

HENRIK GUNDENÄS

IDEOLOGINS PERMANENS

Louis Althusser och den socialistiska humanismen

LUNDS UNIVERSITET

AVDELNINGEN FÖR IDÉ- OCH LÄRDOMSHISTORIA

VÅRTERMINEN 2006

INNEHÅLL

Inledning	2
<i>Syfte och problemställning</i>	4
<i>Forskningsöversikt</i>	7
1. Ideologin	10
<i>Ideologisk och vetenskaplig problematik</i>	10
<i>Ideologins permanens</i>	15
<i>Ideologisk praktik, praktisk ideologi</i>	22
2. Humanismen	28
<i>Sovjetisk och fransk humanism</i>	28
<i>Feuerbach, Marx, Althusser</i>	32
<i>Den humanistiska ideologin</i>	34
<i>Socialistisk humanism, socialistisk antihumanism?</i>	39
Avslutning	46
Litteraturförteckning	52

INLEDNING

I januari 1964 refuseras Louis Althusser's artikel "Marxisme et humanisme" av den i USA verksamme socialpsykologen Erich Fromm. Denne finner inte plats för artikeln i sin antologi om den socialistiska humanismen, till vilken Althusser ombetts bidra.¹ Om Fromm varit närmare bekant med Althusser's teoretiska inriktning är det väl tveksamt om hans medverkan – som med Althusser's egna ord skulle ha stört harmonin i denna "Missa Solennis i humanism-dur"² – alls hade efterfrågats. I stället publiceras nu "Marxisme et humanisme" i en italiensk och en fransk tidskrift under våren och sommaren 1964.³ Ytterligare ett halvår senare, i januari 1965, kommer den första kritiken i Clarté, det kommunistiska studentförbundet UEC:s organ. Den blir för Althusser's vidkommande startskottet för den strid om humanismen, till vilken många av hans arbeten direkt eller indirekt ansluter. Den inleder också Althusser's relativt korta existens som centralpunkt i den livliga diskussionen om den marxistiska filosofins ställning och uppgift.

Om man vill sätta striden om humanismen i ett sammanhang, ligger det förstås nära till hands att knyta den till det "strukturellistiska" mode som behärskar det franska intellektuella livet på 1960-talet. De verk som av samtida franska kommentatorer förs till denna riktning kommer i snabb följd under denna period. År 1962 utkommer Claude Lévi-Strauss bok *La pensée sauvage*, 1965 Althusser's *Pour Marx* och det kollektiva arbetet *Lire le Capital* och året därpå Michel Foucault's *Les mots et les choses*.⁴ Åtminstone de två sistnämnda filosoferna vänder sig uttryckligen mot att epitetet "strukturellism" används för att beskriva deras arbeten.⁵ Men oavsett om det finns en metod eller filosofi som kan kallas strukturellistisk, och vilka som i så fall skulle företräda den, förenas dessa med flera arbeten av ett motstånd mot ett tänkande, som tar sin

¹ *Socialist humanism*, Fromm (red.) (New York, 1965). Artikelrubrikerna antyder att det rör sig om ett tema med små variationer: "Socialism and humanism", "Socialism is a humanism", "Socialist humanism?" och så vidare. Bland bidragslämnarna märks Lucien Goldmann, Herbert Marcuse, Adam Schaff och Bertrand Russell.

² Althusser, "La querelle de l'humanisme" (1967), i dens., *Écrits philosophiques et politiques*, band 2 (Paris, 1995), s. 436.

³ Althusser, "Marxisme et humanisme" (1963), på italienska som "Marxismo e umanesimo", i *Critica marxista* nr 2 1964; på franska första gången i *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée (ISEA)* nr 20, juni 1964; återtryckt i Althusser, *Pour Marx* (Paris, 1965).

⁴ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris, 1962), sv. övers. *Det vilda tänkandet* (Stockholm, 1971); Althusser, *Pour Marx* (Paris, 1965), sv. övers. *För Marx* (Staffanstorps, 1968); Althusser et. al., *Lire le Capital* 1–2 (Paris, 1965), i en andra omarbetad upplaga Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition, entièrement refondue* 1–2 (Paris, 1968), sv. övers. efter den senare upplagans text *Att läsa Kapitalet* 1–2 (Staffanstorps, 1970); Foucault, *Les mots et les choses* (Paris, 1966), eng. övers. *The order of things* (London, 1970).

⁵ Althusser: "Vi anser att den djupa tendensen i våra texter inte knyter an till den 'strukturellistiska' ideologin [...]" (Althusser, "Inledning" (1968), sv. övers. i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 8 ("Avertissement", i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 5–6)). Och Foucault: "Jag har inte lyckats få in i deras [vissa klena begåvade kommentatorers] tröga skallar att jag inte har använt någon av de metoder, begrepp eller nyckeltermerna som kännetecknar den strukturella analysen" (Foucault, "Foreword to the English edition" (1970), i dens., *The order of things*, s. XV).

utgångspunkt i ”människan” eller ”subjektet”. Vad som sätts i dess ställe varierar (det undermedvetna, produktionssättet, språket och så vidare), men uppfattas i alla händelser som en struktur som sätter bestämda gränser för subjektets självständighet.

Vad är det som skiljer ut Althusser från hans kollegor i det antihumanistiska lägret? Jag skulle vilja rikta uppmärksamheten mot det faktum att han kallar sig ”marxistisk filosof”⁶ och att det antropocentriska tänkandet för honom är ideologiskt i en alldeles särskild mening. Det intensiva motståndet mot humanismen blir fullt begripligt först mot bakgrund av hans teori om skillnaden mellan ideologi och vetenskap, där ideologin känner igen sig i humanismen, medan den vetenskapliga verksamheten förutsätter en teoretisk antihumanism. Althusserns ideologibegrepp, som på flera punkter skiljer sig från det gängse inom den marxistiska idétraditionen, klargör vad som står på spel i hans egen strid mot humanismen.

Den teoretiska nyorienteringen presenteras för all del som ett återvändande. Genom att frigöra sig från humanismens ideologiska temata utför Althusser samma rörelse som Marx, som i och med grundandet av den vetenskap vars främsta avläggare är Kapitalet anses ha brutit med sina tidigare ideologiska föreställningar. Althusser påminner om Marx landvinningar och träder så att säga i hans ställe när han motsätter sig den humanistiska ideologi, som åter hotar att kontaminera vetenskapen. De moderna humanisterna har blandat upp den historiska materialismen med tillsatser som är främmande för den: det gäller nu att återvända till Marx och rädda hans teori från en förödande revisionism.⁷ Denna gest är formellt sett inte originell, även om det marxistiska språkbruket naturligtvis ger den en speciell karaktär. Ferry och Renaut påpekar att flera franska filosofer vid denna tid stödjer sina antihumanistiska anspråk på tänkare, som förklaras ha kommit till ståndpunkter som man ser sig föranledd att återvända till, gå i strid för och radikaliserar. När Lacan återoppar Freud, Foucault Nietzsche och Althusser Marx för detta ändamål ägnar de sig enligt författarna inte åt någonting annat än en ”hyperbolisk upprepning” av tyska filosofers sekelgamla decentrering av människan.⁸

Men i den mån som Althusser upprepar Marx ståndpunkt, vill han själv inte se det som en ”idisslande” verksamhet, utan tvärtom som en ”intervention” som betingas av och kan få effekter på en bestämd teoretisk och politisk ”konjunktur”. Detta budskap möter läsaren till exempel i förordet till *För Marx*, vars texter sägs vara koncipierade i syfte att ”gripa in i ett existerande teoretiskt-ideologiskt läge, för att reagera mot farliga tendenser”.⁹ Det ”teoretisk-

⁶ I en intervju från 1968 kallar sig Althusser ”marxist-leninistisk filosof”. Althusser, ”Filosofin som revolutionärt vapen”, i *Filosofi från proletär klasständpunkt* (Lund, 1976), s. 14 (”La philosophie comme arme de la révolution”, i dens., *Positions* (Paris, 1976), s. 36).

⁷ Se till exempel Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 440–43.

⁸ Ferry och Renaut, *French philosophy of the sixties* (1985), eng. övers. (Amherst, 1990), s. 19–26, citatet på s. 25.

⁹ Althusser, ”Inledning till den svenska översättningen” (1967), sv. övers. i dens., *För Marx*, s. 10, kursiv i original (”Aux lecteurs”, i dens., *Pour Marx* (ny upplaga, Paris, 1996), s. 262).

ideologiska läget” ska ha framkallats av två händelser: den sovjetiska uppgörelsen med stalinismen under 1956 års tjugonde partikongress, som fått ideologiska effekter i form av en alltmer tongivande ”marxistisk humanism”, samt brytningen mellan Moskva och Peking. Kritiken av humanismen, som går tillbaka på begreppet om ideologin, formuleras i syfte att rätt analysera en situation som har sitt upphov i näraliggande politiska realiteter.

Syfte och problemställning

I denna uppsats vill jag undersöka den Althuserska ”mötesplatsen” för filosofi och politik, den plats där Althusser intervenerar både i syfte att försvara och utveckla den marxistiska filosofin och få till stånd en ideologisk kursändring i ett främmande land. Ett naturligt föremål för en sådan studie är den ”socialistiska humanismen”. Denna term, som har beviljats lejd i Sovjetunionen under Chrusjtjovs styre, tilldrar sig Althusers filosofiska och politiska uppmärksamhet i samma mån som dess hemmahörighet är oklar – ”socialismen” har sitt ursprung i vetenskapen, men ”humanismen” är fastrotad i ideologin.¹⁰ Vilka åtgärder kan och bör vidtas mot ett sådant vilsekommet begrepp? Uppsatsen återvänder till de frågor som Althusser själv ställer i ”Marxism och humanism”: Vad är egentligen den socialistiska humanismen? Hur ska man hantera den?¹¹ Genom att undersöka förutsättningarna för dessa frågor och Althusers speciella sätt att behandla dem, tror jag mig kunna modifiera den bild av ingripandet, som Althusser själv tecknar, och belysa den ”teoretiska” fasen av hans filosofiska bana från en ny synvinkel.

Påståendet att filosofin och politiken möts vid behandlingen av den socialistiska humanismen innebär för det första att Althusers intervention har både teoretiska och politiska förutsättningar. Med en terminologi hämtad från den senare, botgörande Althusser, kunde man säga att det rör sig inte bara om ett teoretiskt ingripande i en politisk konjunktur, utan samtidigt om ett politiskt ingripande i en teoretisk konjunktur.¹² (I denna enkla mening står Althusers försök att tillförsäkra teorin autonomi i skarp kontrast till det faktiska motståndet mot humanismen, som har ett tydligt politiskt motiv.) Politiken och filosofin möts verkligen i angreppet mot den ”socialistiska humanismen” – men, och detta är den andra innebörden av metaforen med ”mötesplatsen”, sammanträffandet är ingalunda oproblematiskt. Svårigheten att

¹⁰ Althusser, ”Marxism och humanism” (1963), sv. övers. i dens., *För Marx*, s. 236 (”Marxisme et humanisme”, i dens., *Pour Marx*, s. 229).

¹¹ *Ibid.*, s. 251–52 (”Marxisme et humanisme”, s. 243–44).

¹² Se Althusser, ”Not till ’Kritiken av personkulten’” (1972), sv. övers. i dens., *Filosofi från proletär klasståndpunkt*, s. 88.

skilja mellan motiven i ögonblicket för interventionen, då angreppet på den socialistiska humanismens ideologiska temata genomförs med full kraft, kan inte dölja en konflikt mellan filosofen Althusser och kommunisten med samma namn.

Tesen i denna uppsats är följaktligen att Althusserns ingripande inte är så distinkt som det vid första anblick kan verka. Tvetydigheten kommer sig av besvären med att balansera mellan den teoretiska antihumanismen och det kommunistiska partitagandet. Politiska hänsyn riskerar att förta verkan av de filosofiska teserna, som å sin sida kan visa sig sätta i fråga inte endast den politiska linjen, utan ytterst villkoren för politiskt handlande. Interventionen föranleds av en förpliktelse mot såväl politiken som filosofin – men de dubbla och delvis motstridiga lojaliteterna minskar möjligheten att konsekvent genomföra densamma.

Jag inleder undersökningen med en presentation av Althusserns ideologibegrepp, som utgör den teoretiska förutsättningen för angreppet på humanismen. I det andra kapitlet tecknar jag den politiska bakgrunden till striden om humanismen, innan jag övergår till Althusserns behandling av den ”socialistiska humanismen” och de därmed förknippade politiska och teoretiska svårigheterna. I mittpunkten för diskussionen står hela tiden ovan nämnda artikel ”Marxism och humanism”, författad år 1963. Studien inskränker sig till den ”teoretiska”, om man så vill ”scientistiska”, fasen av Althusserns tänkande, som kan sägas sträcka sig mellan åren 1960 och 1967.¹³ Den omfattar därmed de båda större verken *Pour Marx* och *Lire le Capital* och därjämte ett flertal artiklar som aldrig skickas till trycket och som i vissa fall upptäcks först vid genomgången av Althusserns kvarlåtenskap. Förutom de välkända arbetena från tiden har jag haft stor nytta av den fram till 1990 endast på spanska publicerade artikeln ”Théorie, pratique théorique et formation théorique: Idéologie et lutte idéologique” från 1965 och det ofullbordade och under Althusserns livstid opublicerade manuskriptet ”La querelle de l’humanisme” från 1967.¹⁴

Den främsta orsaken till den tidsmässiga begränsningen är att jag intresserar mig för de antinomier som är förknippade med Althusserns första ingripande, innan kritik och självkritik ger honom anledning att modifiera sina positioner. De texter som författas under 1960-talets sex–sju

¹³ Periodiseringen av Althusserns arbeten kan givetvis ske efter olika principer. Balibar delar in Althusserns filosofiska bana i tre perioder, varav den andra löper från och med 1960 års ”Les ’manifestes philosophiques’ de Feuerbach”, som senare återtrycks i *Pour Marx*, till och med 1968 års *Lénine et la philosophie* (Balibar, ”Louis Althusser”, i Kritzman (red.), *The Columbia history of twentieth-century french thought* (New York, 2006), s. 382). Hos Ferretter, som urskiljer fem faser i Althusserns skriftställer, börjar motsvarande period samtidigt men slutar redan 1966 (Ferretter, *Louis Althusser* (London, 2006), s. 5). För denna uppsats syften är det lämpligt att låta startpunkten för denna period av Althusserns tänkande förbli oförändrad, men förlägga slutpunkten till 1967, efter ”La querelle de l’humanisme”, i vilken någon substantiell självkritik ännu inte låter sig anas, men före *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967) (Paris, 1974), som introducerar ett nytt begrepp om förhållandet mellan filosofi och vetenskap (se även Elliott, *Althusser: The detour of theory* (London, 1987), s. 199–204).

första år är de mest originella och också de mest inflytelserika bidragen till en teori om ideologin. Althusserns strävan att samtidigt inter文enera på två fronter sätter sin prägel på dessa tidiga texter, medan senare arbeten lätt kan framstå som fotnoter till *Pour Marx* och *Lire le Capital*. Med det menar jag att efterföljande böcker och artiklar, oavsett hur man bedömer deras värde, med få undantag har endera av två syften: antingen att vidareutveckla vissa teoretiska spår som låter framskymta redan i de tidiga skrifterna – så till exempel 1969 års ”Idéologie et appareils idéologiques d'état”, den mest kända texten om ideologi från Althusserns penna – eller också att radikaliserar en politisk kritik som tidigare endast antytts – jag tänker närmast på den polemiska artikelserien ”Ce qui ne peut plus durer dans la parti communiste” från sent 1970-tal.¹⁵ Om ett ”teoricistiskt felsteg”¹⁶ sätter sin prägel på det tidiga 1960-talets texter, är det ett paradoxalt faktum att artikeln ”Marxisme et humanisme” utgör det mest ambitiösa försöket från Althusserns sida att i en och samma text förena ideologiteori och ideologikritik.

Étienne Balibar urskiljer tre närbesläktade problemkomplex i Althusserns tänkande: begreppen om ”kunskapsteoretisk brytning”, ”struktur” och ”ideologi”.¹⁷ Även om jag på ett eller annat sätt berör alla dessa problem, kan det inte bli fråga om att ge en uttömmande redogörelse för Althusserns filosofi. Diskussionen kommer att kretsa kring ideologibegreppet. Men jag vill påstå att det finns en viss täckning för detta behandlingssätt i Althusserns eget teoretiska företag: det är distinktionen mellan ideologi och vetenskap som ger begreppet om den ”kunskapsteoretiska brytningen” dess fulla innebörd, medan begrepp som ”överbestämning” och ”strukturell kausalitet” ger Althusser möjlighet att angripa de ideologiska formerna i Sovjetunionen utan att kritiken drabbar den ekonomiska basen.¹⁸ Frågan om ideologin är på så vis den Althussernska filosofins hjärtpunkt.

¹⁴ Den förstnämnda texten publicerades på spanska 1966. På franska finns den endast i stencilerad form, varför jag har måst använda en engelsk översättning: ”Theory, theoretical practice and theoretical formation: Ideology and ideological struggle (1965), i Althusser, *Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists* (London, 1990), s. 1–42.

¹⁵ Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'état (Notes pour une recherche)* (1969), i dens., *Positions*, sv. övers. ”Ideologi och ideologiska statsapparater (Noter för en undersökning)”, i dens., *Filosofi från proletär klasståndpunkt*; Althusser, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste* (Paris, 1978), sv. övers. *Det måste bli en förändring i partiet* (Lund, 1978).

¹⁶ Uttrycket är Althusserns eget: Althusser, ”Éléments d'autocritique” (1972), i dens., *Éléments d'autocritique* (Paris, 1974), s. 41.

¹⁷ Balibar, ”Louis Althusser”, s. 383–84.

¹⁸ Se vidare till exempel Holmqvist, *Individens tidsålder är förbi* (Stockholm/Stehag, 2004), s. 385–86; Descombes, *Modern fransk filosofi 1933–1978* (1978), sv. övers. (Göteborg, 1988), s. 141–44.

Forskningsöversikt

Kan man inte tala om en ojämnhet mellan Althusser uttalade syfte i förordet till *För Marx* att göra en intervention inom filosofin för att korrigera misstag, som hotar både vetenskapens arbetssätt och arbetarrörelsens praktiska ideologi, och den kritik och i viss mån självkritik enligt vilken hans texter från samma tid är spekulativt teoribygge, konstruerat högt över stridens larm i den verkliga världen?¹⁹ I litteraturen om Althusser går åsikterna isär om filosofins förutsättningar och dess politiska tendens. Det kan vara lämpligt att precisera min tes genom att diskutera ansatserna i ett par arbeten, som tematiskt hamnar nära denna uppsats. Detta avsnitt bildar samtidigt en selektiv forskningsöversikt, som redovisar några av de verk som varit till nytta för mitt arbete.

Den bärande idén i Nils Anderssons avhandling *Tankens kraft?: Louis Althusserns filosofiska politik 1960–1978* är att Althusser konsekvent underordnar sina filosofiska bemödanden under politikens krav. Insatserna får därmed en ”dagslände-karaktär” och det filosofiska innehållet i hans texter måste betraktas som ”sekundärt”.²⁰ Det är en djärv tes som har ett högt pris. Följden av uppfattningen att de filosofiska interventionerna inte bara betingas av överväganden i ett ideologiskt kraftfält, utan själva kan reduceras till sina ideologiska effekter, blir att allt det som utmärker det tidiga 1960-talets Althusseriska projekt uppfattas som politisk-taktiska manövrer utan några egentliga kunskapsteoretiska anspråk. Är till exempel inte distinktionen mellan ”det verkliga objektet” och ”kunskapsobjektet” central för Althusser och hans kollegor i *Att läsa Kapitalet*?²¹ Är det inte väsentligt för dem att upprätthålla skiljelinjen mellan teori och praktisk politisk handling, och över huvud taget mellan vetenskap och ideologi? Är inte ett ”begrepp om ideologin”, som inte vill vara ideologiskt, avhängigt av att vetenskapen har lämnat sin egen ideologiska förhistoria bakom sig? Jo, och Anderssons motdrag måste därför bli att ställa frågan hur man över huvud taget kan vara säker på att Althusser uttrycker sin ”uppriktiga mening”: ”Det enkla svaret är, att man inte kan det.”²²

Andersson utvecklar sitt argument i polemik mot Gregory Elliotts *Althusser: The detour of theory*, en bok som dock kommer närmre denna uppsats syften. Elliott intresserar sig i sin idéhistoriska studie för de politiska och teoretiska förutsättningarna för Althusserns filosofi. Författaren återvänder till situationen i det franska kommunistiska partiet, den marxistiska teorins

¹⁹ Jag tänker framför allt på E. P. Thompson, ”The poverty of theory: Or an orrery of errors”, i dens., *The poverty of theory and other essays* (London, 1978).

²⁰ Andersson, *Tankens kraft?: Louis Althusserns filosofiska politik 1960–1975* (Göteborg, 2001), s. 15, 12.

²¹ Se till exempel Descombes, s. 149.

