



Er revolutionen reaktionær?

Om marxisme og revolution

Af Andreas Beck Holm

Det er ikke mange år siden, forestillingen om "revolution" stort set kun fandt tilslutning på den yderste politiske venstrefløj. Sådant er det ikke længere: Medier og erhvervsliv har taget begrebet til sig, og ethvert større teknologisk gennembrud hyldes i dag som en "revolution". Samtidig kræves det af også helt almindelige mennesker, at de stadig skal revolutionere *sig selv* – "fleksibilitet" og "omstillingsparathed" fremstilles som entydigt positive egenskaber. Det er imidlertid også klart, at erhvervslivets, mediernes og den politiske elites omfavnelser af forestillingen om den stadige radikale forandring bidrager til at konsolidere samfundets status quo – revolutionsbegrebet synes med andre ord at virke konserverende. Det er på denne helt igennem paradoksale baggrund, man fra et venstrefløjsperspektiv må stille sig spørgsmålet, om forestillingen om "revolution" er så uproblematisk, som det hidtil er blevet antaget. Rummer begrebet selv en logik, der står i modsætning til venstrefløjens politiske projekt? Og hvad er det eventuelle alternativ til det?

Man kunne begynde en sådan undersøgelse i et leksikon. Et opslag under begrebet "revolution" i den store franske *Dictionnaire critique du marxisme* (Bensussan-Labica 1999) præsenterer os således indirekte for en kompliceret problemstilling. På den ene side finder man nemlig her artikler om alt fra den industrielle revolution til kultur- og verdensrevolutionen, foruden afledte betydninger som f.eks. "videnskabelig revolution". På den anden side konstateres det i indledningen til hovedartiklen om begrebet selv, at Marx' anvendelse af det ikke adskiller sig væsentligt fra den i samtiden gængse forståelse af begrebet, og at denne forståelse var afgørende præget af Den franske Revolution i 1789. Hermed illustreres et påfaldende paradoks: Mens de mange leksikonartikler understreger revolutionsbegrebets centrale betydning i marxismen, viser hovedartiklens indledning, at Marx selv ikke underkastede begrebet en kritisk analyse, men overtog den gængse brug af det. Sagt med andre ord: Marxismen er måske nok en revolutionær teori, men dens revolutionsbegreb er konventionelt.

Mistanken om, at vi her har at gøre med et både teoretisk og politisk problem, understreges og bestyrkes af paralleliteten til andre begreber, der er af lige så stor betydning i marxismen, og som heller ikke analyseres af Marx. Det gælder ikke mindst begreberne "ideologi" og "politik", der af samme grund er blevet set som stærkt problematiske udfordringer også for kontemporær marxistisk teori (Althusser 1994). I det følgende skal det udfoldes, hvordan selve begrebet revolution på

tilsvarende vis kan siges at rumme problemer for marxismen som specifikt revolutionært projekt, samt hvordan disse problemer er kommet til udtryk i teoriehistorien. Samtidig vil jeg imidlertid forsøge at vise, at vi i Marx' eget forfatterskab finder nøglen til en løsning på problemet.

Revolutionens hemmelighed

Den moderne forståelse af begrebet revolution formes som sagt i høj grad af Den franske Revolution. Den får et i samtiden uhørt dramatisk begivenhedsforløb, der over ganske få år fører til en tilsyneladende total ændring af det franske samfund. Ikke nok med at stænderne og monarkiet afskaffes, kirken forsøges også erstattet med en ny konstrueret religion, og man går så vidt som til at indføre en ny kalender. Selv menneskene forandres – de er med ét ikke længere undersåtter, men *citoyens* (borgere). På den baggrund kan det ikke undre, at "revolution" kommer til at blive forstået som en gennemgribende (og ofte voldelig) politisk samfundsforandring over en meget kort periode. Det er endnu i dag, hvad man almindeligvis forstår ved begrebet. Hannah Arendt understreger eksempelvis, at det er netop forestillingen om det fuldstændige nybrud, der kendetegner "the modern concept of revolution" (Arendt 1990: 28). Og det er for øvrigt også en opfattelse, hvis udbredelse afspejles i begrebets mange afledte betydninger. Et eksempel er Thomas Kuhns videnskabssteoretiske klassiker *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn 1996). En videnskabelig "revolution" karakteriseres her som et paradigmeskift, og dette udlægges på sin side som en radikalt ny verdensforståelse. Revolutionen består deri, at verden pludselig fremstår fundamentalt anderledes, at nye sammenhænge træder frem, mens de tidligere indsigter synes ubrugelige.

