

Begreppet "reifierad teori"
– den historisk-konkreta metodens upplösande
av det borgerliga tänkandets antinomier

Andreas Magnusson

”Det har redan - också på dessa sidor - vid upprepade tillfällen antytts, att krisen är det problem, som ställer bourgeoisiens ekonomiska tänkande inför ett oöverstigligt hinder. Om vi nu - väl medvetna om det ensidiga i vårt sätt att nalkas problemet - betraktar denna fråga ur ett rent metodologiskt perspektiv, så visar det sig att det är just framgången i den fullständiga genomrationisering av ekonomin och dess förvandling till ett abstrakt och såvitt möjligt matematiskt formaliserat system av 'lagar', som utgör det metodologiska hindret för en förståelse av krisen. Det kvalitativa varat för de 'ting', som lever sitt utomekonomiska liv som bruksvärden, som ting i sig vars natur man inte förstått, och som man under de ekonomiska lagarnas normala funktion anser sig lugnt kunna ignorera, blir emellertid under kriserna plötsligt (dvs för den reifierade och rationella tanken) den utslagsgivande faktorn. Eller med andra ord: dess verkningar kommer till uttryck därigenom att lagarna inte längre gäller, och detta utan att det reifierade förståndet är i stånd att upptäcka en mening i det 'kaos' som uppstår.”

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 167)

Innehåll:

A: Lukács kritik

- I: Reifierad teori: den borgerliga antinomin mellan vetenskap och utopi
- II: Historiematerialismen som icke-reifierad teori

B: Kritikens tillämpning

- III: Finns det en historiematerialistisk variant av reifierad teori?
- IV: Den deleuzoguattarianska metoden som icke-reifierad teori
- V: Den historisk-konkreta metoden

”Det blir två skitår.” - Så löd arbetsmarkandsminister Sven Otto Littorins kommentar till den globala finanskrisens utbrott hösten 2008. Förutom att detta uttalande speglar den borgerliga regeringens handfallna passivitet och neoklassiska dogmatism i frågan om hur en ekonomisk kris som är den allvarligaste sedan 1930-talskrisen bör behandlas, utgör detta uttalande även ett praktexempel på borgerligt tänkande - det vill säga ett sådant tänkande som förmedlar kapitalismens historiska form - överhuvudtaget. Littorins och alliansregeringens inställning är den inställning som är de borgerliga vetenskapernas - en inställning som går ut på att acceptera sociala fakta och ekonomiska lagar som omedelbart

givna, utan att relatera det givna såsom varande ett moment i en större historisk-konkret process. I Littorins och hans regeringskamraters medvetande är krisen ett faktum; resultatet av en konjunkturrell lagbundenhet, som är bortom nationalstatens förmåga att påverka. Den är kort och gott en omedelbar verklighet att härda ut, ett skeende som precis på samma sätt som "globaliseringen", har förvandlats till mytologi och försvaras ur alla sina aspekter, med hänvisning till sin egen ödesbestämmdhet; en ödesbestämmdhet som tagit formen av självuppfyllande profetia. Krisen förstås således av borgerligheten och dess visnande alliansregering, men även av den väljarmassa som absurt nog fortfarande ger denna regering sitt stöd, som någonting bortom den enskilda mänskliga intentionen. Den förstås som något hinsides det enskilda mänskliga medvetandet eller görandet. Den framstår som en verklighet som inte är vår egen skapelse som sociala aktörer och som vi därför inte heller anser oss vara ansvariga för.

Naturligtvis är det bekvämt att på detta sätt låta bero och låta vara, med hänvisning till att saker och ting ju "är som de är" - att hänge sig till den löjligt vanliga och i längden rentav tröttsamma uppfattningen om den evigt egoistiska människan, hennes egoistiska samhälle, och, om den osynliga hand som trots denna egoistiska människa och samhälle, alltid ställer allt tillrätta igen efter varje kollaps, på samma sätt som sol kommer efter regn - och därigenom slippa ställa sig de besvärliga frågorna om hur kriser överhuvudtaget uppkommer och skapar svåröverkomliga sociala sprickor, inom ramarna för en förmodat "självreglerande" marknad. - Förståeligt är att vi avsäger oss allt ansvar, i en tid där själva den institutionella och kulturella möjligheten att utöva kollektivt samhälleligt ansvar successivt undermineras. En tid när offentligheten stöps om från folkrörelser som samarbetar i en offentlighet till en kamp mellan olika åsiktsföretag som konkurrerar med varandra i en slags åsiktskommers. Självklart är det tryggt att hålla sig till den självbelåtna naiviteten, som i alla fall inte på ytan - men märk väl: *bara inte på ytan* - framträder som naiviteten, utan som vetenskap.

Finanskrisen har visat på den verkliga innebörden av den borgerliga alliansens försämringar i a-kassan - nämligen att förfärligt många människor kommer att få gå från hus och hem - men detta anses i så fall inte vara den borgerliga alliansregeringens fel eller för den delen ett begånget fel hos de vårdbiträden, jobbare och studenter som valde den. Det ingick ju inte i den neoklassiska kalkylen, att denna nyliberala utopibild av hur den kapitalistiska markanden fungerar, plötsligt skulle visa sig fullkomligt falsk och försämringarna i a-kassan ge helt andra effekter än dem man hade förväntat sig.

Bara så länge som det inte är de själva som blir tvungna att gå från hus och hem, förmår människor hålla fast vid sin egen naivitet - den ansvarslösa hållning enligt vilken vad som helst går att offra i utbyte mot den ena eller den andra skattesänkningen. Först då, när krisen kommer att innebära direkta konsekvenser i deras egna liv, visar sig avgrunden mellan ideologi och verklighet i människornas medvetande, först då börjar de ställa frågor som syftar till att skingra de tillsömnsvaggande drömvärldar som vidareförmedlas genom godnattsagorna i grundskolans läroböcker och sedan förstärks i fablerna från den uteslutande borgerliga mediasfären. När nu verkligheten som kvalitet på ett så slående vis överträffat de nationalekonomiska spådomarna, uppkommer för första gången på länge den subjektiv-objektiva möjligheten att historisk-konkret förklara, inte bara den ekonomiska krisen, utan även den sena kapitalismen i sin helhet; dess betingelser och reproduktion såväl som dess ideologiproduktion och tänkande, och det inte först och främst som en förklaring av kapitalismen som en lagbunden rörelse i sig själv utan som någonting av människor skapat.

Finanskrisen är nämligen inget ting, eller en lag, som inträffat liksom oberoende av människors eget handlande. Förvisso är den en allmänhet, någonting delvis oberoende av de enskilda mänskliga levnader som påverkas av den, men denna allmänhet är ingenting som blivit till bortom konkreta människors agerande och görande utan är tvärtom en allmänhet som växt fram och blivit till just som ett resultat av hur enskilda människor lever sina liv. Vi hade kunnat handla på ett annat sätt och finanskrisen, eller i alla fall somliga av dess konsekvenser, hade inte varit en del av vår verklighet.

Det tänkande som ledde till vår passivitet före krisen, och som nu efter dess utbrott innebär vår underlåtenhet att erkänna den som vår egen skapelse - ett tänkande som därigenom bidrar till att reproducera kapitalismen som form, och som å sin sida är härledbart ur det kapitalistiska livets objektiva förhållanden själva - är det reifierade borgerliga tänkandet, som genom sina inneboende motsägelser, eller antinomier, förvandlar människorna till initiativlösa offer för omständigheterna och berövar dem möjligheten att forma sin egen samtid.

Det är om detta borgerliga tänkande, (som för längesedan passerat sitt bäst-föredatum,) och om försöken, inom historiematerialismen och inom deleuzoguattarianismen, att slutgiltigt vederlägga detta borgerliga tänkande och nå fram till en gentemot detta borgerliga tänkande ställd historisk-konkret metod,

som denna text handlar. I detta filosofiska äventyr skall vi slå följe med så pass vitt skilda tänkare och skriftställare som Georg Lukács, Joachim Israel, Anders Ramsay, Gabriel Tarde, Gilles Deleuze och Karl Palmås. Syftet är att för en gångs skull, lämna åt sidan de uttjatade meningsskiljaktigheterna mellan västmarxistisk historiematerialism och deleuzoguattariansk neomaterialism, för att istället intressera sig för något som dessa båda idétraditioner helt uppenbart har gemensamt, nämligen; sin gemensamma outtömliga misstro mot det skenhumanistiska abstrakta förnuftet hos den ahistoriska borgerliga filosofiska tanken. - Den misstro som till sin sammanfattning är en misstro mot alla former av *reifierad teori*.

A: Lukács kritik

I: Reifierad teori: den borgerliga antinomin mellan vetenskap och utopi

Det borgerliga medvetandet är ett förtvivlat och maktlöst medvetande. Det är ett förtvivlat medvetande därför att det är fattigt på varje verklig, *förmedlad*, identitet, sådant som det är, kluvet mitt itu, som å ena sidan självtilräcklig mänsklig "individ" med; "livsåskådning", "rättigheter", "sexualitet", "fritt val", "äggande" och "förnuft" och som å andra sidan oväsentligt essentiellt "ego" räddhåget stirrandes upp mot avgudabilderna; "vetenskapen", "rätten", "sexualiteten", "marknadslagarna", "egendomen" och "förnuftet" i sina respektive tempel. Trots dess egen påstådda frihet framträder dessa avgudabilder som de lagbundna formerna för individens (eller "egots") egen rörelse. Det borgerliga medvetandet har alltså å ena sidan en idealiserad bild av sig självt som fritt och rationellt i sig självt, men bär å andra sidan genom den borgerliga vetenskapen trots denna idealisering av den fria individen upp en bild av verkligheten som helt igenom given, determinerad och lagbunden. Med andra ord tror det borgerliga medvetandet alltså samtidigt både på tomtar och på troll.

Såsom borgerlig väsenstro förblir det mänskliga medvetandet främmande inför sig själv som konstituerande del av det allmänna - ett allmänt som det dyrkar på samma sätt som man inom de primitiva samhällenas animism dyrkade stenarna och träden, men utan att förstå sin egen religion som skapandet av det gudomliga i avgudabilden, utan enbart som underkastat dess universella makt. Ur denna synpunkt var säkerligen den primitiva animismen mindre statisk än dess borgerliga motsvarighet, och dess stenar mer levande än den borgerliga vetenskapens artefakter, då dess tankevärld ännu inte förtärts av borgerlig determinism.

Borgarens verklighet är dennes egen enskilda verklighet, och som sådan en överklighet, därför att borgaren är oförmögen att relatera sin egen enskilda verklighet till samhället som helhet eller som subjektivitet i en ändamålsenlig process, vilket i sin tur är en konsekvens av att det kapitalistiska samhället är organiserat sådant det är, det vill säga, som en fri marknad utan koherent ändamål, på vilken individen framträder som en arbetskraftsvara, snarare än som människa - ett ting utan annat än en *åskådande* subjektivitet, underkastat ekonomins växlingar. Därför är det borgerliga medvetandet, (i motsats till vad 1500-talsfilosofen Francis Bacon en gång hävdade,) också ett maktlöst medvetande eftersom den makt den borgerliga kunskapen skänker, på sin höjd innebär makten att klara sig någorlunda väl inom ramarna för den omedelbara verkligheten, den kapitalistiska verkligheten, men aldrig makten att förmedlat negera och överskrida denna omedelbara verklighet. Denna begränsning ligger i den borgerliga kunskapens karaktär av kunskap om det omedelbara, snarare än om det medelbara och innebär det borgerliga medvetandets *reifiering*.