²² Andersson, s. 94.

ställning och den franska filosofins egenart. Som bokens undertitel antyder menar han att Althusser tar en ”omväg” över teorin i stället för att arbeta direkt inom det kommunistiska parti, i vars medlemsmatrikel han är upptagen sedan slutet av 1940-talet. Althusserns nyläsning och periodisering av Marx verk stimulerar marxistiska filosofer till en verklig debatt i en sak som under Stalins expropriering av den marxistiska teorin ansetts avgjord. På det ideologiska planet väcker Althusser partiet ur dess dogmatiska slummer: det var ”Althusserns bildstormande inom PCF som initierade en verklig teoretisk avstalinisering”.²³

Alex Callinicos *Althusser's marxism* är ett tidigt försök att utvärdera Althusserns filosofi. Författaren konfronterar Althusserns verk med den marxistiska traditionen, framför allt den andra internationalens och Lukács hegelianska marxism.²⁴ Från samma tid är Peter Kemps *Marxismen i Frankrike*, som innehåller ett längre avsnitt om Althusserns vetenskaps- och ideologibegrepp.²⁵ Kring ideologibegreppet kretsar också Jacques Rancières ”On the theory of ideology” och Paul Ricoeurs ”Althusser's theory of ideology”.²⁶ Rancière, som hör till Althusserkretsen fram till 1967, intresserar sig för frågan om den politiska motsättningen, som enligt hans mening kommer i skuggan av distinktionen mellan vetenskap och ideologi. Ricoeur uppmärksammar för sin del särskilt Althusserns begrepp om ideologins ”instanser” och skillnaden mellan de praktiska och de teoretiska ideologierna. Bland nyare svenska studier kan utöver Anderssons *Tänkens kraft* nämnas Jurgen Reeders *Tala/lyssna*, som med utgångspunkt från Lacans psykoanalys ägnar ett kapitel åt möjligheten att uppfatta Althusserns ideologibegrepp som en ”metapsykologi”, och Bosse Holmqvists *Individens tidsålder är förbi*, som översködligt diskuterar Althusserns brytning med subjetsfilosofin.²⁷

År 1992 inleddes den franska utgivningen av Althusserns postuma skrifter med självbiografen *L'avenir dure longtemps*.²⁸ Den åtföljdes 1994 av *Écrits philosophiques et politiques*, som samlar ofullbordade manuskript tillkomna mellan 1946 och 1986. Med detta tvåbandsverk har ett antal textfragment kunnat tillfogas Althusserns redan digra 1960-talsproduktion.²⁹ Utgivningen av självbiografen och de filosofiska och politiska skrifterna är säkert en bidragande orsak till de senaste tio–femton årens ökade intresse för Althusserns tänkande, inte minst i den anglosaxiska forskarvärlden. Bland nyare introduktioner märks Michael Paynes *Reading knowledge*, Warren

²³ Elliott, s. 324–41, citatet på s. 336, kursiv i original. PCF utläses ”Parti Communiste de France”, Frankrikes kommunistiska parti.

²⁴ Callinicos, *Althusser's marxism* (London, 1976).

²⁵ Kemp, *Marxismen i Frankrike* (1978), sv. övers. (Stockholm, 1981).

²⁶ Rancière, ”On the theory of ideology – Althusser's politics” (1969), eng. övers. i Edgley och Osborne (red.), *A radical philosophy reader* (London, 1985); Ricoeur, ”Althusser's theory of ideology”, i Elliot (red.), *Althusser: A critical reader* (Oxford, 1994).

²⁷ Reeder, *Tala/lyssna* (Stockholm/Stehag, 1992), s. 129–71; Holmqvist, s. 381–90.

²⁸ Althusser, ”L'avenir dure longtemps” (1985), i dens., *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits* (Paris, 1992).

²⁹ Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, band 1–2 (1946–86) (Paris, 1994).

Montags *Louis Althusser* och Luke Ferretters *Louis Althusser*.³⁰ Dessa arbeten upptas till stor del av Althusserns teori om ”läsning”, dock utan att dess kunskapsteoretiska förutsättningar ägnas någon mer ingående behandling. Då har William S. Lewis *Louis Althusser and the traditions of French marxism*, som ger stort utrymme åt PCF:s historia, varit till större hjälp för mitt arbete.³¹

³⁰ Payne, *Reading knowledge* (Oxford, 1997); Ferretter; Montag, *Louis Althusser* (Oxford, 2003).

I. IDEOLOGIN

När Althusser går till storms mot den socialistiska humanismen är hans främsta vapen den åtskillnad mellan vetenskap och ideologi, som separerar begreppsparet genom att placera socialismen bland de vetenskapliga, historiematerialistiska begreppen och humanismen bland de ideologiska, för- eller ickemarxistiska föreställningarna.³² För att reda ut de teoretiska insatserna i striden om humanismen ska jag först undersöka Althusserns definition av ”ideologin”, med ledning av hans arbeten från början och mitten av 1960-talet, det vill säga tiden kring de franska publiceringarna av *För Marx* och *Att läsa Kapitalet*. Diskussionen kommer att kretsa kring artikeln ”Marxism och humanism”, i vilken begreppet om ideologin utmynnar i en kritik av humanismen. Jag vill förutskicka att jag inte kommer att försöka rekonstruera en sammanhållen ”ideologiteori” – därtill är uppslagen alltför brokiga.

Ideologisk och vetenskaplig problematik

En lämplig utgångspunkt kan vara den första tentativa definitionen av ”ideologin” i ”Marxism och humanism”. Jag vill påstå att följande citat rymmer flera av de centrala teser som förknippas med Althusserns insats på ideologiteorins område, åtminstone före 1969 års ”Ideologi och ideologiska statsapparater”, som introducerar en del nya begrepp.

[E]n ideologi är ett system (med sin egen logik och sin egen stränga ordning) av representationer (bilder, myter, idéer eller begrepp), ett system som har en historisk existens och en historisk roll inom ett givet samhälle. Utan att gå in på problemet om en vetenskaps förhållande till sitt (ideologiska) förflutna kan vi slå fast att ideologin såsom system av representationer skiljer sig från vetenskapen däri att den praktisk-sociala funktionen segrar över den teoretiska (eller funktionen som kunskap).³³

Här sägs det för det första att ideologin är ett system av representationer. Ett sådant påstående tycks vid första anblick inte särskilt originellt, med tanke på att det inte har varit ovanligt att löst definiera ideologi som en ”uppsättning av idéer” eller liknande.³⁴ När Althusser framhåller att ideologin måste uppfattas som ett system ”med sin egen logik och sin egen stränga ordning”

³¹ Lewis, *Louis Althusser and the traditions of French marxism* (Lanham, 2005).

³² Althusser, ”Marxism och humanism” s. 236 (”Marxisme et humanisme”, s. 229).

³³ Ibid., s. 245 (”Marxisme et humanisme”, s. 238), ändrad översättning.

³⁴ För en översikt över ideologibegreppets användning, se till exempel Eagleton, *Ideology: An introduction* (London, 1991), s. 1–31.

underförstås dock en kritik mot en metod, som bryter loss delar av ett sådant system ur deras sammanhang, utan att ta hänsyn till den helhet som de bildar.

Denna punkt är central i en artikel om den unge Marx, författad fyra år tidigare, 1960. Här förebrår Althusser sina humanistiskt orienterade marxistiska forskarkollegor för bruket att i Marx ungdomsskrifter leta efter ”föregripanden” av hans senare arbeten. För att kunna anteciperade den mogna Marx i hans tidiga texter är dessa tvungna att sönderdela ungdomsskrifternas innehåll i dels materialistiska, dels idealistiska element. De materialistiska elementen kan framstå som sådana endast retrospektivt, i ljuset av den utvecklade, avancerade formuleringen av den historiematerialistiska vetenskapen. Den humanistiska läsningen måste för att kunna försvara tesen om ”föregripanden” tillerkänna elementen som sådana en först i efterhand urskiljbar, egentlig innebörd, vilket dock inte säger någonting om den verkliga innebörden och den ”effektiva enheten” hos en text i ögonblicket för dess tillblivelse. Idén om ”tendensen” i ett tänkande är likaledes ett sätt att göra våld på det genom att postulera en skillnad mellan innehållet så som det faktiskt framstår för den som arbetar med det, och så som det framträder ur slutmålets synpunkt.³⁵

Om en sådan läsart, djupt anfäktad av den hegelianska dialektiken så som Althusser uppfattar denna, är ett exempel på ett ideologiskt sätt att närma sig ett ideologiskt innehåll, så är däremot den första vetenskapliga principen att ”varje *ideologi* betraktas som en reell helhet som i sitt inre blir till ett helt genom sin egen *problematik* och vidare är sådan att man inte kan rycka ut ett element ur den utan att förändra dess innebörd”.³⁶ Begreppet ”problematik”, som Althusser introducerar i hopp om att undfly den hegelianska ”totaliteten”, betecknar en teoretisk struktur – som kan vara antingen ideologisk eller vetenskaplig – inom vars ramar vissa problem kan ställas, medan andra måste uteslutas. Problematiken antas vara den helhet, som ger en bestämd innebörd åt de ingående elementen.³⁷ När ideologin beskrivs som ett ”system av representationer”, innebär det att ett ideologiskt problem inte kan betraktas isolerat från det system av frågor, som bär upp det och bringar till stånd ett visst mått av teoretisk koherens. Detta innebär i sin tur att den ideologiska karaktären hos ett problem framkommer inte i svaret på en fråga, utan redan i frågans formulering.³⁸

³⁵ Althusser, ”Den unge Marx (Teoretiska frågor)” (1960), sv. övers. i dens., *För Marx*, s. 50–58 (”Sur le jeune Marx (Questions de théorie)”, i dens., *Pour Marx*, s. 51–59).

³⁶ Ibid., s. 58, kursiv i original (”Sur le jeune Marx...”, s. 59).

³⁷ I *Att läsa Kapitalet* förbinds begreppet problematik med en teori om ett ”subjektöst scende” och villkoren för de nödvändigtvis synliga respektive osynliga problemen inom ett teoretiskt fält (Althusser, ”Från Kapitalet till Marx’ filosofi” (1965), sv. övers. i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 25–31 (”Du ’Capital’ à la philosophie de Marx”, i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 25–31; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 23–28)).

³⁸ Se vidare till exempel Kemp, s. 120–21.

Om en problematik eller en teoretisk struktur kan vara antingen ideologisk eller vetenskaplig, inställer sig naturligtvis frågan vari skillnaden mellan det ideologiska och det vetenskapliga tänkandet består. I sin artikel om den unge Marx går Althusser inte närmare in på de pressande kunskapsteoretiska frågor, som hans ideologibegrepp reser. Möjligen är han rädd för att råka i svårigheter genom att synas reproducera den sorts ändamålsinriktade läsning, som han just förkastat hos de humanistiska marxisterna. Deras bedömning av innehållet i Marx ungdomsskrifter vilade ju på en extrahering av komponenter, som först i efterhand kunde uppfattas som ”kärnan” i argumentet, en metod som inte befanns göra vare sig den unge eller den mogna Marx verk rättvisa. Men Althusserns behandling av en ideologi som ett odelbart helt har även den en bestämd ”inriktning”, i den meningen att en ideologisk problematik kan igenkännas som sådan först när vetenskapen avskiljts från den. Detta framhålls i det postumt publicerade manuskriptet ”La querelle de l’humanisme” från 1967: ”Det står [...] klart, att vad som gör den teoretiska humanismens grundföreställningar till *ideologiska* föreställningar kan uttryckas *först i efterhand* [*après coup*]. [...] Motsättningen ideologi–vetenskap grundar sig därför alltid på ett *tillbakablickande* [*rétrospection*] eller *återvändande* [*récurrence*].”³⁹

Tesen att det existerar en skarp gräns mellan ideologi och vetenskap, som kan iakttas och formuleras först i efterhand, stödjer sig på idén om en ”kunskapsteoretisk brytning”. I den historiska materialismens fall rör det sig om en brytning med ”varje teori som grundar historien och politiken på människans väsen”, en avgörande vändpunkt i Marx tänkande som kan förläggas till år 1845.⁴⁰ Begreppet ”kunskapsteoretisk brytning” brukar tillskrivas Gaston Bachelard, som dock snarare talar om ”kunskapsteoretiskt hinder” (*obstacle épistémologique*).⁴¹ Det viktiga är dock inte orden, utan att Althusser från sin lärare Bachelard övertar föreställningen att det främsta hindret för kunskapsinhämtning består i det spontana vardagstänkandet, det välkända förnimmandet. ”[D]en omedelbara erfarenheten kan inte under några omständigheter utgöra ett tillförlitligt stöd”, fastslår Bachelard.⁴² Utmärkande för det vetenskapliga tänkandet, eller den vetenskapliga ”andan”, är tvärtom att den frigör sig från erfarenheten, som inte kan bidra med

³⁹ Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 487, kursiv i original. Uttrycket *après coup* är samtidigt den franska översättningen av Freuds begrepp *Nachträglichkeit*, på svenska ”efterhandsverkan”, med vilken Freud avser belysa hur en neuros i vuxen ålder kan uppkomma genom att en traumatisk barndomshändelse fattas i hela dess vidd först i efterhand, i och med en liknande händelse. Se till exempel Freud, *Samlade skrifter VI: Fallstudier* (1901–18), sv. övers. (Stockholm, 2000), s. 657. Ett par decennier senare uttalar Althusser sin höga uppskattning av denna teori (Althusser, ”L’avenir dure longtemps”, s. 200).

⁴⁰ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 240 (”Marxisme et humanisme”, s. 233).

⁴¹ Se till exempel Bachelard, *La formation de l’esprit scientifique* (1938), ny upplaga (Paris, 1972), s. 13–22; Balibar, ”From Bachelard to Althusser: The concept of ’epistemological break’”, eng. övers. i *Economy and society* årgång 7, nr 3 (1978), s. 208.

⁴² Bachelard, *La formation...*, s. 23.

någon verklig kunskap om världen.⁴³ På detta sätt uppstår en djup spricka mellan den vardagliga och den vetenskapliga kunskapen, eller mellan verkligheten och kunskapen om densamma. Vetenskapens objekt existerar först då det finns en metod för att upptäcka dem.⁴⁴

Bachelard kan kalla sin epistemologi för ”historisk” därför att de kunskapsteoretiska hinder, som tänkandet måste övervinna, alltid har en specifik struktur.⁴⁵ På så vis kan man kanske förstå Althusser's motiv för att låta begreppet om en diskontinuitet i idéernas historia, som hos Bachelard i första hand hänför sig till den matematiska vetenskapen, utmärka gränsen mellan ideologin och vetenskapen, mellan historiefilosofin och historiematerialismen. Genom att stödja sig på den kodifierade version av marxismen, som separerar inte bara vetenskap från ideologi utan även vetenskap från filosofi (genom åtskillnaden mellan den historiska och den dialektiska materialismen), kan dessutom filosofen Althusser upprätthålla samma förhållande till historievetenskapen som Bachelard visavi sitt objekt.⁴⁶

Men den alltså obesvarade frågan är förstas hur man identifierar en vetenskaplig problematik. Hur kan Althusser vara förvissad om att han verkligen röjt ur vägen det kunskapsteoretiska hindret och kommit ut på den öppna plats, där det är möjligt att namnge ideologin? Hur kan han vara säker på att Marx verkligen upptäckt ”kontinenten historia”, som ännu knappt utforskats?⁴⁷ Vilka garantier finns det för att han verkligen återger Marx ”det ord som är hans” när hans röst tystnar?⁴⁸ Vad är det som säger att detta ord i elfte timmen, som ger sig ut för att vara det rena uttrycket för den upptäckt som Marx själv inte kunde begreppsliggöra, inte är kontaminerat av ett ideologiskt språk och självt en kraftlös efterhandskonstruktion? Då Althusser förebrår sina humanistiska kollegor för att vara ”i komplett avsaknad av varje giltigt kriterium för att kunna uttala sig om ett tänkande som [de] har plockat isär i element”, är det naturligt att hos Althusser efterfråga det giltiga kriteriet för vetenskaplighet.⁴⁹

Detta problem får sin mest utförliga behandling i *Att läsa Kapitalet*, i samband med en diskussion om skillnaden mellan det ”verkliga objektet” och ”kunskapens objekt”. Althusser förkastar här varje krav på ”garantier” för kunskapen som i sig självt ideologiskt. Så snart som kriteriet för vetenskaplighet formuleras utanför den teoretiska praktiken, finns det ingenting som

⁴³ I *Le nouvel esprit scientifique* menar Bachelard till exempel att den objektiva forskningens uppgift är att ”komplimentera erfarenheten [*compliquer l'expérience*]” (Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* (Paris, 1941), s. 138, kursiv i original).

⁴⁴ Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, s. 139; Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie* (Paris, 1972), s. 27–28.

⁴⁵ Balibar, ”From Bachelard to Althusser...”, s. 209.

⁴⁶ Althusser, ”Den materialistiska dialektiken” (1963), sv. övers. i dens., *För Marx*, s. 173 (”Sur la dialectique materialiste”, i dens., *Pour Marx*, s. 169); Kolakowski, *Main currents of marxism: Volume 3: The breakdown* (1970–76), eng. övers. (Oxford, 1978), s. 97–101; Descombes, s. 134.

⁴⁷ Althusser, ”La querelle de l'humanisme”, s. 443. Marx upptäckt av ”kontinenten historia” ställs här och på andra ställen jämsides med Thales upptäckt av ”kontinenten matematik” och Galileos upptäckt av ”kontinenten fysik”.

⁴⁸ Althusser, ”Kapitalets objekt” (1965), sv. övers. i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 197 (”L'objet du 'Capital'”, i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 2, s. 108; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 184).

hindrar en återgång till det ideologiska temat om en direkt relation mellan det vetande subjektet och det verkliga objektet. Begrepp om den mekanism som ger visshet om att det är kunskap som produceras erhålles endast av vetenskapen, i vetenskapen: "[D]en *teoretiska praktiken* är sitt eget kriterium, den innehåller i sig bestämda schemata för *utvärdering* av kvaliteten på dess produkt, dvs. kriterier på vetenskapligheten hos den vetenskapliga praktikens produkter." Det betyder att inga andra praktiker kan verifiera vetenskapernas resultat och "förklara att de kunskaper som de producerar är 'sanna', dvs. *kunskaper*".⁵⁰

Althusser vänder på det pragmatiska argumentet och presenterar i stället något som liknar en dogm om vetenskapens ofelbarhet, sedan den en gång vänt sitt ideologiska ursprung ryggen: Man kan inte säga att en teori är sann därför att den har haft framgång, men däremot att en teori har haft framgångar – och motgångar! – därför att den är sann, det vill säga har koncipierats under korrekta vetenskapliga former.⁵¹ Teorin förhåller sig inte till det verkliga objektet eller över huvud taget till "verkligheten", utan till sitt interna kunskapsobjekt. Om ideologin är en sluten praktik eftersom den är en "igenkänningsstruktur", där svaren redan är givna i frågornas formulering, så är också vetenskapen sluten i den meningen att det enda kriteriet för vetenskaplighet är det teoretiska arbetets egen praktik.

Detta svar, eller snarare icke-svar, på frågan om hur kunskapen kan garanteras, får en rad konsekvenser. Viktigast i detta sammanhang är det inflytande som föreställningen om vetenskapens autonomi övar på begreppet om ideologin. För om vetenskapen är sitt eget kriterium så är den, trots vissa försök från Althusserns sida att hävda motsatsen, inte bara en i raden av "relativt autonoma" produktionsstrukturer, var och en med sina särskilda objekt och produktionsmedel.⁵² Den teoretiska praktiken kan inte utan vidare ställas vid sidan av de ekonomiska, politiska, tekniska och andra praktikerna. I det ögonblick som vetenskapen sägs vara ensam om att producera kunskap, som inte är ideologiskt präglad, görs en skarp åtskillnad mellan dess praktik, som inte hämmas av några yttre influenser, och alla andra praktiker, som är ett rov för "utomteoretiska instanser och krav", det vill säga olika slag av *intressen*.⁵³ "[M]otsättningen

⁴⁹ Althusser, "Den unge Marx...", s. 54 ("Sur le jeune Marx...", s. 56).

⁵⁰ Althusser, "Från Kapitalet till Marx' filosofi", i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 67–85, citatet på s. 78, kursiv i original ("Du 'Capital'...", i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 65–81, citatet på s. 75; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 61–78, citatet på s. 71).

⁵¹ Denna tes har vissa likheter med Lenins förklaring: "Marx' lära är allsmäktig, därför att den är sann" (Lenin, "Marxismens tre källor och tre beståndsdelar" (1913), sv. övers. i dens., *Valda verk i två band*, band 1, första delen (Moskva, 1956), s. 10).

⁵² Althusser, "Från Kapitalet till Marx' filosofi", i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 77–78 ("Du 'Capital'...", i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 74–75; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 70–71).

⁵³ Ibid., s. 69 ("Du 'Capital'...", i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 66; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 63), samt Althusser, "Kapitalets objekt", i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 193–94 ("L'objet du 'Capital'", i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 2, s. 105–06; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 181–82).

mellan vetenskap och ideologi [...] kan på det hela taget inte förstås som annat än manikeistisk och därmed dogmatisk”, medger Althusser ett par år efter publiceringen av *Att läsa Kapitalet*.⁵⁴ I och med sin ständiga dagtingan med moraliska, politiska eller andra krav, fjärmar sig de ideologiska praktikerna från produktionen av kunskap och antar sin specifika roll som ombud för diverse samhälleliga intressen. Ideologin framstår som en hållningslös praktik, som beredvilligt reproducerar ”självklara sanningar”. Och just eftersom de är ”självklara”, är dessa ”sanningar” inte sanna alls.

