

Kap. VII

Marx' selvopgør. Kritik af Hegel

a. Indledning

Anden del af *Enten- eller* repræsenterer ikke et alternativ til den hegelske stats- og historiefilosofi. Assessor Vilhelm klarer ikke de problemer, første del stillede, ved at anfægte deres teoretiske grundlag, men ved at frakende dem den betydning de havde hos A og i stedet koncentrere sig om den enkeltes eksistentielle valg. Han udvikler en psykologi (hvis skarpsindighed og betydning ikke ydes retfærdighed i min korte gennemgang), ikke en ny historieteori. Det betyder at der nok er sagt noget væsentligt om den indre dialektik, men intet om den ydre. Forholdet mellem individ og historie er osse hos ham underlagt en nødvendighed, der kun er erkendelig post festum. Dette standpunkt tager sig i Vilhelms version relativt uproblematisk ud, fordi samfundsmæssige konflikter er forvist fra teksten. Hos Vilhelm mærker man intet til As konstatering i *Enten- eller* I: at de bånd, der holdt staten sammen som et naturligt hele, ikke længere havde nogen styrke. Hans standpunkt er således hvad angår det samfundsmæssige et fald bagom As ganske vist ikke særligt velargumenterede synspunkt.¹ Og der er ikke - som mange Kierkegaardinspirerede kritikere af marxismen foregøgler² tale om noget alternativ til (den helt unge) Marx' underordning af den enkelte under den fornuftige stat.

Nok er praksisbegrebet en fundamental kategori hos Vilhelm, men kun på det eksistentielle, individuelle plan, ikke i forståelsen af samfundets og historiens genese. Her er han ikke i stand til at overskride Hegel. Det ømme punkt er forsynstanken, som ikke udtrykker en overvindelse af Hegel på anden måde end at Vilhelm forsøger at bruge forsynet til en tilsløring af en reel modsigelse, hvor Hegel er mere åbenlys: Det guddommelige forsyn forholder sig til den historiske proces »som den absolutte list. Gud lader menneskene med deres særlige lidenskaber og interesser få deres vilje, og hvad der derigennem kommer i stand, det er fuldførelsen af *hans* hensigter, som er andre end dem, det først og fremmest var (de mennesker) om at gøre, som han derved betjener sig af« (I-365).

Det problematiske i forsynstanken er, at den kan bruges til hvad det skal være. Med den i baghånden har man en sikker trumf over for *alt*. Men netop det altomfattende i begrebet medfører naturligvis at intet *specifikt* kan forklares ved hjælp af det. Vilhelm gør besværgende den fremmede magt til en venligtsindet magt, men forsøger ikke at diagnosticere den.

Det er ikke hensigten med denne bog at nå frem til en sådan diagnose, som ikke kan gennemføres inden for de grænser, der er sat ved at undersøgelsen kun inddrager den unge Marx.³ Derimod er det muligt at gøre noget andet. Følger man først den unge Marx' og dernæst Kierkegaards forsøg på på et filosofisk og »umarxistisk« grundlag at forklare samfundet og historien på en måde, der

både afviser at lade det hele opløse sig i usammenhængende, tilfældige momenter og fastholder menneskeheden som det primære subjekt, når man efter min opfattelse frem til de væsentligste af de modsigelser, enhver borgerlig forklaringsmodel må løbe ind i.⁴

Marx' og Kierkegaards forsøg på en teoretisk punktering af ethvert metafysisk subjekt gennemføres på to forskellige planer, som i det store og hele kan siges at dække det forklaringsfelt der står til rådighed for en ikke - marxistisk forklaringsmodel. Kierkegaard på religiøst grundlag og Marx på et sekulært, samfundsmæssigt plan.

b. Omvendingen af det hegelske subjekt-objekt forhold. Kritik af Hegels statsopfattelse

Tiden på *Rheinische Zeitung* havde »ødelagt Marx' politiske illusioner. Den unge Marx havde forudsat at det kun var i staten, at de materielle enkeltdele blev til gennembesjælede medlemmer af den åndelige helhed, og at det kun var i staten at den samfundsmæssige helhed blev udformet, som gjorde mennesket til menneske gennem en deltagelse i denne helheds liv« (Markus, 23). Det havde imidlertid vist sig, at den ufornuftige preussiske regering i stedet for at rette sig efter den fornuftige kritik, sørgede for at lukke munden på den; så eftertrykkeligt endda, at bladet gik ind.

Dette politiske nederlag gjorde det til en nærliggende konsekvens for Marx at tage sit teoretiske grundlag op til kritisk overvejelse og gennemføre, hvad han selv kaldte »kritikkens nødvendige opgør med sit udspring, den hegelske dialektik og den tyske filosofi overhovedet« (EI-469).

De skrifter, der foreligger fra det følgende år, viser imidlertid at det ikke var nogen let sag at slippe ud af det hegelske favntag. Ikke mindst fordi den feuerbachske religionskritik, som Marx støttede sig på, ikke i sig selv var i stand til at tilbyde en modsigelsesfri teori. Marx' egen teori fremtræder da osse som en ikke nærmere begrundet blanding af feuerbachske og hegelske elementer.⁵

Hvad der interesserede Marx i religionskritikken var ikke så meget ateismen i sig selv,⁶ som det var den antropologi og erkendelsesteori, den - i sin gennemførte skikkelse først hos Feuerbach - var baseret på. Feuerbachs skrifter er »de eneste siden Hegels »Fænomenologi« og »Logik«, hvori der er indeholdt en virkelig teoretisk revolution« (EI-468). Det er Feuerbachs fortjeneste »at have grundlagt den *sande materialisme og positive videnskab* ved at gøre en social relation, nemlig relationen mellem »menneske og menneske«, til sin teoris grundprincip« (Marx, WH- 69).

Religionskritikken går i Marx' korte version ud på, at »*mennesket skaber religionen*, religionen skaber ikke mennesket« (WH- 51). Religionen er en menneskelig projektion, som for menneskene selv fremtræder som en overnaturlig instans. Den er et udtryk for *noget* i menneskene selv, for muligheder og evner, som endnu kun findes i fantasiens uvirkelige form. Den er »den fantastiske virkeliggørelse af det menneskelige væsen« (ibid.) og et

produkt af mennesket, men vel at mærke af det menneske, der endnu ikke er kommet til sig selv, og som derfor endnu kun findes som en forjættelse og en profeti i religionens fantasiverden. Den religiøse bevidsthed er derfor nok en »selvbevidsthed«, men den er samtidig udtryk for en »selvfremmedgørelse».⁷ Allerede dette korte referat antyder, hvordan Marx' nye erkendelsesteoretiske grundkategori: Mennesket, tolkes ind i det mønster, der tidligere blev udfyldt af Hegels ånd, af *Bevidstheden* og *Fornuften*.

Den centrale forskel er foreløbig at Marx - inspireret af Feuerbach - har foretaget en »omvending« i forståelsen af, hvad der er subjekt og hvad der er objekt i historiens og menneskehedens udvikling. Hegels opfattelse var, at ånden var det egentlige subjekt, og at hele historien måtte forstås som momenter i dens selvudvikling.

Feuerbachs kritik går på, at Hegel dermed i filosofiens form giver en ny version af den tilværelsesforståelse, der er fundamentet i enhver religion: at Gud(erne) er den egentlige årsag til det hele, mens menneskenes rolle omvendt er at være stik-i-rend-drenge for den guddommelige vilje. Det er på dette punkt Marx slutter sig til Feuerbach, hvis »store bedrift er...at have ført beviset for, at filosofi ikke er andet end religion, der er bragt på tankeform..., at den er en anden form for fremmedgørelse af det menneskelige væsen og én af dens måder at eksistere på, og at den derfor ligeledes må fordømmes« (WH - 69).

