levande, men utmattad av sjukdom, ta avstånd från detta program. Han ger ledarna en privat men högtidlig varning: Deras program är inte i höjd med teorin, deras verksamhet står inte på vetenskapens nivå, deras politiska praktik består av kompromisser.

Vad gäller tvisten? Den gäller staten, begreppet stat, förbundet med nationaliteten och den nationella verkligheten. Mot vem är det Marx kämpar? Mot Lassalles vålnad – denne Lassalle som varit död i tio år men fortsätter att gå igen i ”rörelsen”. Det finns en ”lassallism”, vitt skild från ”marxismen”, som i den politiska praktiken tagit överhand över de av Marx utarbetade begreppen. Lassalle kunde aldrig höja sig till begreppen. Han *visste inte* vad lönen är – eller vad staten är. Han förlitade sig på sin fantasi, sina känslor, sina intryck. Han blandade en radikal fraseologi med en politisk empirism som godtog samhällets, statens och t.o.m. regeringens givna ramar. Han var trots sina förtjänster mera demagog än revolutionär och lyckades redan i ”rörelsens” början dra in den på en ödesdiger väg.

Under en radikal fraseologi smög Lassalle in sin tvetydiga taktik och strategi. När programmet fastställer att *i det nuvarande samhället är arbetsmedlen ett monopol för kapitalisternas klass* kringgår det frågan om jorden. Denna formulering är, av i dag kända

skäl, alltför lättförklarlig, framhåller Marx, som anspelar på förhandlingarna mellan Bismarck och Lassalle. Den senare angrep inte godsägarna. Han tvekade inte att förfalska *Kommunistiska manifestet*, som han kunde utantill, för att maskera sitt förbund med feodalherrarna mot bourgeoisin. Han var en smidig, alltför smidig politiker ...

Han hade inte förstått någonting av löneteorin eller av de marxistiska begreppen om värdet och mervärdet. Programmet kräver att *arbetets avkastning fördelas rättvist*. Vari består denna rättvisa? Bourgeoisins ideologer påstår att den kan genomföras eller t.o.m. att den redan är grundvalen för det nuvarande produktionssättet. Lassalles ”järnhårda lönelag”, som han lånat från Goethe och hans ”stora järnlagar”, detta högstämda uttryck döljer lönens verklighet, den samhälleliga och historiska karaktären av dess lagar, liksom möjligheterna i arbetarnas kamp. Den vackra frasen om rättvisan, om fördelningen av *arbetets avkastning*, i likaberättigandets namn, till alla samhällsmedlemmar, döljer övergångsperiodens, det vill säga den revolutionära diktaturens krav. Under denna period måste man bryta sönder de härskande klassernas stat, beröva dem ägandet och förvaltningen av produktionsmedlen och öka produktivkrafterna. Vad är arbetsprodukten? Det är totaliteten av det som samhället producerar. Men det handlar inte om att ge alla arbetande, än mindre alla samhällsmedlemmar (däribland de som inte arbetar) totaliteten av produkterna. Fördelningen av den globala inkomsten har sina lagar, som måste efterlevas. Man måste nämligen ersätta de utslitna produktionsmedlen och investera för att öka produktionen. Man måste upprätta en reservfond mot naturkatastrofer. Från totalprodukten måste man dra av administrationskostnaderna för de samhälleligt nödvändiga tjänster och arbeten som inte är materiellt produktiva, fonden avsedd för barnen, de sjuka, de gamla, o.s.v.

Denna fördelning av en global inkomst försiggår redan i det borgerliga samhället, på en gång blint och i enlighet med bourgeoisins intressen. I det nya samhället sker den rationellt efter en plan. Men den kommer inte att snabbt uppnå det önskade ”likaberättigandet”. Under övergångsperioden kommer det samhälle som uppstår ur den gamla kapitalistiska ordningen att bära dess stigma. Marknaden, produktionen för marknaden, värdelagen och bytesekvivalenterna kommer inte att försvinna av moraliska skäl, utan först när de organiserade produktivkrafterna gör det möjligt att övervinna dem. ”Likaberättigandet” förblir därför den borgerliga rätten, den som styr utbytena av ekvivalenta varor och kontrakten. Trots framstegen, det vill säga samhällets utveckling, kommer producenternas rätt ännu att *stå i proportion* till det utförda arbetets kvantitet och kvalitet. Jämlikheten kommer enbart att bestå däri att arbetet medvetet och rationellt fungerar som gemensamt mått för utbytena, i stället för pengarna. Detta likaberättigande innebär således olika rättigheter: den konfronterar och styr icke-likaberättigade arbeten. *Det är därför, som bokhålleri, en ojämlikhetens rättighet, liksom all rätt.*