I artikeln om den unge Marx dominerar en sociologisk definition av ideologin. Här betonas att en ideologisk problematik bör betraktas i sitt förhållande inte till sanningen, som i och för sig är skiljaktig från den, utan till det aktuella ideologiska fältet – ett fält som i sin tur måste ställas i samband med samhällsstrukturen och dess stridigheter.⁵⁵ Men mot bakgrund av kunskapsdiskussionen i *Att läsa Kapitalet* är det tydligt att den samhälleliga funktionen hos det ideologiska systemet av representationer ges av dess ställning som vetenskapens motsats: ideologins inneslutning i den sociala strukturen innebär en kollaboration med krafter, under vilkas tryck den inte har någon förutsättning att känna verkligheten.

Ideologins permanens

Ideologin ska uppfattas som ett system av representationer. Detta system har, sägs det vidare i citatet ovan, en historisk existens i ett givet samhälle. Därmed tycks Althusser vilja påminna om att ideologin måste knytas an till den sociala struktur, där den spelar en roll. Det är naturligtvis också hans åsikt, men här kan samtidigt anas en kritik, som delar måltavla med den några år senare formulerade satsen ”ideologin har ingen historia”.⁵⁶ ”Ideologin har en historisk existens” och ”ideologin har ingen historia” – hur går dessa påståenden ihop? Det rör sig i båda fallen om en vidräkning med föreställningen om att ideologin bara är en ”illusion” eller en tillfällig rest.

Föreställningen om ideologins flyktighet har en av sina idéhistoriska rötter hos upplysningstidens religionskritiska ”ideologer”, för vilka det framstod som en angelägen uppgift att med förnuftet som ledstjärna rensa bort de vidskepelser och irrationella tankefoster som

⁵⁴ Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 486.

⁵⁵ Althusser, ”Den unge Marx...”, s. 55, 58 (”Sur le jeune Marx...”, s. 56–57, 59).

⁵⁶ Althusser, ”Ideologi och ideologiska statsapparater...”, s. 133 (”Idéologie et appareils idéologiques d’état...”, s. 99).

dittills hämmat mänsklighetens utveckling.⁵⁷ Althusser menar att den unge Marx övertar denna i grund och botten utopiska tankegång. Den Marx som skriver *Den tyska ideologin* söker visserligen inte längre ideologins grundval i det mänskliga psyket, utan i historien, men det som slutligen ligger honom i fatet är att han alltjämt uppfattar ideologin som ett irriterande bihang till den verkliga historien:

Morale, religionen, metafysiken samt andra delar av ideologin och de dem motsvarande formerna av medvetande behåller [...] inte längre ens skenet av självständighet. De har ingen historia, de har ingen utveckling, utan människorna, som förändrar sin materiella produktion och sin materiella kommunikation, dvs. sin verklighet, förändrar därmed också sitt tänkande och sina tankeprodukter. Det är inte medvetandet som bestämmer livet, utan det är livet som bestämmer medvetandet.⁵⁸

Om den materiella produktionen och kommunikationen förhåller sig till tänkandet och medvetandet som rösten till sitt eget eko, så behandlar varje ideologiteoretiker endast en svag återspeglning av den positiva verkligheten. Althusser, som i strid mot denna uppfattning vill återupprätta såväl ideologin som ideologiteorin, betraktar tvärtom ideologin som ett nödvändigt inslag, en ”relativt autonom” instans, i varje samhälle.

Hans första åtgärd blir att slå fast att separationen mellan vetenskap och ideologi, som väl hos andra marxistiska filosofer skulle vara tidsbegränsad och sammankopplad med en teori om ideologins och statens samtidiga ”bortdöende” i det klasslösa samhället, inte inskränker sig till en viss historisk epok, bortom vars horisont återföreningen hägrar.⁵⁹ Althusser vänder sig mot föreställningen att vetenskapen undan för undan skulle kunna ta över ideologins funktioner i det nutida Sovjetunionen eller i de kapitalistiska ländernas kommunistiska framtid. En sådan föreställning om alienationens upphävande är själv ideologisk: den messianska drömmen om försoning lägger hinder i vägen för en realistisk förståelse av samhällets sätt att fungera. Ideologin har en historisk existens i den meningen att den är ”en struktur som är essentiell för samhällenas historiska liv”.⁶⁰ Och den saknar historia i samma mening: som struktur betraktad är ideologin oföränderlig genom historien, varför den inte kan bli föremål för historiskt studium annat än genom sina skiftande framträdelseformer. Frågan, som jag ska ägna detta avsnitt åt, är varför ideologin aldrig kommer att försvinna från de mänskliga samhällena.

⁵⁷ Se vidare till exempel Eagleton, s. 63–70; Kolakowski, *Main currents of marxism: Volume 1: The founders* (1968), eng. övers. (Oxford, 1978), s. 153.

⁵⁸ Marx och Engels, ”Den tyska ideologin” (1845–46), sv. övers. i Marx, *Människans frigörelse* (Stockholm, 1965), s. 132.

⁵⁹ Engels skriver i *Anti-Dühring* att staten i det kommunistiska samhället ”dör bort” snarare än avskaffas (Engels, *Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen* (1878), sv. övers. (Stockholm, 1970), s. 386–87). Tankegången tas upp av Lenin i ”Staten och revolutionen” (1917), sv. övers. i dens., *Valda verk i två band*, band 2, första delen (Moskva, 1956), s. 210–17.

Den första förklaringen till ideologins permanens följer av uppfattningen att kunskap är något som produceras i och av den teoretiska praktiken. Althusser's bachelardska epistemologi låter sig inte förlikas med den "empiristiska" föreställningen att kunskap erhålles genom ett "väsensskådande". Verkligheten är aldrig omedelbart tillgänglig för ett seende, vilket är orsaken till att den sociala strukturen aldrig kan framträda för samhällets medlemmar i dess fullhet. Samhällets ogenomskinlighet beror inte på att arbetaren förfrämligas från sina händers verk i och med arbetsdelningens inträde i de mänskliga samhällena, utan på att det existerar ett nödvändigt, konstant avstånd mellan verkligheten och kunskapen om densamma. Genom åtskillnaden mellan kunskapens objekt (cirkeln idé) och det verkliga objektet (cirkeln) inses att kunskapen har ett eget råmaterial och att den produceras helt och hållet i tänkandet.⁶¹ En empiristisk kunskapsuppfattning, som inte gör någon motsvarande distinktion, har inte något begrepp om tänkandets autonomi och är så att säga kvar i cirkeln.

Ideologin producerar inte kunskaper i egentlig mening, utan självklarheter, som hela tiden hänvisar tillbaka till den problematik inom vars slutna bana den fortsätter att cirkulera. Utanför den teoretiska praktiken är ideologin det nödvändigtvis mystifierande relä genom vilket människorna lever sin verklighet, i vilket de uttrycker "det sätt på vilket de upplever sin relation till sina existensvillkor".⁶² I förhållande till vetenskapens produktion av kunskap betecknar den levda erfarenheten – djupt inbäddad i den ideologiska strukturen som den är – en illusion.

En sådan slutsats hotar dock att undergräva delar av den kritik som riktats mot de franska ideologernas och den unge Marx föreställning om ideologiska irrbloss. Om människornas upplevda relation till sina existensvillkor vore att beteckna som ren inbillning, så skulle kritiken av teorin om ideologins "skentillvaro" vila på lösan sand. Althusser är medveten om problemet och vill gärna värja sig mot sådana återslag. I detta syfte sägs det att ideologin är "uttrycket för människornas relation till deras 'värld', dvs. (den överbestämda) enheten av deras reella och inbillade relation [*leur rapport réel et de leur rapport imaginaire*] till deras reella existensvillkor".⁶³ Ideologin inrymmer både det verkliga och det inbillade (imaginära) förhållandet: den går inte att reducera till ett inbillningsfoster, eftersom den utgår från de verkliga förhållandena, men dess verklighetsbeskrivning är inte för den skull tillförlitlig.

En del kommentatorer har tagit fasta på att den franska originaltexten återger två av termerna i den Lacanska triaden *réel – imaginaire – symbolique*, på svenska det reala, det imaginära

⁶⁰ Althusser, "Marxism och humanism", s. 246 ("Marxisme et humanisme", s. 239).

⁶¹ Althusser, "Från Kapitalet till Marx' filosofi", i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 25–31, 41–55 ("Du 'Capital'...", i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 25–31, 41–53; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 23–28, 38–50). Se även Callinicos, s. 96–101.

⁶² Althusser, "Marxism och humanism", s. 248, kursiv i original ("Marxisme et humanisme", s. 240).

⁶³ Ibid.

och det symboliska.⁶⁴ Det är väl känt att Althusser är influerad av Lacan och dennes variant av psykoanalysen.⁶⁵ Och visst finns det beröringspunkter mellan Lacans ”imaginära identifikation” och Althusserns ideologibegrepp: Den imaginära identifikationen innebär att jaget identifierar sig med en bild, som är skiljaktig från det. Denna självbild bestämmer människans förhållande till sin värld, som alltid inbegriper ett illusoriskt element. Liksom Lacan beskriver ”spegelstadiet” som den fas då barnet känner igen sig, utan att verkligen känna sig själv, använder Althusser ofta spegelmetaforer för att frammana en bild av ideologins deformerande funktion.⁶⁶ I *Att läsa Kapitalet* inskräper han till exempel vikten av att ”lämna spegelmyten om det omedelbara seendet” och i en artikel om Bertolazzi och Brecht, som ingår i *För Marx*, ställer han den retoriska frågan vad ideologin är annat än ”de ’välbekanta’ och genomskinliga myterna i vilka ett samhälle eller ett århundrade igenkänner (inte: lär känna) sig själv, en spegel där detta samhälle avspeglar sig för att känna igen sig själv, just denna spegel som det måste krossa för att lära känna sig själv”.⁶⁷

Althusser kan på detta sätt sägas föregripa det tema om ”subjektsproduktion” – tesen att ideologin opererar på och genom det mänskliga subjektet – som spelar en så viktig roll i hans senare tänkande. Men det vore trots allt ett misstag att överbetona det lacanianska beroendet och betrakta Althusserns ideologiteori som en tillämpning av en viss sorts psykoanalys på samhälls- eller kulturnivå. Det räcker att påminna om ”det symboliska” hos Lacan, som inte har någon naturlig plats i en filosofi som hänvisar den teoretiska (vetenskapliga) praktiken och ideologiska praktiken till varsin motsatt ordning. Inom ramen för motsättningen mellan vetenskap och ideologi, vilken som tidigare påpekats ”inte [kan] förstås som annat än manikeistisk”,⁶⁸ faller språkets representationer, som hos Lacan hör till den symboliska ordningen, under antingen ideologins imaginära eller vetenskapens reella problematik. Lacan och Althusser kan säkert enas om att ”ideologin är evig”, för spegelbilden kommer alltid att kunna erbjuda människorna en imaginär självuppfattning. Men när Althusser tänjer ut metaforen och talar om att ”krossa spegeln” ger han sig ut på en teoretisk exkursion som måste förstås på dess egna villkor.

⁶⁴ Så till exempel Elliott, s. 175, och Eagleton, s. 142.

⁶⁵ Althusser håller till exempel läsåret 1963–64 två föreläsningar om Lacan och psykoanalysen på École normale supérieure. De finns återutgivna i Althusser, *Psychoanalyse et sciences humaines* (1963–64) (Paris, 1996).

⁶⁶ Lacan, ”Spegelstadiet som utformare av jagets funktion sådan den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten” (1949), sv. övers. i dens., *Écrits* (Stockholm, 1989), s. 27–36. *Image* betyder på franska bland annat ”spegelbild”. Avledningen *l'imaginaire* betecknar inte bara det falska och överkliga, utan anknyter inte minst till fantasin och det fantasmatiska. I den svenska översättningen av *Pour Marx* har *l'imaginaire* blivit ”det inbillade”, och därmed går denna betydelsenans förlorad (jämför ”Marxism och humanism”, s. 248; ”Marxisme et humanisme”, s. 240).

⁶⁷ Althusser, ”Från Kapitalet till Marx’ filosofi”, i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 25 (”Du ’Capital’...”, i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 25; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 23) samt Althusser, ”Piccolo Teatro, Bertolazzi och Brecht” (1962), sv. övers. i dens., *För Marx*, s. 149 (”Le ’Piccolo’, Bertolazzi et Brecht”, i dens., *Pour Marx*, s. 144).

⁶⁸ Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 486.

Påståendet att ideologin utgör ”enheten av [människornas] reella och inbillade relation till deras reella existensvillkor”⁶⁹ kan kanske helt enkelt kopplas samman med den ordlek som utnyttjar ljudlikheten mellan ”illusion” och ”allusion”. Båda är ideologiska karakteristika som Althusser spelar med i ett annat sammanhang för att undvika likställandet av ideologi med felsyn. Tanken är att ideologins illusionsnummer inte skulle göra någon verkan om de inte just alluderade på verkligheten. Ideologin kan överleva vetenskapen därför att den så som system av representationer fyller människornas behov av att känna igen sig, även om dess oduglighet som kunskapsproducent i slutändan resulterar i ett misskännande av verkligheten.⁷⁰ På detta sätt etablerar Althusser en fast förbindelse mellan ideologi som vetenskapens och kunskapens motsats (illusion) och ideologi som ett system av representationer som, genom att hänvisa till människors existensvillkor, fyller en social igenkänningsfunktion (allusion).⁷¹ Den sociala funktionen är också utgångspunkten för nästa bestämning.

Den andra förklaringen till ideologins beständighet genom historien är mer handfast. Ideologin sägs fylla den nödvändiga funktionen att ”forma människorna” och anpassa dem till deras existensvillkor.⁷² Formuleringen tar sikte på den sociala sammanhållning, som måste säkras ett klassamhälle likaväl som i ett klasslöst samhälle: ”Ideologin måste [...] uppfattas som ett alldeles särskilt slags *kitt* som säkerställer att människorna anpassas och hålls samman i sina roller, funktioner och sociala relationer.”⁷³ I ett klassamhälle är denna funktion överbestämd av arbetsdelningen, som hänvisar människorna till stridiga klasser. Här blir ideologins uppgift – i till exempel dess moraliska eller religiösa skepnad – att i medlemmarna av den underkuvade klassen inpräglad fördragsamhet. Men den är inte för den skull ett rent maktmedel i exploatörernas händer. Ideologin verkar i lika hög grad på medlemmarna av den härskande klassen, inte minst genom att inge dem den felaktiga föreställningen att det är deras oeftergivliga plikt att härska. De ideologiska representationerna förhindrar social oro i de nedre skikten, samtidigt som de binder samman individerna i samhällets övre skikt.⁷⁴ Ideologins mystifierande drag är en funktion inte bara av den ogenomskinlighet som vidlåder varje social struktur, utan också av spridningen av

⁶⁹ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 248 (”Marxisme et humanisme”, s. 240).

⁷⁰ Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 29–30.

⁷¹ Balibar menar att motsättningen mellan vad som kan kallas en ”sociologisk” och en ”rationalistisk” kunskapsuppfattning finns redan hos Bachelard: den ”vardagliga kunskapen” betecknar både ett ”sociologiskt begrepp om pseudokunskapen hos den okunnige, lekmannen, den kunskap som vi får hålla till godo med så länge som vi inte har tillträde till ’vetenskapssamhället’; och det ’epistemologiska’ begreppet om ett fundamentalt fel eller en fundamental illusion” (Balibar, ”From Bachelard to Althusser...”, s. 211).

⁷² Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 250 (”Marxisme et humanisme”, s. 242).

⁷³ Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 25.

⁷⁴ Ibid., s. 25–29. Jämför ”Marxism och humanism”, s. 248–49 (”Marxisme et humanisme”, s. 241–42).

falska läror om klassamhällets naturnödvändighet. I det klasslösa samhället bortfaller den senare mystifikationen, men kravet på social sammanhållning består.

När Althusser på detta sätt liknar ideologin vid ett kitt, som håller samman den sociala helheten, tycks han avvika från det av marxistiska teoretiker upptrampade ideologispåret. Det dröjer heller inte länge förrän hans forna politiska meningsfränder beskyller honom för att ha givit sig in på den funktionalistiska sociologins domäner, där historiematerialisten inte kan ha mycket att hämta. Jacques Rancière, medförfattare till den första upplagan av *Att läsa Kapitalet*, har redan fyra år senare kommit på bättre tankar: ”Kan verkligen detta ’band’ eller denna ’sammanhållning’ i den ’sociala helheten’ vara ett marxistiskt undersökningsområde? Hur är det möjligt för marxismen, som förklarar att mänsklighetens hela historia är historien om klasskamp, att bestämma funktioner som *säkerandet av den sociala sammanhållningen i allmänhet*?”⁷⁵ Genom att analysera ideologins allmänna funktioner i den sociala helheten, och pliktskyldigast inflika att dessa funktioner kan komma att överbestämmas av klassherraväldet, har Althusser ställt sig i beroende av en teoretisk tradition som i Rancières ögon inte har många likheter med det historiematerialistiska betraktelsesättet. Föreställningen om en ”klassamhällets ideologi” i singularis verkar inte lämna rum för någon klasskamp i ideologin, det vill säga en verklig kamp mellan olika ideologier. Striden tycks snarare stå mellan ideologi och vetenskap – ideologin som fördunklar och vetenskapen som kan ge kunskap.⁷⁶

Den omedelbara impulsen till beskrivningen av ideologin som ett ”kitt” kommer nog inte från Durkheim, snarare då från Gramsci. Steget borde inte heller vara långt mellan att tala om ideologins sammanhållande funktion och att i Gramscis efterföljd föreställa sig de ideologiska representationerna som ett medel för en klass att formera sig så som klass i kampen för politisk hegemoni.⁷⁷ I ”Théorie, pratique théorique et formation théorique” verkar Althusser övertygad om att ideologin kan och bör spela en sådan roll: ”[Den ideologiska kampens] objekt är ideologins objektiva realitet, och dess mål är att så långt som möjligt befria detta område från den borgerliga ideologins herravälde och omvandla ideologin så att den tjänar arbetarklassens intresse.”⁷⁸ Likaså i ”Marxism och humanism”, om än i något gåtfulla termer: ”Endast existensen och avslöjandet av [ideologins] nödvändighet kan [...] ge en möjlighet att vidta åtgärder mot den

⁷⁵ Rancière, s. 104, kursiv i original.

⁷⁶ Ibid., s. 102–110. Om Rancière har rätt i att Althusser inte ger något egentligt utrymme åt en ”klasskamp i ideologin”, så kan det vara värt att nämna att Althusser inte för den skull dras med i PCF:s entusiasm för idén om en ”klasskamp i teorin”. Jag tänker på den strid om ”borgerlig” och ”proletär” vetenskap som förknippas med Stalintiden och namnet Lysenko, en strid som rasade även i Frankrike under åren efter det andra världskriget. Se vidare Althusserns förord till Lecourts bok om lysenkoismen: ”Avslutad historia, historia utan slut” (1976), sv. övers. i Lecourt, *Fallet Lysenko: Ideologi och vetenskap i Sovjetunionen* (Lund, 1981), s. 7–19.

⁷⁷ Jämför till exempel Gramsci, ”The study of philosophy”, (1929–35), eng. övers. i dens., *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (London, 1971), särskilt s. 328–34.

⁷⁸ Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 36.

och omvandla den till ett genomtänkt handlingsinstrument visavi Historien [*transformer l'idéologie en instrument d'action réfléchi sur l'Histoire*].”⁷⁹

Men det anmärkningsvärda är att den teoretiska utredningen av ideologins funktioner utesluter en sådan slutsats. Om klassamhällets ideologi är en struktur, som genom sin imaginära igenkänningsmekanism och sin beblandning med olika intressen misskänner den sociala helheten, så kan den fungera som ”handlingsinstrument” endast för den klass som drar nytta av mystifikationen – med det förbehållet att även denna klass kan finna sig insnärjd i den ideologi som den tror sig vara herre över. ”[I]deologin fungerar som ett socialt sammanhållande band som hjälper [individer i den härskande klassen] att handla så som medlemmar av samma klass”, konstaterar Althusser.⁸⁰ Det är följdriktigt att han i sin teoretiska utveckling om ideologin inte antyder möjligheten till en motsvarande kraftsamling hos den underkuvade klassen. Hans begrepp om ideologin ger inget utrymme för ett arbetarklassens ”ideologiska block”⁸¹ av den enkla anledningen att dess motstånd alltid formas inom ramen för det härskande systemet av representationer.⁸² Arbetarklassen kan inte frigöra sig från ideologin av egen kraft: dess enda möjliga räddning är vetenskapen.⁸³

Det säger sig självt att det är svårt att förena ett sådant synsätt med en föreställning om ”olika ideologiska tendenser”, det vill säga stridiga representationer av verkligheten i ideologifären.⁸⁴ Det finns en bestämd gräns för ideologiernas motstridiga karaktär såtillvida att ideologi till syvende och sist är ideologi, det vill säga ett mystifierande system av representationer som inte känner de verkliga motsättningarna.⁸⁵ Den ”sammanhållning”, som ideologin bringar till stånd, har mycket litet att göra med en osjälvisk gemenskap inom den grupp som kan ha ett intresse av att kullkasta den befintliga ordningen. Tesen om ideologins samhällsfunktion utmynnar tvärtom i uppfattningen att ideologin håller samman medlemmarna av arbetarklassen i den meningen att den ”håller dem på mattan” och förenar dem i okunnighet och passivitet. Å ena sidan påpekan det att ideologin är ett ”kitt” som garanterar samhällets fortbestånd, å andra sidan

⁷⁹ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 246 (”Marxisme et humanisme”, s. 239).

