

Erik Mordal Svendsen
stud.scient.pol.

Marxistisk erkendelsesteori.

Indledning.

Det er karakteristisk for marxismen, at der er meget stor sammenhæng mellem dens forskellige "discipliner", mellem dens filosofi, historieopfattelse, økonomi osv. Så stor er sammenhængen, at det næsten er umuligt at udskille f.eks. en særlig erkendelsesteori af marxismen. Mogle vil således mene, at erkendelsesteorien hos Marx ligger implicit i den historiske materialisme. Den er ikke en forudsætning.

Men hvad er da erkendelsesteori overhovedet for noget? Det må være nogle tanker om hvorledes det går til, at mennesket kommer i et meningsfyldt forhold til sin omverden; eller mere formelt: hvorledes der etableres en forbindelse mellem et subjekt og et objekt, Man kommer nemt til at operere med erkendelsen som en forudsætning for livet og handlingerne, når man angriber erkendelsesteorien således. Og som bekendt kaldte Marx også noget sådan for skolastik (2. Feurbachtese.)

Men artiklen skulle altså dreje sig om marxistisk erkendelsesteori og endda metode. Jeg vil forsøge at gennemføre det trods det på forhånd umulige! Først vil jeg søge udgangspunktet klarlagt. Og udgangspunktet for Marx var jo Hegel, men udgangspunktet for Hegel var jo Kant! Kant og Hegel betegner den borgerlige filosofis kulmination og gennemføring til sin yderst mulige grænse, og den vil vi søge efter. I et andet afsnit kommer jeg ind på, hvorledes den unge Marx gør op med Hegel, og hvilken rolle Feurbach spillede i dette opgør. Endelig, som det tredje og sidste, vil jeg søge fastlagt de grundlæggende bastioner for den ældre Marx's tanker, som ikke er forskellige fra den unges, men ser således ud. Måvnligh det sidste afsnit er utilfredsstillende overfladisk.

Erik Mordal Svendsen
stud.scient.pol.

Marxistisk erkendelsesteori.

Indledning.

Det er karakteristisk for marxismen, at der er meget stor sammenhæng mellem dens forskellige "discipliner", mellem dens filosofi, historieopfattelse, økonomi osv. Så stor er sammenhængen, at det næsten er umuligt at udskille f.eks. en særlig erkendelsesteori af marxismen. Mogle vil således mene, at erkendelsesteorien hos Marx ligger implicit i den historiske materialisme. Den er ikke en forudsætning.

Men hvad er da erkendelsesteori overhovedet for noget? Det må være nogle tanker om hvorledes det går til, at mennesket kommer i et meningsfyldt forhold til sin omverden; eller mere formelt: hvorledes der etableres en forbindelse mellem et subjekt og et objekt, Man kommer nemt til at operere med erkendelsen som en forudsætning for livet og handlingerne, når man angriber erkendelsesteorien således. Og som bekendt kaldte Marx også noget sådan for skolastik (2. Feurbachtese.)

Men artiklen skulle altså dreje sig om marxistisk erkendelsesteori og endda metode. Jeg vil forsøge at gennemføre det trods det på forhånd umulige! Først vil jeg søge udgangspunktet klarlagt. Og udgangspunktet for Marx var jo Hegel, men udgangspunktet for Hegel var jo Kant! Kant og Hegel betegner den borgerlige filosofis kulmination og gennemføring til sin yderst mulige grænse, og den vil vi søge efter. I et andet afsnit kommer jeg ind på, hvorledes den unge Marx gør op med Hegel, og hvilken rolle Feurbach spillede i dette opgør. Endelig, som det tredje og sidste, vil jeg søge fastlagt de grundlæggende bastioner for den ældre Marx's tanker, som ikke er forskellige fra den unges, men ser således ud. Måvnligh det sidste afsnit er utilfredsstillende overfladisk.