I Hegels filosofi er ånden det højeste. Religionskritikken derimod »ender med læren om, at *mennesket er det højeste væsen for mennesket*« (WH-59).

Dermed er der sat spørgsmålstejn ved den status åndens forskellige skikkelser har hos Hegel. Ligesom det konkrete samfund tolket på religionskritikkens præmisser ikke længere kan godtages som en gudgiven og derfor hellig og ukritisabel virkelighed, således medfører Feuerbachs kritik for Marx, at Hegels tolkning af de forskellige instanser i det bestående samfund som udtryk for *åndens* selvvirkeliggørelse, må anfægtes. Hos Hegel er samfundet og historien stadigvæk holdt sammen og drevet frem af en overmenneskelig instans. For Marx derimod bliver opgaven nu at påvise, hvordan MENNESKET og ikke ånden er det sande subjekt. Kun på dette grundlag er en *praktisk* »befrielse af Tyskland« mulig (WH - 66).⁸

I første omgang forsøger Marx at vise hvor vilkårlig Hegels filosofi er, så snart den anvendes på konkrete samfundsforhold. I stedet for at undersøge disse forholds egen indre logik og modsigelser *forudsætter* Hegel bestandigt det bestående samfunds centrale institutioner og sociale klassesdeling nøjagtigt som de er. Det er den dialektiske udvikling *i sig selv*, der er hans »sande interesse« (I-216). Derfor analyserer han ikke de specifikke forhold men koncentrerer sig om at sætte dem i relation til den abstrakte ide, dvs. »at indrangere (dem) som et led i (åndens) livshistorie« (Marx, I-213) i stedet for at undersøge hvordan de konkret *selv* er blevet til, og hvad de *kan* blive til.

Marx afviser ikke, at Hegel har fat i en lang ende i og med at han overhovedet forstår modsigelserne i samfundet *som modsigelser*. Derimod afviser han Hegels måde at overvinde modsigelserne på. Her forfalder Hegel til skinløsninger. Han er f.ex. iskoldt klar over, at det borgerlige samfund er

spækket med modsigelser, det er »den individuelle privatinteressens kampplads, alle mod alle« (citeret af Marx, I-243). Ifølge Hegels logik udvikles ånden netop gennem modsigelser, som den overvinder eller op-hæver til et højere trin, hvor de tidligere modsætninger nu er forsonet.

Det vilkårlige, når det gælder logikkens anvendelse på historiske og samfundsmæssige forhold, ligger ifølge Marx i, at Hegel ikke analyserer *sagen* (i dette tilfælde det borgerlige samfunds alles krig mod alle) for derudfra at pejle sig frem til statens *konkrete* funktion og til en forståelse af hvordan modsigelserne *konkret* kunne ophæves. I stedet udnævner han staten til at være dét højere udtryk for ånden, hvor de mange hinanden modsigende interesser er sammenfattet i én: nemlig i statens ide: det almene.

Staten repræsenterer således for Hegel på det ydre plan det samme som den spekulative filosofi på det indre: overvindelsen af alle modsigelser, som nu hver for sig er rangeret ind på plads i et fremadskridende system, hvis »formål« (I-203) er staten selv og den dertil svarende identitet i den filosofiske bevidsthed, som har indoptaget alle tidligere bevidstheder i sig som ophævede forudsætninger.

Dermed har Hegel kanoniseret den empirisk foreliggende stat som en absolut fornuftssandhed, og han har gjort dens selvstændighed overfor det øvrige samfund til en nødvendighed, der oven i købet fejres som åndens højeste samfundsmæssige frihed.⁹

Alle de konkrete modsigelser står imidlertid tilbage, ligesom staten selv er udtryk for en i og med at de *virkelige* samfundsborgere - med Hegels egne ord - »er *underordnet* ... både dens love og dens interesser« (citeret af Marx, I-203. Jeg understreger, HEAF).

Det er der god mening i hvis Hegels præmis holder: at ånden er årsag til og mål for det hele. Men ikke ud fra Marx' nyvundne præmis: at Mennesket er »det *virkelige subjekt*« (I-286). Og netop i mystifikationen omkring subjektforståelsen ligger »hele mysteriet...i den hegelske filosofi overhovedet« (I-208): Hegel gør »overalt ideen til subjekt« (I-209) og stiller dermed efter Marx' opfattelse *sagen* på hovedet, idet »staten er et abstraktum. Folket alene er et konkretum« (I-229). Staten er intet i sig selv, den er »kun virksom i kraft af individer« (I-222), således som de fungerer i, hvad Marx kalder det »borgerlige samfund« og »familien« (I-206f).¹⁰

Når staten har selvstændiggjort sig som en instans *over* det borgerlige samfund, er der følgelig ikke tale om en ideel *nødvendighed*. Dens genesis ligger ikke i ånden, men i dens *virkelige* forudsætninger, dvs. i den måde menneskene forholder sig til hinanden på i samfundet.

c. Mennesket som subjekt. De religionskritiske forudsætninger

I forsøget på at forklare *hvordan* menneskenes egen virksomhed resulterer i en institution som staten, der har selvstændiggjort sig i forhold til de mennesker, hvis eget værk den er, tyr Marx til religionskritikkens metode.

Det hænger sammen med, at han endnu er langt fra en materialistisk funderet teori om samfundet. Fremhævelsen af *Mennesket* som forklaringskategori er

kun et første - temmelig upræcist - udtryk for nedturen fra de idealistiske abstraktioner. Ganske vist hedder det, at »*mennesket*, det er ikke noget abstrakt væsen, der sidder og kukkelurer uden for verden« (WH-51), men når det skal konkretiseres bliver det i første omgang ikke til mere end en hypoteseagtig og upræcis påstand om at »det er *menneskets verden*, det er stat, det er samfund« (ibid.) eller »den virkelige stat« det er »folket« (I-229). Disse vage bestemmelser angiver kun forskningsfeltet, men *forklarer* intet i sig selv. Det eneste, der står fast - og osse det endnu kun som en udokumenteret påstand - er at Mennesket *på én eller anden måde* er den drivende kraft i det hele.

Når religionskritikerne taler om Mennesket refererer de ikke nødvendigvis til det *enkelte* menneske. D.F. Strauss' konklusion på *Das Leben Jesu* var at de kvaliteter og funktioner som i kirkens lære blev tilregnet Jesus var i modstrid med hinanden, hvis man forestillede sig dem som tilhørende ét individ, men »i (menneske)arten lever de i harmoni« (citeret fra McLellan, II-92).

Den samme tanke tages op af Feuerbach, som i *Das Wesen des Christentums* tolker Gud som »den fuldendte ide om arten anskuet som et individ«. De enkelte mennesker besidder hver for sig mange forskellige egenskaber og kvaliteter. Ingen af dem er fuldkomne, men *tilsammen* udgør de »det »perfekte« menneske« (ibid.).

Herudfra udleder Feuerbach et verdsligt sandhedskriterium: »Arten er sandhedens sidste målestok...hvad der er sandt, er det som er i overensstemmelse med artens væsen«. Det falske er det som *ikke* svarer til dette væsen (ibid.).¹¹

d. Marx' anvendelse af den religionskritiske metode

Som nævnt var det centrale for Marx ikke afsløringen af de religiøse illusioner,¹² men den nytte han - i forsøget på at etablere et alternativ til Hegels systemtilpassede historie- og samfundsfilosofi - kunne drage af teorien om *Mennesket* som det egentlige subjekt.