Kuhns anvendelse af udtrykket revolution i en afledt betydning bidrager til forståelsen af begrebets logik. Man kan for det første hævde, at der bag idéen om den pludselige og totale forandring skjuler sig en klassisk eskatologisk forestilling. Den kommer for eksempel til udtryk i Paulus' første brev til Korinterne, kapitel 15, vers 51-52. Her tales om menneskesønnens genkomst, som med ét skal forvandle menneskene:

"Se, jeg siger jer en hemmelighed: vi skal ikke alle hensove, men vi skal alle forvandles, i et nu, i et øjeblik, når den sidste basun lyder; thi basunen skal lyde, og de døde skal opstå uforkrænkelige, og da skal vi forvandles."

Begrebet kan altså påstås at skjule en religiøs forestilling om menneskenes pludselige og fuldstændige forvandling på den yderste dag. Det er en tankegang, der



måske ligefrem styrkes af den betydning, som Den franske Revolution har for dets moderne udlægning. Med denne revolution defineres Frankrig for første gang som *nation*, og det er blevet fremhævet, hvordan netop nationsforestillingen låner træk fra idéen om det kirkelige fællesskab (Balibar/Wallerstein 1997: 128-129). Begrebet må imidlertid også basere sig på en bestemt metafysik. For den hastige og totale omvæltning synes at forudsætte, at samfundet struktureres af et grundprincip, hvis forandring derfor ændrer samfundet som helhed. Uden et sådant princip er det vanskeligt at forklare, hvordan selv nok så radikale omvæltninger skulle kunne føre til en total ændring af den sociale struktur. For at sætte tingene på spidsen, kunne man endda sige: Det synes vanskeligt at give mening til begrebet "revolution" uden at forudsætte en eller anden form for hegelsk historiemetafysik, der ganske vist er særdeles velegnet i forhold til forståelsen af begrebet, men til gengæld kan hævdes at være uforenelig med logikken i Marx' egen teori – i hvert fald hvis man følger den franske marxistiske filosof Louis Althusser i hans kritik.



Louis Althusser

Ambitionen bag Althusser's banebrydende nytænkning af marxismen (Althusser 1986 og 1996) var at rekonstruere Marx' oprindelige problemstilling. Dens betydning lå for ham at se ikke mindst deri, at den markerede et radikalt "epistemologisk brud" med ideologien som det institutionelt funderede udtryk for de herskende samfundsforhold. Han lokaliserede dette brud i Marx' eget forfatterskab, nemlig i den overgang fra hans ungdomsskrifter (skrevet mellem 1841 og 1844) til hans modne værker, der kommer klart til udtryk i det voldsomme opgør med Feuerbach. I dette brud går Marx fra en humanistisk problemstilling (dvs. en problemstilling, der handlede om "menneskets" først "fremmedgjorte" og siden virkeliggjorte "natur") til en teoretisk antihumanisme (dvs. en afvisning af humanismens essentialistiske logik til fordel for en forståelse af de samfundsmæssige grundstrukturer, hvis forandring bliver Marx' politiske projekt). Og Althusser's pointe med denne rekonstruktion er ikke mindst identi-

fikationen af en marxistisk historieforståelse, der adskiller sig radikalt fra Hegels historiemetafysik. Sidstnævnte er ifølge Althusser kendetegnet ved, at samfundet på alle dets niveauer afspejler det princip, Verdensånden, der driver historien fremad. Det er som sagt dette organiserende princip, der gør det muligt at tænke den revolutionære forandring. Ifølge Althusser er der derimod i Marx' optik netop ikke noget samlende metafysisk princip, men en række relativt autonome samfundsniveauer, der hver er defineret ved forskellige (økonomiske, politiske, kulturelle etc.) modsætningsforhold, selv om de også er "overdeterminerede" af den sammenhæng, de alle indgår i. Historien er derfor hverken simpel eller lineær. Hermed tegner der sig en modsætning mellem en marxistisk logik (overdetermination og relativ autonomi) og en hegelsk logik (ét princip, det være sig Verdensånden eller produktionsforholdene, determinerer og afspejler sig i alle samfundets elementer). Men i modsætning til, hvad der var Althusser's egen hensigt, synes hans antihegelske historieforståelse også at udelukke forestillingen om revolution, i det mindste i dennes klassiske form. Den radikale forandring på eksempelvis samfundets økonomiske niveau kan ganske vist ikke undgå at påvirke alle andre samfundsniveauer, men eftersom disse er relativt autonome, kan forandringen ikke simpelthen oversættes fra ét niveau til et andet.