1. Kant og Hegel

Det afgørende nye ved Kants erkendelsesfilosofi var, at hans subjekt vågnede op til dåd! Hidtil havde det erkendende subjekt været en passiv størrelse. Objektet, virkeligheden, verden var uafhængig af subjektet. Gud havde skabt verden. Med Kant bliver det sådan, at mennesket går rundt som en anden Adam i Paradiset og giver tingene navne, og først derved bliver de rigtigt til for mennesket.

For empirismen, altså den af John Locke knæsatte filosofi, var virkeligheden en mængde atomiserede objekter uden nogen given sammenhæng. Vor fornemmelse af lovmæssighed i verden er skabt ved menneskets egen abstraktion. Lovmæssighederne er nemlig ikke medfødte ideer, thi bevidstheden er en "tabula rasa", hvor erfaringen altså prikker sine mærker ind efterhånden. I en sådan teori bliver historien noget helt uforklarligt, simpelthen noget ikke-objektivt. Historien bliver voluntarisme: de store mænds gerninger.

For rationalismen, f.eks. Spinoza, bestod bevidstheden derimod af medfødte ideer, der hjælper os til at erkende de sammenhænge, der er mellem virkelighedens dele, og får verden til at tage sig ud som een stor maskine, hvor alting er fastsat. Subjektet kan altså nok erkende alting i verden, men det har ingen mulighed for at gribe ind i det fuldstændigt determinerede system. Historien bliver til fatalisme: de små mænds underkastelse.

Heller ikke Kant løser historiens problem. Hans erkendelsesteori er primært rettet mod naturen. Tingene-i-sig-selv ("ding an sich") forudsætter noget evigt, uforanderligt. Mennesket kan ikke erkende disse ting-i-sig-selv, men gennem forstanden, der udgør et på forhånd givet (a priorisk) "net" af tid og rum, kan subjektet skabe en fremtrædelsesform af den evigt eksisterende, men aldrig erkendbare, ting-i-sig-selv.

Det var denne proces jeg sammenlignede ovenfor med Adam, der giver navne til de af Gud skabte dyr. Kant opfatter også mennesket selv som et sådant dobbelt-væsen. Pdes. forankret i noget evigt - som en ding an sich - men pda.levende konkret i verden. Deraf bliver hans etik en skildring af menneskets ind-

re kamp mellem det kategoriske imperativ og den jordiske svaghed. Hans etik bliver en formal-etik, der ikke siger noget konkret om, hvad der er godt og ondt. Friheden er derfor at føle sig underkastet den moralske vilje. Ufriheden er at give efter for sin indskydelse.

Disse få ord om Kant's erkendelsesteori og hans etik viser forhåbentligt hans formelle eller rationalistiske karakter. Vi bruger her ordet rationalisme i Lukacs forstand: "et formsystem, hvis sammenhænge bygger på det aspekt af fænomenet, som er fatteligt for forstanden, muligt at skabe og derfor at beherske, forudse og beregne" (s.177). Dem, der kender Max Weber eller har læst Israels bog om fremmedgørelsen, kender denne opfattelse igen fra det Weber kaldte "kapitalismens ånd", dvs. det instrumentelle, manipulerbare ved tingene. Det aspekt, der gør mennesket til tingenes og naturens herre, tror mennesket.

Lukacs siger, at en sådan rationalitet har der altid været i verden, men særegnet for den moderne filosofi som Kants, var det, at i den blev rationaliteten totalt dominerende. Det irrationelle, alt hvad der ikke kunne gå igennem forstandskategoriernes "net", forvisses over i "das-ding-an-sich", som altid forbliver uerkendt af mennesket.

Kant kan hverken forstå det irrationelle, dvs. det væsentlige, i det enkelte begreb eller i totaliteten, dvs. i historien. Begge dele accepteres som vilkårlig "fakticitet". Formen er altafgørende og indholdet er ligegyldigt. Hermed er den borgerlige filosofis grænse nået: den kan ikke løse de modsætninger eller antinomier mellem frihed og nødvendighed, mellem individ og samfund, mellem form og indhold, der udgør det borgerlige samfund. Men den kan intellektuelt, dvs. i tanken, føre dem igennem til deres kulmination.