Marx' overskridelse af den gængse venstrehegelianske religionskritik består i at han ikke forlader sig på den rene kritik, men fastholder den modsigelse, der ligger i, at menneskene i deres fantasi skaber en instans, der har status som en fremmed magt overfor dem. Det er en *virkelig* modsigelse, der ikke forsvinder blot man peger på den og hævder, at den er ophævet i det »*sande*« menneske, en fremgangsmåde, der ville være lige så vilkårlig og idealistisk som den, Marx lige havde kritiseret hos Hegel.

Den religionskritiske metode går ud på at reducere de himmelske former til jordiske. Når menneskene *selv* producerer de himmelske, må det logisk have sin forklaring i *menneskelige* forhold. Det er staten og samfundet i det hele taget, der »producerer religionen, producerer en *fordrejet verdensbevidsthed*, fordi det er en *fordrejet verden*...Kritikken af religionen er derfor i *kimform kritikken af den jammerdal*, hvis *helgenglorie* religionen er« (WH-51f.).

Det er altså den fordrejede verden, der må analyseres og kritiseres, og kritikens målestok er - jvf. Feuerbachcitateret foran - menneskets væsen, den

ophævede fremmedgørelse, dvs. »mennesket som sit eget formål« (I-375), »menneskets virkelige, *modsatningsløse* artsliv« (I-357. Jeg understreger, HEAF), som kun kan realiseres i et samfund, hvor man producerer »som mennesker« (EI-462), dvs. et samfund, hvor menneskeheden i fuld bevidsthed har realiseret sig selv som en organisk sammenhængende enhed, dvs. som det »perfekte menneske«, religionskritikken uddrog som den rationelle kerne i de religiøse visioner.

e. Fremmedgørelsesbegrebet som kritisk redskab

Det er således et begreb om det (ideelle) menneskelige væsen, der spiller den centrale rolle i Marx' samfundskritik og historieforståelse på dette tidspunkt.¹³ Kritikken genstand er de forskellige *fremmede formidlere* mellem det enkelte menneske og fællesskabet og dermed mellem det enkelte menneskes konkrete eksistens og dets sande (arts)væsen. Det er de profane guder, der nu kommer i søgelyset, som dem der er fremmedgørelsens rod og dermed forklaringen på fordrejningen i bevidstheden som den udtrykker sig i de religiøse fantasier. »Religionen er netop anerkendelsen af mennesket ad en omvej. Gennem en *formidler*« (I-353). Nøjagtigt denne formidlende funktion genfinder Marx i staten: »Staten er formidleren mellem mennesket og menneskets frihed« (ibid.). Staten er nemlig kun *formelt* en praktisk organisation, hvor menneskene ordner de fælles affærer, som bedst klares på den måde. *Reelt* er den en fremmed magt, hvis synlige menneskelige repræsentanter, byråkratiet, udgør et lukket, hierarkisk og autoritært præsteskab, som gennem eksamenssystemets ritualer sørger for at ingen uindviede får adgang til det hellige område. Byråkraterne er »statsteologer« (I-248) og hele systemet er et udtryk for at *fælleslivet* er gjort til et speciale og et privilegium, således at folket i realiteten er afskåret fra dets eget menneskelige væsen: det fælles, artsvæsenet (I-253).

Byråkratiet er jo imidlertid kun et symptom, ikke en forklaring på fremmedgørelsen. Det er den profane himmels præsteskab, ikke dens menneskelige rod.

Ud fra statens egen selvforståelse er folket tilgodeset i det repræsentative politiske demokrati. Men det er, hævder Marx, nøjagtigt dér den verdslige parallel til den kristelige fremmedgørelse ligger. Det politiske demokratis karakteristiske træk er, at »som de kristne er lige i himlen, ulige på jorden, således er de enkelte medlemmer af folket *lige* i deres politiske verdens himmel, ulige i den jordiske tilværelse i *samfundet*« (I-283). I det politiske demokrati abstraheres der - som når kristendommen proklamerer alle menneskers lighed - fra alle de *konkrete* forskelle og aktiviteter. På det *politiske* plan er såvel privatejendommen som »forskelle i *fødsel, stand, dannelse, beskæftigelse*« ophævet (I-354). Men- og det er Marx' centrale pointe - kun for at blive bekræftet og leve videre som statens fundamentale forudsætninger i *virkeligheden*. Hvor den politiske stat har nået sin sande skikkelse, der lever mennesket derfor et dobbeltliv, »et himmelsk og et jordisk liv, livet i det *politiske fællesvæsen*, hvor det (mennesket) gælder som *fællesvæsen* og livet i

det *borgerlige samfund*, hvor det er virksomt som privatmenneske...« (I-355).

I analogi med religionskritikken forstår Marx herudfra staten som det afledede, der kun formelt hersker over det borgerlige samfund, ligesom Vorherre kun i menneskenes *indbildning* er general for den menneskelige tilværelse. Reelt beherskes staten af de konkrete forhold i det borgerlige samfund mellem de praktiserende enkeltindivider. Kritikkenes næste logiske undersøgelsesområde er følgelig det borgerlige samfund.

Her gælder som allerede Hegel (der igen havde det fra de politiske økonomer i England) gjorde opmærksom på, alles krig mod alle. Marx er ikke folkeromantiker i den forstand at han tilregner folket en ufordærvet uskyld. I det borgerlige samfund gælder kun »det egoistiske menneske, det fra Mennesket og fra fællesvæsnet adskilte menneske« (I-364).

I en skarpsindig analyse af de borgerlige frihedsrettigheder viser Marx, hvordan frihedsbegrebet dér er »baseret ikke på menneskets forbindelse med mennesket, men langt snarere på menneskets afsondring fra mennesket«. (I-364). Det menneske, der skildres i disse højt besungne frihedsrettigheder er ikke mennesket »som artsvæsen« (I-366), men som en »isoleret i sig selv tilbagetrukket monade« (I-364), for hvem medmenneskene er defineret som skranker for friheden.¹⁴ Kun ét bånd binder menneskene sammen: deres fælles interesse i at bevare deres ejendom og beskytte deres egen egoistiske person. Spørgsmålet er nu, hvorfor det er sådan. Hvorfor handler menneskene i strid med deres eget væsen?

Følger man religionskritikkens model, er det logisk nok, at de mennesker, der har spaltet deres egentlige artsvæsen ud fra sig (i den politiske stat) ikke (længere) er i besiddelse af dette væsen. Alt det fælles er lagt på det politiske plan, tilbage bliver konsekvent nok kun det ikke-fælles, det egoistiske.

Spørgsmålet er så nu, hvad det er i de egoistiske privatmenneskers forhold til hinanden, der betinger de forskellige fremmedgørende instanser (det politiske demokrati, staten, religionen). Pointen i kritikken er hele tiden, at der stødes frem mod den »jordiske«, materielle kerne i de forskellige fordrejninger. Men afskrælningen af ét lag er ikke ensbetydende med en åbenbarelse af det sande væsen. Det metodiske princip er bestandigt at den ene fordrejning har sin rod i en anden fordrejning. Religionskritikken slutter ikke med kritikken af religionen, som om den alene i kraft af kritikken skulle være overvundet, men med spørgsmålet om, hvilke *jordiske* former for fremmedgørelse, der kan forklare fremmedgørelsens religiøse *udtryk*. Det teoretiske udgangspunkt er postulatet om det ideelle menneskelige væsen, og i den kritiske undersøgelse spørges der derfor hvergang et nyt område skal dissekteres, efter den perverterede form, hvorunder dette - forudsatte - væsen udtrykker sig.