Tager man denne Althusser-inspirerede kritik af begrebet revolution for pålydende, ender man derfor i et fantastisk paradoks: Selvfølgelig synes struktureret af ideologiske tankemønstre, dvs. af en tænkning, der afspejler og understøtter det bestående snarere end at facilitere dets forandring. Sagt med andre ord: "Revolution" viser sig at være et "reaktionært" begreb... Mindre problematisk bliver det ikke af, at vi netop hos Marx selv finder den bedste illustration af såvel de metafysiske som de religiøse fordomme i forestillingen om revolution. Eller mere præcist formuleret: Udviklingen i Marx' forfatterskab fra ungdomsskrifterne til hans modne værker må i det mindste *også* forstås som en udvikling fra én revolutionsforståelse med kraftig understregning af begrebets religiøse konnotationer til en anden revolutionsforståelse, der lægger vægten på dets hegelske aspekter.

Det er klart, at den unge Marx overtager opfattelsen af revolutionen som en pludselig og radikal forandring. I en tekst fra 1844 hedder det eksempelvis, at "Enhver revolution opløser det gamle samfund; for så vidt er den social. Enhver revolution omstyrter den gamle magt; for så vidt er den politisk." (Marx 2006: 409)¹ Det religiøse element i denne tankegang bliver imidlertid først forståeligt i en nærmere undersøgelse af den unge Marx' grundlæggende problemstilling. Som citatet ovenfor viser, er den paulinske eskatologi en forestilling om menneskenes pludselige forvandling. Og det er denne

¹ Forfatterens oversættelse



forestilling, vi genfinder hos den unge Marx. Det betyder naturligvis ikke, at den unge Marx' eskatologi er paulinsk, men det understreger, at den eskatologiske tankegang er et tilbagevendende ideologisk motiv.

I kraft af inspirationen fra Feuerbach står en ganske særlig form for religionskritik centralt i ungdomsskrifterne. Marx radikaliserer ganske vist Feuerbachs religionskritik – det er ikke længere religionen i sig selv, der er problemet, men de livsvilkår, religionen afspejler. Han bibeholder imidlertid fremmedgørelsesproblematikken som kritikens forståelsesramme. Den revolutionære omvæltning af det borgerlige samfund skal opheve menneskets fremmedgørelse, der ytrer sig i religionen. Det kommer eksempelvis til udtryk i *Kritik af den hegelske Retsfilosofi*:

”Det åbenlyse bevis for den tyske radikalisme (...) er, at den går ud fra den afgjorte, *positive* ophævelse af religionen. Kritikken af religionen munder ud i den lære, at *mennesket selv er det højeste væsen for mennesket, altså i det kategoriske imperativ om at omstyrte alle forhold* under hvilke mennesket er et fornedret, et kuert, et afsondret, et foragteligt væsen”. (Marx 1968: 59)

Senere i samme tekst hedder det, at

”Den eneste *praktisk* mulige befrielse af Tyskland er den befrielse, som sker i overensstemmelse med *den* teoris standpunkt, som erklærer mennesket for menneskets højeste væsen.” (Marx 1968: 66)

Det påfaldende terminologiske sammenfald med objektet for Den franske Revolutions erstatningsreligion, ”det højeste væsen”, er måske utilsigtet. Det kan Marx' anvendelse af det hegelske begreb ”ophævelse” (”Aufhebung”) til gengæld ikke være. Den revolutionære ”omstyrtelses” mål er ikke religionens negation, men den ”positive ophævelse” af det element af sandhed, som i den kun kan få et ”fremmedgjort” udtryk. Denne ophævelse er religionskritikkens forståelse af ikke Gud, men mennesket som ”det højeste væsen”. ”Frigørelsen” er altså ikke en frigørelse fra religionen, men fra de samfundsforhold, som betyder, at den emanciperende sandhed om mennesket kun kan få et fremmedgjort udtryk. I et manuskript fra 1844 præciseres det, at