Selvom Kants transcendentale eller kritiske idealisme, dvs. en idealisme, der opererer med en "ding-an-sich", ikke kunne løse historiens skabelsesproblem, er det frugtbart, at Kant kom ind på den tanke, at historien dog er skabt. Problemet er sådan set bare at finde ud af hvem, der har gjort det! Formuleret anderledes kan man spørge efter vejen bort fra

fra den kontemplative attityde, eller, med Lukacs yndlingsudtryk, man må søge efter hvor subjekt og objekt falder sammen. Hvilket subjekt er sit eget objekt og samtidigt det drivende subjekt i historien? Her svarede Kant rigtigt, da han henviste til mennesket. Men så længe virkeligheden er en ding-an-sich, dvs. et formsystem, sålænge kan det aldrig blive det konkrete, praktiske menneske, der er subjektet. Det bliver formel størrelse, rettere nogle forstandskategorier.

- Denne tankemæssige bevægelse svarer til en reel udvikling i samfundet. Det svarer nemlig til, at mennesket er ved at frigøre sig fra naturens tilsyneladende irrationalitet, og samtidigt underkaster sig den tilsyneladende rationalitet i det menneskeskabte samfund. Men sålænge mennesket kun har en kontemplativ plads i denne rationalitet, kan det kun manipulere med sin virkelighed som muligheder, som abstrakte muligheder. Alle menneskelige relationer bliver reduceret til disse abstrakte mulighedsplan, hvor ligegyldigheden af alternativerne, dvs. indholdets irrelevans, gør friheden, der blot er en formel frihed, enten til fatalisme eller voluntarisme. Mennesket er reelt ikke subjektet eller skaberen. Så er det jo man plejer at rose Lukacs for at have eftertænkt Marx's tanker uden at have haft mulighed for at kende hans ungdomsskrifter idet de udkom 10 år senere end Lukacs' "Historie og Klassebevidsthed".

Efter Kant er hovedproblemet i filosofien, og ikke mindst i erkendelsesteorien, hvorledes mennesket skal finde sig sin rette plads som verdens skaber. Sådant en problemstilling var man, noget mere primitivt ganske vist, også nået frem til hos de franske oplysningsfilosoffer. Der udtryktes det i et uformidlet paradox, der sagde, at mennesket var skabt af samfundet, men at samfundet også var skabt af mennesket. Som bekendt afviste Marx paradoxet (3. Feurbachtese). Men inden jeg når til Marx, vil jeg se på den mand, der for alvor konstruerede det skabte historiebegreb, hvori mennesket ganske vist fik en mindre fremtrædende plads; altså på Hegel.

De franske oplysnings-materialister formulerede nogle gode paradoxer, gode på den måde, at de var adækvate udtryk

for deres samfunds udviklingstrin, dvs. det opadstigende borgerlige samfund, den borgerlige tanke som revolutionær ideologi. Men det forblev som nævnt uformidlede paradoxer for dem. Grunden hertil var, at de ikke så samfundet i historiens lys, men i stedet ophævede den sociale virkelighed som objektivt fænomen til fordel for den sækulariserede individualisme. Robinson Crusoe er det fuldgode udtryk for at man overser samfundet og tror at individet klarer sig selv.

Hos Kant fandt vi mennesket som en udenforstående iagt-tager, der er neutral overfor verden (heraf udvikles positivis-men), og hos franskmændene er mennesket nok mere aktivt ma-nipulerende ud fra sin indsigt i verden, men stadig står det udenfor. Hegel gør det rigtige, at han sætter mennesket ind i historien. Problemet er at finde menneskets plads indenfor historien, derimod ikke at spørge efter dets ydre forhold til historien.