Övergångens problem avslöjar på detta sätt rättens väsen. Det teoretiska projektet för det nya samhället, grundat på den vetenskapliga analysen av det verkliga, kommer i motsättning till det empiriska och prakticismiska programmet. Det håller sig kvar på begreppens nivå. Det utarbetar rättsbegreppet. Enligt ett välkänt schema belyser det begrepp som framträder det förflutna retrospektivt. Den föregivet egalitära och rationella rätten har alltid fullgjort en funktion: att avhjälpa bristen, att med ett sken av jämlikhet fördela produkterna i ett samhälle som bygger på bristande jämlikhet. Rätten, som överlever tidsåldrarna, har således en dubbel aspekt: den ”legala” utformningen av den bristande jämlikheten och de dominerande intressenas tryck för att påverka denna utformning. Rätten belyses i projektet för dess övervinnande, på samma sätt som det samhälle den styr. Den juridiska sociologin, som vi i dag skulle säga, kan inte skiljas från vare sig den sociala praktiken eller övervinnandets idé. Kritiken av rätten utgör en del av medvetandet om den. Rätten kommer att övervinnas först i det kommunistiska samhällets högre fas, som präglas av överflödet.

”Först då kan man helt överskrida den borgerliga rättens trånga horisont och samhället kan skriva på sina fanor: Av var och en efter hans förmåga, åt var och en efter hans behov.”³³

Rätten och dess omvandlingar är avhängiga av produktionssättet och inte av idéernas och det moraliska medvetandets framsteg. Vem bestrider det? ”De som åter dyker upp med sina ideologiska och juridiska finesser, så vanliga bland franska demokrater och socialister”, svarar Marx själv. Men vi är nu framme vid den avgörande frågan, den som gäller staten (och följaktligen den nationella verkligheten). Det är på denna punkt som Lassalle varit grumlig, eller snarare beviljat motståndarna oförsvarliga koncessioner. Han börjar med förklaringen att gentemot de arbetande utgör de andra klasserna endast en *reaktionär massa*. Det är en extrem, oriktig formulering. Bourgeoisin själv är revolutionär gentemot feodalherrarna och mellanskikten, som söker bevara positioner från föråldrade produktionssätt. Proletariatet är revolutionärt gentemot bourgeoisin, och endast proletariatet kan slutföra samhällets omvandling. Under denna mystifierande fraseologi har Lassalle, samtidigt som han maskerat sina politiska planer, uppfattat arbetarrörelsen endast ur en trång nationell synvinkel. *Arbetarklassen verkar för sin befrielse i första hand inom ramen för den nuvarande nationella staten*, förklarar Gotha-programmet vidare. Det är uppenbart, konstaterar Marx, att arbetarklassen först måste organisera sig som klass i egenskap av klass i sitt land och betrakta det som skådeplats för sin kamp. *Så tillvida är dess klasskamp nationell, inte till sitt innehåll, utan till sin form*. Marx återupptar formuleringen i *Kommunistiska manifestet*. Han förtydligar situationens svårigheter. Den nationella tyska statens ram ligger inom världsmarknaden och staternas system. Bourgeoisin eller de härskande klasserna i en stat kan föra en *internationell* politik. Det bevisar Bismarcks exempel. För att bekämpa bourgeoisin måste den tyska arbetarklassen påtaga sig *internationella funktioner*. Annars blir internationalismen underlägsen liberalernas (frihandlarnas) som också är för fred, frihet och folkens broderskap.

Lassalles olycka var att han trodde sig kunna bygga upp det nya samhället på samma sätt som man bygger en ny järnvägslinje: med hjälp av statslån. Han hade en naiv och obegränsad tilltro till staten och statens hjälp.