Den förste att påvisa denna reifiering hos det borgerliga tänkandet var den ungerske historiematerialisten Georg Lukács i sin essä: "Det borgerliga tänkandet antinomier" som återfinns i Lukács berömda essäsamling från 1923 - *Historia och Klassmedvetande*. Vi skall här nedan till att börja med försöka återge Lukács resonemang på ett så lättbegripligt sätt som möjligt, för att efter att ha identifierat innebörden av "det borgerliga tänkandets antinomi", och vidare; mer utförligt ha förklarat begreppet "reifierad teori", gå in på än mer intressanta spörsmål kopplade till detta sistnämnda begrepp.

*

Det borgerliga tänkandet tar sig, enligt Lukács, genom sin nyss omnämnda kluvenhet i ofrihet och frihet, uttryck i två, skilda, men hemligt relaterade tänkandediskurser: vetenskap och utopi. De båda diskurserna förenas i förståelsen av varandet som delat i ett abstrakt förnuft, eller subjektivitet, och ett från detta skild omedelbar, 'tingslig' värld, med en given lagbundenhet, eller objektivitet. Medan utopismen tar fasta på den första extremen; subjektiviteten, omfamnar vetenskapen den andra; objektiviteten.

Således utgör de båda diskurserna varandra kompletterande aspekter av det borgerliga tänkandet och livet. För där vetenskapen tar slut börjar utopin; där

objektet tar slut börjar subjektet, där vetandet tar slut börjar ideologin, där ekonomin tar slut börjar politiken, där determinismen tar slut börjar friheten, där sexualiteten tar slut börjar njutningen, där äktenskapet tar slut börjar kärleken, där marknaden tar slut börjar samhället, där rätten tar slut börjar moralen, där ontologin tar slut börjar etiken, där fatalismen tar slut börjar voluntarismen. Ja, man kan frestas att lägga till, att där kapitalismen tar slut börjar människan. Men det är likväl under denna statiska polaritet, som det borgerliga tänkandet fungerar - eller, i all sin absurditet, inte fungerar.

*

Den borgerliga vetenskapen formulerades först uttryckligen i Descartes rationalism och i Lockes empirism, vilka förenades i den rationalistiska empirismen hos Kant, som senare kom att leda fram till den logiska empirismen hos positivisterna. Denna *åskådande* vetenskap tecknar sig som ett vetande om omedelbara ting och om tidlösa lagar. Den är en *åskådande* vetenskap i det att den vill fatta det omedelbara, inte som moment i verklighetens tillblivelse, utan som verkligheten själv, i sin omedelbarhet. Med det anspråket har den tagit avstånd från all verklig praktik och erfarenhet och gjort sig själv till en rent teoretisk eller till en rent abstrakt förnuftighet, med uppsåtet att skapa ett universellt förnuftssystem i vilket det kan infoga världens många givna fakta.

”Och om vi ställer frågan på detta sätt, framstår det [...] naiva och dogmatiska likställande av formell, matematisk och rationell kunskap å ena sidan med kunskap överhuvudtaget och å andra sidan med ’vår’ kunskap som det karaktäristiska för hela denna epok. Att ingen av dessa identifikationer under alla omständigheter är någonting självklart visar den allra ytligaste betraktelse av den mänskliga tankens historia.”

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, *Ibid.*, s 176)

Den perceptuella sinnliga erfarenheten av verkligheten och de begrepp som förnuftet nyttjar för att göra denna erfarenhet begriplig, genom begreppslagningen eller förståelsen av denna sinnliga erfarenhet, blir hos Kant och den borgerliga vetenskapsfilosofin i sin helhet, genom det att förståndet rationellt försöker systematisera verkligheten utifrån formaliserade matematiska principer, reducerad till den rationella beståndsdelen i erfarenheten, det vill säga

reducerat till det *omedelbara begreppet* om verkligheten, som bekräftar det etablerade logiska systemet, medan det ogripbara, det irrationella innehållet i den verklighet som begreppet refererar till, stöts bort från kunskapen, betraktas som något ogripbart och kallas för "tinget i sig". Detta ogripbara "ting i sig" gör det borgerliga förnuftets begreppssystem eller det logiska systemet ingen ansträngning att medelbart försöka gripa, genom att förändra sig självt som begrepp eller logik efter den konkreta del av verkligheten som det gäller att förstå, utan tvärtom anser sig det borgerliga förnuftet klara sig utan detta ogripbara "ting i sig", vilket det förvisar till sin i-sig-varo. Det borgerliga förnuftet är alltså inte berett att offra sin egen omedelbarhet för att möjliggöra en förmedlad mänsklig kunskap om verkligheten.

Samtidigt har det rationella begreppssystem som stötte bort en del av verkligheten som ogripbart eller "irrationellt", anspråk på att utgöra en grundval för kunskap om verkligheten, eller i varje fall kunskap som skall vara relevant för denna och för den mänsklighet som är en del av denna verklighet. Vad det borgerliga tänkandet betraktar som kunskap är därmed den erfarenhet som bidrar till att bekräfta de befintliga begreppen och lagarna, men däremot inte den verklighet som faller utanför dessa, i en slags förnuftets självtillräcklighet.

Exempelvis är den neoklassiska nationalekonomin oförmögen att vinna förståelse av människan som social varelse i sin helhet under kapitalismen, därför att dess begreppsläggning av henne enbart behandlar henne som ekonomiskt subjekt, men bortser från de andra aspekterna av henne som "irrationella" eller oväsentliga för en förståelse av henne. Därmed har den neoklassiska definitionen av människan som blott och bart ett ekonomiskt subjekt på en marknad igenting med verkliga konkreta människor att göra, vars relation till den kapitalistiska ekonomin innefattar mycket mer än att enbart vara ekonomiska subjekt. I konkreta neoklassiska studier av människan under kapitalismen, är det likväl bara denna aspekt av henne som ekonomiskt subjekt som framträder.

Neoklassicismens människosyn är alltså ett exempel på hur verkligheten fattas av den borgerliga vetenskapen på så sätt som den omedelbart och "givet" framträder för den borgerliga vetenskapens metod, utifrån dess på förhand bestämda begreppssystem - i detta fall begreppet om människan under kapitalismen som enbart ett ekonomiskt subjekt.

När fakta i sin omedelbara givenhet således alltså bara utgör en återspeglning av

den befintliga rationaliteten, det befintliga logiska systemet eller den befintliga begreppsapparaten i en viss vetenskaplig disciplin och delar av den immanenta verkligheten på detta vis skjuts åt sidan som ogripbara, blir det således omöjligt för den borgerliga vetenskapsfilosofins kritiker att tala om 'fakta' med samma patos som den borgerliga vetenskapsfilosofin gör i all sin naivitet. Systemet, i sin givenhet, med sina givna begrepp och därur genom den sinnliga erfarenheten härledda givna fakta, är ju bara *en* aspekt av verkligheten, men aldrig *hela* verkligheten, i all sin mångfald och flöde. Det är därför det borgerliga förnuftet inte kan göra anspråk på att ha relevant kunskap om verkligheten genom 'fakta' och det är också därför som det borgerliga projektet att finna ett abstrakt och utomvärldsligt universellt förnuft, giltigt för verkligheten i sin helhet, är fullkomligt falskt. Ett system som i sina studier av verkligheten låter aspekter av denna falla bort som "irrationella" kan aldrig göra anspråk på universalitet. Det universella förnuftssystemet blir omöjligt därför att det som använt i frambringandet av givna fakta enbart utgör en bland många möjliga interpretationer av verkligheten. Denna motsägelse ställs på sin spets *just i den sinnliga erfarenheten av objektet*, där det abstrakta förnuftssystemet oundvikligen måste konfronteras med erfarenheten av den konkreta "irrationella" verkligheten och inte, som i det abstrakta tänkandet, kan röra sig fritt, obehindrat och friktionsfritt inne i den borgerlige vetenskapsmannens egensinniga huvud:

"Ty det irrationella, rationalitetens oförmåga att upplösa begreppens innehåll - vilket vi snart kommer återfinna som det generella problemet med den moderna logiken - framträder tydligast i frågan om det sinnliga innehållets förhållande till den rationella, beräkningsmässiga förståndsformen. Medan det irrationella i andra innehåll är positionellt, relativt, förblir det sinnliga innehållets existens, dess faktiska vara ett fullkomligt ouplösligt givet faktum. Men om irrationalitetens problem leder till problemet med varje givet faktums ogenomtränglighet för förståndets begrepp, till problemet med omöjligheten av att härleda dessa fakta ur förståndets begrepp, så får denna sida av problemet med tinget i sig, som vid första anblicken tycktes komma nära det metafysiska problemet beträffande förhållandet mellan 'ande' och 'materia', en helt annan karaktär som blir utslagsgivande i logiskt och metodiskt avseende, samt på det systematiska och teoretiska planet. Och då lyder frågeställningen såhär: ska empiriska fakta [...] accepteras i sin fakticitet som 'givna' eller är det möjligt att tänka sig deras givna karaktär som upplöst i rationella former, dvs skapad av 'vårt' förstånd? Men då vidgas också denna fråga till en avgörande frågeställning som gäller systemets möjlighet överhuvudtaget."

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 180.)

Verkligheten tagen som innehåll är med andra ord alltid rikare än tanke-systemen med dess omedelbart frambringade ”fakta” och det är det som gör såväl fakta som ett universellt förnuftssystem omöjliga som kunskapsformer. En uppgörelse med det borgerliga tänkandet måste alltså oundvikligen innebära en uppgörelse med den självtillräckliga men otillräckliga abstrakta rationaliteten och med föreställningen om givna fakta som giltig kunskap, eftersom de enbart är tillfälliga, men ändå betraktas av det borgerliga tänkandet som oupphävbara - det är ju som bekant en dödssynd att misskreditera fakta. - Och denna dödssynd måste nu begås:

”Men redan av vad som hittills anförts måste det klart framgå, vad det givnas problem innebär för rationalitetens system, nämligen att det är omöjligt att låta detta förbli orört i sin existens och sitt givna vara, ty då förblir den också ’tillfällig’ och omöjlig att upphäva [...].”

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 182.)

Vad det borgerliga tänkandet gör är emellertid att tvärtemot detta accepterande av det omedelbaras död upphöja det tillfälliga på en piedestal, såsom lag och faktum. På detta vis förstås inte faktumet eller lagen som enbart ett *moment* i en *kunskapsprocess*, som kompletteras med nya moment, där nya begreppssystem måste bildas och omforma förnuftet så att det blir möjligt för förnuftet att vinna kunskap om nya aspekter av det ifrågavarande kunskapsobjektet såtillvida att det ger sig i kast med att negera eller utveckla sina begrepp om verkligheten allteftersom den mänskliga konfrontationen med detta kunskapsobjekt fortlöper genom tiden och erfarenhetsmomenten avlöser varandra. Tvärtom upphöjes det första momentet i kunskapsprocessen till faktum medan den begreppsliga källan till detta faktum upphöjes till lagbundenhet och kunskapsprocessen å sin sida, kommer aldrig igång.

Hur den *tillfälliga* erfarenheten på detta vis upphöjes till faktum och det begrepp ur vilket man härlett faktumet till en bestämd lag, detta är vad som menas med *reifierad teori*. Detta upphöjande eller reifierande av tillfälligheten till oupphävbarhet består i frånvaron av att de föregående och efterföljande erfarenhetsmomenten registreras så att den tillfälliga erfarenheten ses i sitt historiska sammanhang och kunskapen genom en utveckling av begreppen steg för

steg utvidgas att innefatta även det som tidigare ansetts vara "irrationellt" hos verkligheten. Det statiska förhållandet mellan abstrakt förnuft och tillfällig erfarenhet, som kommer till uttryck i det upphöjda och oföränderliga förhållandet mellan evig lag och evigt faktum är ett *uteslutande förhållande* där ingendera av dem vill stå tillbaka för verklighetens skull, utan snarare står still och ömsesidigt bekräftar varandra, eftersom det "irrationella" som döljer sig i innehållet bakom faktumet och lagen skjuts undan och förvisats från erfarenheten, även om det från början fanns där i kunskapens tillblivelse, som det som störde och förhindrade att lagen och faktumet blev till. Detta uteslutande förhållande är reifieringen i ett nötskal. Reifieringen av kunskapen och därmed av verkligheten själv, består i att verkligheten görs till något stelt och O-överkombart, till ett historielöst 'ting'. Kunskapen framstår således inte som en process med ett aktivt och uttolkande kunskapssubjekt som allteftersom det mänskliga livet fortlöper gör verkligheten förstådd *för sig*.

