

Stefan Jonsson

Mannen som såg tidens eldström

Anteckningar om Arnold Ljungdals marxism¹

Ur *Arkiv* nr 60

Om tillvaron här och nu, i det tjugonde seklet, mekaniserad, automatiserad, synkroniserad, byråkratiserad, snörrät och mordgalen.

Arnold Ljungdal

KRIS, SPLITTRING, FÖRFALL — liknande ord återkommer ofta i Arnold Ljungdals verk. Mellan *Tiden och tron* (1926) och *Georg Lukács och marxismens estetik* (1967) ligger drygt fyra decennier, ett dussintal skönlitterära böcker och en handfull teoretiska och essäistiska verk.² Under den tiden förblir Ljungdals tidskritik hård och engagerad.

Vi lever i en ond tid. Ljungdal angriper med patos den ordning där ”vara får ersätta värde, begäret efter profit omedelbar arbetsglädje” (KF 24). Han återkommer ständigt till alienationsproblematiken, kapitalismens oundvikliga konsekvens. Likt en själlös kugge underkastas den egendomslösa människan maskinernas, det döda kapitalets makt. Rationalisering, mekanisering, taylorisering, specialisering och andra uttryck för *arbetsdelningen* leder till att hennes tillvaro splittras. I likhet med Marx förklarar Ljungdal att arbetet i det kapitalistiska samhället har blivit ett medel för att kunna leva. Vilket är fullkomligt galet, då vi i stället bör betrakta arbetet som den aktivitet där människan förverkligar alla sina inneboende anlag och möjligheter — som ett mål i sig (GLME 35).

Inte bara lönearbetaren utan alla medlemmar i samhället dras in i en process som leder till en specialisering av verksamheter och därmed till en inskränkning i individernas verklighetsbild. Detta sammanhänger inte bara med den kapitalistiska produktionens långt framskridna arbetsdelning, utan i lika hög grad med den därav beroende kommersialiseringen. Inte blott föremål utan även kärlek, kunskap och åsikter förvandlas till bytesvaror. Samvaron med andra människor berövas sina kvalitativa sidor. Gemenskapen ersätts av en situation där var och en betraktar människorna och föremålen i sin omgivning som manipulerbara objekt. Allt kan föras till marknaden för att taxeras till sitt rätta värde.

Och när allt förs till marknaden från en produktionsapparat som inte känner någon övergripande planering utan bara tillverkar varor för en växande spiral av tillgång och efterfrågan, mister snart envar överblicken över de sammanhang och krafter som ytterst påverkar produktion, distribution och försäljning av varor. Samhällets hjul tycks rulla av ren automatik. Som sammanhållande krafter i samhällsprocessen uppstår något vi kallar konjunkturer eller marknadslagar, vilkas nycker förefaller drabba helt oförutsägbart. Alla deklarerar sitt beroende av dessa lagar. Få kan härleda dem till deras egentliga grund: arbetarens produktion av mervärde, och fabriksägarens

¹ Föreliggande uppsats är liksom artikeln ”När tiden ömsar skinn. Anteckningar om Ateneum, marxismen och Per Nyströms dilemma” (se *Arkiv* nr. 56-57), en för-studie till ett kapitel i en kommande bok om marxistisk kultursyn i Sverige från Arnold Ljungdal till Kurt Aspelin. Uppsatsen skrevs hösten 1988 och har ägnats endast en lätt redigering inför denna publicering.

² Dessa verk är närmare bestämt sex till antalet. I det följande anges referenser till dem med förkortningar av titlarna samt sidhänvisningar inom parentes i den löpande texten. Böckerna ifråga är *Tiden och tron* (TT), Stockholm 1926; *Kulturen i fara* (KF), Stockholm 1927; [Nihilismens filosofi](#) (NF), Stockholm 1943; [Marxismens världsbild](#) (MV), Stockholm 1947; *Problemet Kierkegaard* (PK), Stockholm 1964; och *Georg Lukács och marxismens estetik* (GLME), Stockholm 1967.

rationella samordning av produktionen för att tillförsäkra sig en allt större andel av detta mervärde. Därmed faller vi offer för vad Ljungdal efter Marx kallar *fetischism*. Vi befinner oss i ”den bakvända, förhåxade och på huvudet ställda värld där Monsieur le Capital och Madame la Terre bedriver sina magiska hokuspokus” (GLME 38).

Arbetsdelning, kommersialisering, fetischism – så heter alltså enligt Ljungdal alienationens trehövdade odjur. Hans beskrivning av detta faller inom ramen för en trogen marxistisk uppfattning av kapitalismens konsekvenser för individ och samhälle. Först när han skildrar hur odjuret sliter sönder förkapitalistiska och mer organiska kulturformer, och hur det krossar försöken att inom det kapitalistiska systemet återupprätta en levande kulturmiljö, får Ljungdals texter särskild originalitet.

Arnold Ljungdal föddes 1901, flyttade i barndomen till Göteborg. Där medarbetade han i socialistiska *Stormklockan*. Efter ett års studier i Tyskland skrev han in sig vid Lunds Universitet år 1921. Första året där skaffade han sig sin fil. kand. Andra året sökte han upp docenten i slaviska språk Hannes Sköld och frågade om denne kunde bli beskyddare för en ny clartéförening. Ryggraden i föreningen blev tidskriften *Clarté*. Ljungdal var grundare och i början redaktör. På en dåtida karikatyrteckning blev den skönlockige tjuogoettåringen kallad ”Bolsjevismens Apollo”. Han gjorde sig ryktbar då han kastade ut socialistiska agitationsblad från ett av tornen på Lunds domkyrka.³

Ljungdal debuterade 1926 - både som poet, med samlingen *Till den nya tiden* och som kulturkritisk essäist, med en omarbetad version av sin licentiatavhandling i filosofi: *Tiden och tron*. Hans författarskap delades mellan poetens och den marxistiske kritikerns roller. Hans yrke blev bibliotekariens, han arbetade vid Stadsbiblioteket i Stockholm. Sammanlagt gav han ut ett tiotal diktsamlingar, ett par lyriköversättningar av Rilke och Brecht, en roman, en aforism-samling, samt den självbiografiska skildringen *Oavslutat porträtt* (1957), som återger hans väg till kommunismen i det proletära Göteborg. En stor del av efterkrigstiden var han vice ordförande i Sveriges författarförbund. Under sextitalet fick hans mest ambitiösa verk *Marxismens världsbild* (1947) den uppmärksamhet det förtjänade, och hans sista bok, *Georg Lukács och marxismens estetik* kan ses som en vidareutveckling av vissa av dess frågeställningar. Han kunde nu, skrev han i förordet till nyutgåvan av *Marxismens världsbild*, glädja sig åt ”att se unga nitiska uttolkare komma hemsläpande med nyupptäckter om Marx från Polen eller Frankrike som de utan svårighet hade kunnat inhämta i min bok för tjugo år sedan”.⁴ För första gången sedan tjugotalet stod Ljungdals idéer åter i samklang med tiden. Men vänsterns år 1968 blev året för hans död.

Hela livet skrev han mot en civilisation och en kultur där han hade svårt att finna sig tillrätta. Det är fråga om kritik i ordets egentliga mening. Det skänker en polemisk udd och en skärpa åt hans böcker som gör dem ytterst läsbara även i dag, trots att de positioner som bestämde riktningen för Ljungdals arbete är förskjutna eller begravnade, och trots att vi nu äger en mer sofistikerad marxistisk kulturteori. I somliga fall förblir hans teoretiska skärpa och hans sinne för de stora linjerna skäl nog för att vinna läsare. *Marxismens världsbild* är fortfarande en för svenska förhållanden och i sin art oöverträffad bok. Det är det mest fullgångna svenska uttrycket för en hegeliantskt färgad marxism, en magnifik uppgörelse med andra internationalens ortodoxa marxtolkning och ett lidelsefullt försvar för en humanistisk marxism som hade stor betydelse för

³ I en gammal, med rätta bortglömd roman av Ernst Norlind, *Reformatorer. En bok om en liten stad, om stora idéer och unga människor*, (Stockholm 1925) är huvudpersonen en vacker, grubblande och blomsterälskande radikal vid namn Ahrén. Han grundar föreningen Framtiden. Dåförtiden uppfattades Ahrén och hans förening som ett porträtt av Ljungdal och *Clarté*.

⁴ Ljungdal, ”Förord 1967”, *Marxismens världsbild* (andra upplagan), Stockholm 1967, s. 5.

sextiotalets svenska nyvänster. Som vi ska se förtjänar dock boken en än större betydelse än den fick då. I sin uppgörelse med tron på socialismens vetenskaplighet återvänder Ljungdal från Hegels teleologiska dialektik till en etisk analys av närmast kantskt märke. Därmed förmår han resa ett problem som ofta förbigåtts i den marxistiska traditionen: hur ser den etik ut, som är ägnad för ett socialistiskt samhälle?

I. Vårt nuvarande krisläge

Han ser sig själv som en kämpe i en klasskamp som gäller ekonomiska motsättningar. Men kanske deltar han med än större frenesi i en kulturkamp där sanning, skönhet och frihet står vända mot förflackning, urartning och andligt armod.

