

Med-verden eller om-verden —

Om den samfundsmæssige væren
og den menneskelige tænkning.

"Det er den samme ånd, der bygger de filosofiske systemer i filosoffernes hjerner, som bygger jernbanerne med håndværkerholdenes hænder. Filosofien står ikke udenfor verden, så lidt som hjernen står udenfor mennesket, fordi den ikke ligger i maven; men ganske vist står filosofien for med hjernen i verden, end den stiller sig med fødderne på jorden, medens mange andre menneskelige sfærer for længst står med fødderne vokset op af jorden idet de med hænderne plukker verdens frugter, førend de aner at også hovedet er af denne verden."

Marx i Rheinische Zeitung, juli 1842.

I tre artikler, som såvidt muligt vil blive bragt successivt og hvoraf denne er den første, vil jeg forsøge at behandle sammenhængen mellem håndens og åndens arbejde, dels ud fra Marx selv, dels ud fra den moderne tysksprogede diskussion af de erkendelsesteoretiske implikationer af Marx' indsats. Artiklen i dette nr. indeholder først og fremmest en præsentation af nogle af de steder, hvor Marx behandler sammenhængen mellem værensformer og tankeformer. Derudover mere generelle overvejelser over karakteren af den historiske materialisme i Marx' udformning. Den største af de rosiner jeg har pillet ud af Marx' værk til nærmere beskuelse har at gøre med varecirkulationens bevidsthedsformer, men tillige er der lagt en vis vægt på at tematisere sammenhængen mellem formerne for det materielle stofskifte med naturen og konstitutionen af de samfundsmæssige former. Af pladmæssige grunde har jeg været tilbageholdende med hensyn til uddybninger af de erkendelsesteoretiske relationer mellem Marx og den tyske idealisme, selvom den moderne diskussion grundlæggende har været båret af forsøg på en bestemmelse af Marx' position især i forhold til Kant og Hegel, ligesom afgørende pointer i det jeg fremstiller her i første artikel er resultater af disse kortlægninger.

Hovedemnet for den anden artikel bliver Marx' kritik af den politiske økonomi, med særlig henblik på de "tilsløringer" der ligger i selve de økonomiske fremtrædelsesformer, og forholdet mellem "forskningsmåden" og "fremstillingsmåden" hos Marx. Jeg vil her komme ind på hans metodiske gæld til Hegel, i det man benævner "den 2. Hegelreception"¹

(første artikel forbliver stort set indenfor rammerne af den overvejende polemiske og filosofiske 1. reception).

Udgangspunktet for den tredje artikel bliver en karakteristik af Alfred Sohn-Rethels indsats², der fremfor alt består i en videreudvikling af Marx' betragtninger over vareform og tankeform og en historisk analyse af spaltningen mellem håndens og åndens arbejde, som grundlæggende kendetegn på klassesamfundet. Sluttelig vil jeg sammenholde Sohn-Rethels historiematerialistiske analyser af erkendelsens former med Henryk Grossmanns³ og Hans-Jürgen Krahls⁴ tilsvarende undersøgelser, og kritisk behandle Sohn-Rethels problematisering af Marx' arbejdsværdilære.

I

Det er for mange en daglig erfaring, at de herskende tanker er de herskendes tanker, det er tillige en grundsætning i marxismen, at de menneskelige tænkeformer er samfundsmæssigt præformeret og således udtryk for en bestemt historisk situation. Menneskenes åndelige aktivitet har sin betydning i sammenhæng med den sociale praxis. Som bekendt siger Marx i forordet til "Zur Kritik der politischen ökonomie": "Det er ikke menneskenes bevidsthed der bestemmer deres væren, men omvendt, deres samfundsmæssige væren, der bestemmer deres bevidsthed"⁵. Dette må ikke forstås som et eviggyldigt ontologisk udsagn.

Selvsagt er den menneskelige bevidsthed altid bevidsthed om noget, og dette noget er noget i det pågældende samfund foreliggende. Bevidstheden har sin rod i den specifikke sociale sammenhæng menneskene udfolder sig i og er samtidig en konstituerende del af denne. Sproget er ifølge sit væsen intersubjektivt og medformidlende af den sociale praxis. Der er altså under ingen omstændigheder hos Marx tale om nogen rigid spaltning mellem den objektive historiske proces på den ene side og en blot subjektiv og udvendig bevidsthed på den anden. Bevidstheden er ikke noget vedhæng, ikke et appendix, der genspejler halser efter tingenes selvstændige gang. Når det er værd at understrege er det fordi man i den dogmatiske socialisme ofte støder på denne udlægning, sammenknyttet med et mekanisk-teleologisk begreb om historisk materialisme.

Men, og det er et ganske andet spørgsmål, når Marx betoner den samfundsmæssige værens *primat* over bevidstheden, skal dette forstås i tilknytning til de epoker han i samme forord benævner "menneskehedens forhistorie". Hermed tænker han for det første på de epoker, hvor menneskeartens projekt er udleveret naturtvangen, dvs. hvor naturen endnu ikke er socialt formidlet og hvor menneskenes behovstilfredsstillelse og stofskifte med naturen derfor endnu er fastlagt af de umiddelbart givne naturvilkår. I disse epoker er bevidstheden derfor, som det senere vil blive uddybet, ureflekteret kollektivistisk og mytologisk. For det andet tænker

han på de epoker, hvor menneskene selv har skabt deres historiske rum, hvor naturen gradvist er blevet samfundsmæssigt formidlet og i det omfang bevidst tilegnet, men hvor samtidig den samfundsmæssige naturbeherkselse, eller det samfundsmæssige subjekt for produktiv konsumtion af naturen bliver en blind naturmagt henover hovedet på enkeltindividene. De epoker der her er tale om er ensbetydende med vareproduktionens historie, som har sit reneste udtryk i den kapitalistiske samfundsformation. Nøglen til forståelsen af denne vor egen epoke er værdiloven, nemlig den lovmæssighed i den sociale proces, der træder i stedet for individernes bevidste kontrol. Gennem sin videnskabelige demaskering af denne i menneskenes selvskabte historie naturgroede unatur, foregriber den marxiske teori som udgangspunkt for politisk praxis, hvad Marx selv forstår som menneskeheden sande historie, den historie der dannes med vilje og bevidsthed. Hvor ikke den samfundsmæssige væren har primat over bevidstheden, men hvor de frit associerede producenter gør hvad de véd, og ikke gør hvad de ikke véd.

Hos Engels hedder det: "Omkredsen af de livsbetingelser, der omgiver menneskene, som indtil nu beherskede menneskene, træder nu under deres herredomme og kontrol, de nu for første gang bevidste virkelige herrer over naturen, fordi og i og med de bliver herre over deres egen socialisering. Loven for deres egne samfundsmæssige handlinger, der indtil nu stod overfor dem som fremmede naturlove de blev beherskede af, bliver da anvendt af menneskene med fuld sagkundskab og dermed behersket. Menneskenes egen socialisering, der hidtil stod overfor dem som noget af naturen og historien påtvunget ["oktroyeret"] bliver nu deres egen frie handling. De objektive fremmede magter, der hidtil beherskede historien, træder under menneskenes egen kontrol."⁶

Polemisk vender Marx sig i ovennævnte citat, mod den tænkning, der i egen selvforståelse fremstår som ren abstrakt tænkning, hvor ånden så at sige sætter verden ("idealistisk" filosofi) og mod den tænkning, der gebærder sig som tidsløs spekulation over de ontologiske vilkår for den menneskelige væren (fx Max Stirner og diverse eksistentialistiske retninger), endelig ikke mindst mod den empirisk fixerede tænkning, der blot mener at registrere og klassificere en række foreliggende data og som ikke medreflekterer sit eget begrebsapparat som historisk genereret eller sin egen subjektivt regulative funktion (vulgærøkonomien og "positivistiske" samfundsvidenskaber). Disse erkendelsesformer har i forskellig udstrækning det til fælles, at de forstår deres egen virksomhed som autonom: den menneskelige ånd producerer selv erkendelsen idet den svæver over samfundslivet. Forstanden og dens love forstås som genetisk oprindelige; forstanden er et abstrakt subjekt der forholder sig kontemplativt til verden, om denne ikke ligefrem forstås som dens eget produkt. Antinomi mellem subjekt og objekt, den adskillelse af tænkning og samfund, der

udmærker den teoretiske objekterkendelse og som af den hidtidige filosofi mere eller mindre explicit er blevet hypotaseret til en genetisk oprindelighed i den rene forstandsvirksomhed, har ifølge en materialistisk historieopfattelse sin rod i de materielt producerede betydningssammenhænge, i den samfundsmæssige klasse- og arbejdsdeling, først og fremmest spaltningen mellem håndens og åndens arbejde: "Arbejdsdelingen bliver først en virkelig deling fra det øjeblik, hvor der indtræder en deling af det materielle og åndelige arbejde. Fra dette øjeblik kan bevidstheden virkelig bilde sig ind, at være noget andet end den bestående praxis' bevidsthed — virkelig at forestille noget virkeligt uden at forestille noget — fra dette øjeblik er bevidstheden i stand til, at emancipere sig fra verden og at overgå til dannelsen af den "rene" teori, teologi, filosofi, moral etc."⁷ Fra første færd er produktion af forestillinger forbundet med den materielle livsproces, den menneskelige bevidsthed indgår i reproduktionen af livsbetingelserne, er et organ for selvopretholdelsen gennem opretholdelsen af fællesskabet. "Ånden har fra begyndelsen af den forbandelse over sig, at være "behæftet" med materien, som her optræder i form af bevægede luftlag, toner, kort sagt som sprog. Sproget er ligeså gammelt som bevidstheden — sproget er den praktiske, også for andre mennesker eksisterende, altså også for mig selv først eksisterende virkelige bevidsthed, og sproget opstår ligesom bevidstheden ud fra behovet for, nødvendigheden af samkvem med andre mennesker".⁸ Bevidsthedens objektivisering og konstituering gennem sproget forstår Marx altså overhovedet som socialt genereret. For den enkelte, understreger han andetsteds, gælder det, "at han kun forholder sig til sproget som *sit eget*, som naturligt medlem af et menneskeligt samfund. Sprog som produkt af en enkelt er en uting. Men ligeså meget er ejendom det."⁹

II

I de former, hvor jordejendom og jordbrug danner basis for den økonomiske orden og hvor derfor produktionen af brugsværdier er økonomiens mål — målet for individets reproduktion gennem fællesskabet — fremstår hovedgrundlaget for den arbejdsmæssige tilegnelse ikke selv som noget produceret, men som blot forefundet, som natur. Således har individet sin objektive eksistensform gennem ejendom af jorden. Jorden er ikke resultat af den menneskelige udfoldelse, men en forudsætning på linje med de menneskelige sanseorganer (som ganske vist reproduceres og udvikles i produktionsprocessen). Menneskets ejendom altså forholdet til de naturlige forudsætninger for dets produktion som noget der tilhører det selv, er formidlet gennem, at mennesket indgår som naturligt medlem af et fællessvæn. Forholdet til produktionsbetingelserne har følgelig en subjektiv og en objektiv side, der er gensidigt formidlede. Som medlem af det

naturgroede fællesskab har individet del i den fælles ejendom og en særlig del i besiddelse. Menneskets egen produktive tilværelse, forholdet til jorden som råstofkilde, som dets "laboratorium", er sat gennem fællesskabet, ligesom sproget er det. Ejendom i denne betydning er altså ikke noget juridisk begreb, men udtrykker et på et tidligt tidspunkt ikke reflekteret forhold: produktionens mulighedsbetingelse i de hinanden gensidigt betingende tekniske og intersubjektive momenter: "For såvidt ejendommen blot er den bevidste — og i forhold til den enkelte af fællesskabet satte og som lov proklamerede og garanterede — forholden sig til produktionsbetingelserne som *sine*, hvor altså producentens tilværelse fremstår som en tilværelse i de *ham tilhørende* objektive betingelser — bliver den (ejendommen) først virkeliggjort gennem produktionen selv. Den virkelige tilegnelse sker ikke først i det tænkte, derimod i det virksomme, reale forhold til disse betingelser — den virkelige sætten af selve disse som betingelser for hans subjektive virksomhed."¹⁰ Oprindeligt udtrykker 'ejendom' altså produktionens praktiske mulighedsbetingelse i selve kooperationens form. Den har sine specifikke historiske forudsætninger gennem det til enhver tid ophobede og overleverede døde arbejde, den materielle struktur af producerede genstande i almindelighed og arbejdsgegenstande i særdeleshed, som for hver generation danner grundlag for dens produktive horisont: "Levn af fordums arbejdsredskaber har samme betydning for studiet af svundne tiders økonomiske samfundsformationer, som strukturen af knogleben af uddøde dyrearter har for erkendelsen af deres organisation. Det der skiller de økonomiske epoker er ikke, hvad der bliver lavet, men derimod hvorledes og med hvilke arbejdsredskaber der bliver lavet. Arbejdsredskaberne er ikke blot målestok for udviklingen af den menneskelige arbejdskraft, men de fortæller også noget om de samfundsmæssige forhold hvorunder der bliver arbejdet."¹¹ Produktionen af de samfundsmæssige former er ikke blot et moment i den materielle produktion, men direkte forudsætningen for denne. I de omhandlede naturgroede fællesvæsener finder Marx en organisk enhed af 'ejendommen' som ensemblet af organisations- og interaktionsformer og det produktive favntag med naturen. Et forhold der kommer til udtryk i at fremstillingen af umiddelbare brugsværdier er produktionens mål og indhold — og i enheden af det levende og døde arbejde.

Det oprindelige fællesvæsen beror altså på en naturgroet enhed af de producerende individer og *deres* tilegnelse af naturen. I de tidlige fællesvæsener går den enkelte producent organisk op i helheden, der gives ingen "dialektik" mellem individ og samfund, kun mellem "samfundet" og naturen. Den enkelte går forsåvidt restløs op i fællesskabet, familien, stammen etc. som han ikke har nogen identitet løsrivet fra dette.