I Lassalles efterföljd fastställer programmet att det tyska arbetarpartiet skall kämpa för statens frihet: för statens fria funktion, för en fri stat. Vad är det? frågar Marx. Ingenting. Det tyska arbetarpartiet visar därmed att begreppet socialism *inte ens berört det*. I stället för att betrakta samhället som statens grundval ”behandlar det [programmet] snarare staten som ett självständigt väsen, som har sina egna andliga, moraliska, frihetliga grundvalar”.³⁴

Vi känner igen termerna i den kritik som riktades mot den hegelska uppfattningen av staten. Lassalle, en hegelian som trodde sig vara marxist, förstod inte vad staten var. Han lät sig ryckas med av motiveringarna i den hegelska filosofin, som beskriver en viss verklighet och identifierar denna med den absoluta rationaliteten. Genom att resonera på detta sätt blandar man ihop den eviga Staten (Statens Idé) med en stat ”som ingenting annat är än en med parlamentariska former uppiffad, med feodala ingredienser uppblandad, av bourgeoisin redan påverkad, byråkratiskt uppbyggd, polisskyddad militärdespoti”, det vill säga Bismarcks stat. Den kritiska huvudtanken, den politiska aktionen överger de revolutionära målsättningarna. ”Att man i verkligheten med 'stat' menar regeringsmaskineriet eller staten, såvida den genom arbetets uppdelning utgör en från samhället avskild, egen organism, visar redan orden: 'Tyska arbetarpartiet kräver som statens ekonomiska grundval: en enda progressiv inkomstskatt o.s.v.’”³⁵

³³ Kritik av Gotha-programmet, Arbetarkulturs förlag, Sthlm 1938, s. 18.

³⁴ Ibid., s. 28.

³⁵ Ibid., s. 36.

Från den förvirrade utgångspunkten föreslår man endast att förbättra detta maskineri. *Man håller sig till gränserna för vad polisen tillåter och logiken förbjuder.* Man nöjer sig med att med storvulna fraser kräva *det arbetande folkets demokratiska kontroll* över denna stat, inkomstskatt och allmän undervisning tryggad av staten. Man pratar om friheten och den fria staten. Men ur denna synvinkel, den politiska aktionens, kan friheten definieras på ett otvetydigt sätt. Den ”består i att förvandla något samhälle överordnat [staten] till ett det-samma fullständigt underordnat organ ...”³⁶

Formuleringen är så klar som det någonsin är möjligt att göra den. Marx har 1875 inte förlorat något av sin antistatliga inställning. För att framlägga sin tes ännu mer energiskt tillfogar han denna inte mindre slående klausul, som kompletterar teorin med en värdering: ”... och i dag är statsformerna också friare eller ofriare, allteftersom de inskränker 'statens frihet’.”³⁷

De statliga institutionernas växande tyngd i det moderna samhället skärper motsättningen mellan det politiska och det samhälleliga. Den mänskliga friheten definieras på och genom det samhälleliga planet, inte på och genom det politiska planet. Kommer den moderna staten att kväva samhällslivet, att krossa det under politikens tyngd? Det är den fråga som lassalleanerna undviker och som Marx oavslåttigt ställer. Det gör han gentemot de ”realister” som överger de revolutionära möjligheterna i det ”verkligas” namn, genom att godta det ”verkliga” och i de grundläggande begreppen endast se utopier.

Vilka förvandlingar kommer statens form att undergå? Vilka funktioner, liknande statens nuvarande funktioner, kommer att bevaras i det nya samhället? Svaret på denna fråga kan endast vara *vetenskapligt*, det vill säga stå på teorins och begreppens nivå. ”Man kommer inte problemet ett tuffjäta närmare, om man så på tusen sätt kombinerar ordet folk med ordet stat”, förklarar Marx bistert.³⁸

Under övergångsperioden kommer staten att *tuktas* av folket. Det kommer att övervinna själva den politiska demokratin, inte genom att fullkomna staten och den demokratiska republiken, utan genom att förstöra samtidigt den stat som uppförts ovanför samhället och det samhälle som tillåter ett sådant förhållande. Proletariatets revolutionära diktatur, utvidgad demokrati och statens utdöende genom övervinnande av själva den demokratiska staten är tre aspekter av en och samma *rörelse*, revolutionens rörelse.