En sådan tankegang om historien lader sig ikke forene med den klassiske logiks formalitet. Grundlaget for den formelle logik er identitetsprincippet, altså at A altid og under alle for-hold er A. Derved er denne logik uløseligt forbundet med begrebet om en "ding-an-sich". Logik og metafysik, eller om man vil: ontologi, kan slet ikke skilles ad. Derfor satte Hegel sig det som sin opgave, at skabe en ny logik for et foranderligt indhold. Når den grundlæggende filosofiske betragtning bliver den, som Heraklit udtrykte ved at sige, at man ikke kan stige ned i den samme flod to gange (fordi floden består af nyt vand hele tiden), må logikken ændres i samme retning. Hegel fandt denne nye logik i historien, dvs. i historiens konkrete totalitet. Derved bliver hele historien og hele samfundet betragtet som vor handlingsakt. - Dette er Hegels grundlæggende metodologiske landvinding; men tilbage står igen problemet om hvis handlingsakt, der er tale om.

Hegel tog sig som bekendt nu en kraftig lufttur. Ved at identificere tanken og væren blev historien for ham til Verdensåndens successive selvrealiseringer eller dens gradvise kommen-til-sig selv. Verdensånden manifesterer sig i folke-ånderne, dvs. de udvalgte folkeslag, og ved "fornuftens list"

som Hegel kaldte denne proces, styrer Anden historien. Men så er mennesket eller altså folkeånden slet ikke det frie subjekt i historien alligevel. Tværtimod er mennesket listigt bedraget af Anden. Det er igen "tilfældigt" hvor og hvornår Anden formidler sig konkret i historien. Historien er igen blevet til uforståelig fakticitet, som den havde været hos empiristerne, og hos Kant - om end af helt andre grunde. Hegel havde nok skabt et system, hvori subjekt og objekt faldt sammen, eller mere præcist: et system, hvori subjektet hele tiden igennem at blive sit eget objekt i højere grad blev sig selv, men det var sket for en høj pris: det var den skinbarlige mytologi.

Kant havde i sin kritiske filosofi benægtet, at vi kan erkende tingenes inderste væsen eller "das-ding-an-sich", og han havde fastholdt et skel mellem subjektet og objektet eller mellem formen og indholdet. Hegel slettede rask disse sondringer, og mente godt, at væsenet lod sig erkende, netop fordi der for ham ikke var nogen forskel på subjekt og objekt; formen blev uvæsentlig for ham, som indholdet havde været uvæsentlig for Kant.

Hvad stillede så Marx op med dette? Han var enig med Hegel i, at væsenet lod sig erkende, men også enig med Kant i, at subjekt og objekt ikke uden videre er identiske. Dermed er ikke sagt, at han tog lidt hist og lidt pist, og så fik det hele til at gå op. Tværtimod fandt Marx, at der ikke var nogen filosofisk, nogen kontemplativ, løsning på dette erkendelsesproblem. Hegel havde sagt, at "det fornuftige er det virkelige, og det virkelige er det fornuftige", men det betød rigtignok også, at Hegel i den grad kom i modstrid med virkeligheden, som bestemt viste mange ufornuftige træk frem, at han helt måtte se bort fra den empiriske virkelighed. Det ville Marx ikke gøre. Han skar den gordiske knude over og sagde simpelthen, at den eneste måde at gøre virkeligheden fornuftig på, er at realisere filosofien, dvs. at virkeliggøre dens krav. Og det kunne man ikke forvente sådan ville ske tjuhej af sig selv, fordi subjektet ikke var sig bevidst at være identisk med objektet. Kun ved at historiens, og dvs. den profane histories, subjekt blev sig

selv bevidst som subjekt og objekt, kunne virkeligheden blive fornuftig. Eller med andre ord: kun ved at proletariatet blev sig selv bevidst som klasse og gjorde sin revolution, kunne virkeligheden blive virkeligt fornuftig. Hvordan det nærmere kom op i Marx' hoved skal vi nu prøve at se på.

2. Feurbach og det store flik-flak.

Dette poppede udtryk hentyder naturligvis til det velkendte udtryk om, at Marx vendte Hegel på hovedet, eller rettere på benene idet han stod på hovedet, og uddrog den rationelle kerne af den mystificerede skal, som Hegels dialektik var fængslet i. Samtidig antydes det, at Feurbach havde en vigtig rolle i denne enestående kombination af gymnastisk øvelse og kirurgisk indgreb.