I Ljungdals texter *framstår denna kulturkamp stundtals som en antagonism mellan generationer. I Problemet* Kierkegaard (1964) beskriver han sin egen generation, den som föddes kring sekelskiftet:

hos den ungdom som 1918 kröp fram ur skyttegravarnas mull för att efter fyra års slaktande återvända till civilisationen och arbetet fanns inte mycket till övers för det friktionsfria framåtskridandet och tron på människoandens oändliga perfektibilitet. De närmast följande åren karakteriseras - åtminstone för kontinentens vidkommande - av ett relativt ideologiskt kaos (PK 86).⁵

Stämningen av förlust, tanken på världskriget som förgörare av den gamla tidens värden och den därmed förbundna viljan att skapa en ny värld med en annorlunda samhällsorganisation, allt detta satte i högre eller lägre grad sitt märke på den generation av intellektuella till vilken Ljungdal hörde. Naturligtvis innebär modernitetens dynamik att varje ny generation ser sig som förebud om framtidens löften och därvidlag bryter med den äldre generationen. Som många påpekat finns det emellertid anledning att se den generation vars världsbild formades under kriget, som i högre grad präglad av en sådan generationskänsla.⁶ Fädernas samhällsordning ledde till världskrigets katastrof. Sönerna drar slutsatsen att denna ordning måste bytas mot en ny. Jan Stenkvissts sammanfattning av Erik Blombergs syn på situationen torde också vara giltig för Ljungdal, liksom för den övervägande delen av tidens unga litteratörer: "Gammalt ställs mot nytt, sjukt mot friskt, generation mot generation. Gränsen utgörs av kriget."⁷

I motsats till den förbehållslösa bejakelse av det moderna som i högre eller lägre grad kännetecknar tjugotalets vitalister, dynamister, futurister och livsdyrkare finner man hos Ljungdal en vilja att styra den unga generationens missnöje med det bestående och dess framtidslängtan på särskild kurs. Vägen från ideologiskt kaos till ordning tar alltså marxistisk riktning. Konflikten mellan generationerna sammanfaller alltså delvis med konflikten mellan klasserna, och denna konflikt gäller i sista hand kulturen:

Jag tror att det kan betecknas som ett gemensamt drag för den unga generation, som växt upp i världskrigets skugga, att för den den radikala individualismen och anarkismen spelat ut sin roll. Ur kapitalistisk skändlighet och demokratisk korruption stiger åter ropet på ordning och organisation, lag och sammanhållning. För oss är friheten inte längre något självändamål, endast en *conditio sine qua non*. Den är den livsluft kulturens träd behöver för att andas i; men marken ur vilken trädet suger sin näring heter mänsklig gemenskap, heter underkastelse inför överindividuella värden.⁸

⁵ Jmf. även *Marxismens världsbild*, s. 290.

⁶ Se t. ex. Jan Stenkvist, *Den nya livskänslan. En studie i Erik Blombergs författarskap till och med 1924*, Stockholm 1968, s. 19-39, 234 ff; Kjell Espmark, *Livsdyrkaren Artur Lundkvist. Studier i hans lyrik till och med Vit man*, Stockholm 1964, s. 134 ff.

⁷ Stenkvist, 1968, s. 39.

⁸ A. Ljungdal, "Nya stjärnor", *Clarté* 8/1925, s. 4.

Det citerade stycket härrör från en artikel skriven 1925. Dess titel, ”Nya stjärnor”, och dess publiceringstillfälle, i *Clartés* julnummer, förstärker artikelns tonfall; där finns revolutionär oro och väntan, där finns en messianskt skälvande förhoppning, där finns den längtan efter ett nytt samhälle som präglar såväl den unge Ljungdals författarskap som den tidskrift han såg till att grunda.⁹ Men Ljungdal missbedömde skenet från stjärnorna han siktade på julhimlen 1925. Den profetiska glansen mattades i samma takt som det visade sig att den unga generationen ingalunda dög som garant för förverkligandet av socialismen.

Kapitalismens skändlighet förblir alltså oföränderlig under Ljungdals karriär, och detta faktum utgör den negativa förutsättningen för hela hans författarskap. Flera av hans böcker är således tillkomna i mer eller mindre direkt konfrontation med vissa dominerande eller typiska företeelser i samtidens kultur. Tagen i vidaste bemärkelse är måltavlan den borgerliga kulturhegemonin. Vi kan betrakta en stor del av Ljungdals verk som en expos över vad han själv definierade som ”*den borgerliga kulturvärldens nuvarande krisläge*” (KF 8).

Krisen gäller exempelvis litteraturen. ”Sällan har väl en mer lojal, väluppfostrad och borgerligt slätstruken diktargeneration gjort sitt inträde i vår litteratur,” (KF 47), skriver Ljungdal skoningslöst i mitten av tjugotalet när han bland unga svenska författare inte finner en fläkt ”av det stora och levande i tiden”, utan ”idel smårealism med blomkrukor och sorlande bäckar” (KF 49).

Krisen gäller också teologin, som enligt Ljungdal vägrar att anpassa sig till de framsteg som skett inom kunskapsteorin, i synnerhet med Kants kritik av det rena förnuftet. ”Att efter Kant komma och tala om övervärldsliga, transcendentala verkligheter ovanför gränserna av tid och rum är lika meningslöst som om någon skulle föreslå oss att ta död på kvadratrotten ur minus två med ett mausegevär” (TT 42), heter det i hans kristendomskritiska arbete *Tiden och tron*.¹⁰

Och krisen gäller filosofin; *Nihilismens filosofi* (1943) utgör Ljungdals mest genomförda konfrontation med borgerligt tänkande. Där kan vi enklast studera hur han spårar verkningarna av kapitalismens ideologiska kaos till de mest avlägset liggande seminariesalar. Ett av skälen till att Ljungdal formulerat sin kritik är således just Uppsalaskolans — eller värdenihilismens — ”symtomatiska betydelse. Den representerar helt enkelt det högst medvetna uttrycket för vissa tendenser som kan betecknas som typiska för vårt nuvarande krisläge” (NF 5).

De tendenser Ljungdal syftar på gör sig i denna filosofiska tradition framförallt påmind som ett förnekande av etiska utsagors teoretiska giltighet. Men — och detta är en av Ljungdals poänger — i det praktiska handlandets och sociala umgängets värld måste alla, även filosoferna i Uppsala, erkänna de etiska utsagornas giltighet och därmed bryta mot den ståndpunkt man finner styrkt i teorin. Resultatet blir en radikal åtskillnad mellan teori och praktik. Teorin drar sig tillbaka till seminariesalen, och filosoferna har inte längre något att säga om den sociala värld där vi ständigt ägnar oss åt att värdera enligt ett relativt allmänt omfattat normsystem. I denna värld av praktiskt handlande lämnar man allt vid status quo. Uppsalaskolan har, skriver Ljungdal, inte lyckats ”sammanfatta resultaten av sin verksamhet till ett organiskt helt”:

⁹ För en utförlig redogörelse för Ljungdals anknytning till tidskriften *Clart*, se Jan Stenkvis, *Arnold Ljungdal, Clarté och tjugotalet*, Stockholm 1971, s. 17-35. Även Eskil Bergens anekdotiska minnesbok *Clara. Poeter och politiken* 1945, och Ture Nermans fakta- och dokumentsamling *Clarté. En studie i studentpolitik*, 1962, är på vissa punkter intressanta i detta avseende.

¹⁰ I Problemet Kierkegaard, 1964, skulle Ljungdal återkomma till kristendomskritiken. Här visar han hur Kierkegaard var en av de första som genomskådade den absoluta motsägelsen mellan kristendomens rigorösa moral och den moral som utgör en förutsättning för västerlandets sociala liv och som praktiseras av alla, även så kallade kristna, som deltar i detta liv.

Inte nog med att den har sett sig nödsakad att uppdelas i två radikalt skilda "sfärer" — en teoretisk och en praktisk — utan all förbindelse med varandra; även inom den på detta sätt isolerade teoretiska sfären rör den sig som oftast med en hopplös förvirring ifråga om urval och vetenskaplig metod. Världsbildens enhet har gått förlorad. När forskaren försöker kasta en blick utanför sitt eget specialfacks trånga gränser stirrar han förskräckt ut i det tomma intet [...] (NF 107).

Överallt iakttar alltså Ljungdal dekadenssymptomen, och han dröjer aldrig att peka ut dem och utslunga sin förkastelse. En gång ägde vår "nuvarande borgerligt kapitalistiska ordning . . . [en] ung och livskraftig, uppåtstigande kultur"; numera kännetecknas den "på alla områden av en fortskridande moralisk och intellektuell urartning, av dekadens och förfall" (KF 21 f). Titeln på Arnold Ljungdals första essäsamling talar ur skägget: *Kulturen i fara*.

