

Att filosofera med Brecht och Gramsci¹ (1996)

Impulsen till de funderingar, som jag i det följande kommer att presentera, fick jag genom två utgivningsuppdrag som jag arbetat med under 1990-talet, vilka knappast har uppmärksammats av den politiska och litterära offentligheten. För en eller två decennier sedan skulle de däremot ha uppfattats som rena sensationer. Det ena uppdraget bestod i ett arbete med en kritisk utgåva av Antonio Gramscis *Quaderni del carcere (Fängelseanteckningar)* i tysk översättning (*Gefängnishefte*). Den andra uppgiften, som internationellt sett var viktigare, är det faktum att långt över hundra teoretiskt intressanta notiser av Bertolt Brecht gjorts tillgängliga för allmänheten under åren 1991 till 1994. Dessa notiser innehåller något av det mest betydelsefulla, som någon vågat sig på under detta århundrade då det gäller marxistiskt filosoferande. Att våga tänka har visat sig vara lika farligt och sällsynt under den marxistiska traditionens korta historia som under islams och kristendomens tusenåriga respektive tvåtusenåriga historia. Brecht och Gramsci vågade tänka. De trevade sig fram, de öppnade nya rum åt ett frigörande tänkande och handlande. De tillförde nya element av ett nytt språk. Deras teoretiska reflexioner förblev mer eller mindre fördolda för samtiden. Gramscis anteckningar, som av den medicinska expertisen fått diagnosen att vara ett patologiskt dokument, förvarades först i fängelsets förrådsrum. Sedan man lyckats smuggla ut dem ur landet, förblev de för lång tid begravda i ett arkiv i Moskva. Brecht gömde undan största delen av sina

¹ Angående citatsättet: Vad gäller Brecht så anges volymerna av *Große Berliner und Frankfurter Ausgabe* med arabiska siffror och av *Gesammelte Werke* (Frankfurt/M 1968) med romerska siffror. Citaten ur Gramscis *Gefängnishefte* anges med häftnummer och paragraf.

teoretiska utkast. Vad den publicerade delen beträffar kunde han åberopa *licentia poetica* – diktarens frihet att dikta, vilken inte sällan brukade förknippas med ett slags politisk och teoretisk otillräknelighet.

Till och med hans främsta elever kunde inte motstå frestelsen att omvandla Brecht från diktande intellektuell till en sorts delfisk prästinna, en siare och spågumma, som talar i gåtor som man kan begripa och i en närhet på distans. Detta faktum kastar ljus över Brechts osannolika förmåga att försöka göra sig ogripbar genom – begriplighet.

Meningen med att filosofera

Den första svårigheten ligger i uttrycket filosofera: Vad lägger vi in i ordet *filosofera*? Frågan kan tyckas meningslös och svaret självklart: att filosofera innebär att syssla med filosofi. Men menar vi därmed, att vi vill tänka så som filosoferna gör? Men i så fall med vilka filosofer? Och är vi verkligen filosofer, om vi vill tänka på det sättet? Skall vi vända oss till den institutionaliserade filosofin, där man filosoferar, genom att sysselsätta sig med filosofernas filosofi? Innebär det, att vi med Brecht och Gramsci vill göra samma sak som man gör inom den institutionaliserade filosofin? Men den institutionaliserade filosofin känner inte till Brecht eller Gramsci.

Det är kanske bättre att överge begreppet filosofera och formulera om det till: att tänka med Brecht och Gramsci. Förstår vi då vårt förehavande bättre? Eller går med detta begreppsbyte det specifika som förknippas med filosofiskt tänkande förlorat? I vaket tillstånd tänker vi ju alla nästan alltid. Till och med i sömnen – i våra drömmar tänker vi, enligt vad Sigmund Freud säger. Men detta att vi kommer på tankar, att än det ena än det andra går runt i skallen på oss, kan knappast vara svaret på vår fråga.

Det kan inte heller vara det tänkande, som syftar till att beräkna en viss verkan, söka efter medel för att uppnå ett visst mål, d.v.s. det instrumentella eller instrumentaliserade tänkandet, som vi är ute efter. Menar vi kanske det vetenskapliga tänkandet, det som fastställer grundvalarna för det instrumentella? Är det detta som är filosofi?

Men här varnar oss Heidegger i skriften *Was heißt denken?* (*Vad menas med att tänka?*² med den knivskarpa satsen, »att vetenskapen inte tänker«. (133). Han tillfogar emellertid: vetenskapen tänker nämligen inte »på tänkarnas vis«. Detta betyder dock inte, att han vill nedvärdera vetenskapen. Han anser det tvärtom vara »fördelaktigt« för vetenskapen att inte tänka, därför att det är bara på det sättet vetenskap som forskning kan ge sig i kast med ett ämnesområde.

Detta sätt att resonera kastar ett visst ljus över Heideggers vetenskapsbegrepp: Här finns ingen plats för reflektion över mål och väg.