⁸⁰ Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 28.

⁸¹ Se till exempel Gramsci, ”The problem of political leadership in the formation and development of the nation and the modern state in Italy” (1934), eng. övers. i dens., *Selections from the prison notebooks...*, s. 60–61.

⁸² Jämför för övrigt Lenin: ”[A]rbetarrörelsens spontana utveckling leder just till att den underordnas den borgerliga ideologin [...]” (Lenin, ”Vad bör göras?” (1902), sv. övers. i dens., *Valda verk i två band*, band 1, första delen (Moskva, 1956), s. 192).

⁸³ Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 30.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ När Althusser tio år senare idkar självkritik är han klar över denna konsekvens av hans ideologiteori: ”Jag tog [...] inte hänsyn till skillnaden mellan ideologins regioner och de motstridiga klasstendenser som genomkorsar dem, splittrar dem, omgrupperar dem och ställer dem i opposition till varandra. *Frånvaron av 'motsättning'* utkrävde sin tribut: frågan om klasskampen i ideologin ställdes aldrig” (Althusser, ”Éléments d'autocritique”, s. 82, kursiv i original).

förhoppningen om att ”omvandla ideologin så att den tjänar arbetarklassens intresse”.⁸⁶ Redan denna osäkerhet kring ideologins ställning tyder på en motsättning mellan Althusserns teoretiska företag, som inte ställer i utsikt någon teorins och praktikens förening, och hans politiska åskådning, som utgår från att arbetarklassen kan skaffa sig ett revolutionärt medvetande och forma sitt eget öde.

Ideologisk praktik, praktisk ideologi

Nästa fråga är naturligtvis *hur* ideologin säkrar den sociala sammanhållningen, hur den bringar till stånd det samhällsnödvändiga misskännandet av verkligheten. År 1964 har Althusser ännu inte utvecklat något begrepp om de ”ideologiska statsapparaterna”, som ger en viss föreställning om hur ideologin materialiserar sig i samhällsinstitutionerna; eller om ”interpellationen”, det moment där subjektet konstitueras och görs till bärare av de ideologiska strukturerna.⁸⁷ Men som jag har antytt kan ett intresse för detta slags frågor anas redan i ”Marxism och humanism”. Jag ska i detta avsnitt diskutera två sammanhängande punkter: dels ideologins ”materialitet”, dels dess ”praktisk-sociala” funktion, som i det ovanstående citatet sägs segra över den teoretiska funktionen eller funktionen som kunskap.

För det första måste man konstatera att ”medvetandet”, som ju i *Den tyska ideologin* är platsen för de ideologiska striderna – i den mån sådana strider alls kan tänkas utanför den verkliga historiens klasskamp – intar en tvetydig plats i Althusserns verk. De ideologiska representationerna har, sägs det i ”Marxism och humanism”, ”för det mesta absolut ingenting att göra med ’medvetandet’”, utan är i sin egenskap av ”kulturella objekt” i regel helt omedvetna för dem som underkastas deras tryck.⁸⁸ Detta tryck verkar så kraftigt och genomgripande, att ideologin framstår som oskiljaktig från den levda erfarenheten. Ideologin är liktydig med det sätt på vilket människorna känner igen sig själva och sin värld – det är den plats där de ”lever” sitt förhållande till sina existensvillkor.⁸⁹ På detta sätt förstår man att ideologin är en aktiv kraft, knuten till bestämda materiella praktiker: människorna ”*utövar* sin ideologi (på samma sätt som man säger att

⁸⁶ Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 25, 36.

⁸⁷ Se Althusser, ”Ideologi och ideologiska statsapparater...”, s. 120–151 (”Idéologie et appareils idéologiques d'état...”, s. 80–122).

⁸⁸ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 247 (”Marxisme et humanisme”, s. 240).

⁸⁹ Althusser talar om den ”levda” ideologin på flera ställen i ”Marxism och humanism”. Originalalets *vivre* och *vécu* har i den svenska översättningen blivit ”uppleva”, ”upplevd” (”Marxism och humanism”, s. 247–248; ”Marxisme et humanisme”, s. 240). Därmed förskjuts tyngdpunkten från människornas själva livsinnehåll till deras känslomässiga värdering av sin tillvaro.

en troende utövar sin religion), de känner den inte”.⁹⁰ Ideologin expanderar utanför den ideella sfär, som den i många ideologiuppfattningar inskränker sig till, och blir synonym med den verklighet i vilken människorna framlever sina liv.

Ideologin kan alltså inte reduceras till teoretisk reflektion. Till skillnad från den teoretiska praktiken försiggår den ideologiska praktiken inte bara i tänkandet; dess råmaterial är inte bara föreställningar och dess objekt inte bara människornas medvetande. Eftersom Althusser inte ägnar detta problem någon utförligare behandling, måste man säga att det är ett ganska svårframkomligt område. Det är inte självklart vilka termer som enligt hans mening bör tillfogas för att man ska få en riktig uppfattning om ideologins sätt att fungera. Man kunde kanske försöka sig på följande komplettering: den ideologiska praktiken försiggår i tänkandet och handlandet, dess råmaterial är föreställningar och materiella strukturer och dess objekt människors medvetande och beteende.⁹¹

Men en ren utvidgning av den ideologiska praktikens verksamhetsfält inregistrerar nog inte den orientering bort från medvetandet, som Althusser vill formulera i ”Marxism och humanism”. Här skriver han att ”det är framför allt som strukturer som de [ideologiska representationerna] trycker sig på det överväldigande flertalet av människor – utan att ta vägen genom deras ’medvetande’ [*sans passer par leur ’conscience’*]”.⁹² Det handlar uppenbarligen inte bara om ett enkelt konstaterande att ideologin är ”omedveten” i den meningen att de enskilda individerna inte själva inser att deras världsuppfattning är ideologisk. Althusser tycks i stället vilja säga att den ”ideologiska omedvetenheten”, eller med ett Lacanskt språkbruk den ”imaginära igenkänningen”, inte är ett attribut för medvetandet som lämnar verklighetens övriga aspekter orörda. De ideologiska representationerna är tvärtom i regel av sådant slag att de inte först måste omforma människornas tänkesätt för att kunna prägla deras beteende. Människorna underkastas ideologin genom strukturernas direkta tryck; deras ”beteende” är inte nödvändigtvis ett uttryck för bakomliggande avsikter. Den ideologiska praktiken, människornas utövande av sin ideologi, är omedveten i dubbel bemärkelse: dels utesluter den kunskap om sin egen natur, dels kräver den inte något mellanled i form av en kognitiv process.⁹³

⁹⁰ Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 26, kursiv i original.

⁹¹ Terminologin är hämtad från *Att läsa Kapitalet*, där det slås fast att alla praktiker, inklusive den ideologiska praktiken, är ”produktionsstrukturer” med sina specifika objekt, produktionsmedel, produktionsförhållanden och så vidare (Althusser, ”Från Kapitalet till Marx’ filosofi”, i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 77 (”Du ’Capital’...”, i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 74; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 70).

⁹² Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 247 (”Marxisme et humanisme”, s. 240).

⁹³ Althusserns uppfattning om ideologins sätt att fungera ligger nära Foucaults idé om ”fogliga kroppar”, som spelar en viktig roll i dennes analys av ”disciplinsamhället” (Foucault, *Övervakning och straff* (1974), sv. övers. (Lund, 1993), s. 159–198).

Genom att tyngdpunkten i ideologibegreppet förskjuts från immateriella till materiella praktiker tycks medvetandet få en underordnad roll i den ideologiska produktionsprocessen. Ger en sådan omkastning en rättvisande bild av Althusserns teoretiska nyorientering? Vilket är egentligen förhållandet mellan tänkande och handlande, medvetande och uppträdande? Jag skulle tro att följande citat ger en god föreställning om Althusserns mening: ”Det är i ideologin som det klasslösa samhället [...] omformar människornas ’medvetande’ [*conscience*], dvs. deras attityd [*attitude*] och deras uppträdande [*conduite*], för att få dem i nivå med deras uppgifter och existensvillkor.”⁹⁴ Den inskjutna bisatsens likställande av medvetande och uppträdande kan förefalla egendomlig. Men det troliga är att Althusser på detta sätt söker förklara att intentionen inte kan betraktas åtskild från handlingen; att subjektets idéer om världen är oskiljbara från hennes uppträdande i densamma. I den senare artikeln ”Ideologi och ideologiska statsapparater” ska denna tes få ett mer pregnant uttryck med travesteringen av Pascal: ”Fall på knä, rör läpparna i bön och ni ska tro”.⁹⁵ Den religiösa övertygelsen är ett med de religiösa ritualerna: de lyder under samma ideologiska lagar.

Med denna föreställning om medvetandets och beteendets samtidighet knyter Althusser an till en monism, där materia och ande inte som i den cartesianska traditionen fattas som två substanser, utan som två existensformer eller *modi* av en enda, oändlig substans. Immanenstanken röjer influenser i Althusserns tänkande som ännu år 1964 inte uttalas högt.⁹⁶ Genom att uppfatta utkastet till en ideologiteori i *Den tyska ideologin* (”Det är inte medvetandet som bestämmer livet, utan det är livet som bestämmer medvetandet”)⁹⁷ som ett inlägg i en kunskapsteoretisk diskussion, kan Althusser ställa sig på Spinozas sida gentemot Marx: ”medvetandet” är inte skilt från ”livet”, utan materiella och själsliga processer hör till samma ordning. När Althusser på 1970-talet blickar tillbaka på sina filosofiska insatser talar han till och med om Spinozas ”ideologiteori”, som händelsevis är förvillande lik Althusserns egen. Spinoza tog i beaktande ideologins imaginära ”verklighet”, dess inre omkastning och dess illusioner om subjektet. Men samtidigt vägrade han att ”behandla ideologin som ett enkelt fel, eller som ren okunskap, eftersom grunden för detta imaginära system var människornas förhållande till världen så som det ’uttrycktes’ av deras kroppars tillstånd”.⁹⁸

⁹⁴ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 250 (”Marxisme et humanisme”, s. 242).

⁹⁵ Althusser, ”Ideologi och ideologiska statsapparater...”, s. 140.

⁹⁶ Se vidare till exempel Montag, ”Beyond force and consent: Althusser, Spinoza, Hobbes”, i Callari och Ruccio (red.), *Postmodern materialism and the future of marxist theory* (Hanover, 1996), s. 91–106; Anderson, *Om den västerländska marxismen* (1976), sv. övers. (Lund, 1984), s. 80–81. Man kan förstås säga att influensen från Spinoza, liksom den från Lacan, har bestämda gränser: den dualism, som tesen om medvetandets och uppträdandets samtidighet syftar till att tillbakavisa, återupprättas på ett annat plan i och med separationen mellan ideologi och vetenskap.

⁹⁷ Marx och Engels, ”Den tyska ideologin”, s. 132.

⁹⁸ Althusser, ”Éléments d’autocritique”, s. 72–73.

Genom denna spinozistiska omväg kan man kanske få en aning om vad Althusser menar med ideologins ”praktisk-sociala” funktion, som i det ovanstående citatet sägs segra över den teoretiska funktionen eller funktionen som kunskap. Men innebörden är fortfarande inte klar. Hur kan man till exempel förena påståendet att den praktisk-sociala funktionen vinner överhand med den tidigare uppfattningen att ideologin måste studeras utifrån sin egen ”problematik”, det vill säga sin egen teoretiska struktur? Och hur förhåller sig den teoretiska funktionen till kunskapsfunktionen? Paul Ricoeur hör till dem som ställer sig frågande till den ”praktisk-sociala” karaktären hos ideologin:

Detta kännetecken är svårare att acceptera, för om vi till exempel kallar humanismen för en ideologi, så har den väl ändå vissa mycket teoretiska anspråk. Eller för att ta ett annat exempel, kan man tänka sig något mer teoretiskt än Hegels arbeten? Althusserns poäng är rätt svårbegriplig, eftersom ingenting kan vara mer teoretiskt än idealismen; Feuerbach och den unge Marx motsatte sig i själva verket Hegels arbeten just på grund av detta var teori och inte *praxis*. Plötsligt finner vi emellertid hos Althusser att *praxis* är ideologisk och endast vetenskapen teoretisk. Jag förstår inte hur Althusserns åsikt kan vidhållas.⁹⁹

I artikeln ”Théorie, pratique théorique et formation théorique” utvecklar Althusser argumentet, samtidigt som han gör ytterligare ansträngningar för att befästa ideologins historiska verklighet. Här sägs det för det första att ideologin utgör en egen nivå eller instans i samhället vid sidan av ekonomin och politiken. Men denna instans är inte homogen: ideologin kan i sin tur delas in i ”relativt autonoma regioner”, varför man kan tala om till exempel religiös, moralisk, politisk eller filosofisk ideologi. Bland dessa ideologiska regioner kan man i en viss historisk period alltid urskilja någon som dominerar över de andra.¹⁰⁰ Begreppet ”överbestämning”, som Althusser introducerar i *För Marx* för att kunna göra reda för skillnaden mellan den i varje samhälle dominerande instansen och ekonomins bestämning i sista hand, får ett nytt användningsområde i ideologin och dess regioner. Det som Althusser säger apropå den marxistiska dialektikens speciella sätt att behandla den sociala strukturen får antas gälla också för de ideologiska regionerna i ett givet samhälle. Om ideologin måste betraktas som en sammansatt helhet, är denna helhet av sådant slag att den förutsätter dominans: ”Dominansen är inte ett enkelt indifferent faktum, det är ett faktum som är essentiellt för själva sammansattheten.”¹⁰¹

De regionala ideologier kan nu framträda i antingen oreflekterad eller reflekterad, praktisk eller teoretisk form. Som exempel på oreflekterad ideologi anförs religionen, vars ritualer och regler inte är beroende av en utarbetad teologi. Den mest systematiserade ideologin är å

⁹⁹ Ricoeur, s. 54, kursiv i original.

¹⁰⁰ Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 22–27, citatet på s. 26.

¹⁰¹ Althusser, ”Den materialistiska dialektiken”, s. 207 (”Sur la dialectique materialiste”, s. 207).

andra sidan filosofin, som har spelat en historisk roll just i kraft av sin teoretiska och abstrakta karaktär. Men, och detta är kärnan i argumentet, denna kan lika litet som någon annan regional ideologi ”reduceras till sitt *teoretiska* uttryck, som i allmänhet är tillgängligt endast för ett litet antal människor”. Om det inte vore för ideologins praktiska sida skulle dess fasta grepp om den stora massan av människor inte vara möjligt.¹⁰² På detta sätt är det också möjligt att förstå formuleringen om att den praktisk-sociala funktionen segrar över den teoretiska. Det skulle inte röra sig om ett undervärderande av den ena eller andra regionala ideologins ”teoretiska anspråk”, utan om ett konstaterande att dessa anspråk i sig själva inte kan fullgöra ideologins vidare uppgift att ”forma människorna”, att bilda det kitt som håller människor samman.¹⁰³ Denna uppfattning kan naturligtvis kopplas samman med vad som redan sagts om ideologins materiella existensformer: det ideologiska systemet av massrepresentationer har ett verksamhetsfält som inbegriper människornas hela beteende, utan att inskränka sig till ”medvetandet” i trängre mening.

Frågan om vad Althusser menar just i det citerade stycket kompliceras en aning genom den parentes som avslutar meningen. Syftet med det lilla ordet ”eller” skulle å ena sidan kunna vara att koppla samman ideologins teoretiska funktion med dess kunskapsfunktion. Men att säga att ideologins praktisk-sociala funktion segrar över dess teoretiska funktion är inte detsamma som att säga att den segrar över kunskapen, eftersom de teoretiska ideologierna strängt taget inte producerar kunskap. Kännetecknande för varje ideologi – praktisk såväl som teoretisk – är ju tvärtom ett misskänningsmoment som fjärrar den från de verkliga problemen. Althusser kanske i stället menar att ideologins praktisk-sociala former underkuvar såväl de teoretiska regionala ideologierna som kunskapen. Men det troligaste är väl ändå att ordet ”teoretisk” i det här sammanhanget inte syftar på någon regional ideologi, utan på den icke-ideologiska praktik som verkligen frambringar kunskap: vetenskapen, den teoretiska praktiken.

Det må vara därmed hur det vill. Att ideologins praktisk-sociala funktion kväver kunskapen är lätt att inse – den senare för en tynande tillvaro i det system av självklara sanningar som känner världen endast genom att misskänna den.¹⁰⁴ Ideologin är praktisk i den meningen att den faktiskt är användbar i människornas liv; det är genom ideologin som människorna får möjlighet att tänka och handla i sin verklighet. Att den ”ideologiska kunskapen” är illusorisk, att den praktiska ideologin endast alluderar på verkligheten och slutligen inte kan känna igen någonting annat än sig själv, rör dem inte, eftersom de är omedvetna därom. Huvudsaken är att

¹⁰² Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 27–28, citatet på s. 28, kursiv i original.

¹⁰³ Ricoeur, s. 54; Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 250 (”Marxisme et humanisme”, s. 242).

¹⁰⁴ Se till exempel Althusser, ”Theory, theoretical practice...”, s. 29.

deras beteende fungerar i deras dagliga tillvaro och att det kan infogas i en värld som förefaller sammanhängande, begriplig och meningsfull.¹⁰⁵

Det är lätt att förstå Ricoeurs betänkligheter mot Althusser devalvering av den praktiska kunskapen. För vad som inom marxistisk filosofi och annorstädes gällt för ett sanningskriterium reduceras till ett objekt för ideologistudium och ideologikritik: den som åberopar ”tusentals år av mänsklig social praktik” förtröstar sig i själva verket på en ”natt där alla praktiker är svarta”.¹⁰⁶ Men det är just likställandet av ideologi med praxis som, tillsammans med förklaringen att det praktiska misskännandet av verkligheten är nödvändigt i varje samhälle, omedelbart skiljer ut Althusser ideologibegrepp från hans marxistiska kollegors. Genom att sätta i fråga det pragmatiska argumentet om mänsklig social praktik – och över huvud taget ”människans” centrala plats i det historiska förloppet – kan Althusser underkänna alla ”sanningar” som har producerats av det antropocentriska tänkandet. Och det är på dessa grunder som han gör front mot den socialistiska humanismen.

¹⁰⁵ Se även Reeder, s. 131–139.

¹⁰⁶ Althusser, ”Från Kapitalet till Marx’ filosofi”, i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 76 (”Du ’Capital’...”, i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 72; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 69).

2. HUMANISMEN

I det förra kapitlet utreddes de ideologiteoretiska förutsättningarna för det Althusserska angreppet mot den socialistiska humanismen. Innan jag övergår till en diskussion om humanismens inplacering bland de ideologiska begreppen och behandlingen av den socialistiska humanismen, ska jag försöka skissera den politiska bakgrunden till Althussers intervention.

Sovjetisk och fransk humanism

I februari 1956 håller SUKP, Sovjetunionens kommunistiska parti, sin första kongress sedan Stalins död tre år tidigare. Här håller Nikita Chrusjtjov det beryktade ”hemliga tal”, där han fördömer personkulten och kritiserar Stalins fel. Chrusjtjovs kritik är förödande. Det talas om maktmissbruk och maktfullkomlighet, terror och massrepression. Stalin, som med alla medel sökte höja sin egen person till skyarna, praktiserade i verkligheten ”brutalt våld, inte bara mot allting som verkade emot honom, utan även mot sådant som för hans nyckfulla och despotiska natur föreföll strida mot hans principer”.¹⁰⁷ I opposition mot Stalins kränkningar av den bolsjevikiska revolutionens principer måste ”människan” och ”humanismen” bli nyckelorden i det kommunistiska samhälle som står för dörren. Vid 1961 års tjugooandra kongress förklarar Chrusjtjov att förslaget till ett nytt partiprogram, som sätter upp som mål en fullt genomförd övergång från socialism till kommunism inom tjugo år, är ”ett dokument i sann kommunistisk humanism”.¹⁰⁸ De klassmotsättningar, som gjorde proletariats diktatur nödvändig, förklarar då de sista resterna av klassamhället avskaffats. Staten upphör att vara ett redskap i proletariats händer och blir till hela folkets stat. Kommunistisk jämlikhet innebär en förening av individens och samhällets intressen, som blir omöjliga att skilja från varandra.¹⁰⁹

Trots den hårda domen över Stalins göranden och låtanden är det tveksamt om Chrusjtjovs uttalanden innebär någon radikal brytning med dogmerna om sovjetiskt samhällsliv. Om vi håller oss till den teoretiska ideologin och det ”humanistiska” språkbruket (och alltså inte gör något försök att mäta upp skillnaden mellan den Stalinska och den Chrusjtjovska politiken), är det att märka att Stalin själv så tidigt som 1935 beskriver människan som den kraft som de sovjetiska ledarna ännu inte lärt sig att rätt värdera. Människorna är verkligen ”det värdefullaste

¹⁰⁷ Chrusjtjov, ”Secret report to the twentieth party congress of the CPSU” (1956), eng. övers. i Ali (red.), *The stalinist legacy* (Harmondsworth, 1984), s. 221–72, citatet på s. 225.