Som sammanfattning vidhåller Marx i detta politiska testamente vad han ständigt sagt om staten. Han fortsätter att utarbeta ett grundläggande begrepp. Vilket? Själva revolutionens begrepp. Den proletära revolutionen implicerar och innebär statens slut. Sådant är sambandet mellan statens och revolutionens begrepp: ett dialektiskt förhållande, motsättning och enhet, övervinnande genom en negation, övergångsperioden. Denna period har inte som målsättning rätt och slätt statens förintande (en anarkiserande ståndpunkt), utan hela samhällets – det förvandlade samhällets – återupptagande av de funktioner som fullgjorts av staten och det politiskas upplösning i och av det samhälleliga. Den ofullständiga rationalitet som hör till det existerande samhället men begränsas av dess inre motsättningar har omhändertagits eller snarare infångats av staten. Det samhälleliga måste återta och utveckla denna rationalitet mot dess fullständiga mognad. Staten däremot förvandlar det rationella till det orimliga.

Trodde Marx, när han skrev dessa sidor, att hans varningar skulle beaktas? Av vem? Hoppades han att *rörelsen* skulle hinna ifatt den teoretiska tanken och begreppen och inte låta sig distanseras? Trodde han att statsmännen, yrkespolitikerna, ”realisterna” och pragmatikerna skulle föras åt sidan? Vad väntade han sig av dem som han riktade sitt budskap till, av Bebel

³⁶ *Ibid.*, s. 28.

³⁷ *Ibid.*, s. 28.

³⁸ *Ibid.*, s. 29.

och Liebknecht? Vad åsyftade han genom dem, eller bortom dem? Kände sig vetenskapsmannen Marx överflyglad av krafter som åberopade sig på honom, av handlingsmänniskor som inte förstod honom? Bevittnade han ett fall av den teoretiska nivån, ett rörelsens förfall – och detta i Tyskland där teorin stod högst, där ledarna och proletariatet skulle ärva filosofin?

Vi vet bara att dessa ”randanmärkningar”, med deras i dag oförminskade spänst, slutar med ett egendomligt utrop: *Dixi et salvavi animam meam* [Jag har sagt det och räddat min själ!]. Marx hade fullbordat sitt verk som vetenskapsman och revolutionär. Han hade sagt vad han hade att säga, gjort vad han kunde göra. Begreppen finns där, alljämt friska, dessa begrepp som så många välmenande eller illvilliga människor anser vara torra, kalla och sterila. Marx överlämnar dem. Han anförtror dem åt ”rörelsen”. Vad annat, vad mer skulle han kunna göra? Han uttalar inte Pontius Pilatus ord, han tvår inte sina händer, han har inte förlorat sitt intresse för saken. Men han konstaterar den ödesdigra klyftan mellan yrkespolitikerna (som påstår sig vara ”marxister”) och teorin om staten, mellan prakticismen och den praktik som belysts av teorin. I slutorden ljuder både förhoppningar och fruktan.

Sammanfattning

Vi har förelagt oss två uppgifter:

1. Att frigöra de grundläggande begrepp som Marx utarbetat med utgångspunkt från den tyska filosofin (Hegel), den engelska politiska ekonomin (Adam Smith, Ricardo) och den franska socialismen (Saint-Simon, Fourier, Proudhon) inte på eklekticismens eller synkretismens väg, utan tvärtom genom en radikal kritik av filosofin, den politiska ekonomin och det socialistiska ”idealet”. Eftersom de uppfattningar till vilka Marx föregångare trängt fram begränsades av deras snäva perspektiv och horisonter – nationella och individuella – måste man visa hur den radikala kritiken ingriper i luckorna i dessa uppfattningar, förenar sig med dem och vidgar dem genom att bryta ner deras gränser. Vi har föresatt oss att visa dessa nya begrepps (*praxis*, samhället och de sociala relationerna, revolutionen o.s.v.) genesis liksom deras inbördes förbindelser i en helhet (totalitet) genom det negativa, det vill säga genom övervinnandet. Att belysa detta förlopp och denna metod – senare fördunklade, när de av Marx inspirerade idéerna förlorat sin kritiska radikalism och ”positivismen”, det vill säga kulten av det positiva, ersatt den metod som går över det negativa. Att på detta sätt återupprätta Marx tänkande i dess rörelse, i dess utbildning, och stödja detta återupprättande på hans skrifter, för att inte återfalla i en ”belysning i perspektiv” eller en ”tolkning”.