Men i den aktive tilegnelse af naturen, den aktive "sætten" af produktionsbetingelserne ligger også overskridelsen af disse. Udviklingerne

af produktionsformerne skaber ændringer i den sociale struktur, nye behov osv. Måske befolkningstilvækst, der kan afføde nødvendigheden af, at samfundet må ekspandere og underkaste sig andre folkeslag. Integreres disse fremmede folk ikke som medlemmer af fællesvæsenet, men derimod blot opfattes som tilbehør til jorden, altså som en naturlig produktionsbetingelse, og dermed gøres til *slaver*, sker der en modifikation af enheden i det erobrende samfund. Men ikke nogen dyb spaltning mellem producenterne og produktionsmidlerne, som den spaltning der kendetegner adskillelsen af lønarbejde og kapital. Fællesvæsenet underordner sig slavernes arbejde som en naturlig forudsætning for produktionen på linje med muldyr, æsler, kvæg osv. Slaverne har altså ikke status af mennesker i fællesvæsenets forstand, men indgår blot som elementer i den udifferentierede naturbasis, der udgør fællesvæsenets livsgrundlag.¹² Fx falder slaverne heller ikke ind under den bestemmelse af mennesket Aristoteles kalder *zoon politicon* (polisvæsenet).

At de objektive produktionsbetingelser sætter specifikke grænser for den menneskelige tænkning eksemplificerer Marx på et sted i Kapitalen, netop i forbindelse med Aristoteles. Han fremfører her, at når Aristoteles, selvom han var klar over lighedsrelationen mellem de udvekslelige produkter, alligevel ikke kunne tænke værdien, altså det menneskelige arbejde som værdisubstans (at varerne har værdistørrelse og byttes efter den mængde abstrakt menneskeligt arbejde der er lagt i dem) så hænger det sammen med, at det græske samfund var funderet på slavearbejde, "og derfor havde menneskenes ulighed og uligheden i deres arbejdskraft som naturbasis. Værdiudtrykkets hemmelighed, alt arbejdes lighed og lige gyldighed, fordi og i den udstrækning det er menneskeligt arbejde overhovedet, kan kun dechiffreres når begrebet om den menneskelige lighed allerede er fæstnet som folkefordom. Men det er først muligt i et samfund, hvori vareformen er arbejdsproduktets almene form, og hvor altså også menneskenes forhold til hinanden som varebesiddere er det herskende samfundsmæssige forhold."¹³ Først i den borgerlig-kapitalistiske epoke bliver det tilfældet. Ideologien om lighed og frihed er da også løftestangen i de borgerlige revolutioner. Hvad vi om lidt skal vende tilbage til.

III

Bevidsthedens horisont sættes altså af produktionens samfundsmæssige væsen. Menneskene ytrer deres forestillinger i tilknytning til den materielle produktion, men uden at være bevidste om forestillingernes materielle ophav. (Hvad man naturligvis ud fra et rent psykologisk synspunkt kan forestille sig må være vanskeligt for den åndeligt mest udviklede, men eventuelt uproduktive herskende klasse). Forholdet stilles tværtimod på

hovedet, så ideerne fremtræder som ophav til den sociale orden, virkelighedens essens opfattes som værende af åndelig art. Man behøver blot at tænke på Platons modstilling af logos og doxa, af den ideale ideverden og de dennesidige fænomeners ufuldkommenhed, eller på Aristoteles' opfattelse af den rene kontemplative skuen, teoria, som den sandeste og lykkeligste tilstand for mennesket.

De vrangforestillinger som menneskene producerer er imidlertid ikke rent udvendige og i snæver forstand "psykologiske" fænomener, men 'nødvendige supplementer' til deres materielle livsproces: "Bevidstheden kan aldrig være andet end den bevidste væren, og menneskets væren er dets virkelige livsproces. Når menneskene og deres forhold i den ganske ideologi fremstår vendt på hovedet ligesom i et camera obscura, så fremgår dette fænomen ligeså naturligt af deres historiske livsproces, som det fænomen, at genstanden placeres omvendt på nethinden, fremgår af deres umiddelbart fysiske."¹⁴ Marx opfatter det altså som en nødvendig falsk bevidsthed. Forholdende *md* tage sig sådan ud for de erkendende subjekter, det umiddelbare skin har en tvingende objektiv karakter, det er et moment i den virkelige verden. I denne anti-psykologistiske forstand er skinnet bevidsthedstranscendent. I den historiske strøm individerne befinder sig i, *md* de se som de gør. Marx illustrerer et sted forholdet ved at sammenligne menneskene med fiskene i vandet, der netop er henvist til at se, som vandmasserne bryder lyset...

Via den produktive tilegnelse af naturen pågår en "humanisering" af naturen og en konstituering af samfundet, forstået således, at naturen i det produktive stofskifte omformes til socialt formidlede genstande. Denne assimilering af naturen er imidlertid samtidig en sætten afstand mellem den socialitet der dannes — og naturen. En emancipation fra naturtvangen gennem den produktive konstituering af en socialt formidlet objektverden. Forsåvidt er emancipationen en abstraktionsproces, der indebærer et kulturelt *brud*, den direkte navlestreng til naturen kappes over. For Marx begynder historien først der hvor objektverdenen, fremfor alt produktionsmidlerne, selv udgøres af producerede genstande; jo mere samfundet i denne forstand er selvkonstitueret i jo højere grad er det samfund i sig selv (an sich).

Som vi har været inde på er målet for de menneskelige fællesskaber selvopretholdelse, reproduktion af eksistensbetingelserne. Men reproduktionen er tillige dekonstruktion. Med udviklingen af produktivkræfterne sker der ændringer i samfundets organisationsform. I takt med den tiltagende naturbeherkelse indtræder der differencieringer af de menneskelige færdigheder; nye behov, andre samkvemsformer med tilhørende nye forestillinger opstår — og der sker en tiltagende opdeling af arbejdsfunktionerne. Selve løsrivelsen fra den umiddelbare naturtvang, hvor det producerende samfund konstituerer sig som en stadig mere

differentieret subjekt og naturen bliver objekt, modsvares indenfor den udviklede totalitet af arbejdsfunktioner af en spaltning i abstrakt åndeligt og håndgribeligt, fysisk arbejde. Fra at være bornerte flokvæsener udvikler menneskene sig til mere specialiserede, sociale individer. Arbejdsdelingen er ikke længere blot bestemt gennem den enkeltes fysiske styrke, køn og alder, forlænget af primitive sæt af redskaber, men indebærer komplekse organisationssammenhænge og udspaltninger af funktioner, som er rene koordinations- og distributionsfunktioner, der varetages af folk som er løsrevet fra den umiddelbare produktion og som besidder evnen til at udføre bestemte systematiske tankeoperationer (man kan fx forestille sig arbejdsdelingen i de store flodkulturer). Forudsætningen for disse "åndsarbejders" livsopretholdelse er at de umiddelbare producenter kan præstere et vist overskud — et merprodukt, dvs. at de over et merarbejde udover hvad de måtte behøve for deres egen blotte reproduktion. På den anden side kan de nyudviklede organisationsformer tænkes at højne arbejdets produktivitet og derigennem gøre det lettere at præstere det nødvendige merprodukt etc. Processen med tilegnelsen af naturen — der dermed går fra at være i sig selv (an sich) til at være for os (für uns) — munder ud i produkter, en ophobning af dødt arbejde, genstande der er bearbejdet til at tjene menneskelig brug og menneskelige behov, den levende arbejdsaktivitet falder til hvile i døde genstande. Disse døde genstande som repræsenterer naturstof der er blevet *for os* i arbejdsprocessen er dog *i sig selv* som sociale objekter. Hvor vi i de primitive fællessvæsener fandt subjekt-objekt-forholdet mellem fællessvæsenet og naturen og hvor den enkelte forholdt sig til enheden af de to momenter, som til sin egen krop, så finder vi i samfundsformationer med en højere grad af historisk formidlet objektverden tillige en subjekt/objekt-relation mellem den til enhver tid producerede bevidsthedsuafhængige realitet, som vi erfarer og sanser i — og de arbejdsdelte mennesker. Den menneskelige bevidsthed og selvbevidsthed gestalttes vis a vis den selvskabte objektverden, i sammenhængen af en dialektik mellem de samfundsmæssige kommunikationsformer og formerne for stofskiftet med naturen. For nærmere at begribe bevidsthedsstyringer må vi således afdække de funktionelle og dysfunktionelle sammenhænge mellem udviklingen af naturbeherkelsen gennem produktivkræfterne og det sociale herredømmes former. Subjekt/objekt-forholdet, hvor mennesket udvikles som erkendende subjekt, er ganske vist det kognitivt første, men som vi har set ikke det genetisk første. Det er selv et historisk produkt og må forstås i sammenhængen af produktionen af genstandsmæssige og ikke-genstandsmæssige former, i sammenhængen af hvad Krahl benævner 'konstitution' og 'projektion' fx. overgangen fra de naturgroede produktionsforhold — 'ejendom' i den tidligere omhandlede betydning — til ejendom som positivt socialt symbol: "Den bearbejdede jords primitivitet består i dens præanalytiske uadskilthed af institution og enkeltvæsen,

således som i urhordens skød det slagtede dyrs blod hører til mana, til det første skræmmeord. Den præanalytiske uadskilthed af jord, ejendom og enkeltsubjekt er den mytiske identitet af ord og ting. I den organisation af jorden der beror på jordejendom falder institutionen fra hinanden i det deistisk begrundede individ, der som fornuftsvæsen ["animal rationale"] bringer tingens essens ["essentia rei"] til udtryk, og i det pavelige universalriges feudalitet. Anden er altid tillige ejendommens ånd. Ejendommens ånd er eksistent men først, for så vidt ejendommen er institutionaliseret. Institutionen er et objektiveret symbol."¹⁵ Den magisk-mytologiske medicinmands naturbesværgende gestus afløses af en metafysisk refleksion, som udleder enheden i objektverdenens mangfoldighed fra ontologiske principper. Filosoferne henholder sig til et første, et åndeligt grundprincip. Magthavere forstår herredømmet som den oprindelige organisationskraft, selve det samfundsskabende åndelige. Og lignende krumspring foretager præsterne, der varetager formidlingen af det guddommeligt åndelige.

Spaltningen mellem håndens og åndens arbejde berører som tidligere antydning distributionen af de samfundsmæssige goder. Herom hedder det i *Die deutsche Ideologie*: med "delingen" af arbejdet er den mulighed, ja, er den virkelighed givet, at den åndelige og materielle virkelighed — at nydelsen og arbejdet, konsumtion og produktion, tilfalder forskellige individer. . ."¹⁶ Samfundet er på den ene side udtryk for en fælles interesse i selvopretholdelse, deraf det "almene". På den anden side udvikler der sig med arbejdsdelingen en naturgroet eller naturtvangsmæssig modsættelse i samfundet; der optræder partikulære interesser, individerne får påtvunget bestemte funktioner, menneskene producerer en verden, der udøver en objektiv tvang over dem.¹⁷ I denne spænding mellem det særskilte og det almene har staten sin rod. Den fungerer som en selvstændig magt, løsrevet fra de *virkelige* særlige og almene interesser. Arbejdsdelingen er blevet til institutionaliseret klasseherredømme, der som illusorisk fællesinteresse, som stat, betvinger de sociale spændinger, og hvis udøvende apparat oppebæres af det skabte merprodukt. Vi ser altså, at "den sociale magt, den mangedoblede produktionskraft, som opstår ved det af arbejdsdelingen betingede samvirke mellem de forskellige individer, fremtræder for disse individer — fordi dette samvirke ikke er frivilligt, men naturgroet — ikke som deres egen forenede magt, men som en fremmed magt, der står udenfor dem, som de ikke ved hvor kommer fra eller hvor bevæger sig hen, som de altså ikke mere kan beherske, men som nu tværtimod gennemløber en ejendommelig rækkefølge af faser og udviklingstrin, der er uafhængige af menneskenes ønsker og handlinger, ja som netop dirigerer disse viljesytringer og handlinger".¹⁸ Heraf udspringer de fantasmagorier og den stillen på hovedet, at det overindividuelle åndeligheds princip er det substantielle, er det "første".

Man kan i en vis forstand hævde at menneskene har gjort sig abstrakte forestillinger for de subsumeres historiske størrelser, som det 'abstrakt almene'. Altså på primitive udviklingsstadier, hvor menneskene helt eksisterer på naturens betingelser og hvor en mytologisk forestillingsverden sikrer en indre orden gennem benævnelsen af de ydre truende magter. Det er da også karakteristisk at forestillingsbillederne taber i symbolsk kraft efterhånden som naturbeherskelsen skrider frem. Disse tidlige forestillinger eller projektioner var Feuerbach den første, der forsøgte en materialistisk bestemmelse af, omend med udgangspunkt i en ahistorisk opfattelse af det "menneskelige" som sådan.¹⁹ For Marx udtrykker disse former for absolut falsk bevidsthed menneskenes bornerte forhold til hinanden — og til naturen, der endnu ikke er "historisk modificeret": "Al mytologi overvinder og behersker og former naturkræfterne i indbildningen og gennem indbildningen: forsvinder altså med det virkelige herredømme over disse."²⁰ Marx opererer således med to slags falsk bevidsthed, den 'mytologiske', der er knyttet til naturidolatri og den 'fremmedgjorte', der er forbundet med arbejdsdelingen i klassesamfund.