¹⁰⁸ Chrusjtjov, *Rapport om Sovjetunionens kommunistiska partis program* (1961), sv. övers. (Stockholm, 1961), s. 25.

kapitalet” – ett tvetydigt yttrande som Althusser långt senare ska föra till det ideologiska paret ekonomism–humanism.¹¹⁰ Vid samma tid blir den ”socialistiska humanismen” ett slagord i den antifascistiska retoriken, en appell till alla progressiva krafter i en värld som hotas av barbariet.¹¹¹ Man bör också lägga märke till att Chrusjtjov, i sin rapport om 1961 års förslag till partiprogram, låter förstå att det socialistiska samhället har kunnat utvecklas oberoende av Stalins förbrytelser. Chrusjtjov beskriver i själva verket fullbordandet av en samhällsutveckling, vars förra etapp Stalin kan sammanfatta redan 1936. Denne förklarar då exploatörklasserna avskaffade i och med likvideringen av kapitalisterna, kulakerna och köpmännen. Endast gränserna mellan arbetarna, bönderna och de intellektuella står emellan Sovjetunionen och det klasslösa samhället.¹¹² När Chrusjtjov nu meddelar att klasskillnaderna i det sovjetiska samhället är på väg att utplånas, syftar han just på de kvarvarande gränserna mellan de arbetande klasserna.¹¹³

Man kan alltså tala om en kontinuitet i bulletinerna om revolutionens framsteg. Tack vare Sovjetunionens beslutsamma frammarsch på det socialistiska samhällsbyggets väg är kommunismens löfte på väg att infrias. De humanistiska tongångarna harmonierar förvisso med denna officiella bild av den nationella utvecklingen. Redan på 1930-talet, då de antagonistiska klasserna likviderats, då arbetarklass och kapitalistklass inte längre står mot varandra, då ”proletariatet” inte längre är berövat sina produktionsmedel och sålunda spelat ut sin historiska roll, anmäler sig ”människan” som kandidat till den post som blivit vakant: revolutionen har inte längre något självklart subjekt.¹¹⁴ När trettio år förflutit och det klasslösa samhället är nära kan platsen definitivt besättas. ”Kommunismen innebär mänsklighetens och individens högsta blomstring”, tillkännager Chrusjtjov på SUKP:s tjuugoandra kongress.¹¹⁵ ”Allt för människan, för människans bästa” kan därför bli det nya partiprogrammets paroll.¹¹⁶

Visst kan man säga att Chrusjtjov accentuerar en dittills mest antydd ”humanistisk” ideologi. Men även om han på vissa sätt fullföljer Stalins program, har hans tal djupgående och oförutsedda konsekvenser på ett annat plan. Förkastelsedomen över Stalin markerar början till en splittring i det socialistiska lägret. Å ena sidan visar uppslutningen bakom humanistiska slagord hos oppositionella krafter i Ungern och andra östeuropeiska länder att Chrusjtjovs språkbruk kan vändas mot honom själv, mot Sovjetunionen.¹¹⁷ Å andra sidan innebär sprickorna i den sovjetiska

¹⁰⁹ Ibid., s. 81–85.

¹¹⁰ Stalin, *Människorna – det värdefullaste kapitalet* (1935), sv. övers. (Stockholm, 1935), särskilt s. 12–13; Althusser, ”Not till ’Kritiken av personkulten’”, s. 88–102.

¹¹¹ Se Hansson, *Humanismens kris* (Stockholm/Stehag, 1999), s. 35–37.

¹¹² Stalin, *Stalin om förslaget till Sovjetunionens författning* (1936), sv. övers. (Stockholm, 1937), s. 8–12.

¹¹³ Chrusjtjov, *Rapport...*, s. 79–81.

¹¹⁴ Se Stalin, *Stalin om förslaget...*, s. 9.

¹¹⁵ Chrusjtjov, *Rapport...*, s. 93.

¹¹⁶ *Förslag till program och stadgar för Sovjetunionens kommunistiska parti* (1961), sv. övers. (Stockholm, 1961), s. 5.

¹¹⁷ Se vidare till exempel Soper, *Humanism and anti-humanism* (London, 1986), s. 85–86.

monoliten en möjlighet för den som så önskar att markera ett oberoende gentemot Moskva, utan att nödvändigtvis framstå som förrädare mot revolutionen. Genom att stämpla humanismen som en högeravvikelse, som en eftergift åt borgerliga impulser, kan kommunistiska filosofer och partier med dylika ambitioner tvärtom framställa sig som de verkliga arvtagarna till marxismen-leninismen. Efter den Stalinska dogmatismen och åsiktsförföljelsen ger Chrusjtjovs tal på detta sätt ett visst utrymme åt självständiga initiativ.

Kinas kommunistiska parti slår in på den senare vägen, även om dess ställningstagande väl betingas av nationella intressen snarare än doktrinära överväganden. Från och med 1960 kan man tala om en öppen motsättning mellan Sovjetunionen och Kina, vilken framför allt tar sig uttryck i kinesiska beskyllningar om sovjetisk revisionism. Samma år som Althusser skriver ”Marxism och humanism” författar KKP:s centralkommitté en skrivelse till sin sovjetiska motsvarighet, där man går till angrepp mot systerpartiets ideologiska linje. Här sägs det att Sovjetunionens högeropportunism inleddes med den tjugonde partikongressens högljudda kritik av ”personkulten”, som i sin retrospektiva dom över Stalinväldet undervärderade partiets och övervärderade individens betydelse. Det nya sovjetiska partiprogrammet går ännu längre i samma riktning. En skrivning som ”hela folkets stat” har inget stöd hos marxismen-leninismen, som lär att staten alltid har en klasskaraktär. Så länge som staten existerar är den med nödvändighet antingen borgarklassens eller arbetarklassens stat.¹¹⁸ Därutöver vore det absurt att påstå att klasserna i de socialistiska länderna redan har avskaffats, eller är på väg att avskaffas: man kan ”omöjligen säga att samhället är klasslöst eller att det inte längre finns något behov av proletariats diktatur”.¹¹⁹ Genom att överbetona ”individen” och lättsinnigt åberopa ”hela folket” förnekar SUKP marxismen-leninismens universella sanning, samtidigt som partiet skadar den kommunistiska världsrörelsens sak.

Frankrikes kommunistiska parti, PCF, räknar Althusser som medlem sedan 1948 och väljer att solidarisera sig med Sovjetunionen och Chrusjtjov i denna omvälvande tid. Under generalsekreterare Maurice Thorez ledning upphör man att hedra Stalins minne samtidigt som man efter bästa förmåga söker stävja de maoistiska tendenserna i de egna leden. Partiets ledande filosof Roger Garaudy anpassar sig snabbt till de nya villkoren och utger redan 1957 artikelsamlingen *Humanisme marxiste*. I den politiska konjunkturen antar boken formen av ett filosofiskt försvar, med vissa sartreska övertoner, för de Chrusjtjovska deklARATIONERNA. Garaudy

¹¹⁸ Centralkommittén kan stödja sig på Engels, *Herr Eugen Dübrings omvälvning av vetenskapen*, s. 387.

¹¹⁹ ”A proposal concerning the general line of the international communist movement” (1963), eng. övers. i *The polemic on the general line of the international communist movement* (Peking, 1965), s 1–54, särskilt s. 36–40. Det sovjetiska brev som framkallar den kinesiska reaktionen finns som appendix i samma bok: ”The letter of the central committee

söker visa att det genomgående motivet hos Marx, i *Kapitalet* och annorstädes, varit att fördöma kapitalismens omänsklighet och visa vägen till frihetens rike. I och med arbetsdelningen och den privata exproprieringen av mervärde kommer den mänskliga ”situationen” att kännetecknas av splittring och främlingskap. Endast kommunismen kan undanskaffa alienationen i arbetet och med den all annan alienation. I det klasslösa samhället framträder en total människa, en allsidig individ vars arbete inte vittnar om förslavning och elände, utan om en specifikt mänsklig skapande kraft.¹²⁰

Den marxistiska humanismen har förstås en delvis annorlunda innebörd för ett parti som inte har perioden av proletär diktatur bakom sig och därför inte har något omedelbart behov av att utsortera ”klassen” till förmån för ”människan”. Det tar också tid för PCF att genomföra den tvetydiga övergången från stalinism och ”personkult” till chrusjtjovism och erkännande av personlighetens värde.¹²¹ Partiets slutliga ställningstagande för humanismen bör ses mot bakgrund av dess försök att ena den franska vänstern och hålla sig väl med sitt sovjetiska systerparti.¹²² I mitten av 1960-talet antar PCF:s centralkommitté en resolution som slår fast att det existerar en ”marxistisk humanism”, som utmärks av teorins och praktikens förening: ”Till skillnad från den abstrakta humanism, som bourgeoisin använder för att mystifiera de sociala relationerna och rättfärdiga exploatering och orättvisor, härrör den [marxistiska humanismen] från arbetarklassens historiska uppgift. [...] [M]arxismen är vår tids humanism därför att den grundar sig på en strängt vetenskaplig världsuppfattning; men den gör ingen skillnad mellan sina försök att förstå verkligheten och sin vilja att förändra den till alla människors fördel.”¹²³

I början av 1960-talet går annars det franska intellektuella livet in i en period av utpräglad antihumanism.¹²⁴ Allting som andas humanism kommer i skottlinjen för nietzscheanskt, freudianskt, heiddegerianskt eller som i Althusser's fall marxistiskt inspirerad kritik. När Althusser i inledningen av ”Marxism och humanism” påstår att den ”socialistiska ’humanismen’ står på dagordningen”,¹²⁵ syftar han därför knappast på det filosofiska parismodet, utan på de sovjetiska och prosovjetiska kommunistpartiernas ideologiska linje och det nymornade intresset för Marx ungdomsskrifter. Samtidigt filosof och kommunist söker Althusser sammanföra den franska

of the CPSU to the central committee of the CPC” (1963), eng övers. i *ibid.*, s. 495–525. För en översikt över effekterna av Chrusjtjovs tal på relationen mellan Sovjetunionen och Kina, se Elliott, s. 15–38.

¹²⁰ Garaudy, *Humanisme marxiste* (Paris, 1957). Garaudys humanistiska marxism ska med tiden blandas upp med katolska inslag och väcka ont blod i såväl PCF som SUKP. År 1974 förkastar den Moskvatrogne Momdžjan Garaudys humanistiska läror som revisionistiska och hans trevare om närmare meningsutbyten mellan kommunister och kristna som direkt antimarxistiska (Momdžjan, *Marxism and the renegade Garaudy* (1974), eng. övers. (Moskva, 1974)).

¹²¹ Se vidare Lewis, s. 155–58.

¹²² Se Goshgarian, ”Introduction”, i Louis Althusser, *The humanist controversy* (London, 2003), s. xxiv–xxv.

¹²³ Centralkommitténs resolution av den 13 mars 1966, citerad i Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 524.

¹²⁴ För en översikt över den franska ”antihumanismen”, se Soper, s. 9–23.

¹²⁵ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 234 (”Marxisme et humanisme”, s. 227).

epistemologin och den marxistiska teorin, som kommit att utvecklas i motsatta riktningar. I teoretiskt hänseende är det därvid likgiltigt om det är utländska regeringschefer, kommunistiska filosofer eller östeuropeiska oppositionella som uttalar det humanistiska credot. Alla gör de bruk av ett politiskt-filosofiskt begrepp med rötter i det tyska 1800-talet,¹²⁶ och kunskapen om denna historia gör det också möjligt att förstå humanismens ideologiska natur.

Feuerbach, Marx, Althusser

Den yttersta förutsättningen för striderna under humanismens baner är den filosofi som utvecklas av de tyska vänsterhegelianerna på 1840-talet. I Feuerbachs religionskritik ser Althusser den unge Marx teoretiska medvetande avspegla sig. Genom sin uppfattning att Gud är människans skapelse, och inte tvärtom, lägger Feuerbach grunden för en filosofisk antropologi i vilken människan framstår som historiens verkliga subjekt. Människan har projicerat sina bästa egenskaper på Gud, placerat Honom i sitt eget ställe och på så vis blivit främmande för sig själv. Genom att korrigera sitt falska religiösa medvetande kan hon emellertid ta sig ur oförnuftet och förverkliga sitt förnuftiga väsen. Teoretiskt sett är Feuerbachs filosofi en humanism, som talar om den konkreta människan och den religiösa alienationens upphävande. Politiskt sett är den enligt Althusser mening att betrakta som ”en småborgerlig ideologi, missnöjd med den preussiska despotismen och den etablerade religionens bedrägeri, men rädd att dess moraliska begrepp [har] oskadliggjorts i förväg genom Revolutionen”.¹²⁷

Med tanke på att det är Feuerbach som utformar en ”konkret” filosofi med vissa materialistiska inslag, förfäktar Althusser ofta tesen att det är denne filosof och inte Marx som ”ställer Hegel på fötterna”.¹²⁸ Det rör sig dock ännu så länge bara om en rättvändning, en omkastning av termerna som inte förändrar den grundläggande problematiken. Först när Marx gör upp med sitt tidigare filosofiska medvetande inträffar en verklig ”teoretisk revolution”, som gör den gamla problematiken obsolet. Centrala begrepp blir nu produktionssätt, produktivkrafter, produktionsförhållanden, bas, överbyggnad, bestämning i sista instans och så vidare. Den typ av frågor som dessa begrepp ställer till världen innebär att studiet av historien för första gången kommer i nivå med andra vetenskapliga discipliner. De humanistiska nyckelbegreppen – människans väsen, den konkreta individen, förnuft–oförnuft, subjekt–objekt, medvetande,

¹²⁶ Hansson skiljer mellan humanismen som bildningsbegrepp, politiskt-filosofiskt begrepp och epokbegrepp. Se Hansson, s. 13–52.

¹²⁷ Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 459.

¹²⁸ Se till exempel Althusser, ”Den unge Marx...”, s. 68–69, 85 (not 36) (”Le jeune Marx...”, s. 69–70 och not 36 på samma sidor).

alienation och så vidare – kan nu avslöjas som hinder för teoriutvecklingen, som undanröjts i och med att det historiska tänkandet bytt terräng.

Althusser's Marxläsning skiljer sig från den gängse interpretationen framför allt däriegenom att den teoretiska revolutionen inte föreställs vara identisk med den omkastning, varmed Hegels idealism ”rättvänds” och en materialistisk världsåskådning låter sig anas. Den avgörande händelsen är inte utväxlingen av Anden mot Människan, utan brytningen med den humanism som alltjämt utgör den teoretiska förutsättningen för Feuerbachs och den unge Marx filosofi. Kontentan blir att den skarpaste striden på teorins område står inte mellan idealism och materialism, utan mellan en idealistiskt eller materialistiskt inspirerad teoretisk humanism och en teoretisk anti- eller snarare ahumanism. Sedan historievetenskapen brutit med alla filosofier om människan, och kommit fram till en teoretisk anti- eller ahumanism, framstår humanismens centrala begrepp som ideologiska – en term som i samma ögonblick upphöjs till vetenskaplig värdighet.

Dessvärre har Marx väldiga teoretiska revolution undgått Sovjetunionens nya ledarskikt och Frankrikes nya humanister. Trots att Feuerbachs och den unge Marx insatser oåterkalleligen överskuggats av den senare omvälvningen, är det till deras skrifter som humanistiskt orienterade filosofer och ideologer tar sin teoretiska och politiska tillflykt. En förnyad kritik av vänsterhegelianismen innebär samtidigt en möjlighet att göra upp räkningen med denna sentida humanism, med dessa ”moderna ’Humanister’” som åter anammat ”exakt de föreställningar som Marx var tvungen att rensa bort från fältet för sina reflektioner [*du champ de sa réflexion*] då de utgjorde verkliga *kunskapsteoretiska hinder*. Människan, Människosläktet, individen, subjektet och så vidare”.¹²⁹ Den teoretiska humanismen vänder åter till det tyska 1840-talet, till en eklektisk filosofi som med sina lån från Kant, Rousseau och Condillac i sin tur griper tillbaka på tiden före den tyska idealismens höjdpunkt.¹³⁰ Althusser går å sin sida tillbaka till samma tid för att rekonstruera den kunskapsteoretiska brytningen.

Ingenting inträffar inom filosofin, ska Althusser säga senare. Han har då, i likhet med den Marx som framträder i hans 1960-talstexter, omprövat sitt filosofiska medvetande och för sin del kommit till slutsatsen att filosofin är en *Kampfplatz*, en skådeplats för de ideologiska striderna.¹³¹ En sådan tanke vore främmande för den Althusser som ger ut *För Marx* och *Att läsa Kapitalet*. Före 1967 är han inte beredd att ideologiskt likställa sitt återvändande till den mogna Marx verk med humanisternas återvändande till den unge Marx, att uppfatta de motstridiga Marxläsningarna

¹²⁹ Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 490, kursiv i original.

¹³⁰ Ibid., s. 448–51.

som ett envig vars utgång inte kan avgöras av en högre filosofisk instans. Vad den vetenskapliga verksamheten beträffar är den teoretiska antihumanismen hos författaren till *Kapitalet* ingen subjektiv böjelse, inget tillhygge bland andra i den ideologiska kampen, utan ”det absoluta (negativa) villkoret för (positiv) kunskap om själva den mänskliga världen”.¹³² Den teoretiska antihumanismen är en betingelse för det vetenskapliga studiet av samhället och historien, som nu kan återkräva sin rättmätiga plats.

Den humanistiska ideologin

I ”Marxism och humanism” kan Althusser utan vidare avfärda humanismens teoretiska pretentioner. Humanismen får sin betydelse genom att vara en ideologi, inte genom att producera kunskap. I sin egenskap av ideologi tycks den å andra sidan spela en betydande roll: en politik gällande ”de existerande ideologiska formerna” har som objekt ”religion, moral, konst, filosofi, rätt – och humanism i allra främsta rummet [*humanisme en tout premier lieu*]”.¹³³ Hur kommer det sig att humanismen intar en så framträdande plats bland ideologierna? Vilka teoretiska eller politiska skäl har Althusser att utpeka humanismen som ideologi *par excellence*? Jag ska göra ett försök att besvara den frågan innan jag går in på frågan om den sovjetiska socialistiska humanismen, som är slutmålet för Althusserns kritiska arbete.

Den första orsaken till humanismens särställning som ideologi har redan antytts. Marx brytning med Feuerbachs filosofiska antropologi är först och främst en brytning med den teoretiska humanismen. I efterhand ska det visa sig att det största hindret för kunskapsinhämtning är varje filosofi som kretsar kring människans väsen. Så länge som Marx upptas av en sådan problematik kan han omöjligt uttrycka vad han menar; så länge som hans teoretiska synkrets begränsar sig till humanismens temata kan han inte formulera sin upptäckt.¹³⁴ Althusser sträcker sig så långt som att påstå: ”Att *få någon kunskap om människorna [connaître quelque chose des hommes]* är bara möjligt om man fullständigt smular sönder den filosofiska (teoretiska) myten om människan.”¹³⁵ Uppkomsten av en vetenskaplig teori om samhället och historien är intimt förknippad med en teoretisk antihumanism, och det största hotet mot den är nu och framgent återfall i den humanistiska ideologin.

¹³¹ Althusser, *Lenin och filosofin* (1968), sv. övers. (Staffanstorp, 1969), s. 37–38 (*Lénine et la philosophie* (Paris, 1972), s. 35–36).

¹³² Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 243 (”Marxisme et humanisme”, s. 236).

¹³³ *Ibid.*, s. 244 (”Marxisme et humanisme”, s. 237).

¹³⁴ Se till exempel Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 470–74.

¹³⁵ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 243, kursiv i original (”Marxisme et humanisme”, s. 236).

Det finns visserligen andra teoretiska ideologier än humanismen som motsätter sig vetenskapens arbetssätt, till exempel empirismen och historicismen. Men vad som är anmärkningsvärt är att Althusser gärna sammanför dessa ideologier med humanismen – om inte annat så framhåller han att tillförseln av humanistiska element är det som verkligen äventyrar de vetenskapliga anspråken. I ”Marxism och humanism” förklarar Althusser att ”idealismen om väsendet” och ”empirismen om subjektet” är ett oupplösligt förenat begreppspår: föreställningen om den universella människans väsen förutsätter ett givet konkret subjekt och vice versa.¹³⁶ Och i *Att läsa Kapitalet* avslutas behandlingen av den empiristiska kunskapsuppfattningen, vars kärnpunkt anses vara föreställningen om subjektets abstraktion av det verkliga objektets väsen, med konstaterandet att denna problematik ”till sin dubbelgångare har den problematik som gäller det religiösa seendet av väsendet (essensen) i existensens genomskinlighet”, det vill säga samma humanistiska grundmotiv som präglade den unge Marx tänkande.¹³⁷ Historicismen kan för sin del uppträda utan humanistiskt följ. I kombination med den teoretiska humanismen gör den emellertid särskilt stor skada genom att reducera produktionsförhållandena till ”männliga förhållanden” och ge spridning åt den falska föreställningen att aktörerna i historien också är det historiska dramas författare.¹³⁸

Den systematiserade humanismen behandlas med andra ord inte som en teoretisk ideologi bland andra, utan som en form av misskännande som dominerar andra ideologier som den kommer i kontakt med – som i förhållande till vetenskapens produktion av kunskap *är ideologi*, det vill säga inbegreppet av den deformation som allt tänkande med vetenskapliga anspråk måste hålla på avstånd.¹³⁹ Då humanismen upplöser den nödvändiga distinktionen mellan teori och praktik (eller med Althusserns terminologi mellan den teoretiska praktiken och alla andra praktiker) gör den ingen hemlighet av sin ideologiska natur: en från ideologibemängda föreställningar befriad vetenskap är fullständigt beroende av den teoretiska antihumanismen. På samma sätt som den teoretiska praktiken är sitt eget kriterium måste man anta att denna anti- eller ahumanistiska betingelse för produktionen av ny kunskap, det vill säga framställningen av begrepp som varken reproducerar *common sense* eller styrs av yttre intressen, i sista hand en intern fråga för vetenskapen. Dess funktion som antihumanistisk kunskapsproducent bekräftas av dess egen praktik. Ingen behöver dock tvivla på Althusserns uppfattning: ”Människan” är för honom,

¹³⁶ Ibid., s. 241–42 (”Marxisme et humanisme”, s. 234–35).