Men hur uppfattar Heidegger detta att tänka på tänkarnas vis? Han bestämmer detta genom att markera det område, med vilket tänkandet skall få befatta sig. Det ett sådant tänkande skall befatta sig med är det icke-tänkta hos all hittillsvarande filosofi, eller som Heidegger uttrycker det: »Väsenshärkomsten av varandets vara«. När Heidegger säger, att ingenting av detta är möjligt att föreställa sig, så är det tvetydigt. Genom att tillbakavisa ett begripligt tänkande, visar oss Heidegger tillbaka till en föreställning av Intet, nämligen till en väsenshärkomst, som – enligt honom – undandrar sig oss. Detta väsen, som är frånvarande, i och med att det undandrar sig, tillåter – enligt honom – endast, »att vi hänvisar till det och härvid anvisar oss själva«. »Detta anvisande är vårt väsen.« (134f)

Efter att ofrivilligt ha hamnat i denna underdåniga position, som förutsätter en högre mening – d.v.s. en mening som överstiger vår

² Martin Heidegger: *Was heißt denken?* i Merkur, 6:e årg., 1952, 6601 ff; cit. efter dens., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954.

egen horisonten – vilken vi dessutom, på grund av en djupt inrotad godtrogenhet, tanklöst börjar underordna oss, är det dags att vakna upp och fråga oss: Vad har vi egentligen hamnat i?

Detta tänkande på tänkarnas vis talar uppenbarligen från förmåhetens berg ned till oss och ger oss allehanda an- och tillrättavisningar. Medan Nietzsche, med förakt för flertalet om sig själv säger, att han filosoferar tretusen fot ovanför mänskligheten (nämligen i ett fint schweiziskt hotell på tusen meters höjd), så filosoferar Heidegger likt ett orakel och tillsänder oss anvisningar från diktarnas och tänkarnas topp, varifrån dessa för oss förklarar vårt sanna väsen. »Ett tecken är vi, otydligt«, citerar han Hölderlin, för att sedan påstå att hans tänkande på tänkarnas vis skulle vara just den där makten, genom vilken »det kunde bringas en tolkning åt det tecken, vilka de dödliga är«.

Kan vi acceptera att vi får vårt väsen förklarat för oss av uttolkare som föraktar oss? Med Brecht och Gramsci betackar vi oss för ett sådant erbjudande, returnerar det, varefter vi vänder på steken och istället diskuterar tänkarnas väsen utifrån de verksamma människornas utgångspunkt.

Den gemensamma utgångspunkten hos Brecht och Gramsci

Vänder vi oss med vår inledningsfråga om meningen med att filosofera till Brecht och Gramsci stöter vi hos dem på ett gemensamt närmande till en filosofiuppfattning, som är lika fjärran från den institutionaliserade filosofin som tänkandet på tänkarnas vis. Utan att veta om varandra, skapade de praktiskt taget samtidigt ett filosofibegrepp underifrån.

Brechts rekommendation skulle kunna vara inspirerat av Wittgenstein: »Filosofin borde sysselsätta sig mera med vanliga människors tal än med filosofernas tal.« (21, 402) Han frågar efter, vad »folket« menar, när det »tillskriver någon en filosofisk hållning«

(22.1, 512; XV, 253). Det leder till en omdefinition av filosofin: »därför att i vår tid och sedan länge betyder filosofi något särskilt, som jag inte alls åsyftar.« Filosofi är inte metafysik d.v.s. »allt detta, som man kan tänka sig när det gäller hur olika begrepp förhåller sig till varandra«. Wittgenstein utgår istället från »det sätt att filosofera, som är särskilt utbrett hos enkelt folk, från det som folk menar«, när de säger, att någon hade betett sig som en filosof eller intagit en »filosofisk hållning«. Folk menar med detta »nästan alltid en förmåga att stå ut med något.«

Här skulle Brecht säkert önskat »markera vissa skiljaktigheter«. När folk förklarar att förmågan att tåla stryk är en »filosofisk hållning«, så kompletterar Brecht detta påstående med att det också handlar om förmågan att utdela slag. Man skulle kunna säga, att filosofin lär ut det rätta beteendet. Men inte i moralfilosofisk mening, utan som den »största av alla konster« – konsten att leva. När det gäller frågan om det rätta beteendet – och om rätta sättet att uppfatta verkligheten, vilket främjar ett sådant beteende – anser Brecht, att de marxistiska klassikerna är otillräckliga: »De tecknade en otydlig och liten bild, och de lärde ut vaga och omöjliga förhållningssätt.« (22.1, 483) Förhållningssätt och handlingsförmåga måste kunna utformas i en värld av motsättningar. Brechts nya filosoferande utgår visserligen från folks vardagliga språkbruk, men han stannar inte där. Han försöker ta med denna primärimpuls, att aldrig förlora kontakten med denna utgångspunkt och att aldrig – alla orimligheter till trots – bli obegriplig för det sunda förnuftet. Så långt Brechts. Och Gramsci?

Gramsci förbluffar det sunda förnuftet med ett påstående inspirerat av Benedetto Croce: »att alla människor är filosofer« (H. 11, §12, 1375). De argument han anför för detta påstående, är lagrade i flera skikt. Där finns, till att börja med, den lingvistiska insikt som pekar fram mot diskursanalysen, d.v.s. att vi genom »språket« redan har tagit emot – och hela tiden fortsätter att ta emot – element av

»spontan filosofi« i färdig form. Med »spontan filosofi« betecknar Gramsci det som tillhör »var och en« (ibid.). »Vad ska det här vara bra för?«, skulle vardagsförståndet kunna invända. Och det är precis denna fråga – vad filosoferandet ursprungligen skulle vara bra för – som hos Gramsci återfår sitt innehåll. Man skulle kunna beteckna detta som »existentiellt«, om bara existensfilosofin hade en aning om detta: De filosofemer, som har avlagrats i språket, är inte bara oorganiska – Gramsci säger »bisarrt« ihopplockade – utan de organiserar oss bakom vår rygg. Sådana meningar är inte mina, de tillhör inte mig, jag hör till dem. Eftersom de är disparata, dröjer jag kvar i en disparat underkastelse, det vill säga, jag är »delaktig« i nånting, som har »påtvungits« mig mekaniskt av den yttre omgivningen. Den tillhörighet, i vilken jag först handlöst och omedvetet kastats in i, tilldelas mig »genom en av de många sociala grupper, som var och en av oss, alltsedan inträdet i den medvetna världen, automatiskt tillhör.«