2. Att inte sträva efter att hos Marx återfinna fragmentariska texter som skulle bekräfta den ena eller andra senare uppfattningen om sociologin såsom en särskild (specialiserad) vetenskap, utan söka att där återfinna ett projekt motsvarande den i dag allmänt godtagna uppfattningen om denna (del-)vetenskap. Att följaktligen där återuppta metoden, arbetsområdet och objektet för en sociologi, utan att därför på förhand döma om vad andra delvetenskaper och andra vetenskapsmän (ekonomer, antropologer, historiker, psykologer, o.s.v.) kan utvinna ur Marx verk. Att dock visa hur Marx metod implicerar projektet att återupprätta, utforska eller skapa en totalitet (av kunnandet, av verkligheten).

Det återstår oss nu att närmare förklara och pröva en sats som inneslutits i det föregående: Marx tänkande är inte tillräckligt för kunskap och medvetande om den nuvarande ”världen”, men det är nödvändigt. Man måste utgå från det, fortsätta att utarbeta grundläggande begrepp, skärpa deras innebörd och komplettera dem med nya begrepp, om detta är av behovet påkallat. Detta tänkande, detta verk, utgör en del av ”den moderna världen”, såsom ett viktigt +och originellt, fruktbart och ofrånkomligt element i läget, bland annat i fråga om en särskild vetenskap – mindre viktig, originell, fruktbar och ofrånkomlig: sociologin.

Vi godtar här utan närmare prövning, som ett slags postulat, begreppet ”läget”. Det skulle således finnas ett teoretiskt världsläge, liksom det finns ett ekonomiskt och ett politiskt. Vi skall försöka bestämma det, vilket på samma gång legitimerar begreppet.

För en strömning som samlar ett ständigt växande antal människor hör Marx till det förflutna. Inte till folkloren, utan till kulturen. Vilket nästan kommer på ett ut: är inte dagens kultur gårdagens tanke, den som utgjorde dess spjutspets? Marx representerar en epok. Han har tagit miste. Hans profetior har dementerats. Han kungjorde kapitalismens slut. Det han trodde sig kunna förutse fristen för står kvar och t.o.m. befastes. Inte desto mindre uttrycker Marx analyser, och de extrapoleringar som han gjorde ur dem, 1800-talets verklighet och förhoppningar.

Vi har redan svarat att Marx förutsåg konkurrenskapitalismens slut och att denna förutsägelse slagit in, under proletariats och monopolens dubbla tryck. Har kapitalismen hållit sig kvar i en del av världen? Det kan inte bestridas. Men den har förvandlats. Det vore lika orimligt att påstå att ingenting eller allting förändrats i det s.k. kapitalistiska samhället, alltjämt dominerat av den klass som kallas ”bourgeoisie”. Är det inte, för att urskilja förändringarna och hålla dem

isär från vad som stagnerar eller går tillbaka, nödvändigt att utgå från den marxistiska analysen, närmare bestämt den som återfinns i *Kapitalet*?

De marxistiska idéernas motståndare hävdar att på ett århundrade har vi inträtt i ett nytt samhälle, som förberetts sedan länge och som Marx själv – honom själv och de av honom inspirerade ”revolutionärerna” till trots – bidragit till att förbereda. Detta nya samhälle skulle inrättas genom en process som inbegriper oförutsedda och oförutsägbara element och som man av gammal vana kan kalla ”historien”.

Här skiljer sig argumenten och ståndpunkterna åt hos marxismens kritiker. En del säger: ”Processen är alltför omfattande, alltför sammansatt för att medvetandet skall kunna gripa och behärska den. Låt de krafter som verkar i detta nya samhälles riktning verka fritt. Själva deras spänningar är nyttiga. Låt oss ingripa endast för att undanröja hindren (bland vilka man kan tänka sig de aktioner som inspireras av marxismen, den revolutionära handling som syftar till att medvetet förändra världen!)”