¹³⁷ Althusser, ”Från Kapitalet till Marx’ filosofi”, i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 13–55, citatet på s. 46 (”Du ’Capital’...”, i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 14–53, citatet på s. 45; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 12–50, citatet på s. 41).

¹³⁸ Althusser, ”Kapitalets objekt”, i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 190–91 (”L’objet du ’Capital’”, i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 2, s. 102–03; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 178–79). Se även Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 474.

¹³⁹ Se till exempel Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 242 (”Marxisme et humanisme”, s. 235).

liksom för upphovsmannen till *Kapitalet*, ”en irrationell, obetydlig, tom föreställning, till sin själva natur oförmögen att förklara någonting alls därför att den är ideologisk [...]”.¹⁴⁰ Tvärtom är det denna föreställning som vetenskapen har att förklara.

En andra anledning till Althusserns framhävande av den humanistiska ideologin följer av den första. Vetenskapen har en ideologisk förhistoria, och den måste ständigt värja sig för ideologins försök att på nytt vinna insteg i teorin. Då humanismen återigen ”står på dagordningen” i de sovjetiska och europeiska kommunistpartierna, är det särskilt angeläget att reagera mot den och fastställa dess status. ”Vår främsta teoretiska, ideologiska och politiska, jag säger just politiska, plikt i dag är att rensa den marxistiska filosofin från allt ’humanistiskt’ skräp som man skamlöst öser över den”, skriver Althusser i en ovanligt frän kommentar till det aktuella läget.¹⁴¹ Humanismen är inte den enda ideologi som hotar att infiltrera arbetarrörelsens program. Men alltsedan återupptäckten av Marx ungdomsskrifter på 1930-talet och motståndsrörelsens återopande av en ”mänsklighet”, vars framtid syntes osäker, har kommunisterna haft ett visst teoretiskt och politiskt alibi för sina humanistiska utsvävningar. Genom att filosofer som Garaudy stödjer sina anspråk på skrifter och motståndshandlingar vilkas värde är svåra att bestrida, kan de få ett inflytande i rörelsen som hade varit otänkbart om impulserna kommit från andra håll.

Det finns en tredje tänkbar anledning till humanismens särställning, som inte har att göra med den politiska konjunkturen, men med Althusserns expansiva användning av ideologibegreppet. Jag tänker på ideologins praktisk-sociala funktion, vars innebörd och betydelse för Althusserns teori framgick av det förra kapitlet. Om ideologin i alla samhällen är en ”igenkänningsstruktur”, som anvisar människorna till den plats i deras dagliga tillvaro där de tror sig känna sig själva och världen, finns det skäl att anta att humanismen bättre än någon annan praktisk ideologi kan fylla en sådan funktion. Människorna har nämligen ingen förutsättning att känna igen begrepp som ”produktionsförhållanden” och ”bestämning i sista instans”. Villkoret för att de ska kunna känna igen och identifiera sig med den spegelbild, som ideologin håller upp för dem, måste vara att de ser ett helt, unikt subjekt och en sammanhängande värld som detta subjekt lever och verkar i. Det förefaller som om den praktiska ideologin per definition är antropocentrisk. Den formar människorna genom att låta dem framstå som medelpunkten i deras värld, genom att låta dem leva som någonting mer eller någonting annat än de anonyma funktioner som produktionen hänvisar dem till. Den praktiskt orienterade vardagsideologin

¹⁴⁰ Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 477.

¹⁴¹ Ibid., s. 485.

måste gripa tillbaka på temata som känns igen som ”humanistiska”: den mänskliga individualiteten, människans frihet, hennes förmåga att skapa sig själv och sitt liv etcetera.¹⁴²

Men den ideologiska igenkänningen är som bekant inte reell, utan imaginär. Människorna är inte det historiska förloppets suveräner, utan dess enkla funktionärer. Eller med ett mer precist språkbruk: ”[P]roduktionsförhållandenas struktur bestämmer de platser och funktioner som upptas och intas av produktionsagenterna, vilka alltid bara intar dessa platser i den mån som de är ’bärarna’ [*porteurs*] (Träger) av dessa funktioner. De verkliga ’subjekten’ (i betydelsen subjekt som konstituerar processen) är alltså varken dessa ockupanter eller dessa funktionärer [...] inte de ’konkreta individerna’ och inte de ’verkliga människorna’ – utan bestämmandet och distributionen av dessa platser och dessa funktioner.”¹⁴³ Vid tiden för publiceringen av *Att läsa Kapitalet* visar Althusser och hans kollegor ett allt livligare intresse för just begreppet *Träger*, som Marx använder på några ställen i *Kapitalet*.¹⁴⁴ I ett cirkulär daterat den 28 oktober 1966 skriver Althusser att varje samhällsformation har behov av människor som fyller *Träger*-funktionerna – men att det ur den bestämmande strukturens perspektiv är fullständigt likgiltigt vilka dessa människor är.¹⁴⁵

I detta sammanhang introducerar Althusser ett begrepp som ska spela en viktig roll i hans senare tänkande. I ”Marxism och humanism” har han redan slagit fast att det är ideologin som svarar för att ”forma människorna”, att under kontrollerade former utmejsla deras attityd och uppträdande.¹⁴⁶ Då han nu funnit att människornas uppgift är att ”bära” de i varje samhällsformation nödvändiga funktionerna, uppstår frågan hur ideologin förbereder dem för denna syssla. Följande snåriga mening ger svaret: ”Ideologin interPELLERAR individen genom att konstituera honom [*sic*] som subjekt [*sujeť*] (som ideologiskt subjekt: alltså underkastat dess diskurs) och ge honom subjektets bevekelsegrunder [*raisons-de-sujeť*] (interPELLERAT som subjekt) för att uppta de funktioner som bestäms av strukturen så som *Träger*-funktioner.”¹⁴⁷ InterPELLATIONSbegreppet preciserar villkoren för ideologins sätt att fungera genom att förstå det individuella ”subjektet” som dess medel och mål.

Althusser utnyttjar som synes flertydigheten hos ordet *sujeť*. Den suggestiva framställningen kan emellanåt göra hans antihumanistiska position svårbestämd. Men såvitt jag förstår menar han detta. Människorna är inte historiens ”subjekt” (dess organiserande princip),

¹⁴² I den mån som dessa grundmotiv ifrågasätts kan man förstås tänka sig att den teoretiska humanismens begrepp kommer till den praktiska ideologins räddning: individens självskapelse förnekas av ”alienationen”, vars ”överskridande” dock innebär att människan återfår sin frihet.

¹⁴³ Althusser, ”Kapitalets objekt”, i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 2, s. 56–57 (”L’objet du ’Capital’”, i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 2, s. 157; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 2, s. 53).

¹⁴⁴ Se vidare Soper, s. 104–110.

¹⁴⁵ Althusser, ”Trois notes sur la théorie des discours” (1966), i dens., *Écrits sur la psychanalyse* (Paris, 1993), s. 133–34.

¹⁴⁶ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 250 (”Marxisme et humanisme”, s. 242).

¹⁴⁷ Althusser, ”Trois notes...”, s. 134.

utan helt enkelt utövare eller ”bärare” av de nödvändiga funktionerna i varje samhällsformation. De kan dock inte påta sig ett sådant arbete spontant, eftersom de som konkreta individer inte äger de egenskaper som krävs för att fylla *Träger*-funktionerna. Ideologin måste först göra dem till ”subjekt” (effektivt tänkande och handlande likaväl som underkastade varelser).¹⁴⁸ Men från och med sitt inträde i ideologin kommer människorna att upprätthålla en imaginär relation till sina existensvillkor. Tvärt emot de verkliga förhållandena kan de genom den ideologiska igenkänningen försäkra sig om att det är i deras egenskap av ”subjekt” (enhetliga jag och autonoma individer) som de spelar en roll. Dessa Althusseriska teser om subjektproduktion och ideologiskt misskännande kan sammanföras till en: Ideologin förbereder subjekten för deras uppgifter i produktionen och säkrar deras underkastelse genom att felunderrätta dem om deras plats i världen. Detta misskännande av verkligheten, som är subjektens privilegium, är ett nödvändigt inslag i varje samhällsformation.

Liksom den teoretiska praktiken och antihumanismen är ett ouplösligt förenat par, finns det tydligen ett inre samband mellan den ideologiska praktiken och humanismen. Genom ideologin får människorna en sekulär religions garantier för att de inte kan reduceras till sina *Träger*-funktioner. Ideologin rekryterar underställda ”subjekt” bland människorna, som å sin sida tillgriper den praktiska ideologin för att förvissa sig om att de är självrådande ”subjekt”, icke underkastade någon yttre auktoritet. Humanismen fyller ideologins funktioner att ”forma människorna” och säkra den sociala sammanhållningen genom att förmå människorna att se till sin egen och andras individualitet och mänsklighet. Drömmen om att ”Människan till slut skall härska i människan och mellan människor” är naturligtvis för Althusser ideologi i dess prydno.¹⁴⁹ I den mån som denna dröm får en teoretisk utformning måste den utsättas för kritik – men dess praktiska avläggare är oundgänglig, eftersom människorna inte kan leva med insikten att de är utbytbara.¹⁵⁰ Ideologins permanens är därmed i allt väsentligt humanismens permanens.

¹⁴⁸ Butler menar att interpellationsmomentet, då individen anropas, måste föregås av ett begär efter lagen och en vilja att bli subjekt. Men vem är det som svarar på anropet om subjektet konstitueras först genom detsamma? Butler, ”Conscience doth make subjects of us all”, i *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the labor of reading* (New Haven, 1995).

¹⁴⁹ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 235 (”Marxisme et humanisme”, s. 228–29).

¹⁵⁰ Se även Kemp, s. 125.

Socialistisk humanism, socialistisk antihumanism?

Vad är utmärkande för den humanism som Althusser ser pånyttfödd i Sovjetunionen? Först och främst att den är en ”personlighetshumanism” (*un humanisme de la personne*). Medan den kristna eller borgerliga humanismen alltid har satt ”individen” och ”människan” i främsta rummet, har den socialistiska humanismen fram tills helt nyligen uttryckts som en ”klasshumanism”, vars yttersta mål varit arbetarklassens befrielse. Sovjetunionens nyvunna intresse för människan, det vill säga individen eller ”personen” oberoende av klasstillhörighet, är förstås en konsekvens av samhällets utveckling från socialism till kommunism.¹⁵¹ Därigenom skiljer sig också den socialistiska personlighetshumanismen från sin borgerliga släkting: den uttrycker inte den dominerande klassens intressen, utan uppstår i ett samhälle där klasserna är på väg att försvinna. Den socialistiska personlighetshumanismen är differensen mellan borgerlig humanism och klassamhälle.

Vilken funktion fyller en sådan humanism? I sin egenskap av praktisk ideologi är den, i linje med föreställningen om ideologins allmänna funktioner, ett sätt för sovjetmedborgarna att ”leva” sina förhållanden till de verkliga problemen. Den socialistiska humanismen anpassar människorna till deras existensvillkor i den pånyttfödda Sovjetstaten. Den får dem i nivå med deras uppgifter i ett samhälle som tar språnget från socialism till kommunism. Som teoretisk ideologi betecknar den samtidigt en ”vägran” inför alla former diskriminering och exploatering. Den är ett sätt att formulera ett avståndstagande från Stalinperiodens såväl som de kapitalistiska ländernas allmänna ”omänsklighet”, även om en filosofi om människan i det långa loppet inte kan ersätta en vetenskaplig behandling av problemet.¹⁵²

Vid en första anblick förutsätter Althusserns teori om den socialistiska humanismens nya ansikte en stark tilltro till de sovjetiska proklamationerna om det nära förestående klasslösa samhället. I ”Marxism och humanism” beskrivs den historiska övergången i ordalag som mycket påminner om Chrusjtjovs tal och skrifter från sent 1950-tal och tidigt 1960-tal. Proletariatets diktatur har i Sovjetunionen spelat ut sin historiska roll i och med att klassmotsättningarna har upphört. Den proletära diktaturens stat är på väg att bli hela folkets stat. Den period av förtryck och terror som förknippas med Stalins tid vid makten har passerats: ”Den kommunism som Sovjetunionen ger sig in i är en värld utan exploatering, utan våld, utan diskriminering – en värld som inför Sovjetmedborgarna öppnar ett obegränsat utrymme för framsteg, vetenskap, kultur,

¹⁵¹ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 234–35 (”Marxisme et humanisme”, s. 227–29).

¹⁵² Ibid., s. 250–57 (”Marxisme et humanisme”, s. 242–49).

bröd och frihet, fri utveckling – en värld som kan vara utan skuggor och dramer.”¹⁵³ Orden kunde vara Chrusjtjovs, men de är Althusers.

Är Althusers beskrivning, och i förlängningen hans begrepp om den socialistiska humanismen, att betrakta som en replik av den officiella sovjetiska ideologin? I debatten kring Althusser är de annars sällan samstämda Jacques Rancière och E. P. Thompson båda övertygade om den saken. Rancière, som vid tiden för den kinesiska kulturrevolutionen och de franska studentupproppen väljer att lämna Althusserlägret för att fullt ut solidariserar sig med maoismen, menar att de sociala stridigheter som skär igenom det sovjetiska samhället döljs under en verklighetsfrämmande beskrivning som tar det sovjetiska ledarskiktets kommunikéer om det klasslösa samhället på orden: ”Förklaringen’ till den sovjetiska humanistiska ideologin är i själva verket bara dess upprepning.”¹⁵⁴ Thompson tar för sin del den socialistiska humanismen i försvar och beklagar Sovjetunionens annektering av begreppet. Men han är lika snar att uppfatta Althusers framställning som sovjetisk apologi – och för övrigt hela hans filosofi som en ”teoretisk stalinism” – en beklaglig konsekvens av hans isolering i det akademiska elfenbenstornet.¹⁵⁵

Gregory Elliott och Perry Anderson hör till dem som har en annan uppfattning. Elliott påpekar att syftet med ”Marxism och humanism” är att sätta i fråga SUKP:s metoder då landet nu gör upp med sitt förflutna. Genom att bestrida humanismens värde som vetenskapligt begrepp formar sig Althusers artikel till en kritik mot politisk opportunist och teoretisk slapphet.¹⁵⁶ Anderson påminner likaså om att Althusers intervention är en vidräkning med den humanism, som fått fäste i både Sovjetunionens och Frankrikes kommunistiska parti. Därmed ansluter den sig på sitt sätt till den kritik som Kinas kommunistiska parti riktar mot SUKP i början av 1960-talet. Althusers sympatier för Stalin eller Chrusjtjov är svala, för Mao desto varmare. Hänvisningarna till den sovjetiska verkligheten är ”allt annat än de hyllningar som den för ironi blinde Thompson betraktar dem som, utan tvärtom sardonisk kritik”.¹⁵⁷

Det kan knappast vara rimligt att reducera Althusers misstro mot humanismen till en intern marxologisk fråga. Genom att ifrågasätta de humanistiska motiven i det samtida tänkandet vill han inte bara sätta i gång en filosofisk diskussion, utan även gripa in i Sovjetunionens och Frankrikes ideologiska utveckling. Annorlunda uttryckt är det inte bara vetenskapen som hotas av den humanistiska ideologin, utan i minst lika hög grad socialismen. I en postumt publicerad text, författad år 1967, menar Althusser att ”[r]evolutionen i samhället, liksom revolutionen i

¹⁵³ Ibid., s. 252–53, citatet på s. 253 (”Marxisme et humanisme”, s. 244–45, citatet på s. 245).

¹⁵⁴ Rancière, s. 123–24, citatet på s. 124.

¹⁵⁵ Thompson, s. 315–17, 374.

¹⁵⁶ Elliott, s. 35–38.

¹⁵⁷ Anderson, *Arguments within English marxism* (London, 1980), s. 107.

tänkandet, löper en mycket stor risk: risken att kvävas av den gamla världen och åter, direkt eller indirekt, hamna under dess inflytande”.¹⁵⁸ Det finns med andra ord skäl att i detta sammanhang ställa Althusserns teoretiska antihumanism i samband med hans genuina oro för Sovjetunionens framtid. Om dess ledarskikt börjar begagna sig av begrepp som ”anger en samling existerande realiteter men [...] inte ger oss någon möjlighet att lära känna dem”,¹⁵⁹ är det fara värt att allt det som inspirerade revolutionen blir till död bokstav och ”den gamla världen”, det vill säga kapitalismen, återföds i socialismens mitt.

Därför får vi tills vidare anta att Anderson gör rätt i att uppfatta Althusserns beskrivning av den sovjetiska samhällsutvecklingen som ”sardonisk kritik” och ”ironi” snarare än brinnande försvarstal. Låt säga att Althusser genom sitt antihumanistiska inskridande vill rikta ett grundskott mot den nya humanistiska ortodoxin som växer fram i Sovjetunionen och Frankrike. I så fall inställer sig frågan: Varför ironiserar Althusser över de sovjetiska proklamationerna i stället för att beskriva den sovjetiska samhällsformationen med egna termer? Vilka vetenskapliga begrepp bör ersätta de ideologiska föreställningarna om ”den totala människan” och ”hela folkets stat”?

Svaret är i viss mån överraskande. Vid tiden för publiceringen av ”Marxism och humanism” saknar Althusser ett begrepp om det sovjetiska produktions sättet. Det ska dröja till 1976 innan han, synbarligen påverkad av Solzjenitzyns och de ”nya filosofernas” kritik, öppet ifrågasätter den officiella versionen av den sovjetiska samhällsutvecklingen: ”Sovjet lever i systematisk tystnad om sin egen historia. Man kan slå vad om att denna tystnad inte är främmande för systemet utan en följd av det”.¹⁶⁰ Här ställer han för första gången frågan: ”vilka sociala relationer är det som i dag konstituerar den sovjetiska samhällsformationen?”, dock utan att försöka sig på ett svar.¹⁶¹ I avsaknad av en självständig mening om den gryende kommunismen är Althusser av år 1963 hänvisad till en ömsom ironisk, ömsom allvarligt menad upprepning av de Chrusjtjovska trosartiklarna. Differensen mellan de ambitiösa utkasterna till en ideologiteori och osäkerheten kring Sovjetunionens faktiska belägenhet är påfallande – i synnerhet i ”Marxism och humanism”, som samtidigt kritiserar den socialistiska personlighetshumanismen och konstaterar dess följdriktighet, till och med nödvändighet, i ett samhälle som står i begrepp att avskaffa klasserna.

Frågan gäller tydligen inte bara Althusserns faktiska värdering av den officiella sovjetbilden, utan ytterst i vilken mån ”kommunismen” och därmed besläktade föreställningar om proletariats

¹⁵⁸ Althusser, ”The historical task of marxist philosophy” (1967), i dens., *The humanist controversy*, s. 192. Artikeln har aldrig publicerats på franska, utan endast i en förkortad version på ungerska år 1968.

¹⁵⁹ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 236 (”Marxisme et humanisme”, s. 229).

¹⁶⁰ Althusser, ”Avslutad historia...”, s. 13.

¹⁶¹ *Ibid.*, s. 15.

seger och bortdöende alls kan tänkas utanför de kategorier som Althusser avfärdat som ideologiska. I vilket förhållande står den teoretiska antihumanismen till en politisk praktik, som ställer upp som mål ett klasslöst samhälle? Kan de uppställda teserna sist och slutligen fogas samman med den revolutionära socialismen, för vars räkning Althusser intervenerar?