Med viss anknytning till Nietzsche och förmodligen också till vissa tankar hos Kurt Lewin, uppfattar Brecht individen som decentrerad, som en divid. »Vi uppfattade individen alltmer som ett motsägelsefullt komplex i ständig utveckling, liknande en massa. Den må utåt uppträda som en enhet, och är likväl en (mer eller mindre) kampfylld mångfald, i vilken än de ena än de andra tendenserna får övertaget, så att respektive handling alltid är uttryck för en kompromiss.« (22.2, 691) Den »delbarhet«, som Brecht iakttar hos den enskilda människan, uppfattar han, i likhet med Gramsci, »som tillhörighet till många kollektiv« (21, 359; XX, 60). Den traditionella filosofins människa – subjektet, jaget, personen, t.o.m. anden – förvandlas från en samling, i metafysiskt avseende, fasta storheter till oscillerande processeffekter. »Jag är ingen person. Jag uppstår varje ögonblick, förblir aldrig densamma. Jag uppstår i form av ett svar. Det som är permanent i mig, är det som svarar mot sådant som förblir permanent.«

»Jag gör Mig.

Jag skulle kunna vara materiens självkontroll.

Sedan man 'tänkt bort' den Gud, som liknade människan, så liknar inte heller människan längre människan.» (21, 404).

Gramsci fattar de spontana existenssätt, i vilka de disparata tillhörigheterna kommer till uttryck, som inkoherens (brist på samstämmighet). I det ögonblick individerna föredrar, »att medvetet och kritiskt utarbeta den egna världsuppfattningen«, börjar de att bygga sin koherens (samstämmighet). Med detta begrepp kan vi befria det rationella innehållet i begreppet identitet från den förstenade blicken bakåt och i stället vända den framåt och – för att tala med Brecht – vända den mot det i praktiken hanterbara.

Gramsci utgår ifrån, att det inom var och en av oss finns en impuls, »att välja sitt eget verksamhetsområde, att aktivt delta i skapandet av världshistorien, att leda sig själv och inte bara passivt tillåta, att det utifrån och bakom ryggen på oss sätts en stämpel på vår egen personlighet«.

»Om vår världsuppfattning inte är kritisk och koherent, utan tillfällig och utan sammanhang, då tillhör vi samtidigt de mass-människor, vars personlighet är sammansatt på ett bisarrt sätt: där finns samtidigt element av grottmänniska blandade med principer sprungna ur den mest moderna och framskridna vetenskapen, såväl fördomar från alla förgångna, lokalt utformade historiska faser, som föreställningar av en framtida filosofi som omfattas av ett globalt förenat människosläkte. Att kritisera den egna världsuppfattningen innebär således att göra den enhetlig och koherent, och att lyfta den upp till den nivå, till vilken världens mest framskridna tänkande har nått. Det innebär således också, att kritisera hela den hittillsvarande filosofin, särskilt där den har efterlämnat förhårdnade skikt i populärfilosofin. Början till ett kritiskt arbete är medvetenheten om det som verkligen är, det vill säga ett 'lär känna dig själv' som produkt av den hittills gångna historiska processen, en process, som inom en själv har lämnat en oändlig mängd

spår, vilka man erhållit i arv utan förbehåll och utan att någon bouppteckning³ gjorts. Det gäller att börja med att göra en sådan bouppteckning.«

Det största hindret när det gäller dessa satsar är resignationen, eftersom de rådande förhållandena inte tycks erbjuda någon framtid. Potentiellt strider de därför mot de rådande förhållandena på ett sådant sätt att en uppslutning kring dem kring det vi alltid själva velat – är det avgörande testet inför en sådan prövning av möjligheter. Skapandet av en existentiell framtidsverkstad kan förmå den enskilda att gå över sina skrankor. Man uppfinner samhället på nytt och inträder därmed aktivt och medvetet i historien.

Det rör sig här naturligtvis endast om tendensutsagor över en möjlig uppgift eller en uppgiven möjlighet. Den är uppgiven i dubbel mening: vår mänskliga väsensverklighet (för att åter använda Heideggers terminologi) anvisar oss den som uppgift, medan de historiskt skapade förhållandena på ett mekaniskt sätt leder oss till att ge upp denna uppgift. De historiskt skapade förhållandena invaggar oss i och gör oss delaktiga i en falsk förtrolighet och gör oss till främlingar för oss själva och leder oss till att ge upp vår uppgift. Detta hör till en av våra äldsta erfarenheter, som har givit upphov till filosoferandet. Från Parmenides och den platoniska Sokrates grottlignelse till Marx »översättning« av alienationen i filosofernas berättelser till den verkliga alienationen i dess kapitalistiska gestalt.

Enligt Marx hamnar vi spontant i en »vardagslivets religion«. I de »alienerade och irrationella« former, vilka kännetecknar vår värld och som präglas av värdeformens och värdeförökningsprocessens dominans, känner vi oss »riktigt hemmastadda« (*Kapitalet III*, 735),

³ I originalet: »accolte senza beneficio d'inventario«. Talesättet är taget från arvsrätten. Med »inventariets beneficium« menas att man kan göra mottagandet av ett arv avhängigt av en föregående inventering.

därför att det är dessa former, som vi rör oss i och som vi »dagligen har att göra med« (*Kapitalet III*, 838).