Altså: hvor finder man i de egoistiske privatindviders forhold til hinanden det fremmedgjorte *menneskelige* væsen?

I pengene. Pengene er »det *praktiske behovs* og den *praktiske egennyttets* Gud« (I-374), fordi pengene er i stand til at kvantificere alle kvaliteter, de »er alle tings almene, for sig selv konstituerede *værdi*« (I-375). Har man penge kan man få alt det, man ikke selv er i stand til at producere eller skaffe sig i kraft af

personlige egenskaber.¹⁵ Dvs. at pengene netop formidler forholdet mellem privatindividerne, som kun gennem pengene træder i forbindelse med hinanden og dermed i forhold til arten. Gennem pengene forholder menneskene sig til hinanden som enkeltelementer i en helhed, nemlig den samlede menneskelige formåen. Det menneskelige væsen som enheden af det individuelle og artsvæsenet udfoldes således ikke direkte og bevidst, men konstitueres kun i kraft af pengenes formidlende funktion, der er analog til den rolle Jesus havde på et andet plan. Derfor er pengene »den virkelige Gud« (EI-446) og menneskene »tilbeder dem« (I-375). Men hvordan har pengene fået denne guddommelige status?

f. De første økonomiske studier

I begyndelsen af 1844 begynder Marx at studere økonomi. Det ligger i en konsekvent forlængelse af den foregående kritik, der stødte frem til pengene som det selvstændiggjorte menneskelige væsen, der havde etableret sig »udenfor menneskene og over menneskene« (EI-446).

Dermed er vi nået frem til spørgsmålet om *pengenes* rod og grunden til at Marx nu får brug for de engelske nationaløkonomer. Resultatet findes i *Parisermanuskripterne*.

Marx' resultater er nu, forsikrer han, baseret på »en fuldstændig empirisk« analyse og »et samvittighedsfuldt, kritisk studium af nationaløkonomien« (EI-467).

Det er nu en sandhed med modifikation. Det er korrekt, at Marx støtter sig stærkt til de økonomiske værker han har læst. Den økonomiske analyse, der findes i *Parisermanuskripterne* skyldes ikke ham selv, men er afskrift eller referat af andre. Marx' eget bidrag består i at tolke de økonomiske analyser ind i teorien om fremmedgørelsen af det menneskelige væsen.

Den centrale nye kategori i *Parisermanuskripterne* er »arbejdet«, som nationaløkonomerne har udviklet »som *rigdommens* eneste væsen« (EI-531) og dermed osse som den kategori, der ligger til grund for pengenes magt og i det hele taget skaber alle de forskellige »fremmede« magter.

At det forholder sig sådan ser Marx til overflod bekræftet af nationaløkonomerne. Hos dem demonstreres det, hvordan »arbejderen bliver mere og mere fattig, jo mere han producerer«, et faktum der for Marx er et eklatant udtryk for fremmedgørelsesproblematikken, idet det jo implicerer, at »den genstand som arbejdet producerer, dets produkt, træder op over for det som et *fremmed væsen*, som en af producenterne *uafhængig magt*« (EI - 511).

Denne magt kaldes nu »kapital«, der defineres som »ophobet arbejde« (EI-473). Det er en magt, der ikke kun gør sig gældende i bevidstheden. Arbejderens konkrete livssituation er, selv når det går ham bedst, karakteriseret ved at han overarbejdes, så han må se frem til en tidlig død, hvis han ikke i forvejen er død af sult. Han kastes frem og tilbage mellem arbejde og arbejdsløshed, mellem tiggerstaven og det nedværdigende arbejde, hvor han højest har status som en anden maskindel.

Marx dynger den ene rapport om disse og andre sociale elendigheder oven på

den anden. Det skal der ikke gøres mere ud af her, hvor det centrale er forsøget på at *forklare* denne tilstand.

I dette forsøg slår Marx ned på »det *umiddelbare* forhold mellem arbejderen (arbejdet) og produktionen«. Det er stadig den religionskritiske metode, der anvendes. Ligesom han tidligere ikke bekymrede sig om en nærmere analyse af religionen, der blev bestemt som en refleks af forhold, som lå *udenfor* religionen selv, således fremtræder *kapitalen* her som en sådan refleks af et andet forhold: Den er »kun en konsekvens« af arbejderens umiddelbare forhold »til sin produktions genstande.« (EI-513). Nok viser fremmedgørelsen sig i *resultatet* af arbejdet, således som det er vist ovenfor, men det er kun fordi det er »et resume af aktiviteten... i selve arbejdet«.

I den direkte, umiddelbare arbejdssituation finder Marx 4 former for fremmedgørelse. For det første fremmedgørelsen i forhold til yderverdenen, som i en ikke fremmedgjort situation ville være genstand for menneskets sansende nydelse og produktive tilegnelse, men som nu træder fremmed op overfor arbejderen, først og fremmest hvad angår den del der *er* produceret, men osse hvad angår naturen i det hele taget, for så vidt som han kun kan træde i produktiv forbindelse med den gennem kapitalbesiddernes formidling. For det andet fremmedgørelsen fra sig selv, den fremmedgørelse, der består i at arbejderen i arbejdet har det ad helvede til, i at han »i sit arbejde ikke bekræfter, men fornægter sig selv, ikke føler sig godt tilpas, men ulykkelig, ikke udvikler nogen fri fysisk og åndelig energi...«, men tværtimod ødelægges fysisk og psykisk, hvorfor han da osse, så snart han ikke er under en eller anden tvang »flyr det som pesten« (EI-514).

For det tredje fremmedgørelsen fra »menneskets artsvæsen« (EI-517). Denne fremmedgørelse følger af de to andre. Menneskets artsvæsen er, mener Marx, »den frie bevidste virksomhed«. I modsætning til dyret er mennesket ikke automatisk »ét med sin livsvirksomhed«, men gør den »til genstand for sin vilje og sin bevidsthed«. Af de to første former følger imidlertid at denne artsegenskab ikke kan komme til udfoldelse. Når produktet er fremmed for arbejderen og når selve arbejdsvirksomheden er tvungen og i modstrid med hans egne ønsker og behov, så er arbejdet i stedet for at være en bekræftelse af det menneskelige artsvæsen en fremmedgørelse af det, for så vidt som den frie og bevidste virksomhed er reduceret til at være et rent og skært »middel« til at sikre arbejderens eksistens (EI-516), idet arbejdets mening for arbejderen ikke er at skabe noget han selv har brug for eller lyst til eller at bruge sin krop og sin teoretiske fantasi på en selvbekræftende og selvudviklende måde, men udelukkende at skaffe ham den løn, der kan sikre ham til dagen og vejen. For det fjerde »*menneskets fremmedgørelse fra mennesket*«. Osse denne form er afledt af de foregående som »en umiddelbar konsekvens« (EI-517), hvad den er både i den forstand at andre mennesker indgår i den fremmedgjorte arbejdsproces og for så vidt som fremmedgørelsen i forhold til arbejdets produkt kun kan bestå i at arbejderens afhændelse korresponderer med et andet menneskes tilegnelse: »Det *fremmede* væsen, som arbejdet og

arbejdsproduktet tilhører, i hvis tjeneste arbejdet står og til hvis nydelse produktet tjener, kan kun være *mennesket selv*» (EI-518).