II. Totalistiska drömmar

I Ljungdals kulturkritik återkommer ord som splittring, sönderfall, kaos och förfall. Det som splittras, faller sönder och blir kaotiskt är helt enkelt "världen" eller "verkligheten". "Världsbildens inre enhet sprängs sönder", skriver Ljungdal i en sammanfattande mening i *Marxismens världsbild* (s. 220). "Världsbildens enhet har gått förlorad" hette det som vi såg i *Nihilismens filosofi* (s. 107). Den norm enligt vilken han värderar kulturen, litteraturen och samhället är föreställningen om att verkligheten utgör en meningsfull enhet, eller, mer precist uttryckt, en totalitet. I sin studie av Ljungdals tjugotal skriver Jan Stenkvis om den personliga bevekelsegrunden för Ljungdals tänkande: "det finns en desperation på botten, därav den väldiga satsningen. Världen måste vara en och odelbar".¹¹

Verkligheten utgör en totalitet, och i vår erfarenhet måste den framstå sådan; "den enskilde" måste ha "en känsla av att ingå som led i ett meningsfullt totalsammanhang" (PK 114). Som uttryck för en sådan övertygelse ter sig Ljungdals kritik av det kapitalistiska samhället och den borgerliga kulturen självklar och konsekvent. Ty detta samhälle skiljer individen från allt som gör att verkligheten kan erfaras som en totalitet.

I vissa fall liknar Ljungdals normativa totalitet förindustriella samhällsformer av det slag vi finner i antikens och medeltidens blomstrande kulturer. Där är individ, familj och stat sammanlänkade i en för alla överskådlig och därför meningsfull samhällsstruktur. Den konst och litteratur som skapas uttrycker på ett adekvat sätt de värderingar, ider, drömmar och hotbilder som bärs av medlemmarna i dessa samhällsbildningar; i synnerhet teatern och religionen kan där vara "ett centrum, i vilket allt skapande kulturarbete finner ett naturligt och organiskt avslutande uttryck" (KF 40).

Ljungdal förespråkar ingalunda någon återgång till sådana samhällsformer. Förslag i den riktningen avvisar han som reaktionära (KF 26). Han uppställer visserligen antikens och medeltidens organiska samhällsformer som positiva kontraster till samtiden. Men de får snarare förstås som figurer för eller exempel på hur den normativa totaliteten är beskaffad. En liknande figur är kollektivet som sådant. Bara den som "i sin personliga kallelse kan känna sig som en representant för en organiserad, kollektiv viljeenhet [...] skall nå det högsta i fråga om mänsklighet och kultur" (KF 35).

Det kollektiv som är störst, bäst organiserat och äger den starkast möjliga inbördes solidariteten blir därför, för Ljungdal, bärare av det främsta hoppet om förverkligandet av hans samhällsideal. Ett sådant kollektiv finner han i arbetarrörelsen, som "genom sina fackliga, politiska och kulturella institutioner [framstår] som den enda ansatsen till en homogen och högt organiserad

¹¹ Stenkvis, 1971, s. 114.

grupp, som samhället i detta nu har att uppvisa” (KF 37). Om hela folket vore en sådan kollektiv enhet, då vore även Ljungdals normativa totalitet förverkligad. Men i det kapitalistiska samhället är ett sådant förverkligande inte möjligt. Där är folket ”en chimär. Realiteten bakom folket heter klasserna” (KF 42).

Sålunda sammansmälter Ljungdals normativa totalitet med den kommunistiska visionen av det klasslösa samhället. Först där råder ”en social ordning, där den förkrympning och andliga invaliditet som utmärker tillvaron i kapitalismens värld definitivt upphävs och ersatts med en allsidig utveckling av människornas produktiva anlag och intressen — en ny organisk kultur av långt större och mer omfattande spännvidd än någonsin den antika eller medeltida” (MV 222).

Man kan betrakta Ljungdals totalitetsuppfattning som just en övertygelse, ett trosmissigt axiom. Premissen i resonemanget är att totalitetsuppfattningen utgör ett nödvändigt villkor för att tillvaron skall upplevas som meningsfull. Om den mänskliga naturen inte hade förmåga att betrakta verkligheten ur totalitetens perspektiv skulle hon inte ha möjlighet att överblicka, påverka och forma det samhälle i vilket hon lever, och själv bestämma hur hon vill organisera sin tillvaro.

Ett sådant resonemang är bräckligt därför att premissen svårligen låter sig bevisas. Den måste fattas antingen som en obevisbar religiös utsaga, eller också som ett syntetiskt omdöme om människans erfarenhetsvärld, vars sanning måste vara given a priori och i bästa fall kan visas genom en transcendental deduktion i Kants mening. I *Tiden och tron* vacklar Ljungdal mellan dessa alternativ.

Men det finns också ett annat slags resonemang hos honom. Detta berör knappast frågan om hur människans erfarenhet måste vara strukturerad för att tillvaron skall upplevas som meningsfull. Snarare handlar det om att i erfarenheten nå en sann bild av verklighetens karaktär. Själv använder inte Ljungdal det inom marxismen så omtvistade begreppet ”falskt medvetande”. Men på ett uppenbart sätt korsar han i detta avseende den problematik som begreppet sammanfattar.¹² En sann bild av verklighetens karaktär framstår här som en bild som inte är förvrängd av det falska medvetandet, en bild av historien och samhället som en levande totalitet skapad och omskapad genom människans arbete. Människans erfarenhet av verkligheten kan i bästa fall överensstämma med en sådan verklighetsuppfattning. Då ser hon sig själv som historiens motor. I sämsta fall snärjs hon av det falska medvetandet och erkänner sig beroende av krafter och makter hon varken känner eller kan kontrollera. Och desto lättare faller hon också offer för manipulation och förtryck.

Framställs problematiken på detta sätt blir det alltså för Ljungdal fråga om att argumentera för och bevisa empiriskt att den egna verklighetsuppfattningen är den riktiga. För att övertyga måste han närmare styrka tre teser: att verkligheten utgör en totalitet; att det kapitalistiska samhället genom sina effekter på det sociala och psykologiska livets områden förvränger människans uppfattning av sin egen tillvaro och därmed hindrar henne från att erfara denna totalitet; att därför, slutligen, en förändring av samhället är önskvärd. Dessa tre moment är ryggraden i Ljungdals marxism.

Vi har berört tes nummer två då vi refererade hans förståelse av alienationen som ideologiskt fenomen i det kapitalistiska samhället. Sedan har vi antytt hur Ljungdal föreställer sig en annan

¹² Se t. ex. R. Eyeremans *False Consciousness and Ideology in Marxist Theory*, Stockholm 1981, där falskt medvetande definieras som "The acceptance of an un-reflected notion of the world as given, as it appears: as truth without mediation or interpretation, and thinking that this world cannot or is not shaped through human action." s. 31.

ordning, där människan verkligen har en erfarenhet av att ingå som ”led i ett meningsfullt totalsammanhang”. Men som grund för båda dessa problem ligger uppfattningen att verkligheten i såväl diakron som synkron mening är en meningsfull helhet, en totalitet. Och så länge den uppfattningen förblir obekräftad, saknar också Ljungdals kritik av kapitalismen och hans samhällsideal teoretisk grund. I sitt mest ambitiösa verk, *Marxismens världsbild*, visar Ljungdal hur han försöker undanröja dessa svagheter genom att argumentera för den marxistiska totalitetsuppfattningen.

III. Frihetens idé

I likhet med den Lukács som skrev *Geschichte und Klassenbewusstsein*,^{xxx} finner Ljungdal att dialektiken är det bärande elementet i den marxistiska åskådningen, eller snarare den princip som organiserar allt skeende såväl i naturen som i den sociala världen och såväl i den sinnligt erfärbara världen som i medvetandet. Detta är också Hegels världsbild. Men problemet med Hegels filosofi var enligt Ljungdal att den sökte en slutgiltig sammanfattning, en punkt där värld och subjektivt medvetande, ändlig och oändlig ande, subjektivitet och absolut substans sammansmälter i Idén.

Hegel ville visa hur världen och tänkandet med nödvändighet är som de är därför att de är uttryck för den absoluta anden. I såväl Fenomenologin och Logiken som Naturfilosofin såg han sig därför tvungen att gå från medvetandets, begreppets, respektive naturens mest elementära element för att med sträng bevisföring visa att samtliga, genom inre nödvändighet och i en uppåtstigande spiral av allt rikare former, kunde föras tillbaka till, upphävas och sammanfattas i den absoluta anden. Då Ljungdal inte erkänner någon sådan metafysisk storhet äger han heller inga självklara punkter där den dialektiska rörelsens början och slut kan förläggas. När han vill få dialektikens giltighet bekräftad hänvisas han till empirin.

Ljungdals verklighetsuppfattning är materialistisk, ”det vill säga den erkänner tillvaron av en utanför oss existerande verklighet som framstår som primär i förhållande till medvetandet” (MV 110). Den första bestämningen av denna verklighet innebär i sin tur att den är ”en levande organisk enhet av föränderliga element” (MV 35). Verkligheten befinner sig i ständig rörelse och förändring. När vi vill förklara denna förändring måste vi erkänna att den formella logikens identitets- och motsägelselagar har begränsad giltighet. För att förstå förändringen av ett föremål måste vi nämligen se det som både identiskt med sig självt och icke-identiskt med sig självt. Genom att fastställa identiteten kan vi påstå att det är samma föremål som före förändringen. Men vi iakttar också att föremålet har förändrats; det är annorlunda än det var före förändringen, och följaktligen kan vi säga att det är icke-identiskt med sig självt. Den aristoteliska logiken accepterar inte en dylik motsägelse. Den betraktar verkligheten ur ett statiskt perspektiv, där föremål och begrepp låses i tidlösa abstraktioner. Så måste vi visserligen göra. Men bara om vi godtar motsägelsen som tillvarons grundläggande princip kan vi göra rättvisa åt verkligheten som en historiskt föränderlig process.