Gramsci kompletterar med att förklara att vårt medvetande inte endast är samtid, inte enbart kapitalistisk samtid. Vårt medvetande bestäms också av osamtidighet.

Under 1930-talet, då dessa tankar skrevs ner, sökte också Ernst Bloch, ovetandes om de båda andra, att på liknande sätt dialektisera denna osamtidighet.

Koherens och hegemoni som filosofiskt faktum

Gramsci menar med koherens inte en homogen totalitet. Hos honom handlar det snarare handlar om att »ta sig samman« för att kunna uppnå handlingförmåga. Koherens förnekar inte motsägelsefullhet eller sönderslitenhet, d.v.s. det som från den aristoteliska logikens ståndpunkt skulle vara inkonsistens. Nyligen har i Tel Aviv ett liknande koherensbegrepp formulerats inom ramen för en medicinsk teori, som kallas för Salutogenes. Tanken hittar man redan hos läkarsonen Aristoteles i form av en utsaga, som i förstone kan te sig tautologiskt. Den säger att det hör till själva hälsans väsen att den själv läker kroppen på ett annorlunda och bättre sätt än läkarens medicin. För Salutogenesen är hälsan inget tillstånd, utan en process, – ja man skulle nästan kunna säga, en produktionsprocess. Enligt denna uppfattning är »sense of coherence«, koherenssinnet, avgörande för denna sida av livsförmågan. Till detta hör, att man kan uppleva världen – i alla fall relevanta aspekter av den – som begriplig, meningsfull och möjlig att påverka, eller att man åtminstone kan tolka den. Koherenssinnet kommer väl alltid att innehålla också imaginära element. Det kanske rentav gör sig gällande som ett behov av självbedrägeri. Habermas, som tydligen känner till Gramscis definition av koherens beskriver problemet, på följande sätt: Vardagsförståndet är »hopplöst uppsplittrat«. »I det

falska medvetandets ställe träder i dag ett fragmenterat medvetande, som förhindrar möjligheterna att nå insikt om förtingligandets mekanism«. Och denna förhindrade insikt är en av de betingelser som möjliggör »livsvärldens kapitalistiska kolonisering«. (*Theorie des kommunikativen Handelns* II, 522.) Kort sagt: Habermas formulerar problemet på ett egendomligt olösbart sätt, även om han samtidigt som teoretiker presenterar egendomligt släta lösningar i den kommunikativa etiken. Han vill uppenbarligen inte befatta sig med människans handlingsförmåga, utan endast med ett enhetligt medvetande, som genom den samhällliga arbetsfördelningen tycks ha reserverats för de teoretiskt arbetande intellektuella.

Gramsci närmar sig problemet på ett helt annat sätt. Enligt honom har var och en tillgång till filosoferandet, därför att det inte finns någon som inte försöker bygga sin koherens. Möjligen skulle han kunna acceptera ett område som en specialitet reserverad för teoretiskt arbetande intellektuella, nämligen detta som Ulrich Sauter (1995, 699, fn. 47) har uppmärksammat hos Brecht, nämligen uppgiften: »Att ge impulser till en förändring som växer fram ur de observerade subjekten själva, att göra observatörens kunskaper användbara för den observerade själv: det är ett förfarande som inte inkräktar på objektets autonomi.« Hos objektet rör det sig här ju om ett subjekt. Men kan detta subjekt anses vara autonomt? Och finns det under sådana anti-ideologiskt menade betingelser överhuvud taget något hinder mot vanföreställningar eller privatfilosofier?

Naturligtvis kan det inte finnas några garantier mot detta – mot något som på förhand skulle kunna fungera som motgift mot vanföre-ställningar. Men Gramsci inser att vi kan göra oss koherenta, endast på ett kommunikativt sätt. Endast ett autonomt levnadssätt kan förhindra att livsvärlden koloniseras. Ett sådant levnadssätt kräver likafullt en kultur, som vi delar med andra. Det finns ingen som inte skapar åtminstone ansatser till detta. Gramsci formulerar

de betingelser, som behövs för att gå i denna riktning – bortom trånga privata skrankor:

»Att skapa en ny kultur betyder inte bara, att var och en för sig gör 'originella' upptäckter, det betyder främst, att kritiskt sprida redan upptäckta sanningar – så att säga 'församhälleliga' dem. Därigenom förvandlas de till en bas för vitala handlingar, till element för koordination och för en intellektuell och moralisk ordning. När många människor kan förmås att tänka sig den samtida verkligheten på ett koherent och enhetligt sätt, då är detta ett 'filosofiskt' faktum, som är mycket viktigare och 'originellare' än när ett filosofiskt 'geni' upptäcker en ny sanning, och när denna sanning stannar som arvods inom små grupper av intellektuella.«

Uppslutningen kring det sätt, på vilket vi önskar gestalta våra liv, får här status av ett grundläggande filosofiskt faktum.

Gramsci skulle varken ha föraktat eller negligerat en sådan person som Habermas; han skulle ingående ha studerat och kritiserat honom, så som han gjorde med sin tids liberala »lekmannapåve«, Benedetto Croce. För att kunna tänka sådana stora akademiska och litterära kategorier, vidgar han först begreppet intellektuell neråt, genom att »avakademisera« och »avlitterarisera« begreppen. Vi skulle i korthet kunna säga, att intellektuella funktioner innebär koherens på alla områden. Det handlar om allt från organisations- och gestaltungs- till kommunikations- och koordinationsfunktioner.