Därmed framstår vad värre är inte heller det mänskliga livet i verkligheten som något rationellt att forma, utan enbart som samhällslagarnas egenmäktiga rörelse av 'människotingen' - som man som människa bara kan *åskåda* och anpassa sig efter. När kunskapsprocessen inte förstås som process, blir även verkligheten själv, i sin helhet som historisk process, osynlig, eftersom det som förstås enbart är något givet, och den del av verkligheten som är ett resultat av mänskliga handlingar och därigenom formade av människan själv, blir omöjlig att få grepp om som vad den ur ett historieontologiskt perspektiv är, eftersom det som krävs för ett sådant perspektiv är att man inte stannar vid den enskilda tillfälligheten, utan betraktar även de erfarenhetsmoment som kommer före och efter. Samhället och den del av naturen som är skapad av människan, blir med andra ord omöjlig att förstå som skapade av människan, då kunskapen reduceras till sakrosankta fakta och tidlösa lagar.

Detta att kunskapen ses som och formas till en process innebär nämligen inte bara att kunskapen i sig förändras, utan även att den mänskliga verksamheten själv formar sig som en process, där sanningen aldrig bor här och nu, som det den är - "det är som det är" - utan alltid i det närmast kommande, som vad man gör den till. När kunskapen slutar framstå som faktum, och istället konsekvent börjar framstå som något av människan skapat, börjar också verkligheten som sådan ses som någonting av människan skapat. Synen på kunskapen som en process, leder till att människan förstår sitt eget liv som en process.

Men eftersom den borgerliga vetenskapen inte bildar kunskap i form av stegvisa moment som först får sin betydelse som moment i en tillblivelse, utan tvärtom, i form av fakta och lagar för verkligheten, och således stannar vid det tillfälliga, stelnar också den mänskliga praktiken, genom det borgerliga tänkandets kunskapsformer, till att människor finner sig i "fakta" och accepterar den kapitalistiska verklighetens "lagar" som eviga, vilket innebär att de inte förstår sitt eget liv som något större än fakta och lagar:

"Om det är ett faktum enligt den borgerliga vetenskapen att jag bara är ett ekonomiskt subjekt" - tänker den lönearbetare som vuxit upp med det neoklassiska tugget - "ja, då är jag väl bara det då." Lönearbetaren blir inte medveten om sig själv som något annat än ett ekonomiskt subjekt och därmed reproduceras just denna aspekt av verkligheten i den samhälleliga praktiken. De andra aspekterna av vad lönearbetaren är, aspekter som inte är privatekonomiska, blir aspekter lönearbetaren disciplinärt tränger undan ur sitt självmedvetande.

Det borgerliga tänkandets fakta och lagar fungerar alltså som självbekräftande. Det är detta som är den reifierade teorins främsta funktion - nämligen att reproducera de befintliga sociala förhållandena, utan att en historisk kunskap vinnas om dessas uppkomst och om dessas möjliga övervinnande, och människan hindras därigenom att förstå sig själv som skapare av både kunskapen om verkligheten och av verkligheten själv.

*

Utopismen, å sin sida, som det borgerliga tänkandets andra uppenbarelseform, företrädd först och främst av Kants praktiska filosofi samt av utopistiska transcendentstänkare allt från Rousseau och Fichte, via Fourier, Saint-Simon, Proudhon, Feuerbach till Kirkegaard och Sartre, utgör komplementet till detta den borgerliga vetenskapens blotta åskådande av fakta och lagar, och som sådant komplement representerar utopismen den forfarande *transcendent* subjektiviteten eller drömmen om en bättre värld. Den representerar borgarens sista frihet i en ofri värld.

Men eftersom den borgerliga vetenskapens lagar och fakta redan gjort den befintliga verkligheten omöjlig att handla i, genom att verkligheten blivit *reifierad*, reduceras utopin just bara till en dröm om framtiden. Verkligheten framstår här som ett ofullkomligt faktum som skall ersättas med ett annat helt

igenom fullkomligt faktum. Detta fullkomliga faktum projiceras på framtiden, och verkligheten ses inte *historiskt* som samma ting som växer ut ur sig självt, såsom process och såsom resultatet av mänskligt handlande *i den här världen*. Om vetenskapen är åskådningen av fakta och lagar i den samtida verkligheten som 'ting' betraktad, blir utopin därigenom, tvärtemot sina intentioner om att vara den subjektivitetens rena kraft som omvandlar verkligheten, det subjekt som blott *skådar* in i framtiden för att söka bli vetenskapen om framtidens fakta och lagar. Verkligheten emellan samtiden och framtiden är för utopismen något tomt, det finns inget emellan, förutom det allvetande subjekt som transcenderar verkligheten som den är och med blott och bar tankekraft lyfter människorna från samtiden till framtiden. Luckan mellan de båda tingsliga världarna fylls alltså av detta transcendenta subjekt - det positiva, snarare än negativa subjektet - som i kraft av sitt abstrakta förnuft, försöker att påtvinga den omedelbara verkligheten sin på förhand koncipierade modell av det helt igenom förnuftiga världstillståndet.

Det utopiska förnuftet är alltså precis som det vetenskapliga förnuftet ett abstraherande förnuft, som förstår sig själv som förnuftigt i sig självt, orelaterat till förnuftspotentialen i den befintliga verkligheten. Framtiden framstår som någonting som går att tänka ut *på förhand* på sin kammare - utan att ha sett eller levt den befintliga verkligheten. Förhållandena och motsättningarna i den befintliga verkligheten blir således irrelevanta för det utopiska förnuftet i utformandet av dess utopi. Den förnuftiga utopin som abstraktion framstår som något som bor i tänkandet självt och som inte behöver ta världen till hjälp för att komma till uttryck. Symptomatiskt för detta tänkande är redan Descartes som i sin rationalistiska förnuftsmetodologi kom att exemplifiera sin modell för det rena förnuftet i 1600-talets stadsbyggnadsideal. Enligt detta ideal var den befintliga medeltida stadsbebyggelsen inte något att ta hänsyn till i skapandet av den rationella staden, utan den rationella staden skulle anläggas i rutnätsmönster, som abstraktion från den befintliga medeltida verkligheten och den medeltida stadsbebyggelsen skulle med andra ord jämnas med marken.

På samma sätt förhåller det sig med den Kantianska etiken. Kant betraktar den etiska principen som något självständigt i förhållande till den befintliga verkligheten, som ett kategoriskt imperativ, som på ett lika abstrakt sätt som det vetenskapliga förnuftet frambringat sin egen självbelåtna form:

"Som bekant stannade Kant på det individuella medvetandets nivå i sin kritiska, filosofiska, tolkning av de etiska förhållandena. Men därmed har för det första

detta förhållande förvandlats till en given fakticitet och är inte längre möjlig att tänka sig som 'skapad'."

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 190)

I Kants praktiska filosofi, såväl som hos de utopister som går i hans fotspår, blir den subjektiva principen, även den en slags uppställande av lagar och fakta, men här har den givna tillfälligheten formen av kategoriskt imperativ och kategoriskt etiskt exempel. Den etiska principen gör på samma sätt som den logiska lagen anspråk på universalitet, även om den till sin upprinnelse bara är ett tillfälligt infall i den borgerlige etikerns individuella huvud. Såsom princip anses den ha legitimitet i sig själv, snarare än att ha 'skapats', det vill säga, växt fram som princip genom mänsklig praxis. När det kategoriska imperativet skall tillämpas på den konkreta verkligheten kommer således samma fördrivning av det "irrationella" i den konkreta etiska erfarenheten, att äga rum som när det logiska systemet drev bort det "irrationella" i den sinnliga erfarenheten och förvisade det från kunskapen under öknamnet "tinget i sig". Det "irrationella" i det här fallet är det innehåll i verkligheten som gör att det kategoriska imperativet inte framstår som varken särskilt rättvist, etiskt eller förnuftigt.

Imperativet "Egendom är okränkbar", skulle t.ex. i ett utpräglat kapitalistiskt klassamhälle, för många människor, för underklassen, kännas väldigt underligt, när de sämst ställda går hädan medan samhällets härskande skikt smörjer kråset - i ett sådant samhälle slår ett sådant imperativ oerhört fel, eftersom det motverkar att samhället som helhet, blir ett gott och rättvist samhälle. Och vi behöver naturligtvis inte snacka 1840-talets England, för att detta imperativ skall kunna tillbakavisas.

Men inte bara sådana imperativ som direkt till sitt innehåll går att identifiera som "borgerliga", för att de bekräftar de förhärskande kapitalistiska rätts- och ägandeformerna, bör betraktas som uttryck för borgerligt tänkande, utan även mer socialistiska imperativ som t ex dem hos Fourier och Saint-Simon, bör betraktas som borgerliga tankeprodukter. Även här blir etiken borgerlig, därför att det borgerliga i det kategoriska imperativet inte alls består i om det till sin lydelse syftar till att i konservera ett borgerligt samhällskick eller inte, utan består i själva verket i att det socialistiska imperativet såsom imperativ inte relaterar sig och anpassar sig till verkligheten, utan försöker anpassa verkligheten efter sig självt. Ett socialistisk imperativ, är så att säga, på samma sätt som 1600-talets

stadsbyggnadsideal, en av något revolutionärt "snille" på förhand uttänkt princip för ett rättvist samhälle, som den konkreta verkligheten sedan tvingas anpassa sig efter, oavsett hur den ser ut.

Som exempel på ett sådant socialistisk imperativ kan man t ex ta tvångskollektiviseringarna i Sovjetunionen under 1930-talet, vilka utgick från kollektivismen som socialistiskt imperativ och som påtvingades de ryska bönderna ovanifrån med militärmakt, vilket bönderna, som enbart var glada över att i den ryska revolutionen fått bli självägande bönder, upplevde som ett återtag till livegenskapen. - En upplevelse av kollektiviseringarna som många av dem fick sota med sina liv för.

Uppställandet av etiska eller utopiska imperativ kan konstateras, vilket samhälle dessa än syftar till att skapa, utgör därmed en slags reifiering av det tillfälliga etiska medvetandet, eller alternativt; en slags reifiering av framtiden. Och felet ligger just, skall poängteras, i själva uppställandet av det kategoriska imperativet eller utopibilden som 'given', universell och oupphävbar, vilket är den kvalitet hos både utopismen och hos den kantianska etiken som gör dem borgerliga. Etiken blir i sin 'givenhet' okänsligt inför det konkreta etiska problemet:

"Och den uppställda etiken blir följaktligen för det fjärde rent formell och innehållslös. Eftersom alla innehåll som är givna tillhör naturens värld, och följaktligen är underkastade fenomenvärldens objektiva lagar, kan de praktiska normerna överhuvudtaget endast vara giltiga för den inre handlingens former. I samma ögonblick som ett försök görs att konkretisera denna etik, dvs pröva dess giltighet för enskilda konkreta problem, tvingas den låna de innehållsliga bestämningarna för dessa enskilda handlingar från fenomenvärlden, från de begreppssystem som bearbetar dessa fenomen och i sig bär deras 'tillfälliga karaktär'. Skapandets princip sviker i samma ögonblick, som det första konkreta innehållet skulle frambringas."

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 191.)

Utopismens subjektivistiska transcendensideologi blir alltså från början omöjlig som grundval för skapande mänskligt liv, eftersom den relaterar sina imperativer till en ideal-isk fantasivärld, istället för att relatera dem till den befintliga verkligheten i all sin komplexitet. Skulle den å andra sidan göra så, relatera sig till de konkreta etiska problemen, skulle den just genom detta relaterande, falla samman som

utopi och drömmen om framtiden skulle gå förlorad.