”Den positive ophævelse af *privatejendommen* – dvs. tilegnelsen af det *menneskelige* liv – er derfor den *positive* ophævelse af al fremmedgørelse, dvs. menneskets hjemkomst fra religion, familie, stat etc. til dets *menneskelige*, dvs. *sociale* tilværelse.” (Marx 1968: 75)

Det er denne drejning af Feuerbachs oprindelige problemstilling, der definerer Marx' kritik politisk; forståelsen af privatejendommen som fremmedgørelsens årsag i det moderne samfund trækker ham i retningen af kommunismen. Selve fremmedgørelsesproblematikkens logik betyder imidlertid, at religionens ophævelse i ”radikalismen” også fastholder en eskatologisk tankegang. Forestillingen om et ”højeste væsen” skal ikke afskaffes, men sækulariseres. Mennesket skal ophæves

fra at være et ”fornedret, kuert, afsondret og foragteligt væsen” til ”det højeste væsen for mennesket” – det er den revolutionære frigørelses mål. Ligesom i den Paulinske eskatologi Kristi genkomst er en revolutionerende begivenhed, der forvandler menneskene, således bliver for den unge Marx revolutionen menneskenes forvandling gennem fremmedgørelsens afskaffelse. Denne forvandling angår alle menneskets forhold til verden. I sine første formuleringer om kommunismen fremstiller Marx den således som

”den *sande* opløsning af konflikten mellem menneske og natur og mellem menneske og medmenneske, den *sande* opløsning af konflikten mellem eksistens og væren, mellem upersonliggørelse og personligt virke, mellem frihed og nødvendighed, mellem individ og art. Den er løsningen på historiens gåde, og den er sig bevidst om denne løsning.” (Marx 1968: 74)



Karl Marx

På den baggrund kan det ikke undre, at det ikke blot er menneskenes indbyrdes forhold, men mennesket selv, der i denne sækuleære eskatologi fremstår forvandlet. For det fremmedgjorte menneske er alting fremmed – dets eget væsen, dets omverden og dets medmennesker. Lige så radikal denne forvildelse er, lige så dramatisk er imidlertid den måde, hvorpå fremmedgørelsens ophævelse kommer til udtryk. ”Det totale menneske” lever i en anden, i en ”menneskelig virkelighed”, som i enhver forstand opleves forskelligt fra den fremmedgjorte. Marx går faktisk så vidt som til at hævde, at privatejendom-



mens afskaffelse bogstaveligt talt vil lade menneskene *sanse* verden på en helt ny måde (Marx 1968: 78-80). Denne forestilling om revolutionens skabelse af et nyt, et "totalt menneske", holder ved i Marx' forfatterskab, selv efter at fremmedgørelsesproblematikkens betydning er begyndt at aftage (jf. Marx 1968: 106-107).

Forestillingen om en ny oplevelse eller sansning af verden hinsides fremmedgørelsen genfinder vi for øvrigt i Paulus' eskatologi. I det første brev til korinterne (kapitel 13, vers 12) taler han om, at "Nu ser vi jo i et spejl, i en gåde, men da skal vi se ansigt til ansigt; nu kender jeg stykkevis, men da skal jeg kende fuldt ud, ligesom jeg selv er kendt fuldt ud." Faktisk understreges paralleliteten til den kristne tankegang yderligere af den unge Marx' forestilling om, hvordan befrielsen fra fremmedgørelsen skal finde sted. "Folkets" eller "menneskeheds" emancipation kræver filosofiens virkeliggørelse i proletariatet som "revolutionens passive element". Og når det netop er proletariatets opgave at gennemføre revolutionen, skyldes det denne samfundsklasses helt særlige stilling:

"For at *et folks revolution og frigørelsen af en særlig klasse* i det borgerlige samfund skal falde sammen, for at *én stand* skal gælde for hele samfundstilstanden, (...) må en bestemt stand være den stand, som alle tager anstød af, som inkorporerer den almene hindring, må en særlig social sfære gælde for hele samfundets *notoriske forbrydelse*, således at befrielsen fra denne sfære fremtræder som den almene selvbefrielse." (Marx 1968: 63)