Blandt venstre-hegelianerne, som Feurbach og Marx var en del af, var det en udbredt opfattelse, at man kunne og skulle ændre det ufornuftige samfund ved "kritik". Det betød, at verden og virkeligheden måtte kritiseres, hvor de ikke stemte overens med den filosofiske, dvs. fornuftige beskrivelse af dem - - jfr. altså megen kritik, der udøves af venstreorienterede den dag i dag.

Feurbach, og de fleste samtidige radikale hoveder med ham, angreb først og fremmest religionen. Det er i dette angreb Feurbach foretager sig det, der normalt kaldes at stille Hegel på benene. Hegels dialektik grunder sig på, at Ånden er fremmedgjort for sig selv, men efterhånden kommer til sig selv, i den historiske udvikling. Heri indgår mennesket til enhver tid som et moment, og dets religion, specielt kristendommen, er blot et udtryk for Åndens stigende bevidsthed om sig selv. Feurbach forkaster dette system. Men han beholder selve tankegangen om noget fremmedgjort. For ham er det bare ikke Ånden, men mennesket selv, der er fremmedgjort. I religionen viser mennesket sin fremmedgørelse. Menneskets tanker om Gud eller Ånden er simpelthen dets tanker om sig selv, men spejlet op i himlen.

Teologien er antropologi eller menneskelære. Hvad altså hos Hegel fremstilles som metafysik er hos Feurbach "psykologi" eller antropologi. - Feurbach når imidlertid ikke længere end

hertil, fordi han kun betragter mennesket abstrakt. Han får nok kritiseret den dogmatiske metafysik hos Hegel, men sætter ved sin humanisme det abstrakte menneske ind i stedet. Når mennesket ikke selv betragtes dialektisk indenfor den konkrete historiske totalitet bliver relativeringen i virkeligheden selv dogmatisk. Feurbach skildrer aldrig hvorledes det går til at mennesket fremmedgør sig selv, og hans filosofi er derfor kun en bleg appel til at kærligheden og det gode må blive grundlaget for menneskenes gensidige forhold, eller med I.P. Jacobsens ord fra Niels Lyhne: "Tænk om al den kærlighed, der rettes mod himlen i stedet fandtes her på jorden." - Det værdifulde i Feurbachs omvending af Hegel er, at filosofien igen får et materialistisk grundlag. Men Feurbach nåede ikke ud over at betragte mennesket som et biologisk-materialistisk, og det vil sige abstrakt væsen. Det blev Marx' indsats.

(6. Feurbachtese) - Mennesket lader sig altså slet ikke bestemme abstrakt. Det er "indbegrebet af de sociale relationer". Således opdager Marx to ting. For det første, at man ikke kan abstrahere fra det historiske forløb. For det andet, at der findes andre konkrete relationer end de "naturlige bånd" mellem mennesker. Man kunne nu sige, at resten af Marx' arbejde består i at finde ud af hvilke disse relationer mellem mennesker er, og hvorledes de i historiens forløb har bestemt menneskenes liv. Når Marx skal finde ud af disse grundlæggende sociale relationer, går han til virkeligheden, til empirien. Og der finder han som bekendt, at existens er produktion. Uden arbejde ingen mennesker. Det er sådan set en genial opdagelse i al sin enkelhed. For noget andet må mennesket regulere sit stofskifte med den natur, som det uhjælpeligt er en del af.