Vi kan alltså konstatera, att utopismen, lika lite som den borgerliga vetenskapen, trots sin subjektivistiska transcendensideologi om människans frihet, är förmögen att förändra verkligheten, då den lika mycket som den borgerliga vetenskapen är en *reifierad* diskurs. Liksom den borgerliga vetenskapen med dess åskådande av fakta och lagar, är utopismen oförmögen att förstå kunskapen om verkligheten som, och göra det egna livet till, en process för förändring, eftersom den själv är ett åskådande av det egna imperativet eller av den utopiska framtiden och förblir evigt främmande inför det ofullkomliga i den befintliga verkligheten.

*

Utopismen och den borgerliga vetenskapen förenas alltså i sin oförmåga att känna igen det egna tänkandet som ett tänkande i verkligheten, som *för sig* och *i sig* utgörande själva uppbyggelsen av de rationella tingen, lagarna och imperativen, eftersom det upphöjt sig till universellt tänkande från att tidigare i historien bara ha varit partiell förnuftighet, en *tillfällig*, snarare än *evig*, av människor formad förnuftighet:

”Det nya i den moderna rationalismen består nu i, att den - under utvecklingens lopp i allt högre grad - uppträder med anspråk på att ha upptäckt principen för sambandet mellan alla företeelser, som människorna konfronteras med under sitt liv i natur och samhälle. Rationalismen under tidigare epoker utgjorde däremot endast alltid ett partiellt system.”

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 177.)

Både i det objektivistiska tänkandet hos den borgerliga vetenskapen och i det subjektivistiska tänkandet hos utopismen framträder uppdelningen i abstrakt förnuft som den ena extremen, och den reifierade verkligheten eller utopin som den andra extremen. De delar på så vis en gemensam oförmåga att förstå förnuftet som innehållslig, konkret förnuftighet, snarare än som formell och universell lagbunden förnuftighet, en oförmåga som med andra ord innebär en oförmåga att förstå det förnuftiga som förnuftigt *genom* den samtidiga rationella och ”irrationella” verkligheten, snarare än som en förnuftighet *i strid* med densamma som försöker oskadliggöra det ”irrationella”. I och med detta har det borgerliga tänkandet omöjliggjort varje möjlig praxis i den bestämda innehållsliga

verkligheten, därför att den ignorerar innehållet självt och bara håller sig till den abstrakta och icke-praktiska, "reifierade", formen.

II: Historiematerialismen som icke-reifierad teori

Och det är nu vi närmar oss sakens kärna, själva kardinalpunkten för Lukács kritik, genom vilken vi kan visa på den fundamentala skiljelinjen mellan den reifierade borgerliga filosofin och den historisk-konkreta icke-reifierade filosofin, och slutgiltigt upplösa det borgerliga tänkandets antinomier:

"Vi inser nu ett nytt och betydelsefullt, strukturellt sammanhang i detta problemkomplex: för att övervinna irrationaliteten i begreppet tinget i sig, räcker det inte, att man försöker överskrida det kontemplativa förhållningssättet, utan det visar sig - som mera konkret problematik - att praktikens väsen består i att upphäva formens likgiltighet inför innehållet, i vilket problemet med tinget i sig avspeglas på det metodologiska planet. Praktiken kan endast uppställas som filosofins princip, om samtidigt ett formbegrepp utarbetas vilket - som grundval och metodologisk förutsättning för sin giltighet - inte längre i sig bär denna frihet från alla innehållsliga bestämmningar, denna rena rationalitet. Praktikens princip som principen för verklighetens förändring måst därför utformas efter handlingens konkreta, materiella substrat, för att när den träder i kraft kunna påverka detta på ett förändrande sätt."

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 192.)

Således uppenbarar sig t ex den idealiserade kategorin "valfrihet" i det borgerliga tänkandet som en form *utanför* verkligheten, som ges sin motivering i sig själv som en innehållslös "rättighet", tillräcklig i sig själv som abstraherad princip; som ifall den uppfylldes med innehåll, det vill säga, om man försökte visa vad denna princip bidrar till att skapa för värld i varje konkret fall, och vilken allmän historisk utveckling den bidrar till, inte längre skulle kunna fungera som princip för vårt samhälles reproduktion, eftersom "valfrihet" dagligdags bidrar till att slå vårt samhälle i spillror. "Valfrihet" som ideologisk kategori, kan således bara överleva som princip *utanför* den innehållsliga verkligheten, men inte i konkret praxis.

För det konkretas skull, för att göra kunskapen och det mänskliga livet möjligt som *tillblivandets* historiska process, som praxis, träder i den historisk-konkreta metoden fram ett rationellt vetenskapligt system som inte är universellt-abstrakt,

utan som dialektiskt anpassar sig efter innehållet och på så vis upphäver reifierade system; fakta, lagar och imperativ:

”[Så] tvingas systemet erkänna att den givna karaktären, innehållet och materien tränger in i formgivningen, i formernas struktur, i formernas förhållande till varandra, eller med andra ord att de tränger in i och på ett avgörande sätt bestämmer systemets egen struktur; och därmed måste systemet uppges som system; det är nu bara ett så överskådligt registrerande som möjligt, en så välordnad beskrivning som möjligt, av omständigheter, vars samband inte längre är rationellt och därför inte heller möjligt att systematisera, även om dess element är rationella och står i överensstämmelse med förståndet.”

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 183.)

Därmed har vi gått från ett *rent* till ett *dialektiskt* förnuft, som just bara är förnuftigt genom verklighetens innehåll. Först därigenom upphävs den borgerliga antinomin mellan subjekt och objekt och en subjektiv-objektiv rörelse är uppnådd vari reifikationen av det tillfälliga är upphävd:

”Med en allmän formulering kan man säga, att det därmed uppstår en tendens för filosofin att tränga fram till en uppfattning av subjektet som skapare av den innehållsmässiga totaliteten. Och ur detta uppstår - återigen rent allmänt och schematiskt sett - kravet att uppvisa en nivå av föremålslighet, av föremålets konstituerande, där dualismen mellan subjekt och objekt [...] är upphävd, där subjekt och objekt sammanfaller, är identiska.”

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 189.)

Istället för att framträda som reifierat faktum börjar det tillfälliga nu att betraktas just för vad det är; en tillfällighet i en enhetlig tillblivelse av subjekt och objekt, i vilken verkligheten genom den momentana förnuftiga förståelsen av den, utvecklas i hela sin mångfald genom förnuftets positiv-negativa värderande av momenten, på samma sätt som detta momentana förnuft som en dialektisk process anpassar sig efter och låter den innehållsliga verkligheten komma till uttryck genom sig - skapas.

På så vis faller det borgerliga tänkandets många antinomier samman och de

hitintills motsatta polariteterna störtar in i varandra: objekt-subjekt blir praxis, vetande-ideologi blir kunskap, ekonomi-politik blir den ekonomiska politiken, determinismen-friheten blir den nödvändiga friheten, sexualiteten-njutningen blir dekadensen, äktenskapet-kärleken blir den fria relationen, marknaden-samhället förvandlas till den reglerade marknaden, rätten-samvetet faller ihop i det historiska ansvarstagandet, ontologin-etiken tar formen av den objektiva moralen, fatalismen-voluntarismen finner sin gemensamma frälsare i humanismen - ja, de möts alla på samma sätt såsom extremer i den kreativa och förmedlande dialektiska mitten.

För första gången blir nu förnuftig praxis och ett medvetet omformande av världen möjligt därför att förnuftet nu nått den medvetandenivå där det bara behöver frigöra den progressivitet som redan finns hos verkligheten själv, för att kunna förändra den, snarare än att försöka uppfinna en tom form för progressivitet vid sidan av den, som det sedan försöker påtvinga verkligheten. Begreppet går nu för första gången verkligheten till mötes för att sätta ord på det irrationella i erfarenheten, och den förnuftiga förståelsen utvidgas alltså till nya, förut okända sfärer för vetenskapen, genom formens tillmötesgående av innehållet.

Historiematerialisten Karl Marx upptäcker t ex i sin kritik av den politiska ekonomin, genom att vidga begreppet om människan under kapitalismen från blott och bart ekonomiskt subjekt till ett begrepp om människan i sin totalitet, att människan inte mår särskilt bra under den kapitalistiska samhällsformen, eftersom hon är så mycket mer än ett ekonomiskt subjekt. På så vis läggs grunden för en arbetarrörelse, som inte bara tar fasta på arbetaren som ekonomiskt subjekt eller utsugen löntagare som kräver sin del av samhällets överskott, utan som även har som sitt mål att avskaffa det kapitalistiska lönearbetet överhuvudtaget, eftersom det råder en iakttagbar motsättning mellan detta och människan som social varelse i sin helhet. Därmed har en begreppsapparat för första gången uppstått med vilken kapitalismen som samhällsform går att övervinna. Progressiv praxis blir möjlig, just för att man skådat de verkliga problemen i verkligheten, och nått kunskap om hur dessa uppkommer på grundval av mänskligt handlande. Subjektet blir framgångsrikt i sin praktik, därför att det genom sin momentana och regulativa metod möter upp verkligheten som den i sin blandade rationalitet och irrationalitet är, genom att det konfronterar verklighetens inneboende motsättningar, istället för att som förut; förneka alla motsättningar i namn av en universell rationalitet hos ett tillfälligt och omedelbart kunskapsmoment som bara bekräftade borgarens fördomar.

Subjektet förstår med hjälp av den historisk-konkreta metoden för första gången sig självt som identiskt subjekt-objekt, vilket för att tala klarspråk innebär att det uppfattar sig som skapare av sin egen verklighet på verklighetens grund. Subjektet hämtar sina former från objektets innehåll och bidrar till att förverkliga detta innehåll som formerande sig självt i en subjektiv-objektiv *historisk* process. Detta innebär att det för första gången förstår dess eget subjektiva *åskådande* inte blott som ett åskådande, utan även som *praxis*, dvs. ett åskådande som beroende på vilken kunskap som ryms i åskådningen antingen bidrar till att reproducera eller revolutionera den befintliga verklighetens objekt. Tidigare, under det borgerliga tänkandet, förstods inte det subjektiva *åskådan* som *praxis*; det förstods inte som en del av verklighetens tillblivelse; subjektiviteten uppfattades som om den stod i en spöklik sfär bredvid verklighetens tillblivelse i den lagbundna "objektiva" världen, och den förstods därmed inte heller som någonting som återverkar på det *åskådade* objektet självt, för att i *görandet* positivt bekräfta det, eller negera det som objektivt vara.

Återigen skall vi vända oss till Marx kritik av den politiska ekonomin som förklarande exempel på den historisk-konkreta metodologin: Marx kritik av den politiska ekonomin är ett exempel på en subjektivitet som samtidigt innebär en kunskap som leder till revolutionär praxis eftersom den dels innebär uppslaget till en kunskap om *vilka praktiker som bekräftar respektive omvandlar den kapitalistiska ordningen*, samt dels, icke att förglömma; ett medvetande om sin egen subjektivitet som praxis som äger rum under den kapitalistiska ordningen. Ett borgerligt åskådande kritik, däremot, vilken reifierar den omedelbara verkligheten till ting eller lag och gör kunskap om kapitalismen som historisk form omöjlig, leder till frånvaron av revolutionär praxis, eller så att säga; leder till praxis som oreflekterat bekräftar den kapitalistiska ordningen. Det som gör Marx egen radikala praxis möjlig är med andra ord just att han söker kunskap om världen och sig själv som praxis, snarare än som ting eller lag. Marx hade inte skrivit Kapitalet, om han inte trodde att författandet av boken skulle bli ett väsentligt historiskt moment i kapitalismens omvandling till något annat, om han inte uppfattade kapitalismens lagar som en historisk snarare än tidlös form, möjlig för människan att övervinna.