Så långt Ljungdals definition av dialektikens ”första lag”. Den andra — lagen om den kvantitativa förändringens övergång i en kvalitativ — förklarar i sin tur hur stark den förändring, som präglar föremålets fortvaro i tiden, kan vara innan dessa förlorar sin identitet och förvandlas till något annat (MV 35 ff).

Vid redovisningen av bägge dessa dialektiska lagar stöder sig Ljungdal på Hegel och Engels. Den schematiska indelningen i tre lagar övertar han med få undantag från Engels' naturdialektik.¹³ I

¹³ Se K. Marx & F. Engels, *Werke* (MEW), Bd 20, Berlin 1962.

slutet av Marxismens världsbild kritiserar han till och med Engels för att denne inte erkände den dialektiska rörelsen som kosmisk princip med giltighet även för himlakropparnas miljardlånga cykler (MV 298 ff). Det är betydelsefullt att påpeka detta. En av marxismens klassiska kontroverser handlade ju om huruvida dialektiken blott är giltig vid studiet av sociala fenomen eller om den också är tillämpbar inom naturvetenskaperna. För Ljungdal gäller alltså det senare.

I fråga om den tredje lagen, den om negationens negation, stöter emellertid svårigheter till. Först i detta moment formuleras uttryckligen dialektikens egenskap som utvecklingsprincip; motsatserna upphävs i en syntes, som befinner sig på ett högre utvecklingsstadium; och detta stadium är i sin tur havande med sin motsats, som därpå upphävs i en ny och än mer differentierad syntes. Hos Hegel får denna utveckling sin förklaring av en ändamålsorsak. Verklighetens utveckling är identisk med andens väg till självmedvetande. I och för sig anstränger sig även Hegel för att underbygga denna utvecklingsprincip empiriskt. Ljungdal bär emellertid en tyngre bevisbörd då han avvisar Hegels teleologiska förklaring. Men för att ändå rädda tanken på en utveckling griper han den hegelska idén om frihetens gradvisa förverkligande; ”frihetens i&” framstår för Ljungdal som den ”hegelska historieuppfattningens ledande grundmotiv”, och av allt att döma är han själv beredd att signera en sådan uppfattning (MV 48 f).

Detta kan tyckas paradoxalt. Nyss konstaterade vi att Ljungdal förkastade Hegels teleologi. I nästa stund ser vi att han själv inför en annan. Den frihet Ljungdal ser manifesterad i den historiska utvecklingen har emellertid bara namnet gemensamt med Hegels. Han använder dennes frihetsbegrepp för att slippa argumentera för sin egen utvecklingstro. En sådan snålskjuts är emellertid vanskelig, för man tas då med på färd genom hela den övriga delen av Hegels metafysik. Man kan inte bekänna sig till Hegels i& om friheten utan att samtidigt bekänna sig till de argument varpå denna idé vilar.¹⁴

Hegels metafysiskt grundade frihetsbegrepp är med andra ord ett dåligt argument för Ljungdals eget frihetsbegrepp. Å andra sidan är detta ett begripligt steg i Ljungdals resonemang. Därigenom erhåller han skenbart ett stöd för tanken att det historiska förloppet verkligen är meningsfullt, är en utveckling i ordets egentliga mening. Detta är konstitutivt för hans tänkande. Redan i en tidig essä i *Clarté* skriver han således att arbetarklassens ”aktion är idag identisk med förnuftets egen aktion för ordning och frihet i tillvaron”.¹⁵ Men även om Ljungdals och Hegels frihetsuppfattningar skiljer sig radikalt, och även om den förres teleologi är ”social” medan den senares är metafysisk, kan man bakom båda skönja besläktade motiv. Som Charles Taylor visat kan det yttersta ändamålet med Hegels system ses som ett försök att förena föreställningen om det mänskliga subjektets radikala självständighet med föreställningen om en expressiv enhet såväl inom människan som mellan människor och mellan människa och natur.¹⁶ När Ljungdal frigör frihetens i& ur detta filosofiska komplex är det ett uttryck för hans egen angelägenhet att

¹⁴ Hos Hegel är ju nämligen friheten intimt förbunden med hans filosofiska system i dess helhet. Friheten tillhör systemets fundamentala begrepp, i paritet med förnuft, nödvändighet och ande. Friheten är med andra ord hos Hegel förverkligad när det ändliga subjektet — människan — når full kunskap om att tillvaron har en förnuftig struktur i den meningen att den i likhet med henne själv är den absoluta andens nödvändiga förkroppsligande: eller, vilket är ett annat sätt att säga samma sak, den är förverkligad när det oändliga subjektet — anden — når fullt självmedvetande, det vill säga igenkänner allt i världen som ett uttryck för sin egen substans, ett igenkännande som inträffar när det ändliga subjektet ser sig som ett uttryck för denna substans.

¹⁵ A. Ljungdal, ”Några reflektioner om klasskampen”, *Clarté* 3/1925, s. 14 f. Även i *Marxismens världsbild* erkänner Ljungdal att man kan ”tala om en 'social teleologi' i marxismen — en teleologi som, väl att märka, inte har sin rot i något slags metafysisk övertygelse om historiens inneboende 'mening' utan som bottnar i det elementära faktum att så länge människorna lever i en samhällslig gemenskap, så länge måste de självklart även sträva efter bästa möjliga utnyttjande av sina tekniska och materiella resurser”, (s. 217).

¹⁶ Charles Taylor, *Hegel*, övers. Sven-Eric Torhell, Stockholm/Lund 1986, s. 92 f

gentemot den deterministiska historiesyn som finns antydd i en del marxistisk teoribildning hävda människans självständiga handlande och det fria valets ställning i det historiska skeendet. Men samtidigt försöker Ljungdal — och häri liknar han verkligen Hegel — förena denna tanke på människans frihet med föreställningen om att hon är en del av och ett uttryck för en alltomfattande totalitet, om än en totalitet som är helt olik Hegels.

Den synkrona aspekten av denna totalitet utgör en skiktad struktur av kvalitativt skilda nivåer. Varje nivå kännetecknas av sin specifika lagbundenhet. De lagar som gäller på de allra lägsta nivåerna, låt säga de som styr atomernas rörelser, gäller även på högre nivåer, men är då underordnade mer sofistikerade lagbundenheter. Därför kan inte verkligheten reduceras till sina minsta beståndsdelar på det sätt som en mekanisk materialism vill göra gällande. En cell, en växt eller en människa kan aldrig förklaras genom att visa vilka atomer de är uppbyggda av och hur dessa atomer är förenade (MV 121). Och med människan, skriver Ljungdal, ”gör ett helt nytt element sitt inträde i utvecklingen: förmågan av val, av självbestämning, av aktiv insats” (MV 124). Här finner också Ljungdal det som ”kanske djupast skiljer den dialektiska uppfattningen av verkligheten från den mekaniska: vi är framme vid problemet om den mänskliga viljan och dess roll i utvecklingen” (MV 124). Som vi redan sett är ”frihetens ide ett grundläggande motiv i Ljungdals historieuppfattning. I det tidigare resonemanget lutade han sig kort och gott mot Hegels tanke om friheten, som i själva verket är ytterst svår att förena med en marxistisk åskådning. I detta sammanhang finner Ljungdal bättre argument för den fria viljans realitet: ”Om vi erkänner tillvaron av kvalitativt olika utvecklingsplan med egenartade element och beståndsdelar som följer sin egen lagbundenhet”, skriver han i avsikt att kontrastera dialektikens materialistiska världsbild mot den mekaniska materialism som innebär en sträng determinism — om vi erkänner detta,

så finns det ju inte längre någon anledning varför vi skulle se oss nödsakade att reducera historiens och det mänskliga handlandets värld till en mekanisk rörelse hos inbördes likartade materipartiklar. Tvärtom säger oss den enklaste överläggning att vi ifråga om viljeakten står inför en företeelse som alls inte låter sig beskrivas med tillhjälp av rent mekaniska kategorier. Även om jag känner till vartenda led i den serie av atomkombinationer som beledsagar utförandet av en viss handling så har jag därmed inte kommit dess förståelse ett steg närmare. Ty handlingens realitet faller inom ett helt annat område: den hör hemma i en sfär av psykologiska, historiska och sociala relationer som för mitt medvetande äger en minst lika omedelbar verklighet som fysikens tröghet eller tyngd (MV 125 ff).

I citatet tas steget från natursammanhangen till den socialt och historiskt föränderliga del av totaliteten som uppkommer genom att människan bearbetar dessa natursammanhang. Vill vi förstå Ljungdals syn på förhållandet mellan den lagbundna naturen och handlandets sociala värld, och på förhållandet mellan denna sociala värld och den enskilda människans fria aktivitet, måste vi lämna Marxismens världsbild ett ögonblick och övergå till den tjugo år äldre Tiden och tron. Där rör sig Ljungdal skenbart långt utanför en gängse marxistisk problematik. Detta till trots innehåller den, som Jan Stenkvist antytt, samma idéstruktur som vi senare finner i mer detaljerad form i Marxismens världsbild.