Dermed mener Marx, at være nået frem til kapitalens »hemmelighed«. Den er en logisk følge, »en konsekvens« af »det fremmedgjorte arbejde« og »det fremmedgjorte menneske« (EI-520). Har man først fat i denne fundamentale fremmedgørelse, kan man udlede »alle nationaløkonomiske kategorier«, som f.ex. »konkurrencen, kapitalen, pengene«. De er hver især blot »et *bestemt* og *udviklet udtryk* for dette første grundlag.« (EI-521).

g. Fremmedgørelsesbegrebets erkendelsesteoretiske begrænsning

Fremanalyseringen af det fremmedgjorte *arbejde* rejser som alle de tidligere resultater et nyt spørgsmål - som Marx da osse stiller sig selv: »Hvorledes ...kommer *mennesket* til at ...*fremmedgøre sit arbejde*? Hvorledes er denne fremmedgørelse begrundet i den menneskelige udviklings væsen?» (EI-521). Manuskriptet bryder imidlertid af, inden Marx er kommet igang med svaret. Ud fra den tekst der *er* bevaret kan man imidlertid konstruere det svar, Marx så vidt jeg kan se, ville være nødt til at give indenfor de erkendelsesteoretiske rammer, der begrænser resten af manuskriptet.

Der er nogle gange blevet gjort opmærksom på, at den religionskritiske metode er tendentielt reduktionistisk. Det viser sig tydeligt i den økonomiske analyse, hvor en række *forskellige* og antagonistiske momenter føres tilbage på det samme begreb: det fremmedgjorte arbejde. Det betyder, at Marx ikke er i stand til at sige andet om f.ex. kapitalen end hvad der kan udledes af den umiddelbare arbejdssituation.

Koncentrationen om den umiddelbart foreliggende enkeltsituation¹⁶ er nok et udtryk for at Marx forsøger at undgå de hegelske abstraktioner ved at holde sig til sagen selv, men det er samtidig et erkendelsesteoretisk skridt bagom Hegel, for så vidt som Marx her går glip af den hegelske dialektiks pointe: at der ikke findes nogen »sag i sig selv«, men kun enkeltmomenter, der altid er defineret og bestemt (formidlet) af andre enkeltmomenter og i sidste instans af totaliteten. I stedet for at forsøge at forstå det fremmedgjorte arbejde som et moment i den samfundsmæssige totalitet, forstår Marx totaliteten som *bestemt af* det fremmedgjorte arbejde, som er den kerne Marx er nået frem til efter at have skrællet alle de ydre lag af.

Det fremmedgjorte arbejdes oprindelse kan på dette grundlag kun placeres ét sted: i mennesket, dvs. mennesket i almindelighed, ontologisk forstået.

Mennesket er ifølge Marx, et »sansende væsen« (WH-80) i den forstand, at det kun kan bekræfte sit eget væsen gennem et sansende forhold til genstande, der »eksisterer uden for det som *objekter*, der er uafhængige af det« (WH-79).¹⁷ Disse genstande kan tilegnes og menneskeliggøres, men de er - og det gælder osse andre mennesker - på forhånd *fremmede* genstande. »Hverken den objektive eller den subjektive natur foreligger umiddelbart i en form, der gør fyldest for det *menneskelige væsen*« (WH-81).

Det samme resultat når man frem til ud fra den anden væsensbestemmelse:

mennesket som et *bevidst* væsen, der kan forholde sig universelt og aldrig - som dyrene, der ikke kan fremmedgøres - *umiddelbart* er ét med sin livsaktivitet, fordi der altid er flere muligheder at vælge mellem.

Disse artsegenskaber får afgørende betydning på det historiske tidspunkt, hvor »jeg producerer *mere* end jeg selv umiddelbart kan bruge af den producerede genstand« (EI-460). Det muliggør en bytteproces, og her møder de byttende op med hver deres ejendom - *på forhånd* fremmede for hinanden. I bytningen møder begge de byttende op med et produkt *som er deres ejendom*. Begge har en interesse i, et behov for den andens produkt, som de imidlertid kun kan tilegne sig, hvis den anden accepterer deres eget produkt. Produktet er altså et magtmiddel overfor den anden, hvis behov *som menneske* er ladet ude af betragtning. Begge har kun betydning som besiddere af den genstand, den anden ønsker at sætte sig i besiddelse af gennem sit eget overskydende produkt, der altså bliver den egentlige magtfaktor i dette spil, »dvs. at vores eget produkt har stillet sig på bagbenene mod os, det syntes som om det var vores ejendom, men i virkeligheden er vi dets ejendom« (EI-461).

Det er naturligvis fristende, men ikke i overensstemmelse med Marx' egen opfattelse her at se en marxistisk udgave af det kristne syndefald.¹⁸ Der er ikke tale om et »fald« fra en eller anden paradisiske tilstand, men om begyndelsen på en lang historisk udvikling, hvorigennem menneskeheden *skaber* sig selv. Så længe det enkelte individ eller rettere det enkelte stammesamfund kun forholder sig til sig selv, findes der ingen *menneskehed*. Den bliver først til i kraft af den op gennem historien voksende udveksling af produkter. Selve denne udveksling af produkter og færdigheder er selve »*artvirksomheden* og *artsånden*« (EI-450), som imidlertid »så længe mennesket ikke erkender sig selv som menneske og derfor har organiseret verden menneskeligt« kun kan fremtræde i »fremmedgørelsens form« (EI-451).

Fremmedgørelsesbegrebet udtrykker således det forhold at menneskene ikke blot må underordne sig de objektive naturlove, de ikke selv har skabt, men osse en samfundsmæssig magt, som er deres eget produkt.

Denne tilstand har været gældende i hele historien (bortset fra de allertidligste primitive stammesamfund) som Marx på dette tidspunkt forstår som en udviklingsproces, hvor fremmedgørelsen vokser i takt med den menneskelige produktionskapacitet. Det er logisk nok: Jo mere der produceres, jo mægtigere bliver den *samfundsskabte* fremmede magt.

Teorien om fremmedgørelsen åbner imidlertid ikke mulighed for en forståelse af de forskellige historiske epokers kvalitative forskellighed. Alt bringes sammen under én hat. Alle ejendomsformer er blot forskellige udtryk for det samme: det fremmedgjorte arbejde. Kapitalen adskiller sig ikke i det væsentlige fra grundejendommen, men er kun dens »*rene* udtryk« (EI-529). Det *nye* i kapitalismen er, at her træder »modsatningen mellem ejendomsløshed og ejendom« frem i den fuldt udviklede form, hvor den viser sig som en »modsatning mellem arbejde og kapital«, dvs. hvor det viser sig, at enhver form for ejendom er et produkt af fremmedgjort arbejde.

Modsatningen er altså kontinuerligt voksende op gennem historien. Det kan

imidlertid ikke blive ved med at gå: modsætningsforholdet mellem arbejde og kapital er et forhold, som »energisk« nærmer sig opløsningen (EI-533): »denne modsætning drevet til det yderste er nødvendigvis hele forholdets top, højde og undergang« (EI-525).

Det er den hegelske model, der spøger her, blot er der ikke tale om åndens, men om menneskets fremmedgørelse, forstået på den måde, at fremmedgørelsen nok er en negativ tilstand i forhold til det sande væsen, men samtidig et nødvendigt gennemgangsled i menneskets realisation af sig selv. De forskellige former for fremmedgørelse er »vejen til ægte *menneskelig* virkelighed« (WH-73; jvf. s. EI-562, hvor privatejendommens nødvendighed for virkeliggørelsen af det *menneskelige* liv fremhæves).