Den historisk konkreta metoden innebär alltså inte bara en ny åskådning, som avlöser den gamla, där formen ingår i en dialektisk växelverkan med innehållet som ting eller lag betraktat, utan en åskådning av all innehållslig verklighet som praxis och insikten om att det inte finns någon vetenskaplig åskådning som inte samtidigt

är praxis. Subjektet framträder inför sig själv som huvudsakligen praxis och uppfattar all mänsklig verklighet överhuvudtaget som praxis. Vad det identiska subjektet-objektet åskådar i verkligheten är inte längre ting och lagar, utan tvärtom en mångfald av sammanvävda processer, med betoningen på dess egen praxis som enskilt subjekt-objekt, som en instans av samhällets allmänna subjektivitet-objektivitet. Den historisk-konkreta metoden söker begreppslägga och nå kunskap om sammanhangen mellan historisk-sociala handlingar och relationer snarare än om ting. När förnuftet kan ta ställning till konkreta egenskaper hos mänskliga handlingar som antingen bra eller dåliga ur den mänskliga allmänhetens förnuftiga synpunkt, då blir också en kritisk och revolutionär praxis möjlig. Subjektet börjar förstå sitt eget liv som ansvarstagande och medvetet handlande, men inte utifrån ett handlingens ideal som inte baserar sig på kunskap om konkreta relationer i verkligheten, liksom utopismen, utan som ett ansvarstagande som utgår ifrån rådande sociala omständigheter, eller så att säga; rådande social praxis:

”Det av oss själva skapade i verkligheten förlorar nu sitt mer eller mindre fiktionsartade väsen: vi har - med Vicos profetiska och redan citerade ord - skapat vår historia, och om vi är i stånd att betrakta hela verkligheten som historia (dvs som vår historia, ty någon annan finns det inte), så har vi faktiskt höjt oss till den ståndpunkt, utifrån vilken hela världen kan uppfattas som vår ’handlingsakt’. Materialisternas dilemma har förlorat sin mening, ty det avslöjas som en rationalistisk inskränkning, som en det formella förståndets dogmatism att endast erkänna våra medvetna handlingar som våra gärningar och uppfatta den av oss själva skapade historiska omvärlden, den historiska processens produkt, som en verklighet, vilken påverkar oss enligt främmande lagar.”

(Lukács, Georg, *Historia och Klassmedvetande*, Bo Cavefors förlag 1971, s 216.)

Oavsett om en handling är medveten för subjektet som vad den historiskt innebär eller inte, dvs. dess totala och långsiktiga effekter för den historiska helheten, gör alltså konceptet om det identiska subjektet-objektet att vi inte kan undgå att tala om historien som en konsekvens av våra egna handlingar. Det spelar ingen roll vilken bild människorna har av sitt handlande, om denna bild är mer eller mindre sann osv., eller för den delen, om handlingen framträder som en universell lagbundenhet eller historisk-konkret nödvändighet, likväl är det *deras eget* subjektiva handlande det handlar om, eftersom det rent ontologiskt är ett momentant subjektiv-objektivt medvetande som alltså kontinuerligt formar verkligheten. Med olika medvetande, blir olika handlingar till och olika

resultaterande verkligheter framträder. - Deras egen momentana dumhet är med andra ord inget skäl för människorna att avsäga sig ansvaret för sitt historiska handlande och lägga över det på föreställda ekonomiska lagar och egoistiska essenser.

Med detta vill jag komma fram till att den globala finanskrisen visserligen är de rådande omständigheter vi har att tampas med ännu sommaren 2009. Det kan vi inte ändra på nu i efterhand. Vad vi kan göra är att söka begripliggöra dessa omständigheter och vilka handlingar som leder bort från dem. Men, först och främst, måste vi, för att överhuvudtaget komma vidare, erkänna dessa omständigheter som av oss, genom vårt passiva och inför kapitalismen som samhällsform naiva handlande, skapade omständigheter. Allt annat vore att falla tillbaka på det förverkade "reifierade" tänkande som Lukács redan 1923 kastade på historiens skräphög.

*

B: Kritikens tillämpning

III: Finns det en historiematerialistisk variant av reifierad teori?

1971, samma år som Lukács gick bort, ställde sig den svenske sociologen och filosofen Joachim Israel, i sin det året utkomna bok; *Alienation - Från Marx till moderns sociologi*, den träffsäkra och utifrån vårt introducerade ämne - "reifierad teori" - mycket tankeväckande frågan: "Finns det en reifierad variant av marxistisk teori?"

Enbart uppställandet av denna fråga är mycket fruktbart, därför att den låter oss ta ett kritiskt grepp om historiematerialismen som utgår från historiematerialismens eget högsta ideal om att vara en icke-reifierad historisk-konkret vetenskaplig metod. Själva introducerandet av detta kriterium utgör med andra ord ett mycket adekvat verktyg för att kontinuerligt se efter om den samtida historiematerialistiska filosofin eller en specifik historiematerialistisk studie, håller måttet att vara en del i en dialektisk vetenskapstradition.

Israel hävdade nu i sin bok, som ett svar på sin egen fråga, till att börja med, att den marxistiska sociologin generellt lagt alldeles för mycket tid och energi på att utreda hur samhället som social totalitet betraktat, formar människan som individ,

snarare än att försöka bli klok på hur människan skapar, formar och omvandlar totaliteten genom sina egna handlingar, genom sin *praxis*:

"I själva verket är studiet av uppkomsten av sociala system, sociala strukturer och institutioner mindre omfattande än studiet av deras inverkan på socialt beteende. Det sociala systemet framställs ofta - och upplevs också - som ett fenomen utanför individen och hans kontroll i stället för att individen framställs och upplever sig som en konstituerande del av systemet."

(Israel, Joachim, *Alienation*, Rabén och Sjögren 1971, s 399.)

Ett sådant ensidigt fokus på det sociala systemet i sin helhet som determinant för de enskilda sociala individerna, kallar Israel för "sociologism". Israel identifierar den "ekonomiska determinismen" inom historiematerialismen som ett exempel på just en sådan "sociologism":

"Det är därför intressant att påpeka att en - ytterst vanlig - interpretation av marxistisk samhällsteori också kan betecknas som sociologism och därmed som en reifierad teori. [...] Den ekonomiska determinismen innebär i korthet att det är de sociala och framförallt de ekonomiska betingelserna som är determinerande faktorer, och människan och hennes beteende är determinerat av dessa förhållanden. En sådan tes måste för att undvika att karaktäriseras som sociologism, kompletteras med att det är människan som skapar och förändrar de sociala och ekonomiska betingelserna."

(Israel, Joachim, *Alienation*, Rabén och Sjögren 1971, s 402.)

Israel hävdar vidare att en annan av de reifierade teorierna inom historiematerialismen är den så kallade "spegelteorin" om den ideologiska överbyggnaden som ensidigt kausalt bestämd av den ekonomiska basen. Man kan se "spegelteorin" som en specifik form av den "ekonomiska determinismen" inom historiematerialismen, enligt Israel.

Israel hävdar att "spegelteorin" inte kan förstås i termer av kausalitet, där basen orsakar överbyggnaden, vilket förutsätter en diakron analys, dvs. en analys av händelser i en tidsrymd. I så fall förstås dessa som två samhälleliga sfärer med vattentäta skott emellan varandra, där den ena kommer före den andra i tiden. Ideologin ter sig obetydlig i materiell praxis, och ideologiproduktionen å sin sida,

förstås inte som praxis. En sådan teori förstår inte att alla samhällets sfärer alltid, men självfallet i större och mindre utsträckning samtidigt är både ideologiska och "materiella". Att överbyggnaden motsvarar basen är därmed inte del i någon egen process eller kausalitet, utan är ett förhållande som enbart kan iakttas om man fryser historien vid en given tidpunkt, för att göra en synkron analys av det sociala systemets struktur vid denna givna tidpunkt, där det t ex då kunde gå att iakttä ett ideologiskt, ett juridiskt, ett politiskt och ett ekonomiskt subsystem. Men att ett socialt system har ideologiska och ekonomiska subsystem inom sin egen rörelse, är inte detsamma som att en enhetlig bas *orsakar* en enhetlig överbyggnad. De kausala sambanden inom ett socialt system är mycket mer komplicerade än så och de innefattar alltid både en "materiell" och en ideologisk aspekt. Således kan man bara tala om att den ena eller andra konkreta subjektiv-objektiva mänskliga handlingen i den ekonomiska sfären orsakar en annan konkret subjektiv-objektiv mänsklig handling i den ideologiska sfären inom en viss tidsrymd, (och man kan också tänka sig ett omvänt förhållande) men man kan däremot inte tala om att den ekonomiska basen som helhet orsakar den ideologiska överbyggnaden som helhet inom en viss tidsrymd. I så fall har man, enligt Israel, reifierat bas och överbyggnad som sociala kategorier, liksom man har reifierat förhållandet mellan dem och man förstår dem därmed inte som bestående i konkreta handlingar av subjektiv-objektiv mänsklig praxis.

Att denna kritik från Israels sida får svåra konsekvenser för historiematerialismens självbild, står fullkomligt klart, eftersom det progressiva måttet på en radikal filosofis legitimitet naturligtvis ligger i hur väl den fungerar som teoretisk frigörare av revolutionär praxis. "Sociologismen" hos den ekonomisk-deterministiska historiematerialismen och den reifierade karaktären av "spegelteorin" innebär ju inte bara en ontologisk feltolkning av verkligheten, och är ju inte bara "reifierad teori" i den meningen att människan inte förstås som den skapare av samhället som hon är, utan den leder ju även indirekt till att de människor som tar del av den reifierade teorin passiviserats och blir maktlösa när de inte vinner kunskap om sig själva som skapare av de sociala förhållandena. - Dock kan man ju inte säga annat än att Israels kritik är berättigad.

Det finns en riktning inom historiematerialismen som särskilt motsvarar denna så kallade "ekonomiska determinism" och där "spegelteorin" även är vanligt förekommande som teoretiskt postulat, och den är marxism-leninismen. Den marxist-leninistiska formen av teoretisk förståelse och revolutionär praktik finner sin förödande begränsning i sin underordning av proletären under partiet som

krigsmaskin. Med partiet som krigsmaskin menas att partiet eller den byråkratiska staten - ja, politiken som sådan - är en disciplinär och icke-praktisk form av praktik. Bara det förhållandet att den omedelbart syftar till maktövertagande, och därmed till bytesvärde, och att den därmed bär en statisk, en den förvaltade industrikapitalismens efterliknande, organisationsprincip, är ett uttryck för dess reifierade teori. Marxism-leninismen som ideologi förhåller sig i och med denna disciplinära organisationsprincip, åskådande i relation till den revolutionära processen, saknar negativ kritik, och är en helt igenom positiv filosofisk metod i den mån den subsumerar det enskilda revolutionära subjektet under de givna formerna för kamp, enligt en given åskådning eller utopi - partistyrelsens dogmatiska åskådning och utopi. Den sovjetiska filosofin innebär således inte en lösning av det borgerliga tänkandets antinomier - utan innebär vidareförmedlingen av en fördunklande skenhistoria, där subjektet är slav under historiens lagar, snarare än att själv skapa dem. Detta tänkande är skenhistoria därför att dess subjekt inte uppfattar sig självt som ett intentionalt moment i den revolutionära dialektiken, som i praktikens konkreta problematik ständigt avlöses av nya moment, i en steg för steg framträdande subjektiv-objektiv medvetandebild och process, utan tvärtom, snarare än att gripa historien inifrån, enligt den hegelianska principen, försöker gripa den utifrån som en borgerlig vetenskapsman. Den degraderar till den kantianska positionen i det att den på detta sätt låter revolutionen bli en vetenskap om olika historiska perioders lagbundna övergång i varandra, och låter på så vis inte som sig bör den revolutionära processen leva sitt eget subjektiv-objektiva liv i dialektisk växelverkan med verklighetens konkreta innehåll, där de revolutionära principerna och formerna hela tiden förändras efter innehållet. Även om jorden hade gått under och mänskligheten med den hade marxism-leninismens svar fortfarande varit ett enda ord: "partiet!". Eftersom den marxist-leninistiska filosofin gör anspråk på att kunna förstå den historiska processen utanför den historiska processen själv, innebär den ingenting annat än att historielösheten i det borgerliga förnuftet består och att historien degraderas till ett tidlöst 'ting' eller 'lagbundenhet' oberoende av enskilt mänskligt handlande, där det enskilda subjektet bara betraktar, men inte skapar verkligheten, dvs. görs till själva motsatsen till vad det ontologiskt är. Därmed har marxist-leninismen reifierat historiematerialismen som teori vilket innebär den revolutionära subjektivitetens-objektivitetens död - en död som manifesteras i Östblockets sammanfall 1989 - 91.