Vender man tilbage til "skabelsesproblemet" og spørger hvad Marx mente om det, skulle det nu stå klart, at også for Marx er det mennesket, der har skabt historien - blot med den tilføjelse, at det ikke har skabt den frit. Marx roser Hegel for også at indse, at "mennesket er resultat af dets eget arbejde" (WH,74). Men han så aldrig arbejdets negative side, dets reelle fremmedgjorthed. Hegels "arbejde" var kun det at tænke,

og på den måde kunne han operere med et begreb om totaliteten i historien, som aldrig ligger for den, der sælger sin (fysiske) arbejdskraft. Hegel kunne altså tænke sig igennem det problem, som mennesket reelt arbejder sig igennem, nemlig problemet om at skabe historien. Sålænge mennesket er fremmedgjort, dvs. sælger sin arbejdskraft og derved bliver til en vare, skaber det historien ufrit, og det problem kan ikke løses ad filosofisk eller erkendelsesteoretisk vej. - Hegel gav selv et godt billede på filosofiens position i historien, da han sagde, at Minervas ugle først flyver i tusmørket. Filosofien kan først forstå bagefter. - Hvis Feurbach ved sin materialisme kan siges at have vendt Hegel på benene, så kan man sige, at Marx med denne opfattelse af menneskets selvskabende aktivitet i historien har vendt Hegel med næsen fremad. Filosofien er uhjælpelig kontemplativ og tilbageskuende, og ved at vende dens næse fremad ophæves den som filosofi betragtet. Deraf de stolte ord i den 11. Feurbachtese: "Filosofferne har kun fortolket verden forskelligt; men det som det kommer an på, er at forandre den."

Filosofiens ophævelse er en følge af materialismen hos Marx. Filosofiens virkeliggørelse, er eller rettere bliver en følge af, at verden forandres proletariats revolution. Sagt mere forståeligt, måske, betyder det, at Marx sådan set aldrig har været imod de pæne ting filosofien sagde om mennesket og samfundet. De er bare flintrende ligegyldige, fordi filosofien ikke kan realisere dem. Et af de kendteste Marx-citater lyder jo: "Det er ikke bevidstheden, der bestemmer livet, men livet, der bestemmer bevidstheden."

At filosofien i denne mening er ophævet betyder, at sandheden er konkret. Erkendelsesteorien er sådan set også vendt på hovedet. Efter det gamle filosofiske monster udtænkte mennesket først nogle abstrakte principper, som det derefter handlede efter, eller dog troede at handle efter. Marx forkaster alt dette med at stille principper op, og siger i stedet, at mennesket skal blive klar over, hvad det konkret gør, det skal m.a.o. blive sig bevidst som verdens skaber. Filosofiens ophævelse betyder altså ingenting i retning af en ureflekteret,

teorifjendtlig stillig. Tværtimod. Marx siger til den fremmedgjorte proletar: Se, det er dig, der hele tiden reproducerer det kapitalistiske samfund. Du er den, der har det i din magt at revolutionere det. - Det er vist indlysende, at om noget kræver en teoretisk forståelse og bearbejdning, så er det dette paradox: at arbejderens, des mere han undertrykkes i kapitalismen, kommer nærmere revolutionen.

Hvad jeg her har søgt at udtrykke er den vigtige og velkendte tanke hos Marx, at praksis er kriteriet for sand erkendelse. Det kan meget nemt misforståes. Det er ikke dss. pragmatismens påstand om, at en teori kun er sand f.s.v. som den kan praktiseres. Det har heller ikke noget at gøre med en godtroende opfattelse af, at sandheden nok skal sejre tilsidst. Forskellen mellem disse tankegange og marxismen er den afgørende, at historien for Marx var rationelt begribelig, at den ikke var et tilfældigt resultat af overmenneskelige eller for den sags skyld menneskelige kræfter.

3. Praxis.

Marx' praksisfilosofi kan føre i mindst to retninger. Den ene ligger meget på linie med artiklen her. Det er Lukacs' stærkt historiske og hegelske fortolkning. Den anden er modstridende, repræsenteret af de franske strukturalister, specielt Althusser. For begge retninger, som for al marxisme, gælder det at besvare spørgsmålet om, hvorledes mennesket gennem sin praksis skal nå den erkendelse, der er nødvendig for at føre revolutionen igennem.