Andra säger: ”Låt oss med vara delvetenskaper göra empiriska observationer och studera den nya världen bit för bit. Låt oss utnyttja våra kunskaper för att förbättra den med hjälp av dessa effektiva, av sin operativa effektivitet bestämda vetenskaper.”

De förstnämnda är nyliberaler. Deras liberalism kan dölja en voluntarism. Lika litet som i går finns det i dag något ur den liberala tankens synvinkel säkert kriterium för att fastställa vilka hinder som måste undanröjas för förnuftet och friheten. Vi känner alltför väl till söndringen mellan den liberala ideologin och politiken under 1900-talets historia. Hur många gånger har inte de liberala demokraterna trott eller låtsats tro att Friheten förverkligades därför att de var vid makten! Hur många gånger har de inte slagit mot ”mot vänster” och upptäckt sig stå ”till höger”, vilket lett demokratin, inte till dess fördjupande eller dess övervinnande, utan till dess sorgliga sönderfall...

I den andra tendensen känner man med lätthet igen positivismens och scientismens drag. Vi kan kalla dem ”nypositivistiska” och ”nyscientistiska”. Varför ”ny-”? Därför att de stödjer sig lika mycket eller mer på vetenskaperna om människan än på naturvetenskaperna. Dessa vetenskapers ofullständiga, fragmentariska och bristfälliga karaktär tycks inte besvära deras apologeter. De godtar att bilden av den mänskliga varelsen mörklägges. De avvisar ”totaliteten” lika väl i medvetandet som i förverkligandet av det mänskliga. De stadfäster ett operativt men fragmentariskt studium av den sociala verkligheten. Ändå bör det sägas att vissa nytillkomna vetenskapliga discipliner, såsom informationsteorin och cybernetiken, har en ”totaliserande” verksamhet och strävan. Nypositivismen sätter (eller tror sig sätta) en slutpunkt för bestridandet till förmån för konstaterandet. Vad den studerar och fattar integrerar den genom det faktum att den griper det ur ett system eller en struktur. Vetenskapen och vetenskapsmannen är en integrerande och integrerad del (parcell) av denna. Nypositivismen vill – heter det – organisera och systematisera, således ”totalisera” det samhälle i vilket vi inträder. Vem åtar sig denna uppgift? Naturligtvis staten och bestämda grupper inom staten: teknokraterna. Kommer de att lyckas? Är de inte splittrade? Representerar de inte skilda intressen? Har de inte olika meningar allteftersom de verkar inom den offentliga sektorn, statskapitalismen, och begagnar sig av de medel som denna sektor erbjuder dem (åtminstone i Frankrike), eller verkar inom den ”privata” kapitalismens sektor? Inför de inte nya motsättningar i detta samhälle, inom denna kapitalism, inom denna stat, i stället för att lösa dem? Sammanfaller den statliga rationaliteten och den tekniska rationaliteten (det analytiska och operativa omdömet)? Vi lämnar frågorna öppna. Inte desto mindre motsvaras denna strävan av en oklar ideologi, som utkristalliserar sig här och där. Kommer inte den exklusiva betydelse man tillmäter begrepp som har ett visst giltighetsområde, men inte får missbrukas för

extrapolering (struktur, system, funktion), från denna ideologi? Det förefaller så, och vi hävdar det.

Dessutom måste man *utmärka* detta nya samhälle som uppstår ur en mutation. Vad skall det kallas? Många namn har föreslagits: industrisamhället, det tekniska samhället, konsumtionssamhället, masssamhället, fritidssamhället, överflödssamhället, det rationella samhället, o.s.v. Varje namn har sina anhängare och har föranlett vidlyftiga publikationer.

Vi kastar en blick på dessa hypoteser. Det handlar nämligen om hypoteser om väsendet hos det samhälle som är inbegripet i den mutation vi bevittnar. Hypotesen sammanfattas i en benämning, som understryker ett drag och förvandlar det till en definition. Detta är ägnat att dölja den hypotes som ligger innesluten i förslaget. Låt oss se efter vad var och en av dem innehåller av riktigt och oriktigt, av fastställt (eller konjunkturbetingat, grundat eller extrapolerat). Det måste tyvärr bli en snabbgranskning.