Det er, tror jeg, denne afhængighed af Hegel, der forklarer en tilsyneladende modsigelse hos Marx, der det ene øjeblik taler om ophævelsen af fremmedgørelsen som en »menneskets *reintegration* eller *tilbagevenden* til sig selv« (EI-536, jeg understreger, HEAF), mens han i det næste mener, at »menneskets *reale aktive* orientering mod sig selv som artsvæsen eller dets virke som realt artsvæsen (dvs. som menneskeligt væsen) er kun mulig for så vidt som det virkelig udfolder alle sine *artskræfter* (hvilket kun er muligt gennem menneskehedens samordnede bestræbelser, som resultat af historien) og, for så vidt som det forholder sig til disse kræfter som objekter - noget, som i begyndelsen kun er muligt i form af fremmedgørelse« (WH-74).¹⁹

Det er den sidste formulering, der udtrykker Marx' opfattelse. Overvindelsen af fremmedgørelsen består ikke i en reetablering af en tabt livskvalitet, men i skabelsen af en ny. Derfor står den »rå« kommuniste til kritik, fordi den er baseret på nivellering og misundelse. Dens ophævelse af privatejendommen er ikke en virkelig tilegnelse af den, hvad der bevises af, at den negerer alt det der er nået i historiens løb for at »vende tilbage til det *fattige* og behovsløse menneske, der ikke er kommet ud over privatejendommen, men endnu ikke engang er nået til den« (EI-535). Eller overser, at hele den »såkaldte verdenshistorie« er menneskets »*oprindelsesproces*«, m.a.o. »intet andet...end skabelsen af mennesket gennem det menneskelige arbejde« (EI-546).²⁰

h. Historieabsoluteringen

Det ømme punkt i Marx' historieforståelse er spørgsmålet om overgangen til den ikke-fremmedgjorte tilstand. Teorien om fremmedgørelsen anvendes forskelsløst på *alle* mennesker, på *Mennesket* i al almindelighed.²¹ Det er derfor umuligt på grundlag af denne teori at udpege det subjekt, som kan *ophæve* fremmedgørelsen. Det er, mener jeg, grunden til at Marx nedenunder disse første famlende historie- og samfundsanalyser har udspændt et idealistisk sikkerhedsnet, hvor historien tilskrives en egen immanent fornuft, der på god hegelsk vis gennem de samfundsmæssige modsigelsers »egen fornuftsdrift« (I-247) bevæger sig frem mod sin endegyldige form, dvs. mod en ikke længere fremmedgjort form.

Fornuften har, skriver Marx i et brev til Ruge i sept. 1843, »*altid* eksisteret,

blot ikke i en fornuftig form«. Man kan derfor knytte til ved enhver konkret virkelighed og ud af dens egne former og modsigelser »udvikle den *sande* virkelighed som dens skullen (ihr Sollen) og dens endemål« (I-345, jeg understreger, HEAF).

Historien har således sit *eget* mål (der ganske vist - som når Kierkegaard taler om Vorherres forsyn - hævdes at være synonymt med hvad der er til bedste for menneskene), der ikke som hos Hegel er *åndens* selvbevidsthed, dvs. dens kommen til sig selv, men *Menneskets* kommen til sig selv. Målet er ophævelsen af alle de modsætninger, der udtrykker ikke åndens, men *Menneskets* væren uden for sig selv (»Anders - Sein«). Det er altså ikke et mål, der er *sat* af bevidste mennesker, som har prioriteret deres behov og muligheder på en bestemt måde, men et mål der kan udledes af de fremmedgjorte tilstande selv. Hegels fejl var følgelig ikke, at han opererede med en »ide« i historien, men at han ikke udviklede den »af de virkelige forskelle« (I-210).

Gør man det, så viser historien sig som »menneskets *skabelsesakt*« (WH-70). Historien er en kontinuerlig bevægelse frem mod kommunismen, som er »historiens opløste gåde« (EI-536), dvs. »den første virkelige tilblivelse, den ægte virkeliggørelse af menneskets væsen som noget virkeligt« (WH-86).

Der er altså tale om en udvikling, der er analog til den hegelske ånds udviklingshistorie. Trin på vejen er Middelalderen, som er »menneskehedens *dyrehistorie*«, fordi mennesket her fungerer som »et dyr, der umiddelbart falder sammen med sin bestemthed« (I-285), dvs. at her har det enkelte menneske ikke engang et indirekte (fremmedgjort) forhold til fællesvæsenet. I forhold til det er det udtryk for »historiens fremskridt« (I-283), når stænderne bliver til *sociale* stænder, dvs. at de enkelte mennesker nu *gennem* stænderne er delagtige i samfundets fælles anliggender. Herfra går udviklingen videre over det *politiske* demokrati, som ganske vist er »det borgerlige samfunds abstraktion fra sig selv«, men som samtidig var *den eneste form* (!), hvorunder statsideen (dvs. det fællesmenneskelige) kunne sætte sig igennem på dette tidspunkt (I-319).

Drivkraften i denne udvikling er snart fornuften selv (I-247), snart »den menneskelige selvbefrielse« i sig selv (I-357), snart historien selv (WH-52), der udvikler sig ufortrødent *opad* mod den højde, på hvilken modsigelserne »nødvendigtvis må opløse sig« (I-373). Det højeste trin indtil videre er England og Frankrig, som dog kun befinder sig på et *mellemtrin* (WH-61). Sammenlignet med dem er Tyskland »under historien *niveau*« (WH-53). Tyskland er ikke »klatret op ad den politiske frigørelses mellemste trin samtidig med de moderne nationer« (WH-61).

Det er denne historiens egen udviklingslogik som nu ifølge Marx vil overvinde kapitalen. Ellers så det heller ikke godt ud: Arbejderne er totalt værgeløse overfor den overmægtige kapitalist, der kan skalte og valte efter behag (EI-471ff.), og de ødelægges på sjæl og legeme af de arbejdsvilkår, de tvinges ind under. Marx' skildring af elendigheden er ikke overdreven i forhold til de faktiske forhold de steder, hvor kapitalismen var slået igennem, men han ligger endnu under både for den empiriske overflades skin og for den hegelske logik.

Når han mener, at den kapitalistiske konkurrence »nødvendigt...fører til revolution« (EI-510. Jeg understreger, HEAF), så er det ikke pga. en videnskabelig påvisning af en uomgængelig indre modsigelse i selve det kapitalistiske system og med henvisning til en konkret og stærk arbejderklasse (som jo heller ikke fandtes!), men fordi han tolker forholdet mellem kapital og arbejdere ud fra den hegelske dialektiks skema, hvor modsigelser altid sprænges for at ophæves til et *højere* trin. Derfor er selve modsætningsforholdets radikale karakter forjættende. Revolutionen, der skal bringe det kommunistiske tusindårsrige, vil komme som negationens negation. Den industrielle udvikling vil frembringe »en klasse med *radikale lænker*..., en sfære, som i kraft af sine universelle lidelser har universel karakter...en sfære...som kort sagt er den *fuldstændige mistelse* af mennesket, og som altså kun kan finde sig selv ved *fuldstændigt at genvinde mennesket*« (WH-65. Marx understreger selv!).

At det vil gå sådan er Marx ikke i tvivl om. Den kapitalistiske privatejendoms og dermed fremmedgørelsens ophævelse er en uomgængelig nødvendighed, som »historien vil bringe«, fordi det simpelthen er »den historiske bevægelses mål« (EI-553).

Men hvad er så menneskenes rolle? Heller ikke her bør forskellen overskygge for afhængigheden af Hegel. Osse hos Marx er der endnu tale om åndens forskellige »udviklingstrin« (I-360). Det er stadig *bevidstheden*, der er primær: »Tysklands *revolutionære* fortid er nemlig teoretisk - det er *reformationen*. Dengang tog revolutionen sin begyndelse i en *munks* hjerne, i dag i *filosoffens* hjerne« (WH-60). Og det er en revolution, der ikke lader sig standse. Filosoffens bevidsthed er historiens egen, han »står i historiens tjeneste« (WH-52). Derfor må filosoffen over for folket insistere på, at »bevidstheden det er en ting, som det *må* tilegne sig, osse selv om det ikke vil« (I-345).