Den klasse der har magten over de materielle produktionsmidler har også magten over de åndelige. De åndelige udtryk er for så vidt ideale objektiveringer af de herskende materielle forhold. Modsat de foregående epokers forestillinger fremstilles de herskende begreber som evige sandheder for alt folket. Den herskende klasse udsondrer en særlig gruppe af ideologiproducenter: "Delingen af arbejdet, som vi allerede har forefundet som en af den hidtidige histories hovedmagter, ytrer sig nu også i den herskende klasse som deling af det åndelige og det materielle arbejde, så at indenfor denne klasse den ene part optræder som klassens tænkere (de aktivt koncipierende ideologer, som gør det til deres hovednæringsvej at udforme klassens illusioner om sig selv), medens den anden forholder sig mere passivt og receptivt til disse tanker og illusioner, fordi den i virkeligheden udgør denne klasses aktive medlemmer og har mindre tid til at gøre sig illusioner og tanker over sig selv."²¹ Imidlertid er modsætningsforhold mellem åndsarbejder og de praktiske magthavere jo ikke ukendt i historien. For at være et virkeligt modsætningsforhold må det have sin rod i objektive sociale modsætninger. De revolutionære tanker i en given periode må bæres af en revolutionær klasse, der har sine objektive mulighedsbetingelser i at produktivkræfterne er hæmmet under de gamle produktionsforhold. I den store sammenhæng stiller menneskene sig kun opgaver, de også kan løse: "En samfundsformation går aldrig under, før alle de produktivkræfter er udviklet, som den er tilstrækkelig vid til, og nye produktionsforhold træder aldrig i stedet for disses materielle eksistensbetingelser er udruget i det gamle samfund selv."²²

IV

Hvis man ved betragtningen af historien løsriver de herskende tanker fra de herskende klasser, altså fra epoke til epoke ser på de herskende forestillinger uden sammenhæng med de samfundsmæssige produktionsbetingelser eller den materielle situation, som gjaldt for producenterne af disse tanker, kommer man let til det resultat, "at i den tid aristokratiet, herskede begreberne ære, trofasthed etc., at i den tid bourgeoisiet herskede, herskede begreberne frihed, lighed etc." og Marx tilføjer "gennemgående bilder den herskende klasse sig dette ind".²³ Er den historiske udvikling af produktivkræfterne en naturgroet proces, hvor menneskene bliver bærere af abstrakt almene sociale strukturer, der optræder som det egentlige samfundsmæssige subjekt, bag om ryggen på de i tiltagende alsidig afhængighed satte producerende individer, således, at den fælles væren afvikler sin tropistiske form, at den i stadig mindre grad er sat under en almægtig naturs tvang, og i det borgerlige samfund fremtræder som produkt af menneskelig virksomhed, så bliver dette i den idealistiske historiefilosofi forstået som åndens selvrealisationsproces. I det historiske brud med naturen, bliver naturen reflektivt lukket ude af historien, den virkelige livsproduktion fremstår som "urhistorisk", medens det historiske fremstår som det fra det fælles liv adskilte "extra-oververds-lige". Historien reflekteres som bestemt af overindividuelle instanser. Instanser der er af ikke-natur, men netop som resultater af den samfundsmæssige, historiske negation og indoptagelse af naturen i det sociale rejser sig som "anden natur", som selvproduceret blind naturmagt i den civilisatoriske dynamik. "Denne anskuelse kan nu atter forstås spekulativt, idealistisk, dvs. fantastisk, som "artens selvrealisering" ("samfundet som subjekt"), og dermed kan den efter hinanden følgende række af individer, som står i en indbyrdes sammenhæng, fremstilles som et enkelt individ, der fuldbyrder det mysterium at realisere sig selv. Det viser sig her, at individerne sandt nok skaber hinanden fysisk og åndeligt, men ikke skaber sig selv".²⁴ Den idealistiske historiefilosofi søger i hver epoke efter det begreb eller den kategori epoken kan subsumeres under, og finder naturligt nok at de på hinanden følgende herskende forestillinger antager en stadig mere almen form. At enhver epoke har sin sandhed i den næstfølgende. Enhver ny herskende klasse, der optræder i historien fremstiller sin interesse som universel i modsætning til den forhen herskende: "Den revolutionære klasse optræder fra første færd — allerede fordi den står overfor en *klasse* — ikke selv som klasse, men som repræsentant for hele samfundet, den fremstår som hele samfundets masse overfor den eneste, herskende klasse."²⁵ Ved at betragte historien som de almene begrebers progression og dermed som selve tankens egen udviklingshistorie kommer den idealistiske historiefilosofi til at dele de respektive epokers illusioner om sig selv, den bliver stående ved deres eget

skin. Hvis "fx. en epoke bilder sig ind, at være bestemt gennem rent "politiske" eller "religiøse" motiver, endskønt "religion" og "politik" kun er former af deres virkelige motiver, så akcepterer deres historieskriver denne mening".²⁶ I Kapitalens første bind kommer Marx i forbifarten ind på en amerikansk anmeldelse af "Zur Kritik der politischen Ökonomie", hvoraf det fremgik, at man nok kunne give forfatteren ret i at det var samfundets økonomiske grundstruktur, dets basis, der bestemte den juridisk politiske overbygning, for såvidt det gjaldt den moderne verden, men at man ville benægte det skulle gælde for middelalderen, hvor som bekendt katolicismen herskede, eller for Rom og Athen, hvor politikken var bestemmende Heroverfor siger Marx: "Så meget er klart, at middelalderen ikke kunne leve af katolicismen og at den antikke verden ikke kunne leve af politikken. Den sæt og vis de opretholdt livet på, forklarer omvendt, hvorfor det dér var politikken og hér katolicismen, der spillede hovedrollen".²⁷ For forståelsen af en epokes åndelige frembringelser og dens institutioner er det for Marx ubetinget nødvendigt at se dem i lyset af produktionens samfundsmæssige væsen. Den sammenhæng man (med anvendelse af den stærkt skematiske terminologi i Forordet til "Zur Kritik der politischen Ökonomie" fra 1859) kort kan ridse op, ser altså nogenlunde sådan ud: Menneskene "fødes" ind i bestemte produktionsforhold, der eksisterer uafhængigt af deres vilje og som modsvarer produktivkræftenes historiske udviklingsniveau. Produktivkræfterne og produktionsforholdene (den økonomiske struktur) udgør tilsammen samfundets basis, i forbindelse med hvilken der eksisterer en overbygning af bevidsthedsformationer, det politiske, juridiske, religiøse system etc., som står i et funktionelt interdependensforhold til basis. Ændringer i overbygningen er affødt af ændringer i samfundets økonomiske grundstruktur. Produktionsmåden bestemmer altså de i samfundet herskende politiske, sociale og i strengere forstand åndelige livsytringer. I menneskeheden "forhistorie" bestemmer totaleffekten af individernes sociale adfærd over enkeltbevidsthederne, hvor meget de end foregøgler sig frit at have skabt den historiske udvikling i samsvar med den højeste fornufts principper.

V

Den idealistiske historiefilosofi gør — med Adornos formulering — ikke ånden til et moment i arbejdet, men arbejdet til et moment i ånden. Verden som produkt af ånden, svarer smukt til den gængse borgerlige opfattelse af åndeligt arbejde, som særlig *betydningsfuldt*, som den *egentlige* virksomhed. I den materialistiske historieopfattelse forstås i modsætning hertil arbejdet som den konkrete totalitet af menneskets stofskifte med naturen på et givet trin af produktivkræfternes udvikling: "Det konkrete er konkret, fordi det er sammenfatning af mange bestemmelser, altså det mangfoldiges enhed. I tænkningen fremtræder det

konkrete derfor som sammenfatningens proces, som resultat, ikke som udgangspunkt, omend det er det virkelige udgangspunkt og derfor også er udgangspunkt for betragtningen og forestillingen. (. . . .) Hegel gerådede derfor ud i den illusion, at fatte det reelle som resultat af den i sig selv sammenfattende, i sig selv fordybende og sig af sig selv bevægende tænkning, mens metoden at stige fra det abstrakte op til det konkrete kun er tænkningens måde at tilegne sig det konkrete på, at reproducere det som åndeligt konkretum. Men ingenlunde selve det konkrètes tilblivelsesproces.²⁸ Den idealistiske historiefilosofis fejltagelse ligger ikke i, at den ligefrem skulle benægte den materielle verdens eksistens, men at den i sine bestræbelser for at begribe verden gør selve åndens anstrengelser til konstitutive for verdens orden og gang. For Marx gælder virkelighedsobjektet – kapitalen – som allerede i sig selv struktureret mangfoldighed, ja, som et realsubjekt af historisk genererede lovmæssigheder.²⁹ I erkendelsen af dette må man bevæge sig fra almene abstrakte bestemmelser frem til den videnskabeligt mest komplekse, teoretiske reproduktion af det konkrete. Hvilket Marx gør i "Das Kapital". . . . hvor han bevæger sig fra de abstrakte bestemmelser af vareformen og værdiformen fremover penge til kapitalen som det mest udviklede konkrete. Realsubjektet fremstilles som kapitalens produktion og reproduktion af sine momenter på stadig højere niveauer.

Forsåvidt har den idealistiske historiefilosofi ret, når den tænker historiens dynamik som bestemt af overindividuelle instanser, med kapitalen er nemlig den virkelighed givet at et selvstændigt subjekt er etableret i den historiske proces. I modsætning til de regionale og stationære forkapitalistiske produktionsmåder, hvis udvikling har en tilfældig og spredt karakter, har den kapitalistiske en immanent, totaliserende logicitet. For Marx viser den tyske idealismes subjekt sig som kapitalen, men denne er ikke åndens fænomenologiske selvrefleksion på dens vej mod at komme på sit begreb. Ej heller er kapitalens logik den logik Hegel bestemmer som "Guds tanker for han skabte verden", kapitalen som reelt eksisterende abstraktion bæres af de endelige, i den kapitalistiske epoke levende mennesker, ligesom Marx' kategoriale bestemmelser af kapitalen er forgængelige, endelige størrelser: "teoretiske udtryk (. . . .) de samfundsmæssige produktionsforholds abstraktioner". I "Grundrisse" hedder det: "Det bør betænkes, at de nye produktivkræfter og produktionsforhold ikke udvikles af *intet* eller af luften eller af skødet på den sig selv sættende ide. Men at de udvikles inden for og i modsætning til den forhåndenværende udvikling af produktionen og overleverede, traditionelle ejendomsforhold. Når ethvert økonomisk forhold i det fuldendte borgerlige system forudsætter det andet i den borgerligt-økonomiske form, og når ethvert sat forhold således samtidig er en forudsætning, så er det tilfældet med ethvert organisk system. Selve dette organiske system har som totalitet sine forudsætninger, og dets udvikling til totalitet består

netop deri, at underordne alle samfundets elementer under sig eller at skabe de organer, der mangler, ud fra samfundet. Det bliver således historisk til totalitet. Denne totalitets vorden udgør et moment af dens proces, af dens udvikling." ^{30a}

Når den borgerlige epokes begreber viste sig som universelle i forhold til de herskende begreber under feudalismen var det naturligvis ikke udelukkende fordi de blev fremstillet sådan under de borgerlige revolutioner. Det borgerlige samfund, der før revolutionen endnu ikke var blevet politisk konfirmeret, repræsenterede den mest alsidigt udviklede produktionsmåde. Som den samfundsformation hvor produktion og interaktion er udviklet i de mest konkrete former er den borgerlige kapitalistiske også velegnet som forståelsesbaggrund for historisk overhalede samfundsformationer, i det omfang de rummer kimformer for denne. Det er først med den faktiske udfoldelse af et givet højere udviklingstrin, man kan fuldt blive opmærksom på de tendenser i fortiden, der bar frem imod det højere, men tillige fordres der en tilstrækkelig universel udvikling af et bestemt fænomen for at det overhovedet kan erkendes. "I menneskets anatomi er der en nøgle til absens" siger Marx, og jævnfører med det borgerlige samfund som nøgle til historien. Som vi har set benytter Marx i sin rekonstruktion af historien almene begreber som "produktion", "ejendom" etc. Begrebet ejendom træder frem i dets fulde prægning i det borgerlige samfunds virkelighed, hvor ejendommen som form spiller en afgørende rolle. Ejendom forstår Marx i videste forstand som tilegnet natur, men først i det borgerlige samfund bliver det døde arbejdes herredømme over det levende i form af privilegerede grupper tilegnelse af merproduktet afløst af privatejendomsretten til produktionsmidlerne, som et logisk nødvendigt moment i historien: "Imidlertid er det klart, at når det i en økonomisk samfundsformation ikke er bytteværdien, men produktets brugsværdi, der er dominerende, så vil også merarbejdet være begrænset gennem en snævrere eller videre kreds af behov, men der udspringer intet *skrankeløst behov efter merarbejde ud fra selve produktionens karakter*."³⁰ Endvidere: "Kapitalen er dødt arbejde, der på vampyraftig vis kun bliver livlig gennem udsugning af levende arbejde, og som bliver så meget desto livligere som den udsuger det".³¹ Først i det øjeblik den samfundsmæssige form for stofskifte med naturen selvstændiggør sig som kapitalens reproduktion af sig selv på stadig højere niveauer træder privatejendom af produktionsmidlerne op radikalt adskilt fra de umiddelbare producenter. Disse ejer kun deres egen arbejdskraft og kan kun sætte den i bevægelse ved at afhænde den. Således bliver også klasseantagonismen først i det kapitalistiske samfund ikke blot til et natrugroet hegemoni, men et logisk nødvendigt moment i historien: "Klasse- og klassekampskarakteren i tidligere antagonistiske samfund er først blevet synlig ud fra den udviklede kapitalismes synsvinkel (. . . .) I *formen* for klassemodsatningen af kapitalistisk oprindelse ["Provenienz"]

sætter klassesamfundets forhen skjulte og mystificerede *indhold* sig igennem: antagonismen mellem samfundsmæssigt arbejde og privat tilegnelse bliver ud af den afgørende historiske determinant til samfundets struktur. I de moderne klasser bourgeoisie og proletariat træder samfundsmæssigt arbejde og privat tilegnelse op overfor hinanden som klasser."³² På samme måde er det almene begreb 'produktion' en begrebslig abstraktion, der vinder virkelighedsgehalt i den kapitalistiske produktion, hvor det abstrakte arbejde får praktisk realitet. Værdien er som tidligere berørt abstrakt samfundsmæssigt arbejde, blot tingsliggjort tid. Værdien abstraherer såvel fra det konkret arbejdende subjekt som fra den konkrete naturalform, der usurperes i værdiformen. Under kapitalens værdiakkumulation sættes lønarbejdet umiddelbart som samfundsmæssigt arbejde, produktionen af den samfundsmæssige rigdom er løsrevet fra sin sammenvoksthed med det bestemte, særlige arbejde. Var det for fysiokraterne endnu en bestemt slags arbejde — arbejdet med jorden i landbruget — der var kilde til den samfundsmæssige rigdom, så er det for den klassiske politiske økonomi et lille århundrede senere, arbejdet slet og ret.