Det finns ingen individ som inte i någon form skulle fylla dessa funktioner. Men endast de som fyller dessa funktioner i och åt en samhällsgrupp, blir dessa grupper organiska intellektuella. Så snart en grupp artikulerar sig som en sammanslutning med bestämda intressen, formar den också organiska intellektuella. För att kunna nå samhälleligt inflytande, måste gruppen knyta samman sina egna speciella intressen med andra grupperns intressen. Ju mer allmängiltiga de lösningar är som man förmår att representera, desto längre når gruppens utstrålning (dess möjligheter att påverka och attrahera

omgivningen). Utstrålning i denna mening tenderar mot »hegemoni«, det vill säga mot politiskt-etiskt ledande inflytande. Hegemoni är enligt Gramscis politiska filosofi ett begrepp som i detta hänseende knappast har blivit förstått – det filosofiska faktumet par excellence. Det är det därför, att det endast kan formas genom att det förbinder en bestämd världsuppfattning med en politisk etik. Hegemoni är en formationsbetingelse för det som Gramsci betecknar som ett historiskt block. Med detta menar han en politisk-samhällelig formation som uppnår historisk handlingsförmåga genom att den blir under en viss period blir regeringsduglig eller t.o.m. statsbärande. I det hänseendet kan hegemoni förstås som en verklighetsbetingelse för en filosofi, vilken med den hegelska formeln kan betecknas som »sin egen tid, uttryckt i tankar«.

Efter att ha utgått ifrån en individuell strävan efter koherens och sedan stigit upp till det politiska, återför Gramsci det på detta sätt uppbyggda begreppet historiskt block tillbaka till individen. I vårt förhållande till oss själva finns nånting som motsvarar detta och som vi när det gäller samhälleliga förhållandena kallar för politik.

»Människan måste förstås som ett historiskt block, bestående av rent individuella, subjektiva element och av massvis med objektiva eller materiella element, till vilka individen förhåller sig aktivt. Att förändra yttervärlden, de allmänna förhållandena, innebär att potensiera (ladda ö.a.) sig själv, att utveckla sig själv.« (1341f)

Tanken övergår till en omformulering av Marx sjätte tes om Feuerbach: »Det är en illusion«, skriver Gramsci, att påstå att denna etiska 'förbättring' skulle vara blott individuell: själva syntesen av individualitetens beståndsdelar är 'individuell'. Men den förverkligas och utvecklas inte utan utåtriktad aktivitet, en aktivitet, som i varierande grad förändrar de yttre förhållandena, såväl förhållandena till naturen som förhållandena till andra människor – på de olika samhälleliga nivåer, i vilka man lever, ända till det mest omfattande förhållandet, det som omfattar hela människosläktet.

Därför kan man säga att människan väsentligen är 'politisk', eftersom den verksamhet som syftar till att medvetet omforma och leda de andra människorna förverkligar hennes egen 'mänsklighet', hennes 'mänskliga väsen'.

Praktikens filosofi

Postkommunismens tid låter oss inse – när vi tänker på de nyliberala ideologerna – att segrarens ståndpunkt kan ruinera tänkandet. Ett radikalt nederlag, såsom den västeuropeiska arbetarrörelsens nederlag, men även den liberala demokratins nederlag gentemot fascismen, kan sporra till eftertanken. I likhet med Gramsci har erfarenheten av fascismen lett Brecht fram till ett om- och nytänkande. Fascismen hade också i Tyskland redan åren före Hitlers maktövertagande i olika former präglat den konservativa elitens politiska horisont. Otåligt såg Brecht, att stora delar av vänstern var oförmögen att dra några lärdom. Med tanke på det som skett 1933, skriver han, kommer »ingen av de bättre revolutionärerna låta sina åskådningar vara oprövade«. Denna notis fortsätter med att håna dem som pratar om den »oundvikliga« ankomsten av socialismen som »nästa« formation. Nu, när fascismen hade kommit emellan, är socialismen det nästnästa som »oundvikligen« kommer (22.1, 48f; XX, 93). Skillnaden mellan Brecht och Gramsci ligger inte så mycket i de olika positioner de intar (den en partiledaren och i fängelse, den andre dramatiker i landsflykt). Den ligger snarare i de dimensioner, inom vilka var och en av dem tar itu med uppgiften att främja ett omtänkande, det vill säga att omforma det marxistiska tänkandet. Jag går inte in på Brechts insikter beträffande de intellektuellas betydelse, som låter förvånansvärt gramscianska. Jag går inte heller in på hans förståelse för den etisk-politiska dimensionens betydelse i politiken, en förståelse som är, med tanke på hans hånfulla attityd gentemot moralen, inte mindre förvånansvärd.

Det som man däremot inte får hoppa över är det, som Antonio Labriola,⁴ »Italiens första marxist«, hundra år tidigare hade uppfattat som den historiska materialismens filosofi. Denne menade »till exempel sådana postulat som: praktikens utveckling ligger i människans väsen (natura), det vill säga hennes historiska utveckling - och genom 'praktiken' blir ... den vanliga motsättningen mellan det praktiska och det teoretiska upphävd.« (302f). Dessa funderingar leder Labriola till idén om en 'praktikens filosofi' som »den historiska materialismens kärnpunkt« (318).

Labriolas anmärkning har gett namn åt Gramscis projekt som en praktikens filosofi. Det gäller att pröva om detta namn också kan användas som titel på Brechts filosoferande. För det ändamålet vänder jag mig till sanningsfrågan och till frågan om den objektiva verkligheten. Vid behandlingen av dessa frågor tar Gramsci, i överensstämmelse med Brecht, sin utgångspunkt i Marx *Teser om Feuerbach*.