Industrisamhället? Om man därmed avser att industriproduktionen alltmer tar överhand över jordbruksproduktionen så är detta självklart. Man måste t.o.m. medge att Marx var den förste (eller om man så vill den andre, efter Saint-Simon) som framhävde detta grunddrag, inom ramen för konkurrenskapitalismen. Ger det oss någon möjlighet att fördjupa analysen av det nuvarande samhället eller av samhällena? Att tro det vore att göra sig skyldig till en trångsynt "ekonomism" som den marxistiska metoden uttryckligen förkastar. Att hålla sig till denna benämning är ägnat att dölja skillnaderna mellan industrisamhällena, de skillnader som är resultat av deras historia. Även om man godtar ordet "industrisamhälle" som beteckning på denna typ av eller detta slag av samhälle, kan arterna inom det skilja sig åt, men genom beaktande endast av typer förbigås de specifika skillnaderna, bland annat skillnaderna mellan det kapitalistiska samhället (eller de kapitalistiska samhällena) och det socialistiska samhället (eller de socialistiska samhällena). Trots ömsesidig påverkan och mångfaldig växelverkan är det obestridligt att dessa skillnader existerar och växer. Vidare tvingas man genast att skilja mellan den ekonomiska tillväxten och den samhälleliga utvecklingen. Vi har sett hur Marx infört denna distinktion mellan det kvantitativa och det kvalitativa. I dagens värld bevittnar vi märkliga, ibland frapperande tillväxter utan någon utveckling. Vilket Marx inte skulle ha trott. Så verkar statens massiva ingripande. Den samhälleliga (och "kulturella") utvecklingen kan komma endast ur en revolutionär framstöt, inskriven i de uppmjukade institutionerna, ur ett fördjupande av demokratin, ur ett aktivt organisationsnät "i basen", vilket uttrycker de samhälleliga behoven. Så snart man räknar med denna aspekt av *praxis* kommer man med eller mot sin vilja åter till teorin om statens utdöende. Och slutligen: det finns bara industriöar, tillväxtpoler i de utvecklade ländernas oceaner, med en ännu länge förhärskande jordbruksproduktion, avsedd att ge resurser åt en industrialisering som får olika rytmer i olika länder.

Konsumtionssamhället? Man glömmer att de som innehar produktionen tillverkar sina konsumenter med skilda medel, av vilka reklamen är den mäktigaste. Man glömmer att detta "konsumtionssamhälle" knappast bryr sig om de samhälleliga behoven och tar hänsyn till de individuella behoven uteslutande efter profitens kriterier. Om det är riktigt att de elementära behoven kan tillgodoses kan man ändå bestrida förekomsten av och uttrycken för högre behov. De framträder endast i en överraskande förkonstling. Tillgodoseendet av konsumtionssamhällets elementära behov tycks följas av en reduktion till det elementära i konsumtionen. För övrigt är det inte säkert att de elementära behoven täckes (bostad, undervisning, o.s.v.). Den gamla fattigdomen lämnar plats åt en ny fattigdom.

Överflödssamhället? De som lanserat denna benämning har påvisat dess gränser. I USA "upptäcker" man fattigdomen. Man slår larm om den låga levnadsstandarden hos betydande minoriteter (de färgade, de nytillkomna immigranterna, en del av farmarna, o.s.v.). Spillet och

slöseriet, vissa privilegierade grupper uppdrivna och hetsiga överkonsumtion kan inte dölja fattigdomen och den ”nya fattigdomen” hos långt större grupper.

Fritidssamhället? De flesta människors fritid har inte ökat. Även om arbetstiden minskar förbrukar den ”tvungna tiden” (exempelvis transporter) delvis den mycket omtalade fritiden. Man måste arbeta, för att kunna investera. De investeringar som krävs av automationen, de nya industrigrenarna, rymdens erövring och hjälpen till u-länderna är enorma, såväl för de ”socialistiska” länderna som för de ”kapitalistiska”.

Det urbaniserade samhället? Ja, försåvitt det finns i närheten av ”tillväxtpolerna”. Nej, om man räknar med bönderna i Afrika, Asien och Latinamerika. Inte ens om man tar hänsyn till plåtskjulestäderna (”bidonsvilles”) där de från jorden uppryckta bönderna samlas i massor.

Masssamhället? Som om varje samhälle sedan tusentals år tillbaka inte vilade på denna bas: människomassorna.