Omfangsløst og retrospektivt lader Marx det abstrakte produktionsbegreb gælde alle historiske epoker; Engels vil endda et sted gøre 'produktionen' til den historiske materialismes "arkimediske punkt". En sådan ontologisering må man imidlertid være på vagt overfor: "*Produktionen i almindelighed* er en abstraktion, men en forstandig abstraktion, for såvidt som den virkelig fremhæver, fikserer det fælles og derfor sparer os for gentagelsen. Imidlertid er dette *almene* eller det gennem sammenligning udsondrede fælles selv mangfoldigt sammensat, eksploderende i forskellige bestemmelser. Noget af det tilhører alle epoker, andet er fælles for nogle".³³ Produktionen er altid en historisk specifik produktion, den kan som sådan enten forstås som udtryk for en enkelt produktionsgren eller som dækkende den samfundsmæssige totalitet; produktionen som overgribende samfundsmæssigt moment, som realsubjekt. I den sidste omfattende betydning er også kapitalen at forstå som et produktionsinstrument. Produktion forstået som det konstituerende princip for genstandsagtige og ikke genstandsagtige former indebærer et opgør med den tænkning for hvilken indholdet er givet med selve den rene form. Den borgerlige tænkning kan opfatte de naturgroede samfund som historiske, men ikke det virkelig selvproducerede samfund, det borgerlige. Derfor udviser den også alle specifikke forskelle og ser fænomener i tidligere epoker som diverse forløbere for deres eskatologiske kulmination i det borgerlige samfund. Dette gælder såvel for Hegel som for den klassiske politiske økonomi. Om såvel den borgerlige historiefilosofi som om den politiske økonomi kan det siges, at man ikke så meget tænker det kapitalistiske samfunds synthesis, kapitalen som "abstraktion in actu"³⁴ som den

tænker gennem dem. Produktionen beroende på kapitalens rastløse akkumulation er en i det selvproducerede samfund naturgroet (forstået som "anden natur") magt. Et selvstændiggjort samfundsmæssigt subjekt. Den filosofiske tænkning, for hvilken virkeligheden først er virkelig, når den er begrebet, opfatter begrebsproduktionen som den egentlige, verden som medium for ånden: "Det reale subjekt forbliver før som efter bestående i sin selvstændighed uden for hovedet, nemlig så længe hovedet kun forholder sig spekulativt, kun teoretisk. Også ved den teoretiske metode må subjektet, samfundet stadig foresvæve forestillingen som forudsætning".³⁵ Det gør det i enestående grad hos Marx. Marx søger i sine teoretiske bearbejdningsformer *af den politiske økonomis* indsigter i realsubjektet, at reproducere dets bevægelsesmåder som tankekonkretum. Hans forehavende er logisk at gennemtrænge og rekonstruere den kapitalistiske produktion som processerende system, ud fra det selv som udfoldet subjekt. Herved peges der tilbage på kapitalismens historiske genesis. Men de elementer af førkapitalistiske samfundsformationer, der er indoptaget og udviklet i dette undergår en væsentlig forandring som momenter i den kapitalistiske produktionsmåde: "Betingelserne og forudsætningerne for kapitalens *tilblivelse*, dens *opståen* indebærer netop, at den endnu ikke er, men først *bliver til*, de forsvinder altså med den virkelige kapital, med den kapital, som selv idet den udgår fra sin virkelighed, sætter betingelserne for sin virkeliggørelse".³⁶ At den historiske materialisme således ikke er nogen doktrinær evolutionistisk lære om historiens udvikling viser sig da på to leder. For det første, i det omfang vi overhovedet har tilgang til historien er det gennem rekonstruktionen af ansatserne på tidlige trin af historien ved hjælp af de udviklede former i det kapitalistiske samfund. For det andet, i det omfang tidligere former, er indoptaget i det kapitalistiske samfund, som momenter af dette, er de "ophævet", reproduceret på et væsensforskelligt niveau. Til virkelig klarhed over forgangne epoker kan vi derfor næppe nå, hvad vi kan forstå er fremfor alt de antydninger, der peger frem mod den kapitalistiske vareproduktion, men de behøver jo ingenlunde at have domineret den pågældende historiske samfundsformation. Marx fremstiller folgeligt de økonomiske former i den udfoldede kapitalisme, ikke i deres historiske succession. "Det ville være forkert at lade de økonomiske kategorier følge efter hinanden i den rækkefølge, i hvilken de historisk var bestemmende. Deres rækkefølge er snarere bestemt gennem den relation, de har i det moderne, borgerlige samfund, og som er præcis den omvendte af den, der fremtræder som deres naturlige, eller som modsvarer den historiske udviklings rækkefølge. Det drejer sig ikke om det forhold, de økonomiske forhold historisk indtager i de forskellige samfundsformers rækkefølge. End mindre om deres rækkefølge 'i Ideen'. Men om deres struktur inden for det moderne, borgerlige samfund".³⁷ Det afgørende tema for den

historiske materialisme er den kapitalistiske produktionsmåde og Marx' væsentligste historiske indsigt er indsigten i den kapitalistiske samfunds historiske forgængelighed.

VI

Skal det forsøges kortfattet at sige noget om Marx' "erkendelsesteori" kan det måske gøres sådan: Den begrebsmæssige andel i forståelsen af objektverdenen er en del af den samfundsmæssige interaktion. Det erkendende subjekt er selv element i realsubjektet, samfundet. Vore begreber tilhører ikke tingene, er ikke egenskaber ved dem, som springer over på os eller som vi aflæser dem (materialistisk filosofi). Ej heller har tingsverdenens struktur sit ophav i den menneskelige bevidsthed (idealistisk filosofi). Det begrebslige apparat vi anvender på objektet tilhører os i en anden forstand, i en historisk og samfundsmæssig formidlet betydning. I gamle dage, da studenterne ikke blot spøjte i undervisningsministeriet, men for alvor 'vare ånder i herrernes rige' blev de ved filosofikum stillet overfor den materialistiske filosofi, ifølge hvilken objektverdenen har objektiv eksistens, dvs. eksisterer uafhængigt af bevidstheden og ifølge hvilken vor bevidsthed genspejler de objektive, materielle begivenheder. Tillige præsenteredes de for den idealistiske filosofi, hvor omverdenen eksisterer i kraft af vor bevidsthed og hvor det over al måde pikante problem kunne opstå om "det bord jeg nu skriver ved" fortsat ville eksistere, når jeg var ude af stuen. Bortset fra at Marx er filosofisk materialist, så er det afgørende for ham ikke bordet i dets abstrakthed, som havende objektiv eksistens. Det kognitivt virkelige er den menneskelige praxis. Således hedder det i den første tese om Feuerbach: "Hovedmanglen ved al hidtidig materialisme — Feuerbachs medberregnet — er, at tingen, virkeligheden, sanseligheden, kun opfattes som *objekt* eller som *beskuen*, derimod ikke som *menneskelig sanselig virksomhed, praksis*, ikke subjektivt". Og videre henvendt på Feuerbach i Die deutsche Ideologie: "Han ser ikke, at den sanselige verden, som omgiver ham, ikke er noget, der er umiddelbart givet af evigheden og til stadighed er sig selv lig, men er et produkt af industrien og samfundstilstanden, og det i den forstand, at den i enhver historisk epoke er resultat, produkt af en hel række af generationers virke af hvilke hver stod på den foregåendes skuldre" og endvidere "selv den 'rene' naturvidenskab får først sit formål såvel som sit materiale gennem handel og industri, gennem menneskenes sanselige virksomhed".³⁸ — Dvs. "bordet foran mig" kender jeg først når jeg kender dets sociale mulighedsbetingelser, kender det som resultat af det teknisk-industrielle stofskifte med naturen og som resultat af arbejdets og vareudvekslingens organisation. Denne fremgangsmåde leder i Marx' analyse frem til udvekslingen af varer som ækvivalentbytte, ækvivalerende

varer, der indeholder ikke-ækvivalent ("the mutuality is all on the one side", som Marx siger)³⁹: merværdien, arbejdskraften der sælges som vare, eller overhovedet, classesamfundets spaltning i frie lønarbejdere og den personificerede kapital. Således forstår det erkendende subjekt sig som moment i det objekt det reflekterer, den kapitalistiske formation. Den traditionelle erkendelsesteori derimod, genspejler, som en blind fordobling, classesamfundets spaltning i håndens og åndens arbejde, det erkendende subjekt forbliver kontemplativt, prisgivet det beståendes fakticitet.

Som den borgerlige økonomi elsker robinsonader, således pukker den klassiske borgerlige filosofi på sine begreber. Begreberne hypostaseres til at have en egenverdi, grundet på deduktion fra fornuftens evige principper. Den vil hævde at man for at kritisere disse selv må betjene sig af begreber, at det begrebslige grundlag for tænkningen med andre ord ikke lader sig overskride. Heroverfor vil man fra et historiematerialistisk synspunkt indvende, at almenbegreberne naturligvis ikke kan elimineres, men at opfattelsen af dem som værende mere betydningsfulde end det særlige, det negerende invariante, er ideologisk skin. I "Dialektik der Aufklärung" udtrykker Adorno og Horkheimer det således: "Klassifikation er en betingelse for erkendelse, ikke erkendelsen selv, og erkendelsen løser igen op for klassifikationen".⁴⁰

Marx benytter sig i de senere værker gennemgående af udtrykket 'formbestemthed'. Formbestemtheden udtrykker kernen i de sociale processer den er henvendt på, den er en logisk grundbestemmelse af bærende momenter i realsubjektet. Som sådan er formbestemtheden underlagt historiens foranderlighed, men også selv et moment i forandringen: idet den river sløret af det umiddelbare skin og viser de objektive forhold, kan den videnskabelige tænkning vejlede praxis. "Ganske vist forbliver som vi har set", det reale subjekt for som efter bestående i sin selvstændighed uden for hovedet, nemlig så længe hovedet kun forholder sig (...) teoretisk", men teorien bliver — som det hedder i Det kommunistiske Manifest — "materiel magt, når den griber masserne". Formreflexionen beror på en indgående gensidighed mellem metode og objekt, man kan sige at formbestemmelserne af realsubjektets, af kapitalens immanente logik, fungerer som den historiske proces' selvbevidsthed. Selvbevidsthed som den bevidste negation af kapitalens blinde herredømme, en negation der dog kun er mulig fordi realsubjektet selv beror på uløselige modsigelser, som det reproducerer i stadig grellere form. Rent teoretisk betragtet er denne argumentation tautologisk, men hvorvidt en teori der er løsrevet fra praxis har sandhedsgehalt eller ej er, som Marx siger i en af Feuerbachteserne, "et rent skolastisk spørgsmål". Som i eminent grad historisk er Marx' teori uløseligt forbundet med praxis. Ernst Bloch udtrykker det meget præcist: "Som al sandhed er en sandhed til hvad ["eine Wahrheit wozu"] og der ikke gives nogen for dens egen skyld,

undtagen som selvbedrag eller opspind, så gives der intet fuldt bevis for en sandhed ud fra den selv, sålænge den forbliver teoretisk. Med andre ord: der findes *intet teoretisk-immanent fuldt bevis*. Kun et partielt kan fuldbyrdes rent teoretisk, således for det meste endnu i matematikken, men også her viser det sig som et partielt af specifik art, idet det nemlig ikke kommer ud over den blotte indre "stemmen", logisk-konsekvent "rigtighed". Men rigtighed er endnu ikke sandhed, det vil nemlig sige: afbildning af virkeligheden, såvel som magt til at gribe ind i virkeligheden i overensstemmelse med dens erkendte agentier og lovmæssigheder. Med andre ord: sandhed er ikke alene et teori-forhold, derimod *helt igennem et teori-praxis-forhold*.⁴¹ Den dialektiske materialisme er altså ikke nogen formaliseret metodologi, der som en prima philosophia eller et formallogisk system kan betragtes i sig selv. Den eksisterer kun specifikt, reflekterende det objekt, som det er dens emancipative interesse at gribe ind i. Det forudsætter at objektet selv er et reflekteret subjekt udrustet med socialt syntetiserende egenskaber, et subjekt hvis anatomi teorien kan gengive. Marx' sene teoretiske arbejder fremstiller som vi har været inde på kapitalens logiske struktur, og ikke dens empirisk historiske fremmarch; denne logiske konstruktion har sin mulighedsbetingelse i den udfoldede kapital. Historien producerer altså selv "det logiskes kognitive primat fremfor det historiske"⁴², men det bør fastholdes at der ikke i Marx' værker — hvorhen de tidlige eller de sene — ligger en transcendentalfilosofisk bestræbelse i retning af, at Marx gennem sin analyse af økonomiens former i en instrumentel forstand vil udforme de tænke midler, ved hjælp af hvilke man socialvidenskabeligt kan få indsigt i de komplekse sociale processer ud fra formale lovmæssigheder. At Marx altså skulle intendere at producere det for en kapitalistisk produktionsmåde specifikke a priori. I den dialektiske tænkning gives der ingen kløft mellem tænkningens form og dens materie. Umiddelbart kan det synes som om betoningen af det logiske i Marx' senere værker indebærer en svækkelse af det historiske moment, men det er ikke tilfældet. Tværtimod er det logiske i essentiel forstand historisk, nemlig udtryk for at realobjektet, den kapitalistiske produktionsmåde, i sig selv har udfoldet sig i stadig renere naturtvangsmæssige former, til en selvstændig objektiv magt, der subsumerer al social aktivitet under sig. Den udfoldede kapitalisme er *i sig selv*, dvs. den er en akkumulativt konstitueret og sig konstituerende formation.⁴³ Værdiloven er ikke blot en teoretisk konception til at begribe virkeligheden, den opererer i vor virkelighed og sætter selv sine bestemmelser. Det eneste a priori for den dialektiske tænkning er historien, som vi selv handler i og som er konstitueret som en levende realitet gennem totaliteten af vore handlinger. Hvor den transcendentalfilosofiske tænkning vil undersøge selve erkendelsens mulighed, søger den dialektiske tænkning muligheden for en forandring af virkeligheden på baggrund af indsigten i de objektive muligheder.