IV. Spekulationer om frihet och nödvändighet

Ljungdals ambitioner i *Tiden och tron* är vidlyftiga. Han ställer oss inför inget mindre än en ”kritisk undersökning av huruvida några möjligheter för en modern positiv religion överhuvud äro tillfinnandes och av vilka teoretiska gränser, som i så fall måste tänkas gälla för densamma” (TT 8). En sådan religion får enligt Ljungdal inte stå i motsättning till den kritiska filosofins och den moderna naturvetenskapens världsbild. När Ljungdal karakteriserar denna världsbild rör han sig inom den kantska traditionen. Om verkligheten i sig kan vi inget veta. Ty mellan den och vår

uppfattning av den ligger vårt medvetande och våra sinnen. Den verklighet människan känner är alltså den erfarenhet hon har av världen (TT 17). För att finna de lagar som gäller i denna verklighet måste vi således utföra en analys av vår erfarenhet, och därvidlag måste vi tillämpa en transcendental logik. En sådan logik söker dra slutsatser om erfarenheten av verkligheten genom att undersöka erfarenhetens subjekt. Dess fråga är således: hur måste subjektet vara beskaffat för att ha den erfarenhet det har av ett objekt, vilket är det samma som att fråga: vad måste med nödvändighet tillkomma detta objekt för att subjektet skall kunna nå kunskap om det och erfara det som verkligt.

Genom dylika frågor nådde Kant fram till slutsatsen att subjektet är utrustat med vissa förståndskategorier. Den verklighetsbild människan äger är alltid strukturerad i enlighet med dessa kategorier. Det förblir en öppen fråga huruvida förståndskategorierna också tillkommer verkligheten i sig. Klart är att de utgör verklighetskriterier för vår erfarenhet, nödvändiga betingelser för att det skall vara möjligt för oss att erfara något som vi kallar verklighet.

Således är de också nödvändiga villkor för att vi med erfarenhetens hjälp skall kunna skaffa kunskap om och orientera oss i världen. Vi kan inte tänka oss en erfarenhet av föremålen där dessa inte är underordnade orsakskategorin. Orsakslagen är med andra ord ett verklighets-kriterium för vår erfarenhet.

Ljungdal kritiserar Kant därför att denne inte gick tillräckligt långt när han genom transcendentala deduktioner formulerade de kategorier som ovillkorligen måste gälla för all mänsklig erfarenhet. Ty en uppfattning som säger att något är verkligt bara i den mån det är underkastat orsakskategorin fränkänner ju därmed en mängd viktiga företeelser deras verklighetskaraktär. Ljungdal avser här i första hand värden som sanning, godhet och skönhet, och därtill den fria viljan, som ju är en förutsättning för att vi skall kunna värdera företeelser i vår omvärld enligt sanningens, godhetens och skönhetens mått. Ljungdal saknar alltså en analys som visar att också värdena är nödvändiga betingelser för vår erfarenhet av verkligheten. Men hur skulle en sådan analys se ut? Om vi säger att orsakskategorin är ett nödvändigt verklighetskriterium för vår erfarenhet, att något är verkligt bara i den mån det är underkastat kausaliteten, då följer ju logiskt av detta att hela vår verklighet är styrd av en hård determinism. Kants erfarenhetsanalys förnekar giltigheten av värden eller normer, menar Ljungdal.¹⁷ För att rädda värdenas giltighet måste Ljungdal med andra ord först rädda den fria viljan:

Allt värderande förutsätter nämligen en utomstående fri vilja, som tar ställning, finner tillfredsställelse eller känner missnöje; men i begreppet kausal, nödvändig, ligger just den nödvändiga oavhängigheten av allt åskådarens ställningstagande. Detta gäller nu lika väl om de själsliga fenomenen som om de fysiska, kroppsliga (TT 25).

Utesluter då den deterministiska världsbild, som Ljungdal anser vara konsekvensen av Kants analys av orsaksbegreppet, tanken på en fri vilja? Ljungdal svarar — liksom faktiskt Kant själv — nej. För att styrka detta tar han hjälp av den tyske filosofen Hugo Münsterberg. I sin *Philosophie der Werte* utför Münsterberg en erfarenhetsanalys lik Kants. Resultatet är att den renodlade naturkausaliteten inte ger en tillräcklig förklaringsgrund i frågan varför vi erfår verkligheten som vi gör. Denna värld representerar en sida av vår erfarenhet. Men för att vi skall

¹⁷ Kant drog som bekant inte själv denna slutsats av sin kritik. I stället skilde han mellan två regioner av mänsklig erfarenhet, vartill svarade två mönster för tänkande och handlande. Den ena regionen kännetecknas således av friheten, en nödvändig förutsättning för de allmängiltiga etiska lagar som förnuftet stiftar åt sig själv; den andra kännetecknas av nödvändigheten, vilken är en förutsättning för det kunskapsinhämtande och den orientering som förståndet utträttar. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, är ju inget annat än en räddning av tanken på viljans frihet och på en absolut moral.

kunna urskilja och begreppsliggöra ett kausalt sammanhang, ja, för att begreppet kausalt överhuvudtaget skall bli meningsfullt, måste vi förutsätta existensen av andra, icke kausalt betingade sammanhang. När vi betraktar verkligheten som ett kausalt sammanhang har vi i själva verket redan träffat ett val; vi har valt att på ett särskilt sätt ordna de medvetandeinnehåll med vilka våra sinnen förser oss. Därvidlag har vi redan värderat dessa medvetandeinnehåll, abstraherat vissa aspekter av dem, och sedan låtit dessa abstraktioner ingå i en orsakskedja. Sålunda har Münsterberg visat att värdena också är nödvändiga betingelser för att en erfarenhet av något verkligt skall bli möjlig, menar Ljungdal (TT 26). Man kan också uttrycka det så: bara den fria viljan kan urskilja den kausala nödvändigheten.

Fast syftet var nu inte främst att bevisa att den värderande fria viljan är nödvändig. Det gällde dessutom att bevisa värdenas absoluta ställning, att de är ”normer som i likhet med sin motsats kausalitetslagen äro giltiga för alla förnuftiga väsen” (TT 26). Att vi bedömer företeelser normativt innebär ju inte att normerna i fråga är absoluta. Många hävdar ju snarare att sådana ”normer, sanning, skönhet och moral, växlat från tid till tid och att de såtillvida i själva verket tycks vara allt annat än absoluta” (TT 27). Ljungdal skriver nu att en konsekvent relativism ”måste drivas till att upphäva sina egna förutsättningar” (TT 27). Vad han menar är osäkert; det enda exempel han ger handlar om sanningsbegreppet. Den som hävdar att sanningen är ”avhängig av något som han kallar utvecklingen, glömmet, att han kan tala om en utveckling först sedan han prövat denna från sanningsbegreppets ståndpunkt. Genom att förneka dettas giltighet utestänger han sig i själva verket apriori från all diskussion” (TT 27).

Ljungdal hårdrar distinktionen in absurdum. Naturligtvis kan man påstå att ”sanningen” är historiskt relativ utan att man därför behöver förneka dess giltighet i ett diskussions-sammanhang där de deltagande delar ett visst sanningsbegrepp av den enkla anledningen att de har fostrats i samma sociala miljö. Ljungdal förväxlar sanningens begrepp med omfånget hos detta begrepp. De som hävdar att det senare är relativt drabbas av Ljungdal med anklagelsen att de därmed ifrågasätter begreppet som sådant.

Ifråga om moralen är Ljungdal än mindre precis: ”I avseende på den torde det vara tillräckligt att hänvisa till vår känsla av den goda viljan som det enda som vi överhuvud erkänna som gott” (TT 27). Eller: ”Den som verkligen en gång gått upp i arbetet för en sak som han anser rättfärdig, för nation, klass, mänsklighet, vet, att han vill denna saks framgång frånsatt alla personliga intressen, han vet, att strävan för den har något giltigt, vare sig han tar del i den eller ej” (TT 28).

Resonemanget är personligt färgat och ingalunda övertygande. Ty det måste ju finnas en anledning till att man går upp i arbetet för en sak, att man tror att den utgör ett värde. Men att man försöker förverkliga detta värde innebär givetvis inte att det är absolut. Mitt försök att förverkliga ett värde kan stå i direkt konflikt med en annan person, klass eller nation som försöker förverkliga ett annat värde. I många fall, men inte alla, är det då mest korrekt att säga att man på var sida kämpar för ett värde med relativ giltighet.¹⁸

Trots sin bristfälliga vederläggning av värderativismen drar Ljungdal en dramatisk slutsats: ”antingen ha vi en värld med obetingade och absolut giltiga värden eller vi ha överhuvud ingen värld utan blott ett kaos av meningslösa tilldragelser, en tillfällig dröm, där det är fåfängt att söka något som helst förnuftigt sammanhang” (TT 28). Eftersom vi i vår erfarenhet knappast upplever verkligheten som en ”tillfällig dröm” utan ”något som helst förnuftigt sammanhang”, följer vid tillämpningen av en transcendental slutledning och från den citerade premisen, att de värden vi

¹⁸ Jmf. Ebbe Lindes kritik av *Tiden och tron*, *Clarté* 11-12/1926, s. 18 ff; samt det påföljande replikskiftet mellan Ljungdal och Linde, *Clarté* 1/1927, s. 7 ff.

erkänner äger obetingad och absolut giltighet. De är förutsättningar för att vi skall uppleva världen på det sätt vi faktiskt gör.