Lukacs besvarer sådan set spørgsmålet rørende enkelt, idet han siger, at proletariatet skal tilkæmpe sig sin klassebevidsthed. Klassebevidstheden er ikke at forstå som en empirisk beskrivelse af proletariatets bevidsthed eller følelser. Den er derimod en objektiv størrelse, der er bestemt af stillingen i produktionsprocessen. Eller som Lukacs siger: en rationelt tilpasset reaktion (s.99). Han er klar over, at man skal vogte sig for ikke at gøre denne klassebevidsthed til et selvstændigt skabende begreb i Hegels forstand. Det er nemlig

ikke klassebevidstheden, men proletariatet, der gør revolution. Derfor handler hele hans bog sådan set også om, hvorledes proletariatet kan og nødvendigvis må tilkæmpe sig sin klassebevidsthed. Det sker igennem at arbejderens erkender sig selv som en vare; han ser, at han i sin praksis, dvs. når han sælger sin arbejdskraft, bliver til en vare, og derigennem kan han erkende hele samfundet som et reificeret eller tingsliggjort varesamfund. - Lukacs kendte som nævnt ikke Marx' ungdomsskrifter, og taler derfor ikke om fremmedgørelse, men om reifikation. Men det vil ikke være forkert at sige, at hans tanke er den, at proletariatet gennem sin praksis hæver sin fremmedgørelse og derved når frem til sin klassebevidsthed. - Måske er det lykkedes mig at gøre det så tilpas uklart, at paradoxet heri ikke træder tydeligt nok frem. Men den opmærksomme vil have noteret, at proletariatet herved skal trække sig selv op ved håret! Hvorledes skal erkendelsen nemlig komme igang. Arbejderens er fremmedgjort i varesamfundet, fordi han sælger sin arbejdskraft og derved selv bliver en vare. På dette grundlag forlanger Lukacs, at arbejderens skal foretage sin frigørende revolution. Dilemmaet kendes fra Marcuse, også, der siger, at den sande revolution, dvs. den der ikke blot omstyrter det kapitalistiske samfund, men også fører til det socialistiske, kun kan gøres af allerede frigjorte mennesker. - Lenin løste problemet ved at sige, at revolutionen må tilføres proletariatet udefra, fordi det af sig selv kun kan opnå en tradeunionistisk bevidsthed og det er ingen klassebevidsthed. Og Lukacs er enig med ham heri. - Det ville have været interessant at se sammenhængen mellem netop Lenins udgave af erkendelsesteorien og så hans elitære parti- og revolutions-teori. Han bekæmpede altid det spontanistiske, fordi han mente at erkendelsen ikke lå i selve praksis, men i en refleks-teren og abstraheren af denne.

Inden jeg forlader Lukacs, lige et par ord om hans betydning. Marcuse er nævnt, og med ham kunne vi sådan set nævne Frankfurterskolen i det hele taget. Dens "kritiske" teori og ideologikritik er en nøje udløber af Lukacs Hegelagtige fortolkning af Marx. Det er ingen grund til at tro, at Lukacs var en blødsøden revisionist. Som sagt satte han Lenin meget højt.

Lukacs svaghed ligger sikkert i et udtryk, der har været brugt flere gange i det foregående. Jeg tænker på udtrykket om "historien i dens konkrete totalitet". Det er som rationelt tilpasset reaktion overfor denne konkrete totalitet, at klassebevidstheden får sin betydning hos Lukacs. Det er m.a.o. indenfor denne totalitet, at proletariatet må forstå og ophæve sin fremmedgørelse, eller med endnu andre ord: det er i den konkrete totalitet, proletariatets praksis må sættes ind. - Men, spørger man sig så: hvorledes når vi til en erkendelse af denne totalitet, en erkendelse, som ikke er borgerlig-ideologisk? Her er det beklageligt, at Lukacs ligesom alle hans efterfølgere i Frankfurt har mere at sige til kritik af den borgerlige videnskab, men mindre om hvorledes en sand videnskab kan tage sig ud. Da må man nok tage til Paris for at høre hvad Althusser har at sige om den ting.