Således bliver konklusionen da, at den kritiske intellektuelle igen fremtræder som den instans, der i virkeligheden er den centrale.²² Det er ham, der »i forvejen« har udpeget det historiens mål, som proletariatet bagefter må kæmpe sig frem til i »en meget rå og omfattende proces« (EI-553). Proletariatet kommer ind i billedet som en sekundær agent i den historiske praksis. Kritikens våben kan trods alt »ikke erstatte våbnenes kritik; den materielle magt må styrtes ved materiel magt, men - fortsætter Marx - også teorien bliver til materiel magt, så snart den får tag i masserne« (WH-59).

Dette tag er nødvendigt, fordi »revolutioner har...brug for...en *materiel* basis. Teorien bliver kun virkeliggjort i et folk i det omfang, den virkeliggør folkets behov«. Men uheldigvis er der en »uhyre kløft mellem den tyske tanks krav og den tyske virkeligheds (dvs. folkets, HEAF) reaktion« (WH-61). Det er derfor filosofkens opgave at banke løs på det genstridige folk, der ikke vil vedkende sig sit eget menneskeværd: »Det drejer sig om ikke at unde tyskeren et øjeblik selvbedrag og resignation. Man må gøre det virkelige tryk endnu mere trykkende ved at føje bevidstheden om trykket til og må gøre skændslen endnu mere skændig ved at publicere den...man må tvinge disse forstenede forhold til at danse.... Man opfylder dermed et uafviseligt behov hos det tyske folk...« (WH-54).

Det er således ikke arbejderklassens bevidste aktion, der vil blive årsg til kapitalismens undergang: Den »mest ufri kendsgerning i den tyske historie, nemlig vor *status quo* (vil) knuses mod filosofien« (WH-60), hvis magt dog er betinget af, at den i proletariatet har fundet »sine materielle våben«. Frigørelsens »hjerne er filosofien« og først når teorien om mennesket derfra som »tankens lyn grundigt er slået ned« i de naive folkemasser »vil tyskeren frigøre sig og blive menneske« (WH-66).²³

Noter

- 1) Vilhelms standpunkt er, set i forhold til den virkelige historiske udvikling, et førkapitalistisk, feudalt standpunkt. Han er den gamle tids mand (hvad der osse udtrykker sig i samfundssynets lighed med det lutherske, som netop blev til ud fra »stændersamfundets tankegang« (Sløk, I-15).
- 2) Se f.ex. Hohlenberg, II-342ff.
- 3) Ganske vist er det netop her man finder de religionskritiske elementer, men kritik af religionen er ikke ensbetydende med en videnskabelig afdækning af de samfundsmæssige rødder til f.ex. forsynstanken.
- 4) Det er en forenkling. Det normale er, at den borgerlige filosofi *fortrænger* historieproblemet. Det er i den henseende symptomatisk at Søren Holm har haft held til at skrive en hel bog om *Kierkegaards historiefilosofi* uden at problemet om den uigennemsigtige historietotalitet dukker op.
- 5) Jeg har ikke i sinde at gøre meget ud af ideernes oprindelige tilhørsforhold, men lægger hovedvægten på fremstillingen af det, Marx får ud af dem.
- 6) Ganske vist var han erklæret ateist, men han var kritisk over for de øvrige venstrehegelianeres tendens til at gøre ateismen til sagen og måtte som redaktør på *Rheinische Zeitung* bede sine gamle venner fra Berlin om at holde lidt igen med deres religionsfjendtlige skrivelser, som efter hans mening ville vække mere anstød end sagen var værd og følgelig blokere arbejdet med væsentligere politiske problemer. (Se brev til Ruge, 30/11 1842. Marx, 27-412).
- 7) Marx I-379. Witt-Hansen oversætter med: »fremmedgørelse«, hvorved Marx' fremhævelse af, at fremmedgørelsen er menneskenes *eget* værk ikke kommer frem. Jvf. WH-52).
- 8) Det er rimeligt at understrege denne politiske interesse i Marx' forsøg på at etablere en adækvat samfunds- og historieteori. Det er de politiske og samfundsmæssige modsætninger og kampe, som han selv står midt i, der nødvendiggør opgøret med Hegel, hvis filosofi nu fremstilles som essentielt apologetisk. Senere fik Marx råd til at fremhæve den hegelske filosofis revolutionære karakter. Se f.ex. Marx 32-18 og Kap. I-1-105.
- 9) Hegels opfattelse var imidlertid ikke uden en vis realisme. Han delte ikke de kapitalistiske teoretikeres naive eller tilslørende forestillinger om at en »usynlig hånd« diskret ville lede alt til det bedste for helheden. Der var ikke længere basis for den ureflekterede fremskridtsoptimisme, der prægede den tidligste borgerlige periode: »Han tildeler staten den overordnede position, fordi han ser de uundgåelige følger af modsætningerne i det moderne samfund. De konkurrerende individuelle interesser er ude af stand til at udvikle et system, der kan garantere helhedens videreførelse, derfor må en ubestridelig autoritet pålægges dem« (Marcuse, II-174).
- 10) Begrebet »borgerligt samfund« er på dette tidspunkt en betegnelse for hele samfundet minus selve statsapparatet; det er altså et første og upræcist begreb for og om menneskenes forhold til hinanden i produktions- og cirkulationsprocessen.
- 11) Osse her er det værd at holde sig for øje, at disse mere eller mindre vidtløftige spekulationer finder sted på baggrund af en virkelig historisk bevægelse, hvor »menneskeheden« er i færd

med en radikal forandring af livsvilkårene, en forandring, som finder sted i kraft af en let jagttagelig og enorm aktivitet, som imidlertid ikke var bestemt af en fælles, overordnet bevidsthed. Den teoretiske nød, der skulle knækkes, svarer til den, man står overfor, når man ser en kæmpemyretue: myrerne myldrer rundt mellem hinanden i en tilsyneladende vild forvirring samtidig med at tuen faktisk antager en *bestemt* form. Hvis man ikke vil slå sig til tåls med, at det er tilfældigt, melder spørgsmålet sig om, hvad det er for et organiserende princip, der styrer den samlede aktivitet.