Denna slutsats raderas naturligtvis genast eftersom den antitetiska premisen, som vi sett ovan, är orimligt formulerad. Ljungdal själv tycks stundtals medveten om detta. När han kort senare sammanfattar resonemanget är det inte värdena som sådana som äger omedelbar giltighet; i stället är det ”friheten, värderingen”; och snarare än värdebegreppens innehåll är det själva begreppsformerna sanning, godhet, skönhet som utgör absoluta kategorier för vårt medvetande (TT 29).

Vad Ljungdal tillmäter absolut giltighet är alltså inte några normer för skönhet, godhet eller sanning (Men ibland skriver han faktiskt ändå så!). Snarare är dessa värden och normer att jämföra med de ”rena åskådningsformer” som enligt Kant var nödvändiga villkor för verklighetskaraktären hos vår erfarenhet (TT 31). I likhet med Kants åskådningsformer tiden och rummet, är det hos Ljungdal fråga om blotta namn, abstraktioner utan innehållsbestämningar. Det sker en ständig glidning mellan två olika nivåer i hans resonemang. Han lyckas visa att vi av nödvändighet ägnar oss åt etiska och estetiska ställningstaganden. Men han utformar ingen etik eller estetik som kan vägleda dessa ställningstaganden. Till sist måste han också medge detta:

De begrepp som vi genom analysen av vår erfarenhet kommit till som grundläggande för verklighetsuppfattning överhuvud äro ju i och för sig ”tomma”, det vill säga utan innehållsbestämningar. Innehåll erhålla de först genom en process, som gör att [...] spänningen mellan begreppen tar gestalt, ”realiseras” i bestämda och ofrånkomliga sinnliga uttrycksformer (TT 31).

Men Ljungdal inser inte att den uppfattning han formulerar här, att värdenas begrepp kräver en ”realisering” som är beroende av ”tid och rum”, är fullt förenlig med den ”värderativism” han tidigare ägnade stor möda åt att vederlägga.

Resonemanget i *Tiden och tron* leder fram till en tudelad verklighetsuppfattning. Ljungdal har å ena sidan inte ifrågasatt att verkligheten regleras av kausala sammanhang. Å andra sidan har han visat att ett sådant synsätt inte ger en fullkomlig bild, utan att vi också måste erkänna den absoluta giltigheten av ett värderande moment, av en fri vilja. Denna dualism har sin motsvarighet i Marxismens världsbild där dualismens poler framstår som två kvalitativt skilda nivåer av verkligheten. Den ena nivån kännetecknas av naturlagarnas nödvändiga orsaksrelationer, den andra av förmågan till medveten aktivitet och fritt val.

Människan lever alltså i gränzonen mellan två ontologiska sfärer. Spänd mellan nödvändighetens och frihetens rike är människans verklighet, där hon utnyttjar sin frihet genom att anpassa sig till den lagbundna verkligheten och påverka denna i egna syften.

Verkligheten kallade vi den, vår omedelbara upplevelses värld. Låt oss då inte glömma, att vi kunde renodla denna verklighet i två motsatta riktningar: dels, som det tycks oss, neråt — mot det kausala, nödvändiga, värdefria och därmed kaotiska, dels uppåt — mot värderingen, friheten — det fullkomliga. Mellan dessa ytterligheter ligger den, vår värld i möjligheternas oändlighet. Den uppstår ur spänningen mellan bäge, är en blandning av förnuft och oförnuft, för att tala med Platon. Och först spänningen gör den — verklig. Varken den rena iden eller den rena naturen, materien, finns till i egentlig mening; först den under idens synvinkel betraktade naturen, eller — vilket är detsamma — först iden, betraktad som så småningom framväxande ur naturen och underläggande sig den, äger full verklighetskaraktär (TT 30).

Men med avseende på Ljungdals verklighetsuppfattning skrev vi ju tidigare att världen måste vara en och odelbar. All ”verklighet, erfarenhet”, skriver han i *Tiden och tron*, är ”ett entydigt begrepp” (TT 51). Därför måste det finnas en kraft som förmedlar mellan och binder samman den pol där verkligheten tecknas som ett system av lagbundenheter och den pol där verkligheten

framställs ur värdenas synvinkel:

det måste alltså i den ligga ett tredje, som gör, att denna spänning håller hop, som gör att denna meningslösa dragkamp ordnar sig till ett förnuftigt historiskt skeende, som är möjligt att överblicka och hålla samman, där motsats föder motsats och där motsatserna smidas hop och förenas i en högre enhet. Denna möjlighet till en förening kan naturligtvis inte ligga i friheten eller i nödvändigheten som sådan. Den måste framgå ur begreppet verklighet i sig och är så en tredje, självständig och absolut nödvändig form — princip — för uppfattning av verklighet. Denna kategori kunna vi tills vidare lämpligen kalla den historiska eller utvecklingskategorin;[...] (TT 51).

Här formuleras svaret på frågan om vad som förlämnar verkligheten helhet och enhet, vad som gör att den kan betraktas som en totalitet: denna verklighet utvecklas, står under inflytande av ”den historiska kategorin”. Liksom i fallet med frihetens och nödvändighetens kategorier behandlas den historiska kategorin inte som faktum som kan påvisas empiriskt. Den är snarare själva förutsättningen för att vi skall erfara verkligheten som en meningsfull process. ”Den representerar tron på ett i tillvaron inneboende, förnuftigt sammanhang, övertygelsen om, att det mänskliga värdesträvandet inte svävar i luften, att det tvärtom finnes en verklighet, där värde, frihet, kan realiseras, förenas med och ge form åt det nödvändiga. Utan denna övertygelse”, skriver Ljungdal, ”skulle livet, medvetandet, jag upprepar det än en gång, bli en obegriplig episod, en dragkamp på ren slump mellan motsatser — utan mål och mening.” (TT 52).

Å ena sidan beskriver vi verkligheten som ett strängt deterministiskt sammanhang; å andra sidan kan och måste verkligheten värderas. Men inget av dessa perspektiv ger en riktig bild. Snarare gör de verkligheten till ett paradoxalt fenomen. För att lösa paradoxen måste vi inta en position varifrån vi kan se världen ur bägge perspektiven samtidigt, varifrån blicken kan omsluta de bägge tidigare perspektiven. Enbart från denna nya och vidare synvinkel ser vi verkligheten som en totalitet. När vi intar detta perspektiv tillämpar vi således ”en tredje, självständig och absolut nödvändig form — princip — för uppfattning av verklighet”. Och när vi tillämpar denna princip, eller ger vår verklighetsuppfattning denna form, då framträder verkligheten som ett meningsfullt utvecklingssammanhang.

Med denna ”form — princip — för uppfattning av verklighet” menar Ljungdal inget annat än dialektiken. Liksom i *Marxismens världsbild* framstår den dialektiska principen här i *Tiden och tron* som utvecklingens drivkraft och alltomfattande lag. Men i *Tiden och tron* är denna princip tydlig endast på begreppens nivå. Ljungdal rör sig endast kring de kategorier som är nödvändiga för vår erfarenhet av verkligheten. Det är fråga om filosofisk spekulering.

V. Historiens eviga eldström

I ungdomsverket är den dialektiska principen något som tillkommer det mänskliga medvetandet, än såsom religiös föreställning, än såsom nödvändig förståndskategori. Den totalistiska verklighetsuppfattningen är förbunden med en subjektiv och idealistisk teleologi. Vad som i *Tiden och tron* framstod som en strukturerande princip för en subjektivistisk kunskapsteori behandlas i *Marxismens världsbild* som en princip för en ontologisk materialism. De företeelser som Ljungdal i sitt ungdomsverk betraktade som idéer, begrepp och förståndskategorier, och gav namn som Nödvändighet, Frihet och Historia, erhåller nu materialistisk grund. Spelet mellan frihet och nödvändighet framstår här som en dynamik mellan å ena sidan den enskilda människans fria och medvetna aktivitet och å andra sidan blinda naturkrafter eller stelnade sociala former.

Ett annat ord för denna dynamik är praxis. Genom praxis lär människan känna naturlagarna och genom att utnyttja dem till sin fördel kan hon tillfredsställa sina behov. Därigenom förändrar hon

sig själv och naturen i enlighet med sina egna ändamål. Präglad av det mänskliga förnuftet blir naturen socialt förmedlad och inträder i en utveckling som ständigt fortskrider, eftersom människan oupphörligen måste avtvinga sin omgivning medel för sin materiella försörjning.

Spänningen mellan frihet och nödvändighet får på så vis en materialistisk tolkning. Människans arbete, eller praxis, förmedlar nu mellan motsatserna. Eftersom praxis är grunden för all förändring av såväl människa som natur, utgör också praxis grunden för den historiska utvecklingen. Praxis är den punkt där frihet sammansmälter med nödvändighet och bildar ”den historiska kategorin”.