VII

Som vi allerede et par gange har anført stiller individerne i det vareproducerende samfund iflg. Marx tingene på hovedet. De mener autonomt ud fra forstandsprincipper at organisere deres ganske verden endskønt deres virksomhed i enhver henseende er determineret af en naturgroet samfundsmæssig magt, dvs. de er blevet eksekutivorganer for deres egne produkter. Horkheimer udtrykker det således: "Skinnet af selvstændighed i arbejdsprocesser, hvis forløb skal lade sig udlede af et indre væsen i deres genstande tilsvarende de økonomiske subjekters tilsyneladende frihed i det borgerlige samfund. De tror at handle efter individuelle beslutninger, og det selv om de i deres mest komplicerede kalkulationer er eksponenter for den uoverskuelige samfundsmæssige mekanisme".⁴⁴ Noglen til denne uoverskuelige mekanisme (ell. den såkaldte "Verkehrungs"-problematik) er at finde i Marx' vareanalyse. Her vises hvorledes værdiloven sætter sig igennem bag ryggen men gennem hovederne på individerne i det vareproducerende samfund. Dvs. individernes handlinger skaber en naturgroet magt, der selvstændiggør sig og fungerer som styrende for de sociale processer, uden at individerne bliver sig det bevidst. I samfundet (som Marx i Grundrisse bestemmer som summen af de individuelle relationer) antager de sociale relationer en tingslig skikkelse overfor individerne, således forstået at de materialiserer sig i genstande og disses interne relationer og bevægelsesmåder. Ganske vist "går varerne ikke selv til markedet", men i et vareproducerende samfund er individerne "sat" som vareudvekslere og opfattes konsekvent nok som sådanne i den klassiske politiske økonomi — så at sige fra naturens hånd.

Som bekendt består varen af brugsværdi og bytteværdi. Brugsværdi har et hvilket som helst produkt, men for at blive vare må det tillige byttes. Vareformen er derfor kun mulig hvis der foreligger en arbejdsdeling, dvs. hver producent må af en bestemt vare fremstille flere end han selv behøver. For at han kan afsætte disse forudsættes der andre producenter, der ligeledes producerer varer de ikke behøver, men som er interesserede i hans varer. Det er naturligvis forudsat at producenterne fremstiller varer af forskellig slags. Producenterne er sat i en gensidighed formidlet af byttet: forudsætningen for, at den ene kan afsætte sine produkter er at den anden får afsat sine og vice versa. Produktionen er for producenten ikke et mål i sig selv, derimod et middel til tilegnelse. "Cirkulationen er den bevægelse, hvori den almene afhændelse fremtræder som almen tilegnelse, og den almene tilegnelse fremtræder som almen afhændelse. Hvor meget helheden af denne bevægelse end fremtræder som en samfundsmæssig proces, og hvor meget de enkelte momenter i denne bevægelse end udgår fra individernes bevidste vilje og specifikke mål, så fremtræder processens totalitet som en objektiv sammenhæng, der opstår naturgroet; en totalitet,

som ganske vist fremgår af de bevidste individers virken på hinanden, men som hverken ligger i deres bevidsthed eller som helhed er subsumeret under dem."⁴⁵ Det enhedsskabende i den abstrakte almene totalitet er værdien, der bag om ryggen på individerne bestemmer bytteværdien af deres produkter, som den mængde samfundsmæssig nødvendig arbejdstid der er nedlagt i produktet. Værdien fungerer som en samfundsmæssig transcendentel synthesis, den er konstitutiv for det vareproducerende samfund.

At der må produceres for at et samfund kan eksistere, for at folks behov kan tilfredsstilles, ved ethvert barn, siger Marx i et ikke ukendt brev til Kugelmann og fortsætter: "At denne nødvendighed af fordelingen af det samfundsmæssige arbejde i bestemte proportioner overhovedet ikke kan ophæves gennem den *bestemte form* af den samfundsmæssige produktion, derimod blot kan ændre dens fremtrædelsesform, er self-evident. Naturlove kan overhovedet ikke ophæves. Hvad der kan ændre sig i historisk forskellige tilstande er kun den form hvori disse love sætter sig igennem. Og den form, hvori denne proportionale fordeling af det samfundsmæssige arbejde sætter sig igennem i en samfundstilstand, hvori sammenhængen af det samfundsmæssige arbejde gør sig gældende som *privatbytning* af de individuelle arbejdsprodukter, er netop disse produkters *bytteværdi*."⁴⁶ Individerne eksisterer i den på arbejdsdeling anlagte samfundsmæssige helhed som hinanden gensidigt afhængige. Den sociale helhed udgør et system af forskelligartede behov, der stoffligt kommer til udtryk i resultaterne af det samfundsmæssige arbejde, mangfoldigheden af produkter. Men, selvom de til fremstilling af produkterne udførte enkeltarbejder er udspaltninger af et samfundsmæssigt fællesarbejde, så fremstår de ikke sådan. Umiddelbart tager de sig ud som disparate produktioner af individuel, håndgribelig art. Det drejer sig altså om en tilstand, hvor produktionen i sig selv er af gensidigt, samfundsmæssigt væsen, men hvor den udføres i sammenstødet af gensidigt uafhængige privatproducenter. Væsenet kommer da til udtryk i fordrejet form ved at produkterne i byttet fremtræder som blot kvantitativt bestemte størrelser, med fælles reference (*tertium comparationis*) i deres indhold af abstrakt samfundsmæssig arbejdstid, målt i tingsliggjort tid. Det samfundsmæssige fællesarbejde fremtræder som abstrakt værdisubstans, der kommer til syne i vares bytteværdier: "For at relatere deres produkter til hinanden som varer, er menneskene tvunget til at ligesætte deres forskellige arbejder som abstrakt menneskeligt arbejde. De ved det ikke, men de *gør* det, idet de reducerer den materielle genstand til abstraktionen værdi."⁴⁷ De individuelle producenter træder socialt frem for hinanden som indehavere af varer. De eksisterer således tingsligt for hinanden: de producerer i og for samfundet, men deres sociale relationer har for individerne en udvendig, fremmed karakter, det fælles er reduceret til blot middel for – den derved tingsliggjorte individualitets – reproduktion. Forstået i sin rene form er

udvekslingen af bytteværdier en social samkvemsform, hvor de interagerende individer sætter hinanden som lige-gyldige. De byttende optræder for hinanden qua bærere af varer, der målt i forskelsløst menneskeligt arbejde ækvivalerer; det bytte der finder sted er et ækvivalentbytte. Den interesse de byttende har for hinanden, A's behovstilfredsstillelse som middel for B's egen personlige behovstilfredsstillelse og vice versa anerkendes godt nok af de byttende som fælles, "men som sådan er den ikke motiv, men fremgår så at sige kun bag om ryggen på de i sig selv reflekterede særinteresser, bag om ryggen på enkeltinteressen i modsætning til den andens interesse".⁴⁸ I det omfang varerne og arbejdet er bestemt ved bytteværdien og udvekslingen af bytteværdier er den måde individerne træder i kontakt med hinanden på, så eksisterer der ingen forskel mellem dem, de er udelukkende bestemt som byttende egalitære menneskeatomer. Den økonomiske formbestemmelse, hvorunder selve det sociale eksisterer er en abstraktion med objektiv magt. De byttende har udover udvekslingen af varer fx det tilfælles, at de har et behov for at trække vejret", for begge eksisterer luften som atmosfære; dette brihger dem ikke i social kontakt; som individer der trækker vejret står de kun i forhold til hinanden som naturlegemer, ikke som personer".⁴⁹ Som (byttende) person har enhver det samme forhold til en hvilken som helst anden som denne til ham.⁵⁰ Pengene er det hånd-gribeligt materielle, og derigennem tilslørende, udtryk for det abstrakt almene. I pengene finder vares universelle udvekslelighed deres adækvate udtryk, ækvivalentbyttet finder sin form. "Den vare, der fungerer som værdimålestok og derfor også, korporligt eller gennem stedfortræder fungerer som cirkulationsmiddel, er penge. Guld og sølv er derfor penge".⁵¹ Selvsagt er det ikke nogen naturlig egenskab ved ædelmetallerne at være penge, ligesom det ikke – i modsætning til hvad den politiske økonomi forestiller sig – er en naturomstændighed ved produktet at have bytteværdi. Denne, som forlener varen med en fantasmagorisk, oversanselig karakter, udspringer udelukkende af menneskenes specifikke sociale forhold, komplekset af samfundsmæssigt arbejde under privat tilegnelse, samfundsmæssig produktion i privat form. "Da individerne hverken er subsumeret under et naturgroet fællesvæsen, eller på den anden side som bevidst samfundsmæssige har subsumeret fællesvæsenet under sig, må det overfor dem som uafhængige subjekter eksistere som et ligeledes uafhængigt, udvendigt, tilfældigt, tingsligt. Dette er netop betingelsen for, at de som uafhængige privatpersoner tillige står i en social sammenhæng".⁵²

VIII

De bestemmelser der her meget skitseagtigt er gengivet, falder ind under den simple varecirkulation. Marx har i sine senere arbejder givet en indgående

kategorial fremstilling af de vareproducerende samfund. Vi har tidligere, i forbindelse med overvejelser om logisk og historisk metode, berørt det forhold, at Marx ikke identificerer kategoriernes historiske rækkefølge med den rækkefølge de har i fremstillingen af det udviklede kapitalistiske samfund. Hans fremstilling er ikke primært genetisk, men logisk-strukturel og derpå genetisk." Refleksionen det menneskelige livs former, altså også deres videnskabelige analyse, slår overhovedet ind på den vej, der er modsat den virkelige udvikling. Den begynder post festum og derfor med udviklingsprocessens færdige resultater."⁵³ Marx' analyse forholder sig først og fremmest til et udfoldet kapitalistisk system og ikke primært til et historisk udviklingsforløb. I hans "idealtypiske" fremstillingsmåde fremtræder det kapitalistiske systems historiske forudsætninger som "ophævede" i hegelsk forstand. Arbejdsdelingen interesserer sig ikke for Marx i dens historiske genesis, men primært som sat af kapitalen; dens overleverede former kan ihvertfald under ingen omstændigheder gælde som forklaringsgrundlag for den kapitalistiske formation. Ligesom vi omvendt ikke gennem de kategorier, der tjener til forståelsen af den kapitalistiske formation kan vinde fuld indsigt i de kvasi-stationære forkapitalistiske produktionsmåder. Man må dog ikke forstå det "idealtypiske" i Marx' strukturelle fremstilling, som en i forhold til historiens forløb blot udvendig model i nominalistisk forstand.⁵⁴ Begreberne Marx anvender er ikke blot "nominalistiske spillemærker", snarere kan man betragte Marx som begrebsrealist. Dvs. at hans begreber udtrykker reale abstraktioner og institutioner, som de samfundsmæssige individer er subsumeret under og som det er teoriens emancipatoriske anliggende at fremstille. Gennem sin analyse af kapitalens immanente love, værdien som en "abstraktion in actu" på én gang fremstiller og kritiserer Marx det kapitalistiske system, viser det uforsonede mellem det almene og det særlige. Han viser det borgerlige samfund som i sit væsen beroende på uløselige modsigelser, dets vedvarende, latente krisekarakter, dets historiske forgængelighed. "Systemet" er ikke noget der kan deduceres ud fra grundlæggende universelle principper, som det fx var tilfældet med systemerne i den rationalistiske filosofi. Ja, overhovedet beror deduktionen som metode for indsigten i sociale sammenhænge, på en hypostasering af det almene. Induktionen indebærer på den anden side en tingsliggørelse af den enkle kendsgerning som faktum brutum, en rå kendsgerning, der ikke er gjort transparent i forhold til den samfundsmæssige totalitet. "Begrebssparret induktion og deduktion er den scientiske erstatning for dialektik", siger Adorno meget rammende.⁵⁵ Som Marx logisk fremstiller det kapitalistiske system er der tale om et relativt stabilt omend spændingsfuldt sådant hvor antagonismene bevæger sig indenfor gennemgående formbestemmelser, en negativ totalitet af struktur og proces, der tendentielt viser sig som historisk transistorisk. Marx' teori bliver emancipatorisk i forbindelse med den

praktiske aktion. "Revolutionslæren er kritikken kategorilære. Det som er, lader sig kun fastlægge med henblik på hvad der er muligt. En historisk teori om det bestående, som er adækvat for sin genstand er teorien om dens forandring."⁵⁶ Forudsætningen for at teorien bliver virkelighed er at den bliver grebet af sin genstand. — Proletariatet, der i teorien beskrives "an sich", som en af kapitalen sat karaktermaske, som personifstationen af en økonomisk kategori bliver *bl.a.* gennem tilegnelsen af teorien "für sich", for sig selv. Som kritisk teori er teorien allerede et moment i historien, den står ikke uden for sin genstand, men opererer i den og oscillerer bestandig mellem teori og praxis. — Hermed ikke være sagt at "Das Kapital" er en revolutionslære i operationel forstand.