*

Men Israels fråga, huruvida det finns en historiematerialistisk variant av reifierad teori är nog trots allt inte så pass enkelt besvarad som att marxism-leninismen skulle vara den enda boven i dramat och att all annan historiematerialistisk teori skulle vara icke-reifierad, utan tendensen att falla tillbaka i reifierad teori, finns nog snarare i historiematerialismen som vetenskaplig tradition i sin helhet så fort den slutar att tala om verkligheten i termer av praxis och istället börjar tala om den i termer av produktionssätt, produktionsförhållanden, produktivkrafter, totalitet, klasstruktur, bas, överbyggnad, osv., såsom havandes existens i sig själva, oberoende av sina konkreta inkarnationer.

En annan svensk sociolog och historiematerialist, Anders Ramsay, har t ex i sin essä *Klagolåten över förtingligandet* förklarat den västmarxistiska teorin om den sena kapitalismen som mänsklighetens reifierade "avgrund", för att vara ett exempel på reifierad teoribildning. Vi skall nu komma ihåg att det Ramsay diskuterar i sin essä är en mer grundläggande betydelse av "förtingligande" eller "reifikation", än den vi hittills använt oss av i vårt resonemang, med vilken vi syftat på förtingligande som ett teoretiskt fenomen inom det borgerliga tänkandet betraktat som en specifik historisk form för intellektuell praxis, och inte förtingligande som allmän social process. "Reifikation" som social process, handlar ju inte först och främst specifikt om reifikationen av den borgerliga filosofin/vetenskapen, utan om reifikationen av det mänskliga livet under kapitalismen överhuvudtaget.

För dem som inte är bekanta med reifikationsbegreppet i denna sin bredare sociala betydelse, kan tilläggas att det härrör från Marx analys av varan i Kapitalet, och går ut på att människorna under kapitalismen, (i det kapitalistiska varuutbytet och i inriktningen av produktionen på bytesvärde,) upplever sig själva som bytesvärdesbärande ting eller "arbetskraftsvaror", och att de sociala relationerna mellan människor i människornas medvetande reduceras till egenskaper hos bytesvärdesbärande ting. Den främsta effekten av detta objektiva förhållande är att människor i det sociala livet inte upplever sig själva som bruksvärden för varandra - de upplever sig inte som i en meningsfull gemenskap med varandra. Inte heller upplevs arbetsprocessen som meningsfull eftersom den är inriktad på bytesvärde. Dessutom innefattar reifikationen av det sociala livet en känsla av maktlöshet som kommer av att löntagarna inte kontrollerar produktionsmedlen demokratiskt och är beroende av att sälja sin arbetskraft på en arbetsmarknad för att överleva. Reifikation som allmän social process under kapitalismen inrymmer naturligtvis att reifikationen sprider sig även till den vetenskapliga institutionella sfären, och det är därför vi kan tala om "reifierad borgerlig vetenskap". Men

hursomhelst är det alltså om reifikation i den mer grundläggande betydelsen, om reifikation som social process, som Ramsay först och främst talar.

Vad Ramsay hävdar i sin essä är alltså att historiematerialistiska teorier om reifikation som social process, själva har en tendens att bli reifierade teorier. Med detta menar Ramsay att reifikationen som socialt fenomen, inom den historiematerialistiska teoribildningen slutar att betraktas som resultatet av en historisk process och istället upphöjs till lagbundenhet. I sådan teori, menar Ramsay, bryr man sig inte om att förklara den mänskliga praxis som ger upphov till kapitalismens reifierade sociala former, och än mindre ägnar man sig åt att identifiera exempel på mänsklig praxis som leder bort från dessa reifierade sociala former, utan man stannar tvärtom upp vid reifikationen som ett 'givet' faktum i samtiden och begränsar sig till en "klagolåt" över dess förödande konsekvenser för det mänskliga livet. Reifikationen sedd som givet faktum blir alltså en slags kulturpessimistisk hållning. Ett möjligt exempel på en sådan "reifierad teori" om reifikation identifierar Ramsay i Horkheimers och Adornos *Upplysningens dialektik* i vilken talas om det "totala förtingligandet":

"Denna teori om det totala förtingligandet förblir giltig genom Adornos författarskap. Eftersom 'allt förtingligande är en glömska', som det heter i en av bokens sista aforismer, så reser sig här frågan hur det över huvud taget kan vara möjligt att genomskåda."

(Ramsay, Anders, *Klagolåten över förtingligandet*, 2001 - <http://scholar.google.se/scholar?hl=sv&lr=&cluster=15180033230373979134> - 2009-07-05)

Med andra ord innebär alltså begreppet om den "totala reifikationen" att människor förutsätts vara så pass invävda i de reifierade formerna för liv, att de reifierade formerna blivit helt och fullt allenaordande, totalt zombiefierande och att det därmed skulle vara omöjligt att skapa ett annat samhälle. Eftersom begreppet om den "totala reifikationen" inte lägger någon som helst märke till den uppenbara motsättningen mellan reifikationen som social form och människornas reellt existerande längtan efter en mer meningsfull värld som revolutionär historisk kraft, måste detta begrepp klassificeras som ett exempel på "reifierad teori".

Utifrån detta perspektiv, initierat av Ramsay, skulle en liknande "reifierad teori" även vara möjlig att upptäcka t ex i Herbert Marcuses bok *Den endimensionella*

människan, i vilken den progressiva potentialen i den kapitalistiska människan ju som bekant på samma sätt som i *Upplysningens dialektik* förutsätts vara helt ointetgjord av den sena kapitalismens reifierade sociala former. Och även mer konservativa kritiker av reifikationen, som Spengler, Simmel och Tönnies, vilka enbart betraktar reifikationen som ett ytfenomen, är ur detta perspektiv reifierade teoretiker. Sådana teorier begränsar sig till en kulturkritisk eller ideologisk kritik av reifikationen och når lika lite som Adorno och Marcuse fram till en förståelse av den historiska processen bakom de reifierade sociala formerna. Denna kulturkonservatism ser inte sprängkraften och den återverkande dialektiken i den förtvivlan som den reifierade och alltmer utarmade verkligheten skapar. Subjektet blir i dessa kulturkonservativa fall bara medveten om kapitalismen som lag och inte som en verklighet skapad av enskild mänsklig praxis, och därmed har teorin om reifikationen under kapitalismen själv blivit en reifierad teori, en hopplöshets filosofi, som gräver ned sig i att förfasa sig över det omänskliga i det befintliga världstillståndet, snarare än att intressera sig för på vilka vägar denna reifierade verklighet har sin historiska upprinnelse, vilka praktiker som reproducerar den, och vilka praktiker som skulle kunna bidra till dess omvälvning till förmån för ett mänskligare alternativ.

Ramsay, är emellertid angelägen om, att trots sina motiverade tvivel, rädsla i alla fall Adornos skinn, och anser trots allt inte att man i det stora hela bör betrakta Adorno som ett exempel på en historiematerialistisk teoretiker som hemfallit åt reifierad teori. Ramsay pekar på följande ord av Adorno i densammes *Negative Dialektik*, som motsäggande föreställningen om ett 'totalt förtingligande':

"Dialektik låter sig lika lite reduceras till förtingligande som till någon annan isolerad kategori, om så enbart polemiskt. Det som människorna lider under har klagolåten över förtingligandet emellertid snarare glidit över än denunciéerat. Det onda ligger i de förhållanden som dömer människorna till vanmakt och apati och som de ändå skulle kunna förändra; inte i första hand i människorna och i det sätt som förhållandena framträder för dem."

(Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1982, s 191)
[Ramsays översättning.]

I denna passage, framstår inte, för Adorno, reifikationen, som människornas upplevelse av kapitalismen, som i sig varande problemet med kapitalismen, utan roten till det onda antas istället ligga i de sociala förhållanden som leder fram till

det reifierade livet. Men dessa sociala förhållanden, är enligt Adorno lika lite som reifikationsfenomenet självt någonting givet för människorna, utan snarare något "som de ändå skulle kunna förändra", och därmed har han i sin sena teoretisk-filosofiska verksamhet identifierat reifikationen som ett resultat av mänsklig praxis. I och med detta, menar Ramsay, blir det omöjligt att tala om den Adorno som skrev *Negative Dialektik* som en reifierad teoretiker:

"Därmed visar Adorno att upplysningens dialektik verkligen är det den gör anspråk på att vara, en dialektik, och inte endast en endimensionell civilisationspessimistisk betraktelse som slutar i irrationalismens återvändsgränd, utan att den innehåller sin egen lösning. Hade den inte gjort det hade allt hopp varit förgäves och dessutom hade inte ens Adornos författarskap varit möjligt."

(Ramsay, Anders, *Klagolåten över förtingligandet*, 2001 - <http://scholar.google.se/scholar?hl=sv&lr=&cluster=15180033230373979134> - 2009-07-05.)

Adorno håller alltså avståndet till "reifierad teori" i sitt filosofiskt mångbottnade huvudverk *Negative Dialektik*, som lyfter fram historien just som en dialektik och i vilket Adorno riktar skarp kritik mot förståelsen av samhället som en statisk totalitet höjd över konkret praxis.

*

Man kan emellertid, tycks det mig, just vad det gäller en granskning av begreppet "totalitet", i de fall det vidhålls av andra historiematerialistiska tänkare - särskilt de strukturalistiska - finna ännu ett tillämpningsområde för det meta-teoretiska begreppet "reifierad teori", där den kritisk-teoretiska uppgiften kort och gott blir att undersöka under vilka teoretiska omständigheter totalitetsbegreppet kan anses vara ett exempel på reifierad teori samt under vilka omständigheter det kan ses som ett uttryck för den historisk-konkreta metoden. Det finns nämligen inom historiematerialismen ett flertal skilda innebörder av begreppet totalitet.

En metodologisk innebörd av totalitetsbegreppet tangerades i denna text redan i samband med att vi tog upp i Joachim Israels kritik av (den reifierade) "spegelteorin" om basen som orsak till överbyggnaden. Israel hävdade där att analysen av samhället i termer av bas och överbyggnad, bara var möjlig om man gjorde en strukturell analys där bas och överbyggnad behandlades som subsystem

till kapitalismen som världssystem. En sådan strukturell analys är alltid *synkron*, dvs. uppställd som en tidlös abstraktion eller tvärsnitt vid en viss historisk tidpunkt. I motsats till en sådan synkron analys trädde den *diakrona* analysen, en analys av processer; orsak och verkan - inom vilken bas-överbyggnads-dikotomin sågs av Israel som meningslös och otillämpbar.