Med frihet menar vi ju, som ofta påpekats, ingenting annat än människans förmåga att aktivt ingripa i skeendet och påverka dess gång. Men denna förmåga den förutsätter i sin tur lagbundenheten, den förutsätter ett orsaksmässigt sammanhang som vi i kunskapen kan lära oss att behärska och i vilket vår vilja under givna betingelser låter sig inskjutas som led, som medbestämmande faktor för den fortsatta utvecklingen. Utan denna dialektiska växelverkan mellan frihet och lagbundenhet faller också frihetsbegreppet samman, det reduceras till en subjektiv illusion (MV 128).

Citatet klargör också Ljungdals uppfattning av den genetiska aspekten av totaliteten: frågan om historiens drivkraft, om vad den konkreta totaliteten uttrycker ytterst sett. Enligt den marxistiska historieuppfattningen utgörs denna drivkraft av den arbetande människan, skriver Ljungdal. Häri ser han skillnaden mellan en marxistisk historiesyn och sådana materialistiska historieuppfattningar som förklarar historien utifrån människans materiella förvärvsbegär eller ekonomiska lagar, utifrån geografiska faktorer eller utifrån människans biologiska konstitution eller ras (MV 137-163). I motsats till sådana historieuppfattningar vill marxismens materialistiska historieuppfattning ”bortom alla 'eviga' och oföränderliga faktorer söka sig fram till det aktiva elementet i processen, till människan själv. Men väl att märka inte till människan som idévärelse, som isolerad abstraktion, utan till den levande konkreta människan med sina önskningar och behov sådan hon på grundval av de materiella betingelserna i samarbete med sina likar [. . .] lägger under sig naturen” (MV 163).

Men en analys av dynamiken mellan människa och miljö är naturligtvis inte nog för att förstå den historiska processen (MV 199). Mänsklig praxis måste beskrivas med andra, mer analytiska kategorier, som kan omfatta en mängd olika samhällsliga verksamheter. Härvidlag ansluter sig Ljungdal omedelbart till bruket av kategorierna produktivkrafter och produktionsförhållanden (MV 199 ff). De förra står enligt Ljungdal för ”samtliga de krafter som medverkar vid framställningen av materiella livsförnödenheter. Dit hör alltså inte bara råvaror, maskiner, transportmedel och fysisk arbetskraft utan även sådana för produktionen nödvändiga ting som tillgången till tekniska laboratorier och vetenskaplig forskning. Ja — mer än så [...] även arbetarnas moraliska och intellektuella utrustning, deras allmänna omdöme och mognad” (MV 201). Ett stycke längre ner tillägger Ljungdal att produktivkrafterna ”är en språklig symbol för de aktiva faktorer som vid en viss tidpunkt är verksamma i produktionen och som tillsammans avgör arten och graden av vårt inflytande på naturen” (MV 201).

Produktivkraftsbegreppet är alltså en transponering till samhällslig nivå av den enskilda människans fria aktivitet då hon skaffar sig sådant hon behöver för sin försörjning. Därför framstår nu produktivkrafterna som den enda realistiska utgångspunkten ”för undersökningen av den historiska och ekonomiska processen som levande totalitet” (MV 202). Produktivkrafterna är med andra ord den genetiska aspekten av denna totalitet.

Men för att vi skall förstå *hur* produktivkrafterna påverkar totaliteten måste de ställas i förhållande till den grupp av faktorer som vi kallar produktionsförhållanden, det vill säga ”de allmänna sociala *former* under vilka produktionen äger rum, det är det mått av planmässig

organisation och samhällelig differentiering som erfordras för att produktivkrafterna skall komma till utveckling” (MV 203). Ljungdal gör en betydelsefull precisering av förhållandet mellan produktionsförhållanden och produktivkrafter: ”Om de senare framstår som det aktiva, skapande elementet i framåtskridandet, så representerar produktionsförhållandena i viss mån dess passiva substrat, de representerar vad som i den föregående framställningen med en mer obestämd term har kallats för 'miljön'.” (MV 203).

Här reproduceras den problemstruktur som kännetecknar Ljungdals tänkande i dess helhet. I *Tiden och tron* fann vi en kunskapsteoretisk utredning av dynamiken mellan nödvändighetens och frihetens kategorier, två motsatser som med sin förening i ”religionen” eller ”den historiska kategorin” gav varandra mening och innehåll. I *Marxismens världsbild* fann vi tidigare en dynamik mellan den deterministiskt präglade naturen och människans fria aktivitet. Och slutligen stöter vi på en snarlik spänning, denna gång mellan ”passiva” produktionsförhållanden och ”aktiva” produktivkrafter. På samtliga dessa tre plan gäller dialektiken som den princip enligt vilken motsatserna träder i kontakt, förändrar varandra och utvecklas.

Täcker då dialektiken mellan produktivkrafter och produktionsförhållanden hela den mänskliga verkligheten, på samma sätt som dialektiken mellan frihet och nödvändighet gjorde i *Tiden och tron*? Har vi med dessa båda kategorier nått en punkt i analysen varifrån hela den mänskliga verkligheten låter sig sammanfattas? Är allt annat endast konsekvenser av eller uttryck för denna dialektik?

I viss mening tror jag att detta verkligen är fallet i fråga om Arnold Ljungdals marxism. Men en sådan tolkning av begreppen produktivkrafter och produktionsförhållanden kan följa som resultat av två helt olika tankeoperationer. Man kan ge en traditionell tolkning av de båda begreppen, i enlighet med förordet till Marx' *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, och begynna ett resonemang om hur samhällets ideologi och kultur determineras av och alltså restlöst kan reduceras till den ekonomiska och materiella basen. Men man kan också ge en vidare tolkning, där begreppens omfång täcker alla aspekter och nivåer av den samhälleliga totaliteten. Detta är betecknande nog Ljungdals tolkning:

Marxismen ser i de vid en viss tidpunkt härskande produktionsförhållandena inte bara en ekonomisk och social storhet utan ett komplex av andlig natur- ett system av principer, tänkesätt och värderingar, av traditioner och vanor [...] (MV 241).

Därmed motsäger han Marx' sammanfattning av den historiska materialismen i förordet. Det ”komplex av andlig natur”, som Ljungdal hänför till produktionsförhållandena, tillhör ju enligt Marx' text tvärtemot den överbyggnad som reser sig på produktionsförhållandenas bas.

Ljungdal använder överhuvudtaget begreppsparat bas och överbyggnad ytterst sällan. Metaforen tycks inte passa hans marxism. Sådant som marxismens grundare hänförde till samhällets överbyggnad sprids av Ljungdal ut i den dynamik som råder mellan produktivkrafter och produktionsförhållanden, sådana dessa definieras av honom själv - en dynamik som antas täcka den historiska processen i dess helhet.

Därför är det missvisande när Jan Stenkvist skriver att Ljungdal, i likhet med sina meningsfränder kring *Clarté* i tjugotalets Lund, förfäktade en marxism ”som gav större utrymme åt överbyggnadens integritet”.¹⁹ Det är snarare så att bas-överbyggnadsmodellen överges till förmån för en terminologi som åberopar sig på en mer organisk verklighetsuppfattning där kulturföreteelser, ideologier, värderingar och tänkesätt - både såsom produktiv-krafter och som produktionsför-

¹⁹ Stenkvist, 1971, s. 72.

hållanden - är närvarande och verksamma i varje samhällelig process, och detta på ett sätt som den statiska bas-överbyggnadsmodellen inte kan åskådliggöra.

Denna verklighetsuppfattning förevisar en organisk totalitet där progressiva krafter befinner sig i ständig kamp mot stelnade formationer. På begreppens nivå banar sig idéerna väg genom materien, friheten tar spjörn mot nödvändigheten, innehåll krossar föråldrade former och skapar nya. På individens nivå finns ett ständigt motsatsförhållande mellan människans strävan att gestalta sitt liv självständigt och den omvärld som hotar att stöpa hennes tillvaro i befintliga mönster. Och på den samhällliga nivån strävar aktiva produktivkrafter efter att spränga produktionsförhållandenas fjättrar, en kamp som reproduceras på politisk-social nivå som en strid mellan proletariat och borgerlighet.