IX

Grundlæggende for forståelsen af vareproducerende samfund er værdiloven, der som vi har været inde på, er det socialt regulative princip, der træder i stedet for individernes selvbevidste samfundsmæssige enhed og dels kvantitativt bestemmer bytteforholdet mellem varer, dels allokerer den mængde arbejdstid der står til rådighed for samfundet på og indenfor de forskellige produktionsgrene. I kapitlet om varens fetischkarakter i Kapitalen udtrykker Marx forholdet meget koncentreret: "Menneskene relaterer altså ikke deres arbejdsprodukter til hinanden som værdier, fordi disse ting gælder for dem som blotte tingslige hylstre om ensartet menneskeligt arbejde. Omvendt. Idet de i byttet sætter deres forskelligartede produkter lig hinanden som værdier, sætter de deres forskellige arbejder lig hinanden som menneskeligt arbejde. De ved det ikke, men de gør det."⁵⁷ Set i perspektiv af kritikken af den politiske økonomi — og kun sådan har den mening — er den historiske materialisme en teori om menneskehedens bevidstløse historie, om de overindividuelle strukturers selvstændighed over de partikulariserede viljer, om værens primat over bevidstheden. Den klassiske politiske økonomis love fungerer i den givne virkelighed som love under hvilke menneskene er forkroblede til bærere af varer. Parisermanuskripterne Marx kaldte den da også "en rigtig teori om de forkerte forhold" ('rigtig' forstået som en korrekt afbildning af den umiddelbare økonomiske virkelighed). Hvad der kendetegner den politiske økonomi er, at den genspejler objektivt sagforhold, men således at den ikke forstår genspejlingsmekanismen. Dvs. den bliver hængende i det objektive skin og reproducerer den eksisterende situation. Marx' formbestemmelser afdækker den positive teoris hypotaser ved at forstå de givne forholds genesis — bevidstgørelsen om de sociale forsteninger eller kvasi-naturlove består i deres formgenetiske afledning. (Herom nærmere i den flg. artikel). I sin "Negative Dialektik" udtrykker Adorno forholdet således "Samfundets naturlovmæssighed er ideologi, for såvidt den hypotaseres

som uforanderlig naturgivet. Real er imidlertid naturlovskarakteren som bevægelseslov for det bevidstløse samfund."⁵⁸

Overførelsen af kvantificerende tænkemåder fra det naturvidenskabelige gebet til samfundet som begrundelse og legitimation kendetegner hele den kapitalistiske epoke. Så tidligt som hos den engelske filosof Thomas Hobbes, finder man et forsøg på at begrunde en samfundsteori med udgangspunkt i fysiske bevægelsesprincipper. Men også fysiokraternes loi naturelle og Adam Smiths "usynlige hånd"⁵⁹ er eksempler på applikationer af mekanicistiske principper på sociale adfærdsformer, hvor troen på en naturgiven rationel automatik er åbenbar. Moderne varianter er socialdarwinismen⁶⁰ og den i de senere år så omdiskuterede tekno-ideologi; det senkapitalistiske samfunds legitimering ved sammenkoblingen af velfærdsreligion og teknologisk progression, en sammenkobling der fremstår i regi af socialstaten — symbiosen af monopolkapital og det udbyggede moderne statsapparat. Der fungerer under skin af ud fra almene samfundsinteresser blot at 'forvalte' og give teknisk 'saglige' løsninger på sociale problemer. — Det forjættende ved de kvantitative, objektivistiske tænkemåder er deres krav om universel gyldighed, hvorigenennem de fornægter deres genesis. Matematikken påberåber sig universel gyldighed og kan aksiomatisk udlede den, den "stemmer" som Bloch sagde. I den tidlige borgerlige filosofi, i rationalismen, optræder det kvalitative og det kvantitative i hybridformer, således i Spinozas og Descartes gudsbeviser. Nævnte Hobbes derimod, der lever i samme periode, ville efter rent kvantitative principper konstruere en nødvendig orden i verden, idet han gik ud fra, at menneskene evindeligt og altid ville blive uenige om den sociale indretning, sålænge de byggede på religiøse, moralske eller andre diffuse principper. De geometriske principper kunne derimod ikke tvivles om: "lines and figures are not so", som det hedder i Leviathan.⁶¹ Hobbes begrunder folgelig — selvsagt ganske ahistorisk — sin samfundslære med udgangspunkt i fysikaliske principper og benytter ikke Gud som retfærdiggørende højeste princip. Marx, der flere steder omtaler Hobbes, forstår ham da også som en tænker der i eminent forstand repræsenterer konkurrencekapitalismens erkendelseshorizont. Som det teoretiske udtryk for den borgerlige livspraxis er den politiske økonomi ligeledes præget af en kvantitativ rationalitet beregnet for hypotetiske kalkyler i et kvalitativt ensartet rum. Dens centrale begreber er ækvivalent, værdistørrelse, bytteværdi, arbejdstid, egalitet etc. På markedet eller i cirkulationen sker der en negation af varens naturlige egenskaber, i varens ideale tilværelse som bytteværdi, i prisform, forholder den sig som et fra andre varer højt kvantitativt forskelligt udtryk for den samme sociale værdisubstans.

X

De varer der byttes mellem A og B er som bekendt varer af samme bytteværdi, de ækvivalerer. Ligheden i de varer hver især giver og modtager er udtrykkeligt et moment i selve processen. Men bytterne er som ækvivalentbyttere også udelukkende byttere for hinanden "De bytter kun ud fra deres tinglige tilværelse som en lige værdifuld. De selv er lige meget værd og opfører sig i bytteakten som ligegældende og ligegyldige overfor hinanden."⁶² Pengene udtrykker som form varenes kvalitative identitet, deres abstrakt sociale karakter, men tingsliggør også de byttendes lighed.⁶³ Gennem cirkulationen forvandles varen til penge og pengene til vare. De roller de byttende antager forvandles stadig, snart optræder man som køber, snart som sælger. Disse roller beror ganske vist på en formel forskellig bestemthed, men "den formelle forskel består for alle cirkulationens subjekter samtidig som sociale metamorfoser, gennem hvilke de må passere." Disse karaktermasker modsvarer pengene i deres funktion som cirkulationsmiddel: "I pengene selv som cirkulerende er ligheden sat tingsligt og forskellen blot en formel i den forstand at de snart fremtoner i den ene hånd snart i den anden og er ligegyldige overfor denne fremtonen."⁶⁴ På markedet optræder A og B altså udelukkende som varer og antager masker efter cirkulationens gang. Her hvor de overhovedet optræder som sociale individer hersker radikal desinteressé for deres individuelle identitet: "Disse bestemte sociale karakterer udspringer altså på ingen måde et af den menneskelige individualitet, derimod af udvekslingsforhold mellem mennesker, som producerer deres produkter i den bestemte form af varer. Det er ligesålidt rent individuelle forhold, der udtrykker sig i køberens og sælgerens forhold, som begge kun træder ind i dette forhold, for såvidt som deres individuelle arbejde er fornægtet, nemlig som arbejde af *intet* individ er penge."⁶⁵ I den simple varecirkulation træder køber og sælger op for hinanden på en måde så enhver blot har transaktionen som mål for sig selv, og enhver blot er middel for den anden: "Fra selve bytteakten vender hvert af subjekterne tilbage til sig selv som endemål for hele processen, som overgribende subjekt. Dermed er individets fuldstændige frihed realiseret: frivillig transaktion; ikke vold fra nogen side (...) endelig bevidstheden om, at den almene eller fælles interesse kun er den egoistiske interesses alsidighed."⁶⁶ Ligheden og friheden er altså ikke blot respekteret i bytterelationerne, men det udviklede byttesystem, der er et pengesystem, er den "reale basis" for frihedens og lighedens system. "Som rene ideer er de blot idealiserede udtryk for det samme; som udviklet i juridiske, politiske, sociale relationer er de blot denne basis i en anden potens."⁶⁷ Marx finder også dette historisk bekræftet. Treenigheden af ejendom, frihed og lighed optræder først hos de europæiske økonomer i det 17. og 18. århundrede og finder

først forfatningsmæssigt udtryk i forbindelse med de store borgerlige revolutioner, den amerikanske og den franske, i slutningen af det 18. årh. I den antikke verden beroede samfundet ikke primært på bytteværdiproduktion, den frihed og lighed der var tale om var regional og eksklusivt knyttet til klassen af frie borgere.⁶⁸ Det fremherskende arbejde var tvangsarbejde eller slavearbejde, og slaven forholder sig som umiddelbar ejer af de levnedsmidler han forefinder som arbejdende subjekt, ligesom han i det hele taget er en andens ejendom med hud og hår og derfor ikke som subjekt kan forholde sig til sin abstrakte arbejdsformåen. Først hvor producenterne er individer, "som står overfor alle objektive betingelser for *produktionen som fremmed* ejendom, som deres ikke-ejendom",⁶⁹ hvor arbejderne er frie arbejdere, der frit kan indgå kontraktlige forhold og sælge deres arbejdskraft som vare og derigennem skabe merværdi for ejerne af produktionsmidlerne, beror samfundet helt igennem på bytteværdiproduktion. Den kapitalistiske produktionsmåde indebærer den mest fuldkomne adskillelse af den subjektive eksistens og dens objektive mulighedsbetingelser; den vare arbejderens besidder er en abstrakt arbejdsformåen. Som bærer af et stk. abstrakt arbejdskraft udsunder han sig som individ fra de øvrige varebyttere i det borgerlige samfund. Grundlæggende er han altså i modsætning til slaven og den livegne *personlig uafhængig*. Men den vare han er i besiddelse af må han sælge til en kapitalist, der derpå sætter den i bevægelse, som det afgørende moment i kapitalens valoriseringsproces. Arbejderens kan altså ikke som subjekt forholde sig til sin *særlige* arbejdsaktivitet, det merværdiskabende arbejde er abstrakt arbejde, arbejde slet og ret. . . . Byttet som bytte af ækvivalenter er kun overfladen af en produktion, der beror på tilegnelsen af fremmed arbejde uden ækvivalentbytte; det er lutter skin, men et nødvendigt skin for den kapitalistiske akkumulation. Bytteværdiens herredømme og den bytteværdiskabende produktion indebærer tilegnelsen af *fremmed* arbejdskraft som bytteværdi, og fra lønarbejderens synsvinkel hans radikale adskillelse fra de objektive betingelser for hans udfoldelse qua producent, nemlig konfrontation med en for ham fuldstændig fremmed *ejendom*. Ligheden beror nødvendigvis på ulighed, den frie ret til at indgå kontraktlige aftaler er en frihed til at sælge sin merværdiproducerende arbejdskraft. Arbejderens frihed er en frihed til at sælge sin arbejdskraft og dermed forøge den blinde og rastløse kapitalakkumulation, eller at lade være og dermed miste sit eksistensgrundlag. Om arbejdernes adgang til at sælge deres arbejdsformåen hedder det præcist i en gammel engelsk talemåde: *they are damned if they do and they are damned if they do not*. Det bytte der foregår mellem kapitalist og arbejder, og som finder sted under skin af ækvivalentbytte, modsvarer byttets væsen: "Byttet, der foregår mellem kapitalist og arbejder, modsvarer altså fuldstændig byttets love; men det ikke blot svarer til, det er dets sidste udformning. Thi så længe arbejdssevnen ikke selv lader sig

bytte, beror produktionens grundlag endnu ikke på byttet, men byttet er blot en snæver kreds der har ikke-bytte som sin basis, som på alle de trin der går forud for den borgerlige produktion."⁷⁰ Således hviler jo heller ikke det middelalderlige fællesvæsen på bytteværdiproduktion, men på korporativ agrarproduktion. I antikken forefindes imidlertid indenfor overklassen af frie borgere en vis varecirkulation, der historisk tager til i takt med opløsningen af det oprindelige, på agrarproduktion beroende antikke fællesvæsen. P.gr.a. disse ansatser finder man i Rommerretten bestemmelsen af den *juridiske person*, som varecirkulationens individ. Et begreb om den juridiske person, som i det væsentlige anticiperer den borgerlige retsvidenskabs senere bestemmelser, men som "frem for alt blev gjort gældende over for middelalderen som det opstigende borgerlige samfunds ret."⁷¹

XI

De karaktermasker der er tale om i forbindelse med begrebet om den juridiske person er karaktermasker der udspringer af den simple varecirkulation. Som abstrakt almen påtrykker bytteabstraktionen individerne bestemte sociale roller, hvis grundformer er køberens og sælgerens. Skabeloner som de samfundsmæssige individer må artikulere sig igennem og som indebærer en negation af deres særlige individualitet. Hvilket endelig ikke må forstås som undertrykkelsen af den menneskelige individualitet overhovedet, i abstrakt, statisk forstand, men som undertrykkelsen af den specifikt historisk genererede individualitets evner og anlæg. Varebytte har fundet sted såvel eksternt, ved grænserne af de tidlige naturgroede fællesvæsener, hvor der er foregået udveksling af enkelte overskudsprodukter, som *internt*, indenfor klassen af frie borgere i antikken og i de middelalderlige byer. Men ikke før i det udfoldede borgerlige samfund, hvor produktionsmidlerne er subsumeret kapitalen og klassedelingen mellem lønarbejderne og den personificerede kapital er fuldbyrdet, træder alle individer frem for hinanden som købere og sælgere. Først da bliver karaktermaskerne gennemsigtige i forhold til den samfundsmæssige totalitet. Imidlertid benytter Marx ikke udelukkende begrebet karaktermasker om samfundssfærer hvor varecirkulationen sætter de herskende socialkarakterer. Han taler eksempelvis også om karaktermasker, hvor de sociale interaktionsformer er fixerede som feudale, således i "den mørke europæiske middelalder". Her finder vi enhver som afhængig — "livegne og jorddrotter, vasaller og lensherrer, lægfolk og klerikale. Personlig afhængighed karakteriserer i ligeså høj grad den materielle produktions sociale relationer, som de sfærer af tilværelsen, som er bygget op på dem. Men netop fordi de personlige afhængighedsforhold danner den givne sociale basis, behøver arbejde og produkt ikke at antage en fra

deres realitet forskellig fantastisk skikkelse. De indgår som naturalydelser og naturaltjenester i den samfundsmæssige mekanisme. Arbejdets naturlige og særlige form – ikke som under vareproduktionen dets almene, abstrakte form – er her dets umiddelbare samfundsmæssige form. (...) Hvad man end vil mene om de karaktermasker som menneskene her bærer overfor hinanden, så fremtræder de sociale relationer mellem personer i deres arbejde her i hvert fald som deres egne personlige forhold og er ikke forklædt som sociale relationer mellem ting, mellem arbejdsprodukter.”⁷² Vel bærer menneskene karaktermasker, men de falder sammen med den personlige individualitet og er således uerkendbare. Omvendt er samfundstotaliteten betydelig mere gennemsigtig end i det borgerlige samfund. Individualitetens samfundsmæssige ikke-transparens og samfundets individuelle transparens er her to sider af samme sag, den arkaiske, uemanciperede sociale struktur: ”De er betinget af et lavt udviklingstrin af arbejdets produktivkræfter og af menneskenes tilsvarende snævre forhold indenfor det materielle livssfærer og altså mellem menneskene indbyrdes og mellem mennesket og naturen.”⁷³ Den adækvate religionsform, den religiøse refleks af disse naturgroede formationer er hvad Marx et sted benævner ”de gamle natur og folkereligioner”. For det vareproducerende samfund, hvor privatproducenterne relaterer deres varer til hinanden som lige menneskeligt arbejde – ”for et sådant samfund er kristendommen med sin kultus af det abstrakte menneske den mest adækvate religionsform, navnlig i sin borgerlige udvikling som protestantisme, deisme osv.”⁷⁴ På samme måde som Hobbess opfattelse af samfundslivets grundvilkår som *bellum omnium contra omnes* afspejler individernes konkurrencestilling i det borgerlige samfund, afspejler den protestantiske teologiske lære om det subjektive gudsforhold individernes atomisering i dette samfund.⁷⁵ Individuationen hænger sammen med den tingsliggjorte arbejdsdeling, den er et produkt af en abstrakt samfundsmæssig lovmæssighed ifølge hvilken menneskene partikulariseres. Som antagonistiske enkeltpersoner stilles individerne overfor det naturtvangsmæssigt fungerende samfundsmæssige maskineri, som de må lære at beherske og udnytte til personlig fordel gennem kalkuler på baggrund af indsigt i de sociale processer. Nervecentret i det borgerlige samfund opfattes som markedsprocesserne. For at sikre profitkalkulerne et stabilt grundlag må den borgerlige magtudøvelse være baseret på *alment gældende lovbestemmelser*, således at den dommande instans tilstræbes at være uafhængig af vilkårlige indgreb fra den lovgivende eller den udøvende instans’ side. Statsmagten bør også i så ringe udstrækning som muligt gribe forstyrrende ind i markedsmekanismerne, der udfolder sig bedst dersom de blot er styret af den i *laissez faire*-princippet indbyggede ”ratio”: den selvregulerende optimale mobilitet for kapitaler og varer.⁷⁶