Totalitet som metodologiskt analysverktyg, konstaterar vi nu, kan både på detta sätt vara *diakron*: dvs. en analys av hur historiska processer byggs upp av konkreta subjektiv-objektiva mänskliga handlingar som orsakar andra subjektiv-objektiva mänskliga handlingar; men även *synkron*; dvs. en analys av olika sfärers relation till varandra inom ramarna för samma "sociala system", vid en bestämd tidpunkt eller period i historien. Den sistnämnda synkrona typen av totalitetsanalys är visserligen av betydelse när det gäller att förklara den interna maktstrukturen i ett givet samhälle, men den är å andra sidan ett fullkomligt värdelöst analysverktyg när det gäller att förklara hur en specifik samhällsform uppkommer och reproduceras i mänsklig praxis. Den synkrona sociologiska analysen, i det att den fryser tiden vid en given historisk tidpunkt, bidrar till att teoretiskt reifiera den sociala verkligheten vid denna givna tidpunkt och göra den till en lagbundenhet där de olika samhällssfärerna eller "det sociala systemet i sin helhet" uppfattas av människorna som en lagbundenhet bortom deras påverkan och där olika samhällssfärer anses ha kausalitet i sig själva, snarare än att ha kausalitet enbart genom de historiska handlingar som upprätthåller varje samhällsfär och gör den till vad den är. För en historiematerialism som bemödar sig om att göra människan till en social individ, med medvetenhet om och ansvarstagande för sin egen praxis, måste den primära analysen hela tiden vara att söka se de kausala sambanden i historien mellan olika subjektiv-objektiva mänskliga handlingar och dessas konstituerande av den historiska processen i sin helhet. Det primära för en sådan icke-reifierad historiematerialism - måste vara den diakrona analysen.

Båda dessa totalitetsbegrepp är emellertid bara metodologiska analysmodeller. Vi kommer nu därför till den mer väsentliga frågan om den mer grundläggande ontologiska och epistemologiska betydelsen av totalitetskategorin: Vad är en totalitet och vilken *kunskap* är möjlig om den?

På denna punkt vill vi först och främst å den historisk-konkreta metodens vägnar hävda att totaliteten ontologiskt innefattar historien som helhet som den totala kausala processen av alla mänskliga subjektiv-objektiva handlingar, från hedenhös till nu och vidare in i oändligheten. Det är för att inga handlingar i den mänskliga

historien, det vill säga ingen enskild handling vid en enskild tidpunkt, i en enskild civilisation eller under en enskild epok har tagit sig sin form som isolerad från handlingarna i den dittillsvarande totala historien, som den diakrona analysen är den historisk-konkreta metodens självklara analysverktyg i förståelsen av det förflutna. Den diakrona analysen av samhället som process tillmäts alltså ontologisk status till skillnad från den synkrona analysen av samhället som system.

Epistemologiskt är denna totala historia emellertid immanent i förhållande till kunskapssubjektet, snarare än att vara föremål för kunskapssubjektets transcendens. Det vill säga den totala historien är aldrig möjlig att vinna total kunskap om, även om en sådan total förståelse utgör en lockande hägring för den mänskliga självförståelsen. Således har hittills inte funnits och kommer heller aldrig att finnas ett subjekt som har total kunskap om historien i sin helhet. Detta är det historisk-konkreta epistemologiska ställningstagandet vad gäller totalitetsbegreppet, därför att det subjekt som följer den historisk-konkreta metoden inte bara uppfattar historien som praxis, utan även uppfattar sig själv som praxis, och inte blott som åskådning. Det historisk-konkreta objektet har inga illusioner om sig självt, utan inser sig som enbart ett enskilt subjektivt-objektivt moment i den totala historiska processen, som avlöses av nya moment allteftersom historien fortskrider.

Det motsatta epistemologiska synsättet, det transcendentala eller "expressiva", epistemologiska totalitetsbegreppet, som vid en speciell tidpunkt i den historiska utvecklingen anser sig ha upptäckt hela historiens hemlighet, blir ohistoriskt i den meningen att det, på samma sätt som marxism-leninismen, upphör att betrakta sig självt som varandes inuti historien och börjar betrakta sig självt som utanför den. Bilden av det revolutionära subjektet blir den av en allvetande gudom som med kunskap om all hittillsvarande historia, *på förhand* tänker ut en perfekt plan för det revolutionära ögonblicket och över en natt, "där alla kor är svarta", omvandlar världen till ett perfekt paradiset. Den expressiva totaliteten markerar den punkt där subjektet upphör att verka enligt en dialektisk princip, och istället återgår att verka enligt ett formellt borgerligt förnuft som är okänsligt inför verklighetens innehåll. Det återgår till att bli *åskådande* och utopiskt. "Expressivistisk" metod härstammar emellertid från Kant och Fichte, snarare än från Hegel och Spinoza.

Först från och med att den diakrona analysen knutits samman med en epistemologisk uppfattning om det immanenta i den historiska ontologiska totaliteten, där kunskapssubjektet uppfattar sig själv som i ständig och

oöverkomlig dialektik med den objektiva totala historien, först då kan man tala om ett icke-reifierat historiematerialistiskt totalitetsbegrepp. Först då uppfattar nämligen subjektet både sig självt och historien i sin helhet som historisk-konkret praxis, och anser sig aldrig ha transcenderat denna praxis.

Om den diakrona totalitetsanalysen hade kvarstått tillsammans med den ontologiska uppfattningen om totaliteten som mänsklighetens totala historia, men med den skillnaden att subjektet epistemologiskt förstod sig självt som transcendent i förhållande till den historiska totaliteten, med andra ord, om det förstod sin egen totalitetsbild av historien som identisk med den totala historien; i detta fall hade dess totalitetsbegrepp varit ett uttryck för reifierad teori, eftersom det då hade upphävt sig som subjekt-objekt i historien.

Reifierade totalitetsbegrepp finns alltså i två huvudsakliga former: Först i form av reifierade synkrona totalitetsanalyser som inte försöker vinna kunskap om den historiska totaliteten som en konkret process av på varandra följande subjektiv-objektiva handlingar utan som ett tvärsnitt vid en viss historisk tidpunkt där man analyserar samhället "såsom socialt system" och betraktar denna som en ontologisk entitet. Sedan i form av expressivistiska eller transcendent totalitetsförståelser som inte förstår den historiska processen som immanent i förhållande till kunskapssubjektet och därmed inte heller förstår kunskapssubjektet självt som ofrånkomligt dialektiskt. Louis Althusser med sin överbetoning på den strukturella analysens synkrona metod, skulle t ex kunna sägas använda en form av reifierat totalitetsbegrepp av det första synkrona slaget, medan Georg Lukács själv av sina kritiker ofta brukar beskrivas som fallande tillbaka från sin Hegelianska grundsyn till ett Fichteanskt eller "expressivistiskt" totalitetsbegrepp av det andra slaget då han sägs göra proletariatet som klass transcendent. Detta innebär i så fall att Lukács snarare skulle ha fört in dialektiken på en utopistisk metod snarare än att ha befriat den ur det borgerliga tänkandets antinomier. Uppenbara tendenser till ett reifierat totalitetsbegrepp finns alltså även inom västmarxismen.

Det här är inte rätt plats att bedöma och döma ut enskilda västmarxistiska teoretiker och stämpla dem som representanter för en "reifierad" historiematerialistisk teori. Det skulle det krävas mer omfattande studier för. Rimligtvis en avhandling per gubbe. Hursomhelst räcker det gott och väl för oss att i denna förhållandevis korta skrift konstatera att frågan om reifierad teori inom historiematerialismen går att applicera även på det historiematerialistiska totalitetsbegreppet i kritiskt syfte.

Med detta resonemang på minnet skall vi nu som avslut på den här texten, för ett tag lämna historiematerialismen, dess reifierade, såväl som icke-reifierade versioner, åt sidan, för att istället vända oss till deleuzoguattarianismen och ställa den lika angelägna frågan om denna filosofiska traditions möjliga teoretiska reifiering eller icke-reifiering. För att närma oss denna bland samhällsvetare allt populärare idéströmning skall vi studera resonemangen hos den göteborgske deleuzoguattarianen och vänsterliberalen Karl Palmås. I den korta pamfletten *En liten bok om slem* (som f.ö. kommer ut på bokförlaget Federa hösten 2009,) redogör Palmås för de grundläggande dragen i ett teoretiskt perspektiv som ligger nära vad man kan kalla just för en icke-reifierad socialontologisk teori, eller i alla fall bär upp vissa reella möjligheter att vara en sådan icke-reifierad socialontologisk teori.

IV: Deleuzoguattarianismen som icke-reifierad teori

Karl Palmås pamflett; *En liten bok om slem*, (med "slem" menas: "gubbslem", "homosocialitet", "patriarkat") är dels en analys av en empirisk studie av homosociala processer inom en tidsligt och rumsligt avgränsad del av bloggossfären som Palmås genomförde 2008 och dels en presentation av de båda sociala ontologierna hos 1800-talssociologen Gabriel Tarde respektive hos den poststrukturalistiske filosofen Gilles Deleuze. Med hjälp av dessa båda sociala ontologier försöker Palmås förklara de homosociala processer i bloggossfären som den empiriska analysen gäller.

Palmås inleder sin bok med det, för oss, iögonfallande mottot: "Strukturen kan inte förklara - strukturen är det som skall förklaras." Vad Palmås anser vara så bra med Tardes och Deleuzes gemensamma ontologiska synsätt - ett synsätt vars ontologiska förmånlighet man från historiematerialistisk synpunkt inte kan annat än instämma i - är följande:

"Den tankefigur - central för både Tarde och Deleuze - som ligger till grund för denna text är att strukturer inte är; de blir. En struktur är det som upprätthålls genom en dynamik; en process. Om denna process avstannar, så upplöses även strukturen. Strukturen är aldrig fix - om den består över tid så är det för att en viss tillblivelseprocess håller den i schack. Strukturen är aldrig i jämvikt - dess existens är i bästa fall semi-stabil. Med andra ord kan vi aldrig ta en viss struktur som given. Tvärtom måste vi fråga oss vad det är som producerar strukturen."

(Palmås, Karl, *En liten bok om slem*, Federa 2009, s 6, - HYPERLINK "http://www.isk-gbg.org/99our68/?p=322#comment-104832" <http://www.isk-gbg.org/99our68/?p=322#comment-104832> - 2009-07-05)

I den deleuzoguattarianska idétraditionen finns alltså ett uppenbart inslag av icke-reifierat tänkande, i det att vi funnit ett tänkande som värderar den diakrona analysen gentemot den synkrona. Palmås har till och med dragit det så långt som att hävda att de synkrona eller "strukturella" förklaringarna, egentligen inte *kan* förklara sociala tilldragelser på något sätt, vilket är en starkare form av den historiematerialistiska varianten att den diakrona analysen i alla fall bör ha företräde framför den synkrona.

Det sätt på vilket Tarde, i motsats till sin elev och kritiker Emile Durkheim, (som ju kom att bli ett riktigt praktexempel på en reifierad borgerlig teoretiker,) tänker om sociala strukturer, är att de kontinuerligt måste upprätthållas genom mänskliga sociala handlingar för att kunna existera. Strukturen tillmäts inget eget liv som en enhet i sig själv. När de upprepade sociala handlingar som konstituerar strukturen upphör, ja, då upphör också strukturen själv. Tarde tänker sig således egentligen inte strukturen som "struktur", utan som en "strömning", "mönster" eller "smitta" i människors handlande. Tanken enligt Tarde är att människor finner form för sitt handlande genom att "häрма" andra individer och på så vis "haka på" en smitta eller alternativt genom att "uppfinna" nya smittor - det primära är emellertid "härmandet". Den ideologiska karaktären av "härmandet" kan vara mer eller mindre utpräglad och varierar alltifrån mer medvetna och politiserade sociala handlingar till sådant oreflekterat som helt enkelt bara går ut på att följa en modetrend eller börja med någon ny hobby som man tycker verkar rolig. Detta härmande bidrar sedan till att bilda en slags *immanenta logiker* i verkligheten, eller utvecklingslinjer, "imitativa strålar" kallar Palmås det för, vilket man skulle kunna säga motsvarar den icke-reifierade historiematerialismens begrepp om att historiens subjektiv-objektiva mänskliga handlingar bildar en kausal kedja, vilken i sig är det som bygger upp strukturer. På samma sätt som för historiematerialismen i sin icke-reifierade form, är emellertid dessa logiker just *immanenta*, vilket innebär att det visserligen är möjligt att se somliga av dessas effekter men att det å andra sidan aldrig är möjligt att få en fullständig överblick över dessa logiker själva:

"Hos bägge teoretiker [Deleuze och Tarde] finns tanken om att det som vi ser av

en struktur - det fysiska, det materiella - verkas på av en viss ordningsskapande logik som inte går att se eller ta på. Denna logik är immanent; den existerar som en inneboende kapacitet i all materia. Vidare finns det i såväl Tarde som Deleuze en idé kring att samma ordningsskapande logiker kan skådas i flera olika typer av system - sociala, biologiska, geologiska osv."