Kritiken av objektivismen genom praktikens filosofi

Brecht och Gramsci inser, att det dyker upp ett nytt sätt att filosofera i *Teser om Feuerbach*. Fången Gramsci översätter teserna en gång till för eget bruk, och man kan därefter se, hur tesernas motiv går igen i hans uppteckningar. Med Labriolas impuls i åtanke, tar han »praktikern, detta nyckelbegrepp i teserna«, med i namnet på det marxistiska filosoferande, som han nu börjar att omformulera. Men vad gör Brecht?

⁴ cit. efter Antonio Labriola: *Über den historischen Materialismus. Aus dem Italienischen von Franz Mehring (73-138) und Anneheide Aschieri-Osterlow* (allt övrigt). Frankfurt/M 1974.

Som en korrigerings av Wittgensteins inledningsats till *Tractatus logico-philosophicus*: »Världen är allt det, som är fallet«⁵ noterar Brecht:

»Realiteten är inte bara allt som är, utan allt det som blir till. Den är en process. Den framskrider i motsatser. Uppfattas den inte i denna av motsatser präglade existens, så uppfattas den överhuvud taget inte.« (22.1, 458)

»I verkligheten når processer överhuvudtaget inte fram till någon avslutning. Det är observationen, som upphör och anger avslutningar. I stort träffas (och påträffas) naturligtvis avgöranden, vissa former förändras eller förloras till och med sina funktioner; kvaliteter faller ryckvis sönder, helhetsbilden förändras.«

I likhet med Gramsci förkastar Brecht många marxisters »objektivism« – även om det sker genom en viss pendling när han försöker balansera på den smala stigen mellan kritik av objektivismen och realitetsförlust. Realitet och objektivitet bestrids visserligen inte, men den filosofiska grammatiken för uttrycket »objektivitet« – som vi med Wittgenstein skulle kunna säga – måste undersökas, och uppfattningen av det korrigeras i överensstämmelse med resultatet av undersökningen. Tanken när det gäller objektivitetsbegreppet går åt två håll. Å ena sidan handlar om föränderligheten hos det, som man vill få kunskap om: »Tillstånd och föremål, som inte kan förändras genom tänkande (som inte är beroende av oss), kan inte tänkas.« (21, 521) Å andra sidan handlar om själva kunskapsprocessen, den verksamhet som bedrivs för att nå kunskap, d.v.s. kunskapssökarens inverkan på kunskapens objekt. Brecht integrerar – även denna gång i likhet med Gramsci – den moderna fysikens indeterminismteorem och han överför obestämd-hetsrelationen, d.v.s. insikten att »det undersökta har blivit förändrat genom själva undersökningen« (22.2, 730; XVI, 577), till handlandets fält.

⁵ Cit. från Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt/M 1984

Om »praktiskt hanterbara definitioner« är sådana, som »tillåter en bearbetning av det definierade fältet«, så uppträder »bland de bestämmande faktorerna alltid också handlandet hos den som definierar« (21, 421; XX, 168). Han kritiserar följaktligen begreppet »nödvändighet« i betydelsen oundviklighet.

»I realiteten rådde det emellertid motsägande tendenser, som avgjordes genom inbördes kamp, och det är något som ligger långt ifrån oundviklighet.« (21, 523; XX, 156)

Och Gramsci? Enligt honom är det en sedimenterad skapelsetro, när man betraktar »yttrevärlden« från, som Marx säger, »de färdiga fenomenens form« (MEW 24, 218), i stället för att betrakta den utifrån deras tillkomstprocess. Han demonstrerar detta med den tanklösa föreställningen, att »människan har påträffat världen redan fix och färdig, en gång för alla katalogiserad och definierad«. (H.11, §17) Gramsci inbjuder oss till följande tankeexperiment: Låt oss »föreställa oss en utomhistorisk och utommänsklig objektivitet«. Och han frågar: »Vem ska i så fall fastställa en sådan objektivitet? Vem skulle kunna ställa sig på ett sådant slags 'ståndpunkt i kosmos i sig', och vad kan en sådan ståndpunkt betyda? Det kan lätt påstås, att det handlar om ett residuum för Guds-begreppet« (H. 11, §17, 1411). Den utom-, för- och eftermänskliga »realiteten« är endast en »metafor«. Paragrafen slutar så här: »Vi kan veta nånting om realiteten endast i relation till människan, och eftersom människan är ett historiskt vardande, är även kunskap och verklighet ett vardande; är också objektivitet ett vardande, och så vidare.« (1412) Detta är, vad vi – med Kant skulle kunna kalla för sanningens oöverskridbara moment.

Gramsci uppfattar den populära kritiken av idealismen, i vilken den katolska kyrkan och kommunistiska partier möter varandra, som ett sätt att i agitatoriskt syfte exploatera klyftan »mellan vetenskap och liv«.

De intellektuella förkroppsligar denna klyfta och klyftans organi(satori)ska överbyggande. Den historiska materialismen har uppstått genom transposition av den idealistiska problematiken, som, i upphävd form, alltid innehåller ett korn av sanning. Gramsci vill »visa att den 'subjektivistiska' uppfattningen – efter att ha tjänat som kritik av transcedensfilosofin å ena sidan och vardagsförståndets och den filosofiska materialismens naiva metafysik å den andra – nu kan få en bekräftelse av sin sanningshalt och sin historicistiska tolkning endast i superstrukturernas (överbyggnadens) konception, medan den i sin gamla spekulativa form bara är en filosofisk roman« (1410f).