Indenfor rammerne af konkurrencekapitalismens univers har menneske-

ne principielt ”lige chancer”, den enkelte forstås som ”sin egen lykkes smed”, uden persons anseelse. Mediet hvori borgeren gør sin lykke er penge: ”Pengene er ”upersonlig” ejendom. I dem kan jeg bære den almene samfundsmæssige magt og den almene samfundsmæssige sammenhæng, selve den samfundsmæssige substans med mig omkring i lommen. Pengene giver som ting den samfundsmæssige magt i hånden på privatpersonen, der som sådan udøver denne magt. Den samfundsmæssige sammenhæng, selve stofskiftet, fremtræder i dem som noget helt ydre, der ikke står i noget individuelt forhold til deres besidder, og derfor ligeledes lader den magt han udøver fremstå for ham som noget ganske tilfældigt, noget for ham udvendigt.”⁷⁷ I pengenes pseudosanselighed ligger der altså en afstand fra det produktive stofskifte med naturen, ja overhovedet en afstand fra produktionen som samfundskonstituerende aktivitet. Den enkelte gør sig gennem at spekulere i den anonyme samfundsmæssige magt, pengene, i kraft af hvilke han kan træde ind i det dannede borgerskabs rækker. De typiske borgerlige forfatningers tale om folkesuverænitet beroende på menneskenes frihed, lighed etc. går da også ud på, at det oplyste folk gennem den liberalistiske dialog skulle kunne interpretere hvad det tjener almenvellet bedst, således at ”loven bliver udtryk for almenviljen” (Rousseau). Herved ”realiseres” borgerens ideal om sammenfaldet mellem selve mennesket (”homme”, hvad Marx angiver som det ’abstrakte menneske’) og samfundsborgeren (”citoyen”). Statsmagten opløses i menneskelig fornuft. At nogle er mere menneskelige end andre og at hele denne ideologi beror på cirkulationssfærens skin af de abstrakt lige og frie mennesker røber sig i den faktiske adgang til participation i det politiske liv, som de borgerlige stater åbner. Magten ligger bedst i borgerens lomme: praktisk taget overalt i det 19. århundredes Europa sættes der vidtgående grænser for adgangen til at øve politisk indflydelse. Valgretten er begrænset af skattecensus, dvs. man må have en vis indtægt for at kunne deltage i afstemninger, ligesom kvinder, tyende etc. er udelukket fra valgdeltagelse.

Som allerede berørt er borgerens ratio, den ratio der ”danner” ham som oplyst ’menneske’, en ratio der er beslægtet med den vi finder i den moderne erfaringsvidenskab: borgeren agerer i sin verden på baggrund af indhøstede empiriske data, som ordnes til logisk konsistente lovmæssigheder af større eller mindre prognostisk sikkerhed. Den borgerlige marionet ser ikke at han er absorberet af sin egen karaktermaske som bærer af kapitalen. Tværtimod vender de i den kapitalistiske konkurrence selvskabte individer i deres erkendelse af verden forholdene på hovedet og ser verden som produkt af forstandsprincipper med rod i det frit skabende subjekt. Deraf den monadologiske karakter ved tænkningen i den borgerlige epoke. Det reflekterende forstandsvæsen, der til stadighed sætter verden, forholder sig kontemplativt til sin egen livsverden og

fordobler i teorien eksistensens robinsonadekarakter. Den socialt tingsliggjorte subjektivitet – intersubjektivitet reflekteres som sat af en højere hensigtsmæssighed, hvis klareste udtryk er fri – konkurrence – fælles – bedste – ideologien, ifølge hvilken benægtelsen af den fri konkurrence er ensbetydende med ophøret af den frie, menneskelige individualitet. "Hvad der ligger i kapitalens natur, *bliver* kun udskilt som en ydre nødvendighed, i kraft af konkurrencen, der igen ikke er andet end, at de mange kapitalier påtvinger hinanden og sig selv kapitalens immanente bestemmelser. (.) Det er netop kun den frie udvikling på et bornert grundlag – på kapitalens herredømme. Denne art individuel frihed er derfor samtidig den mest fuldstændige ophævelse af al individuel frihed og den fuldstændige underkuelse af individualiteten under samfundsmæssige betingelser, der antager formen af tingslige magte, ja, af overmægtige ting – ting, der er uafhængige af individerne i deres relationer."⁷⁸ Liberalismens fetischerede subjekt udtrykker kapitulationen overfor de objektive magter. Det frie selvstændige subjekt er frit i kraft af at magten over de sociale processer er gledet det af hænde, friheden hos det borgerlige subjekt er friheden til "udefra" at forholde sig adækvat og dvs. målrationelt til de økonomiske kvasinaturlove. Individerne forholder sig partikulært rationelt til den bevidstløse totalitet: "I det borgerlige økonomiske system er samfundets aktivitet blind og konkret, individernes abstrakt og bevidst."⁷⁹

Borgerskabets forestilling om sammenfaldet mellem menneske og samfundsborger – *homme* og *citoyen* – kunne forekomme plausibel så længe den samfundsorden man ville opretholde og lovgive for at kunne fremstå som de private ejendomsbesidderes samkvem på grundlag af det i byttet immanente retfærdighedsprincip: ækvivalentbyttet. Efterhånden som det blev åbenbart at den samfundsmæssige dynamik beroede på merværdiakkumulationen, altså på ikke-ækvivalentbyttet med det besiddelsesløse proletariat, forfaldt den borgerlige 'almenvilje' til de fås vilje til gennem statsapparatet at sikre den bestående ulighed. Bourgeoisets klasseinteresse måtte træde frem i dagens lys som voldelig tvang efterhånden som kapitalens ekspansion antog stadig skarpere former: "Sandheden om udvidelsen tærer på løgnen om ligheden", som det hedder hos Adorno.⁸⁰ Med kapitalkoncentrationen og den skærpede klasseantagonisme måtte den borgerlige statsmagt ikke blot tøjle klassekampen, men også i stigende grad gribe ind i "kræfternes frie spil". Den liberale ideologi, om dialogen i den frie offentlighed, som afløser af den despotiske (feudale) statsmagt, forkroblede til apologetisk frasmageri. Men idet den søgte at retfærdiggøre de bestående forhold, kunne den blive til medium for kritisk konfrontation mellem den ideale selvforståelse og den givne virkelighed.⁸¹

Overhovedet er det af betydning at man fastholder og forstår ideologiens dobbeltkarakter. På samme tid som religionen, hvadenten den er protestantisk eller liberalistisk, virker narkotiserende og binder til den

givne virkelighed, indebærer den en visionær overskridelse af de givne vilkår. Den rummer med den unge Marx' udtryk "fornuften i en ufornuftig form". Skal disse illusioner elimineres forudsættes at den menneskelige væren i sig selv bliver fornuftig: "Den skikkelse som den sociale livsproces, dvs. den materielle produktionsproces antager, afkaster ikke sit mystiske tågeslør, før den som produkt af frit associerede mennesker står under disses bevidste planmæssige kontrol."⁸² Forudsætningen for de frit associerede mennesker er den enorme udvikling af de individuelle og samfundsmæssige produktivkræfter, som frempines af den kapitalistiske produktionsmåde (dens great civilizing effect, som Marx siger): "Graden og universaliteten af de kræfter hvori denne individualitet bliver mulig, forudsætter netop produktionen på basis af bytteværdien, som med almenheden først producerer individets fremmedgørelse fra sig selv og andre, men også almenheden og alsidigheden af dets relationer og evner."⁸³ Ambivalensen i individualismens historiske genesis modsvarer af dobbeltheden i den individualistiske lære om frihed, lighed etc. Denne blev af det opstigende borgerskab artikulert overfor de feudale institutioner og sikrede det i første omgang proletariats solidaritet. I borgerskabets selvforståelse repræsenterede dets egen æra en sækularisering af det på metafysiske ideer hvilende feudalvælde med dets medfødte privilegier, og frigørelsen af den frie oplyste individualitet. Men selvom denne forestilling modsvarer væsenstræk i det på bytteværdiproduktion beroende samfund, så repræsenterede den på den anden side ingenlunde en tilstand, hvor de sociale processer er subsumeret de bevidste samfundsmæssige individer, som bekendt tværtimod. Selvom proletariatet i Frankrig i 1830 og endnu til dels i 1848 optrådte som borgerskabets forlængede arm, skulle det snart i kølvandet af borgerskabets revolter blive opmærksom på den uoverstigelige kløft mellem dets egne og borgerskabets interesser, og således indse at friheden vinder man i det borgerlige samfund ikke som individ, men ved som bevidst revolutionær masse at ophæve ideologiens illusionære karakter. I en vis forstand er den "fordrejede" borgerlige ideologi om den individuelle frihed og lighed retningsgivende for proletariats revolutionære, politiske praxis: uden friheds- og lighedsdoktrinen er der ingen orientering i den politiske kamp. Forsåvidt er diskrepansen mellem det ideologiske skin om menneskenes ligestilling og den lære der kan drages af merværdiproduktionen: at uligheden er konstitutiv for den kapitalistiske produktionsmåde, forudsætningen for at proletariatet kommer til revolutionær bevidsthed. Der består således for dannelsen af den revolutionære bevidsthed en ret direkte logisk afhængighed af de ideologi-historiske omstændigheder. Men det er vel at mærke en afhængighed hvis enkelte momenter må analyseres videnskabeligt for politisk at kunne overvindes.

XII

Den utopiske socialisme ville indsætte en lighed uden til bunds at have analyseret årsagerne til den herskende ulighed, uden at forholde sig til dens objektive udspring — deraf dens moralisme. "Hvad der adskiller disse socialister fra de borgerlige apologeter, er på den ene side følelsen af systemets modsigelser, på den anden side den utopisme det er, ikke at begribe den nødvendige forskel mellem det borgerlige samfunds ideelle og reelle skikkelse, og derfor at overtage den overflodige gesjæft, påny at ville virkeliggøre selve det ideelle udtryk, det forklarede og fra virkeligheden selv som sådant udslyngede, reflekterede lysbillede."⁸⁴ Proudhon er skoleeksemplet på en socialist der patetisk knytter an ved de fortærskede borgerlige lighedsdoktriner og som nostalgisk vil genetablere en samfundsorden, hvor det ikke er den kapitalistiske ejendom, men de arbejdende og selvstændigt besiddende småborgere, som udgør ryggraden i den sociale struktur. Proudhon forestiller sig opretholdelsen af en privatøkonomi indenfor hvilken enkeltproducenterne udveksler deres varer i form af det retfærdige ækvivalentbytte, et bytte han tænker sig formidlet af en central vekselbank. Denne bank fastsætter priserne på de forskellige varetyper og udsteder sedler, hvormed man kan tilegne sig andre varer. Ad den vej elimineres handelsprofiten. Målet for Proudhon lyder: "Menneskene skal ikke mere regeres, gennem mennesker, gennem ophobning af magt. Menneskene skal ikke mere udbyttes gennem menneskene, via ophobningen af kapitaler."⁸⁵ Det paradoksale ved Proudhon er ikke blot, at han vil afskaffe den kapitalistiske ejendom på basis af vareproduktionsens ejendomslove, som han benævner "den evige retfærdighed" (justice éternelle), men også at han på en gang vil afskaffe statsmagten og dog må behøve en stærk statsmagt til at knægte ansatser til kapitalistisk akkumulation. Ikke blot var Proudhons moralisme, som al moralisme, ahistorisk, men også hans tilbageskuende drøm om de selvejende enkeltproducenter kom til at stå i stadig grellere modsætningsforhold til produktivkræfternes udvikling.

Carsten Thau, december 1971.

Noter:

- 1 Dette felt er væsentligst blevet opdyrket af *Roman Rosdolsky*, "Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'", basis EVA 1968. — *Otto Morf*, "Geschichte und Dialektik in der politischen Ökonomie" Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1970. — *Helmut Reichelt*, "Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx", samme forlag og år. — *Witali Wygodski*, "Die Geschichte einer grossen Entdeckung", Verlag die Wirtschaft, Berlin 1967. Endelig af *Alfred Schmidt*, "Geschichte und Struktur", Reihe Hanser, 1971.
- 2 Alfred Sohn-Rethel, der i tyverne stod i nær kontakt med bl.a. Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, men som efter 1936 har levet forholdsvis "isoleret" i Birmingham, har indenfor de sidste par år offentliggjort nogle bøger, hvori han fremstiller de problemstillinger han har

arbejdet med i henved 50 år. Det drejer sig om "Geistige und körperliche Arbeit", Suhrkamp 1970, "Warenform und Denkform", Europäische Verlagsanstalt 1971 og "Materialistische Erkenntniskritik und Vergesellschaftung der Arbeit", Merve Verlag 1971. Den sidstnævnte kan anbefales som en kort introduktion.