Tekniksamhället? Teknikens övervikt förefaller verkligen vara ett grundläggande drag i det ”moderna”. Det kräver eftertanke. Många människor förväxlar det tekniska framstegets påskyndande med en föregiven ”acceleration av den historiska tiden”, med en samhällelig och kulturell utveckling, medan söndringen mellan dessa aspekter av *praxis* också förefaller vara ett väsentligt drag i det ”moderna”. Teknikens förhärskande ställning bidrar till att förlänga, om inte rädda kapitalismen, som har antagit formen av väldiga organisationer (monopolistiska och statliga), ägnade att trygga de tekniska framstegen. Enligt Marx kan bourgeoisin hålla sig kvar endast genom att själv *revolutionera* produktionsvillkoren. Annars blir det *revolutionen* som gör det! Alltjämt enligt Marx finns det en förbindelse men också en skillnad mellan *behärskandet* (tekniskt) av yttervärlden och människans *tillägnande* av sin egen natur, av sin samhälleliga existens, sitt dagliga liv, sina behov och önskningar. För övrigt dominerar tekniken endast under en mondial konjunktur: de socialistiska och kapitalistiska lägrens möte, ”systemens” ömsesidiga utmaning, kapprustningen och rymdens erövring. Det hindrar inte att denna konjunktur kan fixeras och bli en struktur. Stödet från bestämda *grupper* av tekniker och byråkrater, vilka söker att konstituera sig som *klass* – utan att ha lyckats hittills – detta teknikens sociala stöd är inte utan risker. Men det handlar om risker som måste klarläggas, inte om en definition. Definitionen tjänar på sätt och vis till att dölja riskerna och att framställa vad som ännu bara är en oroande möjlighet som ett fullbordat faktum. Den drabbas därför i ännu högre grad än de andra beteckningarna av den radikala kritikens, det vill säga den dialektiska tankens slag.

Möjligen kan man ännu inte ge denna period (mutation, övergång) någon exakt beteckning. Vart går vi? Vem vet? Vem kan veta det? Vi går vidare, utan att veta vart, utan påvisbar finalitet, trots det förnuft som är immanent i detta vardande. Skulle det inte kunna vara en ”flykt framåt” som driver samhället mot en svårbestämbar framtid, mot det möjliga och det omöjliga, genom den nukleära terrorn, undergångshotet och cybernetikens rationella vanvett?

Om vi inte vill fastna i dessa obestämda och obegränsade frågor måste vi söka utforska det möjliga och det omöjliga. Hur? Med utgångspunkt från Marx. Genom att följa ledtråden: begreppet övervinnande (av filosofin, av den politiska ekonomin som fördelning av knappheten, av staten och politiken). Då uppstår mera precisa, om än mera begränsade frågor. Är det möjligt att de socialistiska länderna, som åberopar sig på Marx och marxismen, närmar sin *praxis* till de av Marx utarbetade begreppen, till Revolutionens och Frihetens begrepp? Kan de göra slut på förskjutningen mellan ideologin och praktiken? Kan staten dö ut i den nuvarande socialismen? Kan samhällets samhälleliga förvaltning ersätta den autoritära planeringen? Kan det förflutnas hypotek avlyftas? Och vad de kapitalistiska länderna beträffar – kan ”samhällets socialisering” fortsätta och mogna under kapitalismens hölje tills den träder i dagen? Eller,

mera allmänt, kan utvecklingen genom ett kvalitativt språng hinna ifatt den kvantitativa tillväxten som den på ett egendomligt sätt släpar efter i de flesta länder, om inte i alla?

De föreslagna benämningarna döljer ideologier, myter och utopier i ojämna proportioner. Den marxistiska kritiken upplöser dem. Nya konflikter fogas till de gamla motsättningarna genom att ersätta dem, exempelvis den akuta konflikten mellan det kvantitativa (tillväxt) och det kvalitativa (utveckling). Detta följs av en ”komplexifiering” av de samhälleliga förbindelserna, vilken maskeras och motarbetas av de motsatta elementen. *Behärskandet* av den yttre naturen bejakas och bekräftas, medan människans *tillägnande* av *sin egen natur* stagnerar eller går tillbaka. Det första hör snarast till tillväxten, det andra till utvecklingen.