Gramscis tes, som »upphäver« idealismen i dialektikens trefaldiga mening, säger nu: »Objektivt betyder alltid 'mänskligt objektivt', vilket skulle kunna vara den precisa motsvarigheten till 'historiskt subjektivt', att vara objektivt skulle därmed betyda 'universellt subjektivt'.« (1411) Universaliseringen av det praktiskt-subjektiva är här inte menad som en primärt tankemässig, utan som en historisk process – som politik och kamp. Detta är samtidigt ideologikritikens historiska verklighet. Därför att uppgiften är mänsklighetens historiska föreningsprocess. Objektiviteten är en funktion av församhälligandet. Samtidigt är objektiviteten den historiska (församhälligade) subjektiviteten:

»Människans tillägnelse av kunskap är objektiv, ifall denna kunskap är verklig kunskap för hela människosläktet historiskt förenat i ett enhetligt kulturellt system; men denna historiska föreningsprocess äger rum samtidigt med försvinnandet av de inre motsättningar, som sliter sönder det mänskliga samhället, motsättningar, som utgör betingelser för gruppformationer och för uppkomsten av ideologierna som inte är konkret universella. Därför utspelar sig en kamp om objektiviteten (en frigörelsekamp från de partiella och bedrägliga ideologierna), och i denna kamp ingår kampen om själva det mänskliga släktets kulturella enande. Det som idealisterna kallar för 'ande', är inte utgångspunkt,

utan slutpunkt, en sammanfattning av en överbyggnad i vardande, och inte alls någon enhetlig förutsättning, och så vidare.« (1411f)

An så länge är det naturvetenskapen och tekniken som har åstadkommit detta enande. »Den experimentella vetenskapen utgjorde hittills det område, på vilket en sådan kulturell enhet har nått ett maximum av spridning« – »den mest objektiverade och konkret universaliserade subjektiviteten« – och inte samhällsvetenskapen (1412).

Sanningen

Låt oss nu ta itu med sanningsfrågan. »En utsaga eller framställning är en sanning«, heter det hos Brecht, »när den möjliggör en förutsägelse. När denna utsaga eller förutsägelse görs måste emellertid den som framför den uppträda som aktör. Han måste uppträda som någon, som behövs för att det förutsagda ska inträffa.« (22.1, 96; XX, 190) Sanning är »inte bara en moralisk kategori [...] (omutlighet, uppriktighet, rättvisa), utan också en fråga om kunnande. Sanning måste produceras. Det finns alltså ett sanningens produktionssätt.« (22.1, 96; XX, 189) Det är inte på det viset att sanningen

»finns där i sig' och i väntan på att upptäckas; utan sanningen växer fram därigenom att man kan påvisa att en situation eller person är förändringsbar; det vill säga, man ska inte bara påvisa en föränderlighet, som i sig är given, utan en föränderlighet, som kan framtvingas utifrån från betraktarens sida, betraktaren fattad som massa. Sanningen är alltså en fråga om praktik« (21, 360).

Här kan man se, hur Brecht utvecklar den andra av Marx teser om Feuerbach. Med dialektikens hjälp löser han upp den förtingligande föreställningen av sanning:

»Sanningen om ett ting betingar sanningen om andra ting. För ett ting blir först reellt, när det framträdet i förhållande till ett annat ting, och det blir desto mer reellt, ju fler andra ting som det träder i förbindelse med. Sanningen kan aldrig sägas i en enda sats. Sanningen i varje sats är avhängig ändamålet.» (21, 428) Å andra sidan är »osanningen [...] en process, inte en summa av möjliga och skenbart trovärdiga faktabefriade förhållanden. Den har redan sedan länge fått grepp om alla uttrycksformer. Den har inte heller gjort halt inför frågeställningarna» (21, 585).

Insikten, att sanningen aldrig kan sägas i en enda sats, påminner om den analytiska filosofins insikt, att den inte längre ensamt kan utveckla rationalitetens teori. Hoppet, att kunna nå denna teoris »sanning«, ligger hädanefter, som Habermas refererar, »i den lyckliga koherensen av olika teoretiska fragment« – »teorierna, de må vara av socialvetenskapligt eller filosofiskt ursprung, måste passa till varandra« – »Koherens är på den nivå, där teorierna står till varandra i ett komplementärt förhållande och i ett förhållande av växelvisa förutsättningar, det enda bedömningskriteriet, därför att sanna eller falska är endast de olika satser, som låter sig härledas ur teorierna.» Denna koherens erkänns som avgörande, så snart man tar avstånd från »fundamentalistiska anspråk«. Är det endast en tillfällig ordlikhet eller dyker här ett koherens-begrepp upp, som är släkt med gramscianska tankar? Det tycks mig som om vi här, i den analytiska epistemologins syrefattiga luft, faktiskt möter en utlöpare av just den problematik som Gramsci analyserat.

Brecht praktiserar en form av dialektiskt tänkande som »experimentellt tänkande«, nämligen att lösa upp förstelnade föreställningar. Brecht fattar dialektiken som

»tankemetod eller hellre som en sammanhängande följd av intelligibla metodet, som tillåter en upplösning av vissa orörliga föreställningar och ett framhävande av praktiken gentemot härskande ideologier» (21, 519; XX, 152).

Med en viss differens till Gramsci vänder sig Brecht »mot konstruktionen av fullständiga världsbilder« (XII, 463) och mot »världsbildhuggarna« och kräver: »Du ska inte göra dig en bild av världen för bildens skull.« (21, 349; XX, 50). Han kräver att tänkandet ska ha en konkret nyttoreslation, som uppfattar argumenten som snöbollar, som inte är gjorda för evigheten (jämför XII, 451f). Mot kunskapens avbildsteori ställer han, i språkligt bara marginellt, men sakligt avseende sett, radikalt annorlunda krav på praktiskt användbara avbilder. De skall med sin praktiska orientering också öppet deklarerar sin »subjektiva« ståndpunkt.