- 12) I modsætning til hvad utallige teologer har beskyldt ham for, er Marx stærkt kritisk over for ateismen, som han betragtede som en overfladisk idealisme på linje med alle andre religioner. Politisk kritiseres den, fordi den aldrig bekymrer sig om de materielle årsager til de forskellige religionsformer, men altid kommer stikkende med sin ideale fordring, der skal realiseres her og nu, uafhængigt af de konkrete, historiske omstændigheder. Marx' egen ateisme bestod i en overbevisning om at i et gennemsigtigt samfund, hvor producenterne bevidst og i fællesskab havde organiseret deres produktive aktivitet, ville religionen blive overflødig.
- 13) Når begreber som penge, værdi og kapital nu dukker op i Marx' terminologi, betyder det derfor ikke, at den videnskabelige kritik af den politiske økonomi allerede er indledt. Disse begreber indgår her i en forståelsesramme, der giver dem et andet betydningsindhold end det de senere får.
- 14) Jvf. med citaterne foran s. 38 fra *Enten- eller I*.
- 15) »Den, der maa arbeide, han skal blive ukjendt med den forfængelige Glæde at kunne faae Alt, han skal ikke lære at trodse paa sin Rigdom, ved Penge fjerne enhver Hindring og tilkjøbe sig enhver Frihed« (*Enten- eller*, III-265).
- 16) Markus taler præcist om Marx' »metodologiske individualisme« (40).
- 17) Det er Feuerbachs antropologi der gør sig gældende her. Senere blev det passive begreb sanselighed udskiftet med det aktive: praksis.
- 18) Det er en særlig glæde for teologer at reducere ikke blot Marx' ungdomsskrifter, men hele marxismen til en sådan sekulariseret udgave af kristendommen, se f.ex. Thoftdahl: »synden, dvs. forestillingen om at leve i uoverensstemmelse med en højere bestemmelse for ens liv, kaldte Marx fremmedgørelse« (51). Marx' lære om fremmedgørelsen »indeholder en genopdagelse af kirkens gamle lære om arvesynden«, mener den amerikanske teolog, Paul Tillich, ifølge Knud Hansen, der tilslutter sig og ligefrem mener, at Marx dermed har ydet »teologien en betydningsfuld tjeneste«, fordi »begrebet synd for de fleste mennesker i nutiden (er) et belastet ord...« (II-54). Jvf. S. Krarup s. 93 og R. Arendt s. 54). Jvf. endvidere Fjord Jensen (190) og Villy Sørensen: »Fremmedgørelsen er da Marx' udgave af syndefaldet...« (I-18).
- 19) Jeg har strøget et ord i oversættelsen. Den tyske tekst lyder: »...was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte...« (EI-574). Witt-Hansen oversætter: »hvilket kun er muligt gennem menneskehedens samordnede bestræbelser eller (!) som resultat af historien.« Så idealistisk var Marx trods alt heller ikke.
- 20) Netop Marx' humanisme, hans »vision af det »frie« og »rige« menneske« (Langslet) har efter *Parisermanuskripterne* offentliggørelse (i 1932) vundet en vis genklang, ganske vist ikke i arbejderklassen - det er, som Torben Brostrøm skriver: »Værd at bemærke at interessen for Marx... er en filosofisk - litterær interesse hos eliten i et velfærdssamfund« (380). Hvor velment og subjektivt hæderlig denne interesse end måtte være, så er der ikke desto mindre objektivt tale om et forsøg på at reducere marxismen til en progressiv borgerlig, moralsk funderet *filosofi*. Som det fremgår foran er den økonomiske analyse i *Parisermanuskripterne* meget langt fra at kunne påberåbe sig en videnskabelig karakter. Der er tale om en fortrinsvis filosofisk begrundet *elendighedsteori*, hvis forenkledte skema forlængst er modbevist af den udvikling kapitalismen siden har gennemløbet. Ved at fokusere på ungdomsskrifterne kan man følgelig med god samvittighed fremhæve at Marx ganske vist var lidt for flot i slaget mht. sine økonomiske fremtidsprofetier, men at han jo heller ikke kunne vide, hvad der kunne opnås via en keynesianske blandingsøkonomi, hvis smukkeste resultater som bekendt er de nordiske velfærdssamfund. Til gengæld er hans indignation på de dalevende undertrykte og fattige

proletarers vegne noget der må varme ethvert anstændigt menneske om hjertet. Det er »den haardest tænkelige Anklage« mod kristendommen, at de kristne ikke saa den sociale Nød, »som Marx trods al Blindhed saa« (Søe, 125). Nok er »den »videnskabelige« marxisme...død«, men »dens følelse af socialt ansvar og dens kærlighed til frihed må overleve« (Popper, 105). Og netop »talen om at være blevet fremmedgjort for sig selv og for sine omgivelser er en tale som alle fatter« (Knud Hansen, II-54), specielt fordi det demokratiske velfærdssamfund »synes at have stimuleret splittelsen mellem intellekt og følelse, mellem den enkelte og samfundet« (Brostrøm, *ibid.*). Det kan altså være meget rigtigt, men det er samtidigt en opfattelse, der tilslører de reelle samfundsmæssige modsigelser, som reduceres til et moralsk vi-er-alle-i-samme-båd problem. »Fremmedgørelsen er...det grundlæggende vilkår ved dette at være menneske i et højtindustrialiseret samfund. Det er selve den pris, mennesket måtte betale for at hæve sig op over naturtilstanden« (Fjord Jensen, 199). Ikke noget med klasser og klassekamp her. »Der er næppe tvivl om«, skriver Birger Linde, »at denne kulturelle strømning påfaldende mangel på interesse for Marx' *samfundsteoretiske* indsigter bunder i, at den er resultatet af en identitetskrisen blandt oplyste borgerlige intellektuelle, som reagerer mod den borgerlige kulturs mere og mere åbenlyse forfald, men ikke anfægter det borgerlige samfund selv« (II-21). Det sidste er vigtigt. Ikke mindst fordi den unge Marx' humanisme osse indgår som en af ingredienserne i den socialdemokratiske ideologi (jvf. f.ex. M. Camre, 82 og K. B. Andersen 8, 58 og 69). En teori, der fører de samfundsmæssige konflikter tilbage til en konflikt i enkeltmennesket har *på forhånd* udelukket arbejderklassen som det revolutionære subjekt. Ud fra den teori er det langt mere logisk at opfatte kunstnere, psykologer, økonomer, filosoffer og andre menneskekendere og eksperter, kort sagt de intellektuelle som den sande og egentlige avantgarde i kampen for bedre forhold. At det er konsekvensen viser sig ikke blot i praksis, men osse hos den unge Marx selv. Hvormed vi er klar til næste afsnit.

- 21) Jvf. afslutningen på *Parisermanuskripterne* afsnit om det fremmedgjorte arbejde, hvor Marx bemærker, at »alt hvad der hos arbejderen fremtræder som *fremmedgørelsens virksomhed*, fremtræder hos ikke-arbejderen som *fremmedgørelsens tilstand*« (EI-522).
- 22) Det er denne i sin konsekvens elitære opfattelse, der gør, at man ikke uden videre kan tale om at »i selve *intentionen* synes den unge og den modne Marx ikke at adskille sig fra hinanden« (B. Linde, II-23).
- 23) Det er således ikke vanskeligt at blive enig med Marcuse om at vi i *Parisermanuskripterne* »har at gøre med en *filosofisk* kritik af den politiske økonomi«, hvorimod det straks er mere problematisk, når denne filosofi gøres til »revolutionær praksis« i sig selv og til det fundament Marx' senere kritik af den kapitalistiske økonomi hviler på (Marcuse, I-4f.). Var det tilfældet, ville den borgerlige kritik af marxismen have fat i en længere ende end den har fortjent ud fra dens jomfruelige forhold til Marx' senere skrifter. Der er ikke som endog Karl Korsch mener, kun tale om »en filosofisk form«, som indholdsmæssigt (foregriber) alle kritisk-revolutionære erkendelser i »Kapitalen« (77). Ud fra en revolutionær marxistisk opfattelse er det vigtigt at være opmærksom på den unge Marx' fascination af den »hegelianske koreografi«: »det springende punkt som burde vække vores skepsis og få os til atter at studere Marx (er) det biografiske faktum, at Marx proklamerede proletariatets historiske opgave, før han havde andet end vage forestillinger om kapitalismens politiske økonomi, inden han havde læst sin tids borgerlige økonomer og langt før han havde givet sig i kast med de økonomiske problemer, som hans senere teori giver løsningen på« (Nicolaus, 38f.). Om Althusser's forsøg på at fastsætte bruddet mellem den unge og den ældre Marx se min kritik i *Marxismens humanisme* (Vindrosen 3/73).