Även om Althusser aldrig direkt uttalar sig om kommunismens möjlighet som begrepp eller som verkligt samhällsskick, gör han vissa försök att på ett mer allmänt plan bringa sina teoretiska antaganden i överensstämmelse med sin politiska övertygelse. Ett av de mer ambitiösa försöken i den riktningen är ”Théorie, pratique théorique et formation théorique”, vars ideologibegrepp behandlades redan i det förra kapitlet. Här fastslår Althusser att arbetarklassen inte av egen kraft kan frigöra sig från den borgerliga ideologin, utan för det ändamålet kräver hjälp utifrån. På ytan är tesen identisk med Lenins program i *Vad bör göras?*, som gentemot övertron på ”spontaniteten” i arbetarrörelsens kamp pekar på nödvändigheten av organiserad fostran av massorna: ”Alla som pladdrar om att ’ideologin överskattas’ [...] inbillar sig att en ren arbetarrörelse av sig själv kan och kommer att utarbeta åt sig en självständig ideologi, om bara arbetarna ’rycker sitt öde ur ledarnas händer.’”¹⁶² För Lenin, som betraktar den politiska medvetenheten som en förutsättning för framgångsrik revolutionär aktivitet, är införseln av en socialistisk ideologi i arbetarrörelsen en fråga av yttersta vikt. Det åligger ”avantgardet”, den revolutionära förtruppen, att bibringa massorna de socialistiska grundsatserna.¹⁶³

I Althusserns händer får detta program emellertid en delvis annorlunda innebörd. Althusser kan nog låta som en sentida Lenin när han uttalar att Marx teori ingått förbund med arbetarrörelsen och att denna händelse är resultatet av många års teoretisk skolning och ideologisk kamp.¹⁶⁴ Men den avgörande skillnaden mellan den ryske arbetarledaren och den franske filosofen vid *École normale supérieure* är att den senare har svårt att på ett naturligt sätt sammanfoga föreställningen om en ”socialistisk ideologi”, ett proletariats handlingsinstrument i kampen för ett kommunistiskt samhälle, med sina filosofiska teser. Föreningen av teori och praktik blir för Althusser en problematisk fråga, eftersom marxismen för honom inte är en etisk teori, utan en vetenskap, och vetenskapen en autonom praktik. Det Althusseriska avantgardet utbildar följaktligen ett alldeles särskilt slags kader: ”Det är i själva verket först med en genomtänkt teoretisk skolning som kommunistiska aktivister [...] kan bli intellektuella i ordets egentliga mening – det vill säga vetenskapsmän och -kvinnor som en dag kommer att vara i stånd att bedriva marxistisk teoretisk forskning.”¹⁶⁵ Vad bör göras? På Lenins halvsekelgamla fråga

¹⁶² Lenin, ”Vad bör göras?”, s. 190.

¹⁶³ Ibid., s. 242.

¹⁶⁴ Althusser, ”Theoretical practice...”, s. 32–33.

¹⁶⁵ Ibid., s. 40.

svarar Althusser: läs *Kapitalet*. Människorna måste först som sist skolas till teoretiker, som kan föra vidare Marx teoretiska revolution.

Detta första försök att förena politik och teori slutar alltså med att teorin vinner överhanden. Den socialistiska politiken reduceras slutligen till ett sätt att sprida budskapet om marxismens vetenskaplighet. Frågan är naturligtvis om politiken också kan vara någonting annat, om Althusserns lärosatser ger utrymme åt en politisk mobilisering med det klasslösa samhället som mål. Det finns, som tidigare antytts, skäl att tvivla på det. Redan *Träger*-begreppet utesluter varje föreställning om att människorna gör historia. Väl att märka gäller detta klasser i lika hög grad som enskilda individer. ”Klasser är”, skriver Étienne Balibar i *Att läsa Kapitalet*, ”funktioner i produktionens helhetsprocess”, ”produktionsprocessens agenter”, det vill säga bärare av strukturen, ideologins snarare än revolutionens subjekt.¹⁶⁶ Uppfattningen om ideologins permanenta misskänningsfunktion lägger hinder i vägen för tron på att ett frihetens rike ska grundas på jorden eller ens i ett land. Teserna om samhällsstrukturens nödvändiga ogenomskinlighet och subjektets ideologiska upphov hindrar Althusser från att betrakta det kommunistiska samhällets humanism som mer autentisk än dess borgerliga släkting. Socialismen kan ännu i hans texter figurera som ett möjligt produktionsätt¹⁶⁷ – men socialismens och kommunismens ställning som eftersträvansvärt samhällsskick, i vilken alienationen övervunnits, är en fråga för den humanistiska ideologin.¹⁶⁸

I ”Marxism och humanism” drar Althusser fullt ut konsekvenserna av detta synsätt. Den socialistiska politiken framstår inte här som förklädd vetenskap, utan som en praktik i ideologifären. I och med utvecklingen av socialismens produktivkrafter uppkommer nya sorters problem, ”problem rörande den individuella utvecklingens nya former i en ny historisk period där staten inte längre med tvång tar hand om vare sig ledningen eller kontrollen av den enskildes öde – där varje människa hädanefter objektivt sett har fritt val, dvs. den svåra uppgiften att genom sig själv bli vad hon är”.¹⁶⁹ Ironi eller ej – när Althusser ställer diagnos på det politiska läget i Sovjetunionen använder han den socialistiska humanismens egen terminologi. Svårigheten att begreppsliggöra socialismen på ett samtidigt filosofiskt och politiskt godtagbart sätt framtvingar

¹⁶⁶ Balibar, ”Den historiska materialismens grundläggande begrepp”, i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 2, s. 179 (”Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique”, i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 2, s. 271; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 2, s. 171). Se även Soper, s. 107.

¹⁶⁷ Althusser, ”Theoretical practice...”, s. 6.

¹⁶⁸ I ”La querelle de l’humanisme” träder Althusser i opposition mot Marx teori om kommunismen i *Den tyska ideologin*. ”[D]et är ingen annan än Människan som hemsöker den besynnerliga slutliga teorin om kommunismen, vari individerna, till sist befriade från den alienation vars historiska upphovsmän (subjekt) de är, för första gången blir verkligt ’fria’, icke ’kontingenta’ ’individer’, förenade i rena mellanmänskliga förhållanden [...]” (Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 478–79). Samma teori om alienationens upphävande i det kommunistiska samhället ligger naturligtvis till grund för SUKP:s och PCF:s ideologi.

en ideologisk reträtt: ”den individuella utvecklingen”, ”den enskildes öde” och ”det fria valet” blir ideologiska ersättningsfraser för en ”socialistisk antihumanism” eller en ”vetenskaplig socialism” som inte existerar. Den socialistiska humanismen är, ja måste vara, den praktiska ideologin i en värld där kommunismens löfte är på väg att infrias, en värld som är utan ”skuggor och dramer”.¹⁷⁰

På detta sätt bör man också förstå efterordet till ”Marxism och humanism”, författad drygt ett år efter artikeln.¹⁷¹ Här poängterar Althusser att han inte velat ifrågasätta den socialistiska humanismens värde som ”praktiskt, ideologiskt lösenord”, utan endast som ”teoretiskt begrepp”. Den socialistiska humanismen bör utsättas för kritik endast i den mån som den innästlar sig i den marxistiska teorin, där dess närvaro försvårar ställandet och lösandet av de verkliga problemen.¹⁷² Den fråga som hänger i luften är naturligtvis på vilket sätt en från humanistiska element befriad marxistisk vetenskap skulle ställa och lösa problemet om ”de nya villkoren i Sovjetunionen: slutet på proletarietets diktatur och övergången till kommunismen”.¹⁷³ På den frågan finns inget svar, eftersom problemet ställs i ideologiska termer. Rätt betraktade skulle slutet på proletarietets diktatur, statens gradvisa bortdöende och en värld utan våld och diskriminering framstå inte som de reella existensvillkor, mot vilka de ideologiska formerna i Sovjetunionen svarar, utan fastmer som en misskänning av de reella existensvillkoren, en socialistisk ideologi vars teoretiska former upplöses under trycket från de vetenskapliga begreppen.

Det enda möjligheten för Althusser att stå fast vid socialismens möjlighet och verklighet utan att tvingas uppge sina filosofiska positioner består därför i att retirera in i det humanistiska språk, med vilket Sovjetunionen gör reda för sin omvandling.¹⁷⁴ Distinktionen mellan teoretiska och praktiska, tillfälliga och nödvändiga ideologiska former blir på sätt och vis hans räddning. I sin egen, praktiska ideologi känner han igen sin sovjetiska union och sina politiska förhoppningar – men han känner dem inte. Spegeln ska inte krossas ännu på många år.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 253–54 (”Marxisme et humanisme”, s. 245). ”Kommunismen är ett samhällsskick där den fria människans anlag och talanger, hennes bästa moraliska egenskaper blommar upp och utvecklas helt och fullt”, heter det i SUKP:s programförslag från 1961 (*Förslag till program...*, s. 59).

¹⁷⁰ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 253 (”Marxisme et humanisme”, s. 245).

¹⁷¹ Althusser, ”Tillägg om den ’verkliga humanismen’” (1965), i dens., *För Marx*, s. 257–64 (”Note complémentaire sur l’humanisme réel”, i dens., *Pour Marx*, s. 251–58).

¹⁷² Ibid., s. 263 (”Note complémentaire...”, s. 258).

¹⁷³ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 251 (”Marxisme et humanisme”, s. 243).

¹⁷⁴ Se även Kemp, som drar en liknande slutsats, dock utan att se någon egentlig motsättning mellan filosofi och politik: ”[Althusser] rent ’teoretiska’ ideologikritik gav fritt spelrum åt en ortodox ideologisk praxis” (Kemp, s. 126). Ricoeur drar för sin del slutsatsen: ”Vi måste lägga oss till med åtminstone delar av den ideologiska diskursen för att kunna tala om ideologin. Det tycks som om vi inte kan tala om ideologin på något annat än dess eget språk” (Ricoeur, s. 58).

¹⁷⁵ Jämför Althusser, ”Piccolo Teatro, Bertolazzi och Brecht”, s. 149 (”Le ’Piccolo’...”, s. 144).

Den socialistiska humanismen är det kitt som håller sovjetmedborgarna såväl som Althusserns politiska åskådning samman. Ty från den teoretiska antihumanismens synpunkt är det inte bara den sovjetiska överbyggnaden och paroller som ”Allt för människan, för människans bästa” som förefaller tomma på innehåll, men även socialismen som idé.¹⁷⁶ Människorna kan alltid skolas till vetenskapsmän och –kvinnor, men föreställningen om ett verkligt alternativ till ”imperialismens allmänna ’omänsklighet’” och dess sovjetiska inkarnation kan aldrig göras vetenskaplig, utan måste förbli ideologisk.¹⁷⁷ Även om Althusser tillfälligt löser svårigheten genom att ta skydd bakom den socialistiska humanismens praktiska nödvändighet, är det förstås möjligt att tala om ett intellektuellt misslyckande. Analysen av den socialistiska humanismen, som visserligen talar om ideologin men bara på dess eget språk, visar på en ovilja eller oförmåga att fullfölja det egna programmet: att gripa sig an med vetenskapens mödosamma begreppsbyggnad och avsvärja sig ideologins självklarheter. Sätillvida spelar det inte så stor roll ifall omsägningarna av de officiella sovjetiska deklARATIONERNA är allvarligt menade eller ej. Det räcker att veta att de inte producerar någon ny kunskap om de sovjetiska villkoren, att de inte omvandlar det ”verkliga objektet” till ”kunskapsobjekt”, utan cirkulerar inom den ideologiska problematik som anges av Sovjetunionens självförståelse.¹⁷⁸

Althusser drar sig ur striden om den socialistiska humanismen innan hans och andras vardagliga tillvaro och politiska engagemang sätts på spel. Den teoretiska rustningen – begreppet om ideologin och utmönstringen av humanismen som ideologi *par préférence* – föreföll göra ett angrepp mot det främmande idéinnehållet oundvikligt. Men ideologibegreppet visade sig ha större förstörelseförmåga än beräknat: det hade kapacitet att rensa ut humanistiska element inte bara ur den marxistiska teorin, utan även ur själva den kommunistiska åskådningen, där de syntes omistliga. Den sak som Althusser ville försvara riskerade själv att bli ett offer för interventionen. Att i en sådan situation uttala en förkastelse över socialistisk humanism oavsett uppehållsort skulle ha ett alltför högt pris – bättre då att för ögonblicket ge upp de teoretiska anspråken och uppträda som det ideologiska subjekt, för vilket humanismen är oundgänglig.

¹⁷⁶ *Förslag till program...*, s. 5.

¹⁷⁷ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 255 (”Marxisme et humanisme”, s. 246).

¹⁷⁸ Althusser, ”Från Kapitalet till Marx’ filosofi”, s. 50.

AVSLUTNING

I inledningen till denna uppsats talade jag om det franska intellektuella livet och den strukturalistiska strömning, som verkar som kraftigast vid tiden för Althusser's bokpubliceringar. Jag menade att man visserligen kan föra Althusser till samma antihumanistiska tankeriktning som Foucault, Lacan, Lévi-Strauss med flera, men att han sticker av mot omgivningen på flera sätt – inte minst genom att framhålla möjligheten att på marxistisk grund förkasta humanismen som ideologisk. Låt mig nu återvända till dessa förutsättningar: det franska intellektuella klimatet och den marxistiska teorin.

Hur ska man beskriva den miljö i vilken Althusser's filosofi tar form och spelar en roll? I en tidig översikt över den franska efterkrigsfilosofin menar Pierre Bourdieu och Jean-Claude Passeron att det franska intellektuella fältet sedan länge behärskats av en logik ”som kräver att varje intellektuell ska ha en färdig åsikt om varje problem”. Den intellektuelle bör i varje ögonblick vara beredd att ställa sina filosofiska positioner i samband med sitt politiska ställningstagande; han förväntas ”undersöka alla politiska konsekvenser av sina filosofiska val och, omvänt, filosofiskt rättfärdiga sina politiska val”.¹⁷⁹ I ett sådant sammanhang kommer frågan om förhållandet mellan filosofi och politik att bli särskilt pregnant. Den vänstervåg som decennierna efter kriget bryter igenom universitetsvallarna bidrar till stämningläget: det framstår som angeläget att ta upp filosofins politiska tendens till granskning och undersöka de filosofiska implikationerna av den intellektuelles anslutning till, sympati med eller avståndstagande från det kommunistiska partiet. Nog ser man spåren av denna situation i förordet till *För Marx*: ”Historien lade beslag på vår ungdom redan vid tiden för folkfronten och det spanska inbördeskriget för att under världskriget ge oss en hårdhänt och fruktansvärd undervisning om fakta. [– – –] Plötsligt kom efterkrigstiden. Brutalt kastades vi in i de stora politiska och ideologiska strider som partiet förde: vi fick nu lov att inse innebörden av vårt val [*prendre la mesure de notre choix*] och ikläda oss ansvaret för dess konsekvenser.”¹⁸⁰

Den gestalt som förkroppsligar ambitionen att ”vara närvarande vid den intellektuella frontens alla utposter och delta i alla avantgardistiska rörelser”, en ambition som vittnar om ”en vilja att inte missa någonting”, är naturligtvis Jean-Paul Sartre.¹⁸¹ För Althusser är ”valet” och det personliga engagemanget lika viktiga – men det är ingen slump att han avstår från att

¹⁷⁹ Bourdieu och Passeron, ”Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without subject”, i *Social research* årgång 34, nummer 1 (1967), s. 174.

¹⁸⁰ Althusser, ”Företal: I dag” (1965), i dens., *För Marx*, s. 15–16 (Préface: Aujourd’hui”, i dens., *Pour Marx*, s. 11–12).

¹⁸¹ Bourdieu och Passeron, s. 175.

undersöka sina egna val eller över huvud taget ”var och hur den marxistiska teorin kommer in i utvecklingen av den politiska praktiken, var och hur den politiska praktiken kommer in i utvecklingen av den marxistiska teorin”.¹⁸² Mellan partimedlemmen och filosofen Althusser öppnar sig ett svalg. Frågor som rör subjektets bevekelsegrunder eller det revolutionära subjektet har ingen plats i en subjektlös filosofi. Svårigheten att bringa de politiska övertygelserna i nivå med de filosofiska teserna genomsyrar Althusserns arbeten mellan 1960 och 1967. Samtidigt är det denna svårighet som ger interventionen dess speciella prägel: det kommunistiska partitagandet uppfordrar Althusser att ”rensa den marxistiska filosofin från allt ’humanistiskt’ skräp”, men reduceras i samma ögonblick som det uttalas till en *Träger*-funktion och ideologisk effekt.¹⁸³

I litteraturen om Althusser har denna motsättning mellan filosofi och politik inte alltid uppmärksamats. Detta förbiseende kan vara till men för analysen. Nils Anderssons avhandling *Tankens kraft* vittnar därom. Författaren betraktar Althusserns texter som ”redskap som han använde för att nå politiska mål”, vilket kan vara rimligt, men utesluter på förhand möjligheten att redskapen inte är avpassade för uppgiften, att filosofin kan ha oförutsedda och oönskade politiska implikationer.¹⁸⁴ Genom att förutsätta filosofins underordning under politiken blir Andersson obenägen att kritiskt granska de filosofiska teserna så som Althusser faktiskt framställer dem. Det faktum att Althusser uppfattar det som ”en av de större händelserna i historien när arbetarrörelsens teori och praktik förenades i de leninistiska partierna” tas till intäkt för hypotesen att hans filosofi tar sikte på en motsvarande förening. Den självkritik som inleds 1967 blir med detta sätt att se på saken inte ett försök att lösa problemet med politikens och filosofins dubbla domsrätt, konflikten mellan den politiska ideologin och den teoretiska ideologiuppfattningen, utan en enkel anpassning till den ”rådande situationen”, en strategisk manöver som inte avspeglar hans ”uppriktiga mening” mer än hans tidigare positioner.¹⁸⁵

En mer sofistikerad tes om förhållandet mellan politik och filosofi företräds av Gregory Elliott, som tvärtemot Anderssons uppfattning att Althusser arbetar ”på ett direkt sätt med sin filosofi” menar att han tar en ”omväg över teorin” för att om möjligt få till stånd en korrigerande av den ideologiska kursen.¹⁸⁶ Genom den ”symptomala läsningen” framträder *Kapitalet* som ett verk som avslöjar förfalskningen och förflackningen av den marxistiska teorin i de moderna humanisternas händer – även om Althusser tenderar att gå till motsatt ytterlighet i sin iver att oskadliggöra den socialistiska humanismen.¹⁸⁷ En tes i Elliotts anda kunde vara att Althusser bedömer att han inte har några utsikter att påverka den ideologiska linjen inom det Moskvatrogna

¹⁸² Althusser, ”Inledning till den svenska översättningen”, s. 13 (”Aux lecteurs”, s. 265).

¹⁸³ Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 477.

¹⁸⁴ Andersson, s. 12.

¹⁸⁵ Ibid., s. 14, 198, 94.

¹⁸⁶ Ibid., s. 12; Elliott, s. 328.

PCF om han inte, med skäl eller oskäl, omnämner de sovjetiska framstegen. Detta vore faktiskt en rimlig förklaring till den malplacerade sovjetiska apologin. Men konsekvenserna är välkända: Althusser tvingas till stora eftergifter åt den ideologi som han föresatt sig att nedgöra. Även om hans artiklar ger upphov till diskussion inom både partiet och akademien, ska tiden hinna ifatt honom och avkräva räkenskap för den teoretiska konstruktion, som tvingar honom att välja mellan teoretisk antihumanism och socialistisk humanism.

Om marxismen har "tre källor", så har althusserianismen minst två: den franska epistemologin och valda delar av den marxistiska traditionen.¹⁸⁸ Visst är den teoretiska antihumanismen ett försök att foga samman dessa föreställningskomplex: Bachelards begrepp om "kunskapsteoretiska hinder" och marxismens lära om skillnaden mellan ideologi och vetenskap.¹⁸⁹ Men ur teoretisk synpunkt handlar det strängt taget om att få marxismen i nivå med den historiska epistemologin. De moderna marxisternas tillbakamarsch till den humanistiska ideologin kan tillskrivas inte bara "den envisa frånvaron av en verklig teoretisk kultur i den franska arbetarrörelsens historia", utan även det faktum att den marxistiska filosofin "till stora delar återstår att bygga".¹⁹⁰ Som läsare får man intrycket att detta inte låter sig göras med marxismens egna resurser. Liksom Lenins arbetarrörelse inte kan skaffa sig ett revolutionärt medvetande av egen kraft, förefaller den marxistiska teorin, överlämnad åt sig själv, ur stånd att ställa och lösa de verkliga problemen.¹⁹¹ I bästa fall hänvisad till den unge Marx filosofiska falsarier blir den dialektiska materialismen, som har till uppgift att filosofiskt understödja den historiska materialismen, ett lättfångat byte för humanismens "självklara" och improduktiva sanningar. Det är ett paradoxalt faktum att Althusser tvingas söka hjälp hos den franska epistemologin för att rensa den marxistiska teorin från främmande influenser.

Likafullt är det föreställningen om att vetenskapen blir till genom en brytning med den spontana erfarenheten, med det spontana "seendet", som mer än de obligatoriska reverenserna för de marxistiska auktoriteterna bestämmer tendensen hos Althusserns arbeten under 1960-talets första hälft. Genom den "kunskapsteoretiska brytningen" avsöndras inte en marxistisk teori från en icke-marxistisk dito, ej heller en kommunistisk världsåskådning från en icke-kommunistisk

¹⁸⁷ Elliott, s. 328–30.

¹⁸⁸ Marxismens "tre källor" har i Lenins efterföljd ansetts vara tysk filosofi, fransk socialism och engelsk politisk ekonomi (Lenin, "Marxismens tre källor...", s. 9–15). Fastän svag för Lenins schematiseringar är det tveksamt om Althusser skulle godta teorin om marxismens "källor". Om den historiska materialismen blir till genom en "brytning" med det dittillsvarande tänkandet, så kan den knappast reduceras till summan av sina förvetenskapliga impulser. Marx var tvungen att "befria sig från sin egen start" – ett påstående som betecknande nog leder till en psykologisk teori om hans "enastående teoretiska temperament" och "vildsint kritisk[a] passion" (Althusser, "Den unge Marx...", s. 79, 67 ("Sur le jeune Marx...", s. 81, 68)).