Återupptagande av öppningsfrågan

Vad menas med att filosofera med Brecht och Gramsci? Och vem kan ha nytta av det? Enligt den gamla uppfattningen var filosofi åskådarens tänkande. Det hörde till *bios theoretikós*. Även Hegel understryker den av Aristoteles framhävda gagnlösheten och han betecknar filosoferandet som livets söndag. Tänkandet i den filosofiska betydelse som Brecht och Gramsci anger rör sig i vår historiska vardag och är väsentligen ett experimentellt tänkande. Det här skisserade tänkandet är en praktikens filosofi i öppen form. I detta tänkande måste allt gå genom de samhälleliga aktiviteternas nålsöga, det är ett tänkande, för vilket kunskapsteorin samtidigt framför allt måste vara språkkritik (21, 413; XX, 140). Praktikens filosofi är inte filosofi som utgår från en förutsatt enhet eller en totalitet. »I verkligheten kan man endast bygga, tillverka, sammanfoga en totalitet – och man bör göra det i total offentlighet – enligt en viss plan och för ett bestämt ändamål.« (21, 535) Så att säga nerifrån och upp och till någons nytta. Därför är praktikens filosofi samtidigt jordelivets mest konsekventa tänkande. Liksom pragmatikern William James hade uppfattat »fakta och värderingar som oskiljaktiga«, så tänker sig även Brecht och Gramsci den politisk-etiska dimensionen nerifrån och uppåt, om man så vill. De gör inte som

moralfilosoferna, vilka mer eller mindre försynt förkunnar ett normativt rike bortom det jordiska, en moralkodex som föregår varje lagstiftning och utan verklighetens »politiska« implikationer. När William James alltid insisterade på, »att vi delar och iakttar en gemensam värld, att vi uppfattar den sanning, som vi själva bidrar till att skapa«, så förvandlas hos Brecht och Gramsci denna abstrakta bild av en gemensam värld till den konkreta, samhälleliga värld med motsättningar och naturförhållanden, i vilken vi lever. Detta församhälleligandet lyfts fram till praktikens horisont. På så sätt förvandlas pragmatismen till praktikens marxistiska filosofi.

När Heidegger säger: »även det väsentliga tänkandet är en handling« (*Was ist Metaphysik*, 50), kan Brecht överta detta påstående och infoga det i sitt eget »ingripande« tänkande. Men ur Heideggers andra sats talar tänkarens hybris, en intellektuells falska självförhärligande: »På så sätt är tänkandet en sysselsättning, men en sysselsättning, som samtidigt överträffar all praktik.« (*Humanismusbrieft*, 115)

I nederlagets tecken växte hos Brecht och Gramsci – och först långt efter deras död offentliggjorda teoretiska notiser – det marxistiska tänkande på nytt. Det ofärdiga i dessa notiser framstår i dag som mera hållbart än många förstelnade verk. Man kan lära sig nånting om förhållnings- och tankesätt och ur vilka de växte fram. Under nya betingelser har vi mindre nytta av de gamla resplanerna än av konsten »att skapa nya vägar« – ett uttryck av subcomandante Insurgente Marcos, vilket på sitt sätt förbinder Brecht och Gramsci.

Jag avslutar med en reflektion av Brecht från tiden för Tysklands fascistisering, som bortsett från dagens annorlunda förhållanden, tycks mig träffa något i vår situation:

»I svaghetsens tider finns det ofta ingen brist på riktiga ledande satser, likafult är det en som saknas. I läran passar den ena satsen till den andra, men vilken passar till ögonblicket? Allting finns där, men allting är för mycket. Det saknas inte förslag, men det finns alltför många att

följa. Det saknas inte iakttagelser, men de glöms för snabbt. I svaghetens tid är man engagerad, och man engagerar sig inte. / I svaghetens tid/ är mycket sant, men allt är lika mycket sant; mycket nödvändigt men få orkar; den utslagne har lugnats och men saknar lugn.» (ii, 585)

Hegemoni kan under de nya betingelserna endast vara en strukturell hegemoni. Den måste eftersträvas genom en det kulturellas politik. Det är, för att än en gång citera Marcos, nödvändigt med »en aktiv delaktighet, en antiavantgardistisk och kollektiv konception«. För ett sådant öppet projekt, som inte är ute efter ett maktövertagande, utan efter maktens demokratisering; inte ute efter ett intagande av kommandocentraler, utan efter att öppna ett demokratiskt rum för en mångstämmiga utvecklingen, bortom marknadens och statens totalitarismer – i ett sådant projekt kan man kanske säga att man har nytta av att filosofera med Brecht och Gramsci.

Översättning: Werner Schmidt. Bearbetning: Hans Arvidsson

Denne svenske oversættelse udkom i 1998 i *Socialistisk debatt* 32(1):16-25. Først publiceret på spansk i 1996 som «Filosofar con Brecht y Gramsci» i *Marx ahora* (Habana, Cuba), 1:121-137. Første tyske publication 1998 som „Philosophieren mit Brecht und Gramsci“ i *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät* 19(4): 97-105, senere som den sidste af *Dreizehn Versuche, marxistisches Denken zu erneuern*. Berlin: Dietz 2001. Græsk oversættelse i 1999: To «φιλοσοφείν» κατά τον Μπρεχτ και τον Γκράμσι. *Synchrona Themata* 71-72:128-136.