- 3 Grossmann, "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", Junius Drucke.
- 4 Krahel, "Konstitution und Klassenkampf", Verlag Neue Kritik 1971.
- 5 Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13 s. 9 — Ved oversættelsen af citaterne har jeg i en vis udstrækning støttet mig på eksisterende danske oversættelser. Da jeg af forskellige praktiske grunde ikke har haft adgang til alle relevante oversættelser, har jeg valgt for så vidt angår Marx og Engels at nøjes med henvisninger til standardværket Marx-Engels-Werke, Dietz Verlag.
- 6 Anti-Dühring, MEW 20 s. 264.
- 7 Die deutsche Ideologie, MEW 3 s. 31.
- 8 Ibid. s. 30.
- 9 Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Europäische Verlagsanstalt, s. 390.
- 10 Ibid. s. 393. For en indgående behandling af ejendomsbegrebet hos *Hegel* se *Herbert Schnädelbach*, "Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel", i: "Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels", red. Oscar Negt. edition Suhrkamp 441.
- 11 Das Kapital I, MEW 23 s. 194f. der Natur in der Lehre von Marx", Europäische Verlagsanstalt 1962 s. 67.
- 12 Sammenlign Alfred Schmidt, "Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx", Europäische Verlagsanstalt 1962 s. 67.
- 13 Das Kapital I MEW 23 s. 74.
- 14 MEW 3 s. 26.
- 15 Krahel op.cit. s. 351.
- 16 MEW 3 s. 32.
- 17 Jvf. Max Horkheimer/Th. W. Adorno, "Dialektik der Aufklärung" (Raubdruck) s. 34: "Herredømmet træder op overfor den enkelte som det almene, som fornuften i virkeligheden. Magten hos alle medlemmer af samfundet, for hvilke der som sådanne ikke står nogen anden mulighed åben (end samfundet C.T.), opsummerer sig gennem den dem pålagte arbejdsdeling til stadighed påny til netop helhedens virkeliggørelse, hvis rationalitet derigennem påny bliver multipliceret. Hvad der sker alle gennem de få, fuldbyrder sig vedvarende som enkeltes overvældelse gennem mange: vedvarende bærer samfundets undertrykkelse trækkene af undertrykkelsen gennem et kollektiv. Det er denne enhed af kollektivitet og herredømme og ikke den umiddelbare samfundsmæssige almenhed, solidaritet, som slår sig ned i tankeformerne." — I det følgende vil der flere gange blive anført citater fra forfattere indenfor den "kritiske teori", dette bør ikke opfattes som en identifikation med denne. Et egentlig opgør med den "kritiske teori" falder imidlertid udenfor disse artiklers anliggende.
- 18 MEW 3 s. 34. På det forholdsvis tidlige tidspunkt Marx skrev Die deutsche Ideologie betonedes han endnu i høj grad selve arbejdsdelingen, som den i menneskenes historie selvstændiggjorte, naturgroede magt, individerne subsummeres og 'fremmedgøres' i forhold til. I de senere arbejder lægger han betydelig mere vægt på bytterelationerne mellem privatproducenter som kilde til 'tingsliggørelsen' af de menneskelige relationer. Sammenhængen mellem arbejdsdeling og privatejendom er dog antydnet i D.d.I.: "Iøvrigt er arbejdsdeling og privatejendom identiske udtryk, den ene udsiger i relation til produktionen det samme som den anden i relation til produktet." Hertil endvidere Grundrisse s. 64 ff. At Marx i D.d.I. endnu ikke videnskabeligt kunne bestemme realobjektets, dvs. kapitalens, former, indebærer tillige at dette værk er langt mere historicistisk end det er tilfældet med Das Kapital, hvor Marx logisk strukturelt bestemmer den kapitalistiske produktionsmåde og derfor i højere grad støder på problemet om forholdet mellem historisk proces og videnskabelig fremstilling, såvel som spørgsmålet om mulighedsbetingelserne for beskrivelsen af førkapitalistiske produktionsmåder. Herom senere.

- 19 Feuerbach indløser antropologisk de teologiske og filosofiske åndsprojektioner menneskene historisk har foretaget, men tænker ikke sin egen antropologi om det "konkrete sanselige menneske" *historisk*. Feuerbach er den første som indgående har beskæftiget sig med projektionens fænomen. Et fænomen der givetvis fortjener stor opmærksomhed, når man vil indkredse Marx' opfattelse af bevidsthedsfænomener. Religionen forstår Feuerbach som 'mangel', en projektion af de ikke frigjorte menneskelige 'artsmuligheder' over på "gud". Hvad der kan jævnføres med Marx' beskrivelse af den tyske idealisme, som en filosofi der i "ånden skaber den idealitet virkeligheden savner" (Parisermanus.). Et mere simpelt eksempel på projektion er ældre kunstværkers fremstilling af herren som stor og tjeneren som lille. Som projektion må man også forstå hvorledes forholdet mellem brugsværdi og bytteværdi optræder i socialkaraktererne: folk behandler ikke umiddelbart hinanden som mennesker, men som bærere af sociale roller. Endvidere projektionen af oversanselige egenskaber på guld fetisch'en, pengene etc. etc. Se endelig Freuds betragtninger over sammenhængen mellem patologiske tilstande og projektion. (Hertil H.-J. Krahel, "Konstitution und Klassenkampf" s. 57).
- 20 MEW 13 s. 268.
 21 MEW 3 s. 46.
 22 MEW 13 s. 9.
 23 MEW 3 s. 47.
 24 *ibid.* s. 37.
 25 *ibid.* s. 48.
 26 *ibid.* s. 39.
 27 Das Kapital I, MEW 23 s. 96.
 28 Grundrisse op.cit. s. 22.
 29 Vedr. Marx' begreb om kapitalen som realsubjekt, se fx Krahel op.cit. s. 139.
 30a Grundrisse s. 189.
 30 MEW 23 s. 250.
 31 *ibid.* s. 247.
 32 M. Mauke, "Die Klassentheorie von Marx und Engels", Europäische Verlagsanstalt, s. 19.
 33 Grundrisse s. 8.
 34 Das Kapital II, MEW 24 s. 109.
 35 Grundrisse s. 22.
 36 *ibid.* s. 363.
 37 *ibid.* s. 28.
 38 MEW 3 s. 43 og 44.
 39 Grundrisse s. 565.
 40 Adorno/Horkheimer op.cit. s. 260.
 41 Ernst Bloch, "Über Karl Marx", ed. Suhrkamp s. 81.
 42 Alfred Schmidt, "Geschichte und Struktur" s. 139.
 43 Jvf. Grundrisse s. 439: "Kapitalen sætter selv produktionen af rigdommen og derfor den universelle udvikling af produktivkræfterne, den bestandige omvæltning af dens forhåndenværende forudsætninger, som forudsætning for sin reproduktion."
 44 Max Horkheimer, "Traditionel og kritisk teori" i: "Kritisk Teori" en antologi, Oslo 1970 s. 8.
 45 Grundrisse s. 111.
 46 "Briefe über 'Das Kapital'" s. 185.
 47 1'ste oplag af Kapitalen i: "Marx/Engels Studienausgabe" bind 2, s. 242.
 48 Grundrisse s. 156.
 49 *ibid.* s. 154.
 50 Jvf. Sartres betragtninger over 'serialstrukturer' i "Critique de la Raison Dialectique".
 51 MEW 23 s. 143.
 52 Grundrisse s. 909.
 53 MEW 23 s. 89.

- 54 Marx vender sig udtrykkeligt imod jævnføringen af den dialektiske metode og "subsumtionen af en mængde 'Cases' under a general principle" i et brev til Engels fra 1861, MEW 30 s. 207. Når jeg alligevel anvender metaforen 'idealtypisk', hvad der kan virke misvisende på baggrund af betydningen hos Max Weber, er det bl.a. begrundet i hvad Marx i Grundrisse siger om sit begreb om 'das Kapital im Allgemeinen', der omhandler kapitalens tilblivelsesproces: "Denne dialektiske tilblivelsesproces er kun *det ideale udtryk* for den virkelige bevægelse, hvori kapitalen bliver til." (GR s. 217 – min fremhævelse). Endvidere i følgende citater fra Das Kapital III, MEW 25: "I en sådan almen undersøgelse, bliver det overhovedet altid forudsat, at de virkelige forhold modsvarer deres begreb, eller hvad der er det samme, de virkelige forhold bliver kun fremstillet, såvidt de udtrykker *deres egen almene typus*." (s. 152). "i teorien forudsættes det at den kapitalistiske produktionsmådes love *udvikler sig rent*." (s. 184). Andre steder taler Marx om fremstillingen af kapitalen "i dens ideale gennemsnit."
- 55 Th. W. Adorno, "Sociologi og Empirisk forskning", i "Kritisk Teori" op.cit. s. 86.
 56 Jürgen Habermas, "Theorie und Praxis", Luchterhand, s. 316.
 57 MEW 23 s. 88.
 58 Theodor W. Adorno, "Negative Dialektik" s. 347.
 59 En udefineret "kybernetisk" ligevægtsmekanisme, der iflg. Smith styrer de økonomiske processer til alles bedste.
 60 Som eksempel på en socialistisk socialdarwinist henviser Alfred Schmidt i "Der Begriff. . ." s. 37 til Kautsky: "Idet han absoluterer den menneskelige udviklingshistorie enhed med den før menneskelige, når Kautsky til det synspunkt, "at menneskehedens historie kun er et specialtilfælde i de levende væseners historie, med egenartede love, der imidlertid står i forbindelse med de almene love i den levende natur." " For Kautsky er "den menneskelige historie et påhæng til naturhistorien, dens bevægelseslove blotte fremtrædelsesformer af biologiske love." (s. 38).
 61 Thomas Hobbes, "Leviathan", Pelican Classics s. 115.
 62 Grundrisse s. 913.
 63 Jvf. Grundrisse s. 873: "Begge forholder sig til hinanden som abstrakt samfundsmæssige personer, der overfor hinanden blot repræsenterer bytteværdien som sådan. Pengene er blevet den eneste nexus rerum (bindeled C.T.) mellem dem, penge sans phrase (slet og ret C.T.)."
 64 Grundrisse s. 914.
 65 MEW 13 s. 76.
 66 Grundrisse s. 912.
 67 *ibid.* s. 156.
 68 Jvf. Grundrisse s. 157: "I romerretten er en *servus* (slave) derfor rigtigt bestemt som en, der ikke kan erhverve sig noget gennem bytning."
 69 Grundrisse s. 401.
 70 *ibid.* s. 556.
 71 *ibid.* s. 916.
 72 MEW 23 s. 91.
 73 *ibid.* s. 93.
 74 *ibid.*
 75 I et brev til Engels fra 1862 kommer Marx ind på den morsomme parallel mellem Darwins indsigter og hans sociale forudsætninger: "Det er mærkværdigt, hvorledes Darwin blandt dyr og planter genkender sit engelske samfund med dets arbejdsdeling, konkurrence, åbning af nye markeder, 'opfindelser' og Maltuske 'Kamp for tilværelsen'. Det er Hobbes' bellum omnium contra omnes og det erindringer om Hegel i Fænomenologien, hvor det borgerlige samfund figurerer som 'ådeligt dyreerige', medens hos Darwin dyreeriget figurerer som borgerligt samfund."
 76 Smlg. Jürgen Habermas, "Strukturwandel der Öffentlichkeit", Luchterhand s. 92f.
 77 Grundrisse s. 874.
 78 *ibid.* s. 545.

79 Horkheimer op. cit. s. 11.

80 Th. W. Adorno, "Fortschritt" i: "Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt". Verhandlungen des 7. Deutschen Kongres für Philosophie, München 1964.

81 Habermas gør i "Strukturwandel der Öffentlichkeit" s. 101 opmærksom på forskellen mellem "falsk bevidsthed" i den absolutte forstand, der kendetegner bevidstheden i de tidlige fællesvæsner og 'ideologi': "Når ideologierne ikke blot anviser den samfundsmæssigt nødvendige bevidsthed i dens falskhed slet og ret, men er sandhed, idet den utopisk hæver det bestående udover sig selv, er det end også blot til retfærdiggørelse, så gives der overhovedet først ideologi fra denne tid."

82 MEW 23 s. 94.

83 Grundrisse s. 79.

84 ibid. s. 916.

85 "En revolutionærs bekendelser", 1850, cit. efter Werner Hofmann, "Ideengeschichte der sozialen Bewegung", Berlin 1971.

Peter Madsen

Litteraturvidenskab og socialvidenskab

Til ideologi-analysens socialvidenskabelige begrundelse

Feuerbach tager som udgangspunkt, at verden religiøst gøres fremmed for sig selv, fordobles til en religiøs, indbildt verden og en virkelig verden. Hans arbejde består i at opløse den religiøse verden i dens verdslige grundlag. Han overser, at efter at dette arbejde er gjort, er hovedsagen endnu ugjort. Den kendsgerning nemlig, at det verdslige grundlag løsner sig fra sig selv og fikserer sig i skyerne som selvstændigt rige, kan netop kun forklares ud fra dette verdslige grundlags sonderrevethed og selvmodsigende karakter. Det verdslige grundlag må altså først forstås i sin modsigelse og dernæst praktisk revolutioneres ved fjernelse af modsigelsen. Altså f.eks., efter at den jordiske familie er opdaget som den hellige families hemmelighed, må nu den førstnævnte selv kritiseres i teorien og revolutioneres i praksis.

Marx (4. Tese om Feuerbach)

Det er i realiteten langt lettere gennem analyse at finde de religiøse tågedannelsers jordiske kerne, end omvendt at udvikle de himmelgjorte former af de respektive virkelige livsforhold. Men det sidste er den eneste materialistiske og derfor videnskabelige metode.

Marx (Kapitalen I. 3, p. 547)

De ovenstående citater anføres ofte i forbindelse med principielle overvejelser over humaniora for tiden. Det er ikke tilfældigt. Årsagen er, at den tankegang, som de er udtryk for, står som næste led i en udvikling, der ellers er kulmineret i 'ideologi-kritik'. Det citaterne peger på, er nødvendigheden af ikke blot at analysere foreliggende ideologiske formationer, men også at finde deres grundlag og analysere, hvordan og hvorfor disse ideologiske formationer udvikler sig, hvilket socialt grundlag de har, hvilke indre modsætninger i samfundslivet der giver anledning til modsætningen mellem ideologi og realitet. Med mindre en humanistisk videnskab erklærer sig som eller arbejder som idealistisk videnskab, må dette problem blive dens problem. Og følger man Marx' ansats til ideologi-analyse, så bliver det tvingende nødvendigt at grunde denne i samfundsanalyse, eller med andre ord: så bliver humaniora en del af samfundsvidenskaben i bred forstand. Som undertitlen angiver er det ikke hensigten her at gennemgå problemer i humaniora, men at skitsere træk af en socialvidenskabelig begrundelse for og et socialvidenskabeligt grundlag for ideologi-analyse. Man skal derfor ikke lade sig forvirre af, at der ikke bliver tale om 'ideologi-begrebet' eller