¹⁸⁹ Elliott, s. 66.

¹⁹⁰ Althusser, "Företal: Idag", s. 17–18, 26 ("Préface: Aujourd'hui", s. 13, 21).

¹⁹¹ Lenin, "Vad bör göras?"

dito, utan vetenskap från ideologi. Marxismen har i själva verket ofta befunnit sig på den ideologiska sidan om gränsen; kommunismen har alltid gjort det.

Althusser tvingas kanske till en omväg över teorin på vägen mot politiken, men man ska i så fall ha klart för sig att den teoretiska väg som kommer i fråga inte har trampats av särskilt många marxister före honom. Althusserns påstående att han inte gör något annat än återger Marx "det ord som är hans" i de ögonblick hans röst tystnar kan man instämma i endast om man är beredd att uppfatta Marx som en fransk kunskapsteoretiker *avant la lettre*.¹⁹² Ty den teoretiska omvägen går inte genom verkligheten, så som denna verklighet borde framträda för det subjekt som vill åstadkomma en politisk förändring: Kunskap är inte resultatet av ett "väsensskådande", utan av en radikal omvandling av råmaterialet, det verkliga objektet, till kunskapsobjekt.¹⁹³ Avståndet mellan verkligheten och begreppet gör samhällsstrukturen ogenomskinlig för människorna – givetvis helt oberoende av deras klasstillhörighet. Genom sitt misskännande av de verkliga förhållandena blir människorna till ideologiska "subjekt" och bärare av de i varje samhällsformation nödvändiga funktionerna. Och i samband därmed inställer sig humanismen som en outhärlig praktisk ideologi.

Det är klart att dessa teser om kunskapsproduktion, vetenskaplig autonomi och ideologisk misskänning ej endast har inomteoretiska förutsättningar och effekter. Jag har diskuterat den politiska bakgrunden: Chrustjovs avståndstagande från Stalins gärning, splittringen i den kommunistiska världsrörelsen och PCF:s uppslutning kring den sovjetiska linjen. Receptionen av Althusserns filosofi har inte varit ämnet för denna uppsats, men man kan i alla fall konstatera att striden om humanismen rasar i den franska kommunistiska partipressen 1965 och 1966. Politbyrån tar också initiativ till ett möte i Choisy-le-Roi i januari 1966, där en grupp kommunistiska filosofer diskuterar förhållandet mellan marxismen och humanismen.¹⁹⁴ Och från och med publiceringarna och översättningarna av *Pour Marx* och *Lire le Capital* letar sig de Althussernska lärorna in i de akademiska korridorerna, där de bildar skola och under åtminstone ett decennium, inte minst utanför Frankrikes gränser, sätter sin prägel på den alltjämt livliga debatten om marxism, vetenskap och ideologi.

Men vad Althusserns eget politiska tänkande beträffar tycks han ha bundit ris åt egen rygg. Under den teoretiska exkursen har humanismen kommit att framstå som huvudfienden på kapitalismens bekostnad. Under tyngden från Bachelards historiska epistemologi och den antihumanistiska tendensen i det samtida franska tänkandet ter sig det politiska slutmålet,

¹⁹² Althusser, "Kapitalets objekt", i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 197 ("L'objet du 'Capital'", i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 2, s. 108; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 184).

¹⁹³ Althusser, "Från Kapitalet till Marx' filosofi", i Althusser och Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1, s. 41–55 ("Du 'Capital'...", i Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1, s. 41–53; i Althusser och Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition...*, band 1, s. 38–50); Elliott, s. 94.

kommunismen, alltmer avlägset. Mot slutet av ”Marxism och humanism” försöker Althusser återta initiativet genom att omtala Marx filosofiska antihumanism som en ”revolutionär teori”.¹⁹⁵ Men då har kommunismen redan krympt till en uppsättning ideologiska fraser.

Om man ändå ville placera denne Althusser i en marxistisk idétradition kanske man kunde peka på beröringspunkterna med den nykantianska marxism, som förknippas med namn som Vorländer och Staudinger. Det är inte bara den fasta tron att marxismen är fullt förenlig med en filosofi, som utarbetats utanför den socialistiska värdegemenskapen, som gör det befogat att tala om ett idémässigt släktskap. Också nykantianernas kunskapsteori och deras misstro mot sinnessens visshet har likheter med Althusserns ständigt återkommande kritik mot ”empirismen” och tes om kunskapens produktiva natur. Just som de nykantianska marxisterna gör en skarp åtskillnad mellan fakta och värderingar, och följaktligen mellan den vetenskapliga teorin om samhället och det rent moraliska ställningstagandet för en politisk förändring, utmynnar Althusserns teoretiska renhållningsarbete i en säregen form av marxism, som har klippt banden med sin socialistiska följeslagare.¹⁹⁶

Det är inte troligt att Althusser rönt direkt påverkan av de tyska och österrikiska nykantianerna. Även om så vore fallet, bör man vara klar över olikheterna: Vorländers och Staudingers transcendentalfilosofi låter sig knappast förlikas med Althusserns ideologibegrepp och de spinozistiska inslagen i hans filosofi. De nykantianska marxisternas aktiva försök att ”komplettera” marxismen med en etik, som reder ut de universella intressen som står på spel i mänsklighetens strävan mot socialismen, har ingen motsvarighet hos Althusser, för vilken ”människan” är ett tomt begrepp.¹⁹⁷ Den kantianska etik, som kräver att människan behandlas som ett självändamål, finner inte någon resonans i en filosofi som är upptagen av frågan om hur individen ”känner igen sig som subjekt i den ideologiska diskursen”, hur strukturen alltid besätter *Träger-platserna* i samhället.¹⁹⁸

Kanske kan man formulera detta så, att den manikeistiska filosofin spränger den lika manikeistiska politiska åskådningens ram.¹⁹⁹ Motsättningen mellan vetenskap och ideologi inrymmer inte motsättningen mellan socialism och kapitalism. Alldeles som de nykantianska marxisterna framställer socialismen som ett etiskt ideal, som historievetenskapen inte kan uttala sig om, är den historiska materialismen i Althusserns tappning inte skickad att fälla

¹⁹⁴ Se vidare Goshgarian, s. xxviii–xxx.

¹⁹⁵ Althusser, ”Marxism och humanism”, s. 257 (”Marxisme et humanisme”, s. 249).

¹⁹⁶ Om de nykantianska marxisterna skriver Olausson i sin avhandling: *Marxism och nykantianism* (Göteborg, 1982), framför allt s. 263–320. Se även Kolakowski, *Main currents of marxism: Volume 2: The golden age* (1970–76), eng. övers. (Oxford, 1978), s. 240–304.

¹⁹⁷ Olausson, särskilt s. 291–300.

¹⁹⁸ Althusser, ”Trois notes...”, s. 134–35, citatet på s. 134.

¹⁹⁹ Se Althusser, ”La querelle de l’humanisme”, s. 486.

värdeomdömen. Men det kan för den skull aldrig bli fråga om något etiskt korrektiv till marxismen, eftersom vetenskapen har *brutit* med alla etiska och humanistiska föreställningar. Vad blir då kvar av den kommunistiska åskådningen? Om kommunismen är ”kärlekens välde bland människorna, som försonats med varandra, emedan de försonats med sitt väsen”, är den ur vetenskapens synpunkt endast ett i raden av kunskapsteoretiska hinder, som måste rensas ut ur marxismen.²⁰⁰ Men det innebär inte att den måste rensas ut ur människornas medvetande och beteende: för Frankrikes kommunistiska parti och partimedlemmen Louis Althusser ska den ännu under några år tjäna som omistlig praktisk ideologi.

²⁰⁰ Ibid., s. 459.

LITTERATURFÖRTECKNING

Årtalet inom den första parentesen anger året då verket skrevs eller första gången utgavs. Verk av samma författare ordnas kronologiskt.

- Althusser, Louis, "Sur le jeune Marx (Questions de théorie)" (1960), i dens., *Pour Marx* (Paris, 1965).
Svensk översättning: "Den unge Marx (Teoretiska frågor)", i dens., *För Marx* (Stockholm, 1968).
- "Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht (Notes sur un théâtre matérialiste)" (1962), i dens., *Pour Marx* (Paris, 1965).
Svensk översättning: "Piccolo Teatro, Bertolazzi och Brecht: Anteckningar om den materialistiska teatern", i dens., *För Marx* (Stockholm, 1968).
- "Marxisme et humanisme" (1963), i *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée* 20, juni 1964.
Återtryckt på franska i dens., *Pour Marx* (Paris, 1965).
Italiensk översättning: "Marxismo e umanesimo", i *Critica marxista* nr 2 1964.
Svensk översättning: "Marxism och humanism", i dens., *För Marx* (Stockholm, 1968).
- "Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)" (1963), i dens., *Pour Marx* (Paris, 1965).
Svensk översättning: "Den materialistiska dialektiken", i dens., *För Marx* (Stockholm, 1968).
- *Psychanalyse et sciences humaines: Deux conférences* (1963–64) (Paris, 1996).
- "Du 'Capital' à la philosophie de Marx", i Louis Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 1 (Paris, 1965).
Återtryckt på franska med vissa förändringar i Louis Althusser och Étienne Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition, entièrement refondue*, band 1 (Paris, 1968).
Svensk översättning efter den nya upplagans text: "Från Kapitalet till Marx' filosofi", i Louis Althusser och Étienne Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1 (Staffanstorps, 1970).
- "L'objet du 'Capital'", i Louis Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 2 (Paris, 1965).
Återtryckt på franska med vissa förändringar i Louis Althusser och Étienne Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition, entièrement refondue*, band 1–2 (Paris, 1968).
Svensk översättning efter den nya upplagans text: "Kapitalets objekt", i Louis Althusser och Étienne Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1–2 (Staffanstorps, 1970).
- "Note complémentaire sur l'humanisme réel", i dens., *Pour Marx* (Paris, 1965).
Svensk översättning: "Tillägg om den 'verkliga humanismen'", i dens., *För Marx* (Stockholm, 1968).
- *Pour Marx* (Paris, 1965).
Svensk översättning: *För Marx* (Stockholm, 1968).

- ”Préface: Aujourd’hui”, i dens., *Pour Marx* (Paris, 1965).
Svensk översättning: ”Företal: I dag”, i dens., *För Marx* (Stockholm, 1968).
- ”Theory, theoretical practice and theoretical formation: Ideology and ideological struggle” (1965),
engelsk översättning i dens., *Philosophy and the spontaneous philosophy of the scientists* (London, 1990).
- ”Trois notes sur la théorie des discours” (1966), i dens., *Écrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan* (Paris, 1993).
- ”Aux lecteurs” (1967), i dens., *Pour Marx* (ny upplaga, Paris, 1996).
Svensk översättning: ”Inledning till den svenska översättningen”, i dens., *För Marx* (Stockholm, 1968).
- ”The historical task of marxist philosophy” (1967), engelsk översättning i dens., *The humanist controversy and other writings (1966–67)* (London, 2003).
- *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967) (Paris, 1974).
- ”La querelle de l’humanisme” (1967), i dens., *Écrits philosophiques et politiques*, band 2 (Paris, 1995).
- ”Avertissement”, i Louis Althusser och Étienne Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition, entièrement refondue*, band 1 (Paris, 1968).
Svensk översättning: ”Inledning”, i Louis Althusser och Étienne Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 1 (Staffanstorps, 1970).
- ”Lénine et la philosophie” (1968), i dens., *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel* (Paris, 1972).
Svensk översättning: *Lenin och filosofin* (Staffanstorps, 1969).
- ”La philosophie comme arme de la révolution (Réponse à huit questions)” (1968), i dens., *Positions (1964–1975)* (Paris, 1976).
Svensk översättning: ”Filosofin som revolutionärt vapen”, i dens., *Filosofi från proletär klasståndpunkt* (Lund, 1976).
- ”Idéologie et appareils idéologiques d’état (Notes pour une recherche)” (1969), i dens., *Positions* (Paris, 1976).
Svensk översättning: ”Ideologi och ideologiska statsapparater (Noter för en undersökning)”, i dens., *Filosofi från proletär klasståndpunkt* (Lund, 1976).
- ”Éléments d’autocritique” (1972), i dens., *Éléments d’autocritique* (Paris, 1974).
- ”Note sur ’la critique du culte de la personnalité’” (1972), i dens., *Réponse à John Lewis* (Paris, 1973).
Svensk översättning: ”Not till ’Kritiken av personkulten’”, i dens., *Filosofi från proletär klasståndpunkt* (Lund, 1976).

- "Historie terminée, histoire interminable", i Dominique Lecourt, *Lyssenko: Histoire réelle d'une 'science prolétarienne'* (Paris, 1976).
Svensk översättning: Avslutad historia, historia utan slut", i Dominique Lecourt, *Fallet Lyssenko: Ideologi och vetenskap i Sovjetunionen* (Lund, 1981).
- *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste* (Paris, 1978).
Svensk översättning: *Det måste bli en förändring i partiet: Till kritiken av franska kommunistpartiets ledning och strategi i Vänsterunionen* (Lund, 1978).
- "L'avenir dure longtemps" (1985), i dens., *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits* (Paris, 1992).
- *Écrits philosophiques et politiques*, band 1–2 (1946–86) (Paris, 1994).
- Althusser, Louis et. al., *Lire le Capital*, band 1–2 (Paris, 1965).
- Althusser, Louis och Balibar, Étienne, *Lire le Capital: Nouvelle édition, entièrement refondue*, band 1–2 (Paris, 1968).
- Anderson, Perry, *Om den västerländska marxismen* (1976), svensk översättning (Lund, 1984).
- *Arguments within English marxism* (London, 1980).
- Andersson, Nils, *Tänkens kraft: Louis Althusserns filosofiska politik 1960–1978* (Göteborg, 2001).
- Bachelard, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (1938), ny upplaga (Paris, 1972).
- *Le nouvel esprit scientifique* (Paris, 1941).
- Balibar, Étienne, "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", i Louis Althusser et. al., *Lire le Capital*, band 2 (Paris, 1965).
Återtryckt på franska med vissa förändringar i Louis Althusser och Étienne Balibar, *Lire le Capital: Nouvelle édition, entièrement refondue*, band 2 (Paris, 1968).
Svensk översättning efter den nya upplagans text: "Den historiska materialismens grundläggande begrepp", i Louis Althusser och Étienne Balibar, *Att läsa Kapitalet*, band 2 (Staffanstorps, 1970).
- "From Bachelard to Althusser: The concept of 'epistemological break'", engelsk översättning i *Economy and society* årgång 7, nr 3 (1978).
- "Louis Althusser", i Lawrence D. Kritzman (red.), *The Columbia history of twentieth-century French thought* (New York, 2006).
- Bourdieu, Pierre och Passeron, Jean-Claude, "Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without subject", i *Social research* årgång 34, nummer 1 (1967).
- Butler, Judith, "Conscience doth make subjects of us all", i *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the labor of reading* (New Haven, 1995).

- Callinicos, Alex, *Althusser's marxism* (London, 1976).
- Chrusjtjov, Nikita, "Secret report to the twentieth party congress of the CPSU" (1956), engelsk översättning i Tariq Ali (red.), *The stalinist legacy: Its impact on twentieth-century world politics* (Harmondsworth, 1984).
- *Rapport om Sovjetunionens kommunistiska partis program* (1961), svensk översättning (Stockholm, 1961).
- Descombes, Vincent, *Modern fransk filosofi 1933–1978* (1978), svensk översättning (Göteborg, 1988).
- Eagleton, Terry, *Ideology: An introduction* (London, 1991).
- Elliott, Gregory, *Althusser: The detour of theory* (London, 1987).
- Engels, Friedrich, *Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen (Anti-Dühring)* (1878), svensk översättning (Stockholm, 1970).
- Ferretter, Luke, *Louis Althusser* (London, 2006).
- Ferry, Luc och Renaut, Alain, *French philosophy of the sixties: An essay on antihumanism* (1985), engelsk översättning (Amherst, 1990).
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (Paris, 1966).
Engelsk översättning: *The order of things: An archeology of the human sciences* (London, 1970).
- "Foreword to the English edition", i dens., *The order of things: An archeology of the human sciences* (London, 1970).
- *Övervakning och straff: Fängelsets födelse* (1974), svensk översättning (Lund, 1993).
- Freud, Sigmund, *Samlade skrifter VI: Fallstudier* (1901–18), svensk översättning (Stockholm, 2000).
- Förslag till program och stadgar för Sovjetunionens kommunistiska parti* (1961), svensk översättning (Stockholm, 1961).
- Garaudy, Roger, *Humanisme marxiste: Cinq essais polémiques* (Paris, 1957).
- Goshgarian, G. M., "Introduction", i Louis Althusser, *The humanist controversy and other writings (1966–67)* (London, 2003).
- Gramsci, Antonio, "The problem of political leadership in the formation and development of the nation and the modern state in Italy" (1934), engelsk översättning i dens., *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (London, 1971).
- "The study of philosophy", (1929–35), engelsk översättning i dens., *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (London, 1971).
- Hansson, Jonas, *Humanismens kris: Bildningsideal och kulturkritik i Sverige 1848–1933* (Eslöv, 1999).
- Holmqvist, Bosse, *"Individens tidsålder är förbi": Några nedslag i femtotalets människosyn* (Eslöv, 2004).

- Kemp, Peter, *Marxismen i Frankrike: Apropå de 'nya filosoferna' och marxismens kris* (1978), svensk översättning (Stockholm, 1981).
- Kolakowski, Leszek, *Main currents of marxism: Its rise, growth, and dissolution: Volume 1: The founders* (1968), engelsk översättning (Oxford, 1978).
- *Main currents of marxism: Its rise, growth, and dissolution: Volume 2: The golden age* (1970–76), engelsk översättning (Oxford, 1978).
- *Main currents of marxism: Its rise, growth, and dissolution: Volume 3: The breakdown* (1970–76), engelsk översättning (Oxford, 1978).
- Lacan, Jacques, ”Spegelstadiet som utformare av jagets funktion sådan den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten” (1949), svensk översättning i dens., *Écrits: Spegelstadiet och andra skrifter* (Stockholm, 1989).
- Lecourt, Dominique, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)* (Paris, 1972).
- Lenin, Vladimir Ilich, ”Vad bör göras?” (1902), svensk översättning i dens., *Valda verk i två band*, band 1, första delen (Moskva, 1956).
- ”Marxismens tre källor och tre beståndsdelar” (1913), svensk översättning i dens., *Valda verk i två band*, band 1, första delen (Moskva, 1956).
- ”Staten och revolutionen” (1917), svensk översättning i dens., *Valda verk i två band*, band 2, första delen (Moskva, 1956).
- ”The letter of the central committee of the CPSU to the central committee of the CPC” (1963), engelsk översättning i *The polemic on the general line of the international communist movement* (Peking, 1965).
- Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage* (Paris, 1962).
Svensk översättning: *Det vilda tänkandet* (Stockholm, 1971).
- Lewis, William S., *Louis Althusser and the traditions of French marxism* (Lanham, 2005).
- Marx, Karl och Engels, Friedrich, ”Den tyska ideologin” (1845–46), svensk översättning i urval i Karl Marx, *Människans frigörelse* (Stockholm, 1965).
- Momdžjan, Čačik Nisanovič, *Marxism and the renegade Garaudy* (1974), engelsk översättning (Moskva, 1974).
- Montag, Warren, ”Beyond force and consent: Althusser, Spinoza, Hobbes”, i Antonio Callari och David F. Ruccio (red.), *Postmodern materialism and the future of marxist theory: Essays in the Althusserian tradition* (Hanover, 1996).
- *Louis Althusser* (New York, 2003).
- Olausson, Lennart, *Marxism och nykantianism: Staudinger, Vorländer och Woltmann* (Göteborg, 1982).

- Payne, Michael, *Reading knowledge: An introduction to Barthes, Foucault, and Althusser* (Oxford, 1997).
- ”A proposal concerning the general line of the international communist movement” (1963), engelsk översättning i *The polemic on the general line of the international communist movement* (Peking, 1965).
- Rancière, Jacques, ”On the theory of ideology – Althusser’s politics” (1969), engelsk översättning i Roy Edgley och Richard Osborne (red.), *A radical philosophy reader* (London, 1985).
- Reeder, Jurgen, *Tala/lyssna: En essä om den specifika skillnaden i Jacques Lacans psykoanalys* (Stockholm/Stehag, 1992).
- Ricoeur, Paul, ”Althusser’s theory of ideology”, i Gregory Elliot (red.), *Althusser: A critical reader* (Oxford, 1994).
- Socialist humanism: An international symposium*, Erich Fromm (red.) (New York, 1965).
- Soper, Kate, *Humanism and anti-humanism: Problems of modern european thought* (London, 1986).
- Stalin, Josef, *Människorna – det värdefullaste kapitalet* (1935), svensk översättning (Stockholm, 1935).
- *Stalin om förslaget till Sovjetunionens författning: Referat på extraordinarie 8 unionskongressen i Moskva den 25 nov. 1936* (1936), svensk översättning (Stockholm, 1937).
- Thompson, E. P., ”The poverty of theory: Or an orrery of errors”, i dens., *The poverty of theory and other essays* (London, 1978).