(Palmås, Karl, *En liten bok om slem*, Federa 2009, s 7, - HYPERLINK "<http://www.isk-gbg.org/99our68/?p=322#comment-104832>" <http://www.isk-gbg.org/99our68/?p=322#comment-104832> - 2009-07-05)

Hos Deleuze gäller sådana immanenta logiker inte bara samhället, utan den materiella verkligheten i sin helhet, men istället för "smitt"-begreppet använder sig Deleuze av begreppet "abstrakt maskin":

"Även hos Deleuze finns tanken om att materiella kroppar 'verkas på' av något osynligt och därmed bildar strukturer. För honom består verkligheten av flöden av materia-energi. All materia har en inneboende kapacitet till att skapa former - det har en 'morfogenetisk' potential -och det är utifrån dessa 'morfogenetiska' processer som vi förstå strukturer. Det oformade flödet av materia-energi sätts alltså samman - bildar form - utifrån det som Deleuze kallar 'abstrakta maskiner'."

(Palmås, Karl, *En liten bok om slem*, Federa 2009, s 7, - HYPERLINK "<http://www.isk-gbg.org/99our68/?p=322#comment-104832>" <http://www.isk-gbg.org/99our68/?p=322#comment-104832> - 2009-07-05)

Det viktiga för Deleuze, och som ligger i överensstämmelse med Tarde, är att "härmandet", det vill säga den historiska handlingen, alltid är historisk-konkret - ett "denna enskilda härmande vid denna historiska tidpunkt på denna plats". På samma sätt uppfattas de mer övergripande sociala "strukturerna" eller "smittorna" inte som självidentiska över tid utan som "denna sociala smitta", vid denna historiska tidpunkt på denna historiska plats". I och med att Deleuze betonade det historiskt konkreta i den sociala tilldragelsen framstår inte varje historisk reproduktion av en social "struktur" eller "smitta" egentligen på reifierat vis som en "re"-produktion av samma struktur eller av samma "smitta", utan på icke-reifierat vis som en "ny"-produktion, av en struktur som visserligen kan var mycket lik men som aldrig är helt kvalitativt identisk med den gamla. Strukturer är "semi-stabila", som Palmås så träffande uttrycker det. Med andra ord: samma historiska

tilldragelse utspelar sig aldrig två gånger.

Den revolutionära sprängkraften i dessa deleuzoguattarianska idéer visar sig i den digitala kartläggning av homosocialitet i en tidsligt och rumsligt avgränsad del av bloggossfären som Palmås genomförde 2008 och som han redogör för i sin bok. Kartläggningen registrerade via ett särskilt datorprogram alla länknings och kommentarer emellan de ifrågavarande 86 bloggarna i bloggnätverket under en tidsperiod om 460 dagar. Efter dessa 460 dagar framträdde i datorprogrammet bilden av ett väldigt kluster av länknings och kommentarer, som genom att visualiseras i form av en datorgenererad film, kunde visa på en homosocial "smitta" som bredd ut sig bland de manliga bloggarna i nätverket, där männen i mycket större utsträckning länkat till och kommenterar hos varandra än hos kvinnorna i bloggnätverket.; en "smitta" vilken inte bara var synliggjord i sin helhet utan ned till varje enskild länkning eller kommentar.

Med spridningen av denna datorgenererade filmatisering av de homosociala länkningarna hade skapats en ny "smitta" bland de manliga bloggarna i nätverket. Nu kunde varje manlig bloggare se sitt eget specifika homosociala länkande vid varje specifik historisk tidpunkt under den kartlagda perioden. I nästa kartläggning, märktes att länkandet hade ändrats något. Det vill säga: några av de manliga bloggarna hade blivit medvetna om att deras länknings konstituerade en homosocial verklighet, och därför ändrade de sitt beteende med avsikten att underminera denna homosociala verklighet.

Palmås bok, *En liten bok om slem*, visar alltså på ett konkret fall där deleuzoguattarianismen som icke-reifierad teori tillämpas i radikal praxis och bidrar till att omvandla verkligheten. Låt oss för att göra detta framsteg och utbrytningsförsök ur det borgerliga tänkandets antinomier lite tydligare genom att föreställa oss att Palmås, istället för att starta kartlägningsprojektet hade skrivit ett kulturkritiskt inlägg om "patriarkatet" på sin blogg. I så fall hade han inte bidragit till att synliggöra hur patriarkatet konstitueras genom varje historisk-konkret handling, och patriarkatets uppkomst som verklighet hade inte förklarats utan snarare mystifierats - dvs. Palmås hade då bidragit till en reifierad teori om homosocialitet. Bloggarna hade känt sig maktlösa inför detta mystiska patriarkat, och de hade inte blivit medvetna om hur deras eget handlande bidrog till att forma patriarkatet. Därmed hade de inte heller haft förmågan att ta ansvar för sitt eget homosociala handlande.

V: Den historisk-konkreta metoden

Begreppet "reifierad teori" hjälper oss att dra upp en demarkationslinje mellan två fundamentalt olika vetenskapliga metoder. På den ena sidan av denna demarkationslinje finner vi en icke-reifierad historisk-konkret metod som enbart finns till för de konkreta människornas själva, medan vi på den andra sidan av demarkationslinjen finner en reifierad borgerlig-universell metod som spottar på de konkreta människorna och enbart finns till för sin egen skull.

Det fantastiska med denna gränsdragning är kanske inte så mycket det att man nu identifierat en av det borgerliga tänkandets väsentligaste karaktäristiska – dess karaktär av "reifierad teori" – som det att historiematerialismen och deleuzoguattarianismen nu båda hamnar på samma sida av den uppdragna demarkationslinjen, så som varande två skilda varianter av den icke-reifierade historisk-konkreta metoden. Den historisk-konkreta metoden är med andra ord den metod där Hegel och Spinoza strider tillsammans sida vid sida mot det självgoda och övervintrade cartesianska förnuftet. Visserligen är hela tiden risken till återfall i det borgerliga tänkandets antinomier närvarande, men med hjälp av begreppet "reifierad teori" har de lärt sig att hantera detta och skaffat sig ett viktigt verktygen för en kontinuerlig kritik av den egna ståndpunkten.

Man vågar sig nu också på, inom de båda idétraditionerna, en positiv och mer utförlig definition av den sociala filosofi man gemensamt står för och den grundläggande syn på den sociala verkligheten som denna gemensamma historisk-konkreta filosofi inbegriper:

Till att börja med är den historisk-konkreta metoden en diakron förståelse eller analys av den sociala verkligheten som konstituerad av mer eller mindre medvetna, konkreta subjektiv-objektiva mänskliga handlingar, eller praxis. Därmed undviker den i största möjliga mån att tala om strukturer som bestämmande för mänskligt beteende och vill först och främst diskutera hur människorna genom sina handlingar skapar strukturerna.

För det andra så är den en ontologisk teori om den totala mänskliga historien i sin helhet där historien rent ontologiskt förstås som en kausal kedja av sådana subjektiv-objektiva mer eller mindre medvetna, praxis-handlingar från stenåldern till idag. Därmed är den enda riktiga ontologiska "totalitet" som uppfattas i verkligheten, historien i sin helhet som process. Att göra tvärsnitt av samhället vid

olika historiska tidpunkter och kalla detta tvärsnitt för ett "socialt system" är inte acceptabelt, därför att det innebär en reifiering av denna givna tidpunkt i termer av "struktur", i vilket människan förlorar sig i förtvivlan som ett blott och bart offer för denna strukturs "magiska" egenskaper.

För det tredje är den en epistemologisk teori om kunskapssubjektet som subjektiv praxis varande i historien, och således aldrig utanför denna. Därför är den totala historiens utvecklingslinjer *immanenta* i förhållande till det enskilda momentana kunskapssubjektiviteten - det går alltså inte att transcendera den historiska verkligheten: medvetandets dialektik med den immanenta objektiva rörelsen är ofrånkomlig. Denna lugna rörelse går inte att undfly. Det finns inga genvägar till varken den historiska erfarenheten eller till framtidens samhälle. *Immanensen* hos den totala historiska rörelsen, innebär således att människan visserligen söker en helhetlig förståelse av historien, men att detta sökande aldrig resulterar i ett finande av en sådan. Därmed har man lyckats hålla två viktiga tankar i huvudet samtidigt, nämligen: att subjektiviteten alltid återverkar på objektiviteten, men utan att skapa sig illusioner om att denna subjektivitet någonsin skulle kunna innebära ett perfekt medvetande om den objektiva rörelsen. (= Det är skillnad på att säga (1) att en handling är medveten praxis och (2) att säga att den är medveten ur alla aspekter och om alla sina historiska konsekvenser.)

*

Det borgerliga medvetandet är ett förtvivlat och maktlöst medvetande och den historisk-konkreta metoden innebär ett upplösande av detta maktlösa och förtvivlade medvetande, i och med det att de konkreta människorna genom denna odogmatiska metod återbördas sitt hopp om en bättre framtid som är bättre för dem som konkreta mänskliga varelser och inte bara en bättre framtid enligt det abstrakta förnuftets system.

I detta den historisk-konkreta metodens upplösande av det borgerliga tänkandets å ena sidan vetenskapligt åskådande och å andra sida utopiskt drömmande, kluvna, förhållningssätt till den historiska verklighet det inte uppfattar som historisk, förenas form och innehåll i en dialektisk enhet och subjektet blir medvetet om sig självt som varande i verkligheten, som konstituerande verklighetens historiska objekt.

En sådan metod innebär att det aldrig kan vara en godtagbar hållning för en

vänstermänniska att liksom arbetsmarknadsminister Sven Otto Littorin vänta ut "skitåren". Det icke-reifierade tänkandet verkar helt enkelt för att omvandla den krisande sociala verkligheten genom att handla på ett sådant sätt att några skitår aldrig inträffar. Och ur det icke-reifierade medvetandets synpunkt är skitåren när de ändå inträffar alltid ett resultat av det egna historiska handlandet och ingenting som helt igenom går att anklaga marknadslagarna för. Marknadslagarna är nämligen ingenting annat än de konkreta människor som agerar på marknaden.

Den historisk-konkreta metoden är därmed den teori där människorna upphör att uppfatta sig själva som slavar under givna fakta, imperativ, lagar, strukturer och totaliteter och istället börjar se sig som momentana dialektiska subjektiv-objektiva formare av sina egna levnadsomständigheter. Visserligen förblir den totala historiska verkligheten i och med den historisk-konkreta metoden i hela sin "irrationella" innehållslighet, fortfarande immanent för förnuftet. Men förnuftets målsättning från och med nu är inte att spotta på, utan att möta upp och förverkliga sig *genom* denna immanenta innehållslighet, så att det "irrationella" i den konkreta verkligheten kommer till sin historiska rätt och i människornas dialektiska praxis finner sina rationella existensformer här i världen.

Andreas Magnusson, Henån, 2009.