Denna världsbild skulle kunna schematiseras i en rad begreppspar: andemateria, innehållform, frihet-nödvändighet, aktivitet-passivitet, rörelse-stagnation, ungt-gammalt, produktivkrafter-produktionsförhållanden, proletariat-borgerskap. Första ledet i begreppsparen står för den pol Ljungdal värderar positivt, medan det senare ledet är dennas negativa dialektiska förutsättning, den pol varemot det skapande momentet förverkligas. Som övergripande begreppspar skulle vi kunna skriva *subjekt* och *objekt*. Det måste betonas att det inte är fråga om stela dualismer. Kategoriernas referenter växlar. Betraktade i ett temporalt perspektiv är det aldrig exakt samma element som intar det progressiva subjektets position. En klass, en individ, en institution eller en teknik som i ett skede är subjekt, kan i nästa moment utgöra objekt för ett nytt subjekt. De progressiva krafterna förvandlas efter ett tag till konserverande samhällsformer; en klass som en gång burit historiens mantel mister denna varvid den plockas upp av en ny samhällsklass, som måste bekämpa den gamla; en litterär genre som en gång burit framåtsyftande budskap blir föråldrad och måste sprängas av nya innehåll.²⁰ För att konkretisera denna dynamisk-dialektiska verklighetsuppfattning använder Ljungdal ofta metaforer. Så skriver han om sin upplevelse av Ådalskravallerna 1931: ”Vi hade känt en pust från den eviga eldström som går fram genom historien och förbränner gamla samhällsformer för att låta nya blomma ur ruinerna.” (MV 240).²¹

Men denna verklighetsuppfattning innebär också att inga enskilda samhällselement ensamma kan bestämma vilken riktning utvecklingen skall ta. Allt vi vet är att vissa element fyller progressiva, andra konserverande funktioner, och att de element som en gång var progressiva oundvikligen stagnerar, för att utsättas för utmaningar från nya generationer, individer och klasser. I rådande motsättningar mellan proletariat och borgerlighet kan vi visserligen slå fast att proletariatet är historiens subjekt; vi kan slå fast den saken, menar Ljungdal, genom att visa att den objektiva motsättning som föreligger mellan klasserna endast kan lösas med proletariatets ingripande i den historiska processen. Detta innebär dock inte att motsättningen kommer att lösas så i verkligheten. Ljungdal är inte fatalist. Tron på de ekonomiska krafternas roll innebär inte alls ”att vi skall sätta oss med händerna i kors och låta orsakslagen sköta om det socialistiska samhällets

²⁰ En sådan verklighetsuppfattning överensstämmer i själva verket utmärkt med en viss tolkning av Marx' och Engels' historiematerialistiska teori. Ett preliminärt och likväl uppslagsrikt exempel på en sådan tolkning presenterar Sven-Eric Liedman i *Form och innehåll*, Göteborg: Institutionen för idé- och lärdoms historia vid Göteborgs Universitet, 1987, i vilken den dialektiska traditionens bruk av kategorierna form och innehåll analyseras från nya vinklar. Således påpekar Liedman att inom den materialistiska traditionen materien alltid betraktats som historiens skapande kraft, som det innehåll vilket frambringar nya former, (s. 12). Och enligt Liedmans analys betraktade både Marx och Engels produktivkrafterna som ett innehåll vilket svarade mot produktionsförhållandenas former, (s. 53). Liedman formulerar explicit det faktum som hos Ljungdal bara finns antytt, nämligen att en sådan beskrivning av historiematerialismen blir tillgänglig endast om man först frigör sig från bas-överbyggnadsmetaforen, (s. 7-14).

²¹ För en närmare beskrivning av Ljungdals sätt att åskådliggöra denna verklighetsuppfattning med metaforiska medel och för en undersökning av dess privata bevekelsegrund, se Stenkvis, 1971. Se också Ljungdals självbiografiska skildring *Oavslutat porträtt*, Stockholm 1960, framförallt s. 244-249.

tillblivelse. Det är *genom oss* som dessa krafter verkar, och det är på oss det ankommer att gestalta dem” (MV 246).²²

Marx'och Engels' senare tänkande vittnar i Ljungdals ögon om ”en påtaglig överbetoning av nödvändighetsmomentet och en motsvarande underskattning av den mänskliga viljans roll” (MV 308). Marxismens giltighet ligger alltså inte i dess förmåga att visa hur de i samtiden rådande motsättningarna med vetenskapligt fastslagbar nödvändighet kommer att leda till socialismen.

Det vetenskapliga i socialismen ligger på ett annat plan: det ligger i konstaterandet att de materiella förutsättningarna för socialismens förverkligande på ett visst stadium faktiskt är för handen. Huruvida de också kommer att omsättas i praktiskt handlande — den saken kan aldrig avgöras genom någon vetenskaplig analys utan måste bero på mänsklighetens fria val (MV 315).

VI. Mot en socialistisk etik

Ljungdals marxism kallar därmed på ett komplement. Om socialismen inte följer med nödvändighet på det kapitalistiska samhället, utan tvärtom är något som vi måste välja, då krävs en etik som kan visa att socialismen inte blott är möjlig utan också önskvärd. Det måste med andra ord finnas normer för vad som är historiskt progressivt och vad som är reaktionärt, och det måste finnas en norm utifrån vilken vi kan slå fast att en viss förändring också är en utveckling.

Ljungdal ägnade som vi sett en stor del av Tiden och tron åt att påvisa nödvändigheten av en snarlik etik. Och som vi också sett ägnade han boken Nihilismens filosofi åt att kritisera Uppsalskolans filosofi; den stod handfallen inför det sociala livets moraliska dilemman, menade Ljungdal. Även *Problemet Kierkegaard* rör sig längs detta idéstråk. I denna bok kommer Ljungdal närmare den etiska problematiken än tidigare. Ett av skälen till att han intresserar sig för den danske filosofen är just att denne genom ”sin inträngande analys av handlandets psykologiska förutsättningar har [...] bidragit till att avsevärt fördjupa vår uppfattning av ansvarets problem och gjort det möjligt för oss att bättre förstå vad vi menar när vi talar om den mänskliga viljan som 'fri'” (PK 61). I en av de livsåskådningar som Kierkegaard experimenterar med finner Ljungdal en potentiell etik. Det handlar om den så kallade ”religiositeten A” som just genom ”sitt oberoende av alla gängse trosföreställningar” kan fungera som ett tänjbart normsystem för människor som lever i en tid då livsformer och värderingar snabbt åldras och ersätts av nya. Denna tankegång, spekulerar Ljungdal, kan tjäna ”som en isbrytare som i mörkrets och nedisningens tid håller en ränna vatten öppen, mot en horisontlinje bortom nuets” (PK 115).

Men denna etik förblir ett provisorium, blott en utpekad möjlighet. Liksom tidigare stannar han vid att betona vikten av att möjligheten förverkligas genom att vi erkänner oss som fria varelser med ansvar för vårt handlande. Endast genom ett sådant erkännande kan ”den enskilde [få] en känsla av att ingå som led i ett meningsfullt totalsammanhang” (PK 114). Och denna ”känsla” innebär, som redan nämnts, att vi erhåller en sann bild av verkligheten och historien. Ljungdal undviker att formulera en positiv etik, och detta trots att konsekvensen av hans historieuppfattning är att en sådan etik tycks nödvändig för att motivera en samhällsförändring i socialistisk riktning.

Vrider man resonemanget ett halvt varv ser man emellertid hur det indirekt tillhandahåller ett sådant motiv. Om vi nämligen anser att det kapitalistiska systemet förhindrar människan att uppleva sig själv som en fritt handlande varelse, är det uppenbart att socialismen kan motiveras av det enda skälet att den framstår som det kapitalistiska systemets negation. Ljungdal förefaller se saken just så. Han antyder en tredelad strategi. Dels skall marxismen visa att de materiella

²² Jmf Ljungdal, 1927, s. 19

förutsättningarna för socialismens förverkligande är förhanden, vilket i Ljungdals ögon är en uppgift för vetenskapen. Dels skall den göra människor medvetna om att det kapitalistiska systemet hindrar henne från att bli den fria och ansvarstagande människa som hon skulle kunna vara, och detta medvetandegörande är enligt Ljungdal en uppgift som tillkommer konsten. För det tredje skall den skänka människan moraliska redskap som låter henne förverkliga ett samhälle där alla lever i frihet. Därmed pekar han ut vikten av socialistisk etik. Men i stället för att utforma en sådan i teorin kringgår han uppgiften, sannolikt med hänvisning till att estetiken — konsten och litteraturen — är det främsta, ja kanske det enda exemplet på hur denna etik kan tänkas förverkligad i praktiken.

Och därmed vandrar han i samma riktning som en rad andra västmarxister som i sitt vanskliga sökande efter icke-kapitalistiska och post-liberala värdestrukturer fick nöja sig med att åberopa konstens utopiska löfte. Han må tvivla på möjligheten att i teorin skapa en ny socialistisk etik, men han tvivlar aldrig på att just den etiken redan finns förverkligad i just litteraturen. Häri ligger såväl betingelsen för som drivkraften till Ljungdals egen gärning som kulturkritiker, författare, poet och översättare. Men hans insats på det området kan inte beröras här, och i vilket fall överskuggas också den av den huvudfråga han mejslade fram i sin undersökning av marxismens filosofi, en fråga han än idag ställer till sina efterlevande, frågan om en socialistisk etik som på en och samma gång fullbordar och överskrider såväl kristendomens bud som upplysningens deklARATION om mänskliga fri- och rättigheter.

Sextiotalets vänster förmådde inte tillgodogöra sig den frågan. Revolutionen skulle lösa också det etiska problemet. Det visade sig vara en illusion, vilket inte minst Anders Ehnmark visat i sina essäer om befrielse och frihet.²³ Befrielsen fordrar ett visst slags maktutövning och en viss etik. Friheten fordrar en annan sorts makt och andra värden.

Men om kapitalismen inte automatiskt leder till socialism, måste socialismen rättfärdigas därför att den är överlägsen när det gäller att infria människans drömmar om frihet, rättvisa och jämlikhet. Sådana drömmar handlar alltid om värden, om etik, om livsdugliga utopier.

Lästips – mer om Arnold Ljungdahl:

David Brolin: [Samhällsnyttan och moralen – Arnold Ljungdals kritik av folkhemmets filosofer](#) och [Arnold Ljungdal och Marxismens världsbild](#).

²³ Anders Ehnmark, *Tre essäer om befrielse och frihet*, Stockholm 1994.