Virkeligheden er konkret, men desværre forvirret eller kaotisk. Derfor må mennesket på en eller anden måde "ordne" denne virkelighed, ellers har det ingen konkret totalitet at sætte sin praksis ind i. Ordningen sker gennem en abstraktion, dvs. skabelse af begreber, og en efterfølgende konkretion, eller skabelse af konkrete tanker. Det første, abstraktionen, kalder Marx (vistnok) forskningen, og det andet, konkretionen, kalder han (vistnok) fremstillingen. Hvorledes dette nu end er, er der tale om, at mennesket reproducerer en slags kopi af virkeligheden, men en kopi, der er struktureret på en sådan adækvat måde, at den sætter os i stand til at handle, sådan som det er nødvendigt. - Det videnskabs-teoretiske problem heri er enormt vanskeligt. Det er søgt løst primitivt af den officielle diamat ved Lenins simple

afspejlingsteori, og af Althusser ved en radikal adskillelse af virkeligheden og erkendelsen. Hos Althusser retter erkendelsen sig slet ikke imod virkeligheden, men den teoretiske praksis, som han kalder det, retter sig imod sit eget spørgsmål. Videnskaben definerer sit svar eller sin løsning ved at stille det rette spørgsmål, denne rette problematik.

Hvorledes disse videnskabsteoretiske problemer end løses, forekommer det mig, at man måske helt uundgåeligt har løsgjort sig fra Marx' forpligtende indsigt om den menneskelige, konkrete praksis som erkendelsens kerne. Eller polemisk udformet: er det kun muligt at proletariatet opnår den rette praksis ved at denne føres til det udefra. Er teorien nødt til i denne forstand at gå forud for praksis?.

Marx, erkendelsesteori m.v.

1. tekster af Marx

Karl Marx (Johs. Witt-Hansen, ed.) Berlingske Filosofibibliotek. Et alsidigt udvalg med en god indledning; ca. 17 kr.

Økonomi og Filosofi (Ungdomsskrifter)(Villy Sørensen, ed.) Uglebog. Indeholder næsten i førstnævnte, bortset fra Manifestet.

Karl Marx, verker i udvalg (bd.1. om filosofi, bd. 2. om historiske materialisme), Pax Oslo. ca. 22 kr.pr.stk. Serien fortsætter til ialt 7 bind.

Karl Marx, selected writings in Sociology and Social Philosophy (Bottomore & Rubel, ed.) Pelican, 8 kr.-Ikke meget "filosofi" (men Bottomore har også udgivet ungdomsskrifterne på engelsk), mere sociologi. En kyndig indledning.

Karl Marx: Kritik af den politiske økonomi, udvalg ved Kjeld Schmidt, Rhodos 1970. - Det vigtige afsnit om metoden er med i Witt-Hansens ovennævnte udvalg.

2. om Marx.

Georg Lukacs: Historia och klassmedvetande, Cavefors 1968, ca. 32 kr.

Robert C. Tucker: Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge 1967 (17 kr.)

Antonio Gramsci: En kollektiv intellektuell, Cavefors 1967, ca. 32 kr.

Jon Elster: Essays om Hegel og Marx, Pax Oslo 1969. ca. 22 kr.

Robert Havemann: Dialektik uden dogmer, Uglebog 1965, ca. 18 kr.

Leszek Kolakowski: Mennesket uden alternativ, Fremad 1967, ca. 20 kr.

- Arnold Ljungdal: Marxismens världsbild, Pan/Nordstedts 1967, ca. 20 kr.
- Louis Althusser: For Marx' Rhodos 1969, ca. kr. 22.
(jfr. Niels Albertsen: At arbejde teoretisk. L.A.s teori om erkendelsesproduktionen. Politica 1970 nr. 1. ss. 23-34.)
- Henri Lefebvre: Der dialektische Materialismus, Suhrkamp 1969, 8, kr.
- Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie (Alfred Schmidt ed.) Suhrkamp 1969, 15 kr.
- Karel Kosik: Dialektik des Konkreten, Suhrkamp 1970, 30 kr.