Som Kristus i den religiøse fortælling med sit offer og sin fornedrelse soner menneskets skyld og dermed frigør det, således går i den unge Marx' feuerbachske fortælling menneskeheds vej til frigørelse over proletariatets fuldstændige fornedrelse og fremmedgørelse. Dehumaniseringens fuldendelse baner vejen for en fuldkommen erobring af menneskets sande væsen. Hvis denne parallelitet er slående er der til gengæld ingen tvivl om, at den udtrykker, hvad den ældre Marx vil kalde en idealistisk tænkning. Ikke blot er det grundlæggende perspektiv ikke praktisk, men erkendelsesteoretisk – hvad Marx selv ganske snart når til at kritisere i den første Feuerbachtese. Udgangspunktet for revolutionen er heller ikke politisk praksis, men virkeliggørelsen af filosofien (Marx 1968: 68). Eskatologien er naturligvis i sig selv et ideologisk element, og de meget lidt konkrete, men til gengæld meget utopiske visioner om det "totale menneske" står i vejen for Marx' formulering af realpolitiske mål og udfordringer.

Eftersom de eskatologiske konnotationers dominans i den unge Marx' forestilling om revolutionen skyldtes fremmedgørelsesproblematikkens afgørende betydning, kan det ikke undre, at de træder i baggrunden sammen med denne problematik. Men Marx når stadig ikke til den kritiske refleksion over det revolutionsbegreb, han har overtaget fra samtiden. I stedet kommer i hans senere forfatterskab den metafysiske forståelse af revolutio-

nen til udtryk i de tekster, hvor han i særlig høj grad trækker på en hegelsk logik. Det gælder allerede i *Det kommunistiske Manifest* fra 1848, altså ganske få år efter hans formuleringer i ungdomsskrifterne. Her udtrykkes meget klart den historieforståelse, der senere kanoniseres i den marxistiske ortodoksi, og som gør den historiske udvikling til en funktion af ét bærende princip, hvis udvikling omskaber samfundet i dets helhed:

"Bourgeoisiet kan ikke eksistere uden uafslædelig at revolutionere produktionsmidlerne og altså også produktionsforholdene, det vil sige samtlige sociale forhold." (Marx 1993: 33)

Tilsvarende hedder det i *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* fra 1859:

"Det var for alle historiske videnskaber (...) en revolutionerende opdagelse, (...) 'at det materielle livs produktionsmåde bestemmer den sociale, politiske og åndelige livsproces' (...). 'På et vist stadie i deres udvikling kommer samfundets materielle produktivkræfter i konflikt med de forhåndenværende produktionsforhold (...). Der indtræffer så en periode med *sociale revolutioner*. Med ændringen i det økonomiske grundlag omvælttes før eller siden hele den kæmpemæssige overbygning..." (Marx / Engels 1972: 341)²

Den unge Marx' åbenlyse idealisme er her forsvundet, omend der findes en klar rest af eskatologi i beskrivelsen af de borgerlige produktionsforhold som den samfundsmæssige produktions sidste antagonistiske form (Marx / Engels 1972: 341). Alligevel markerer dette ændrede perspektiv ikke noget fremskridt set fra en ideologikritisk synsvinkel. Det hegelske tankemønster er lige så idealistisk, eftersom forståelsen af revolutionen forskydes fra politisk praksis til økonomisk udvikling. Mens for den unge Marx revolutionen udsprang af proletariatets bevidstgørelse ("filosofiens virkeliggørelse") og ytrede sig i politisk omvæltning, bliver den politiske forandring nu sekundær i forhold til produktivkræfternes udvikling. Det er den, der frembringer en revolutionær omformning af samfundet i dets helhed. I det omfang, Marx derfor nytænker det gængse revolutionsbegreb, gør han det altså i en ideologisk, dvs. ikke-praktisk retning. Det er et tankevækkende udtryk for styrken i denne tendens i Marx' forfatterskab, at den findes selv i tekster, som ellers ifølge Althusser er skoleeksempler på en ikke-hegelsk logik. Det gælder først og fremmest *Kapitalen*, hvor Marx allerede i indledningen er særdeles tvetydig i sin afstandtagen fra Hegel (Marx 1970: 105), og hvor han – stik imod logikken i andre passager (f.eks. redegørelsen for den oprindelige akkumulation) – kan sige om de af det historiske udviklingstrin bestemte relationer mellem producenter og ejere af produktionsmidlerne, at de er

"den inderste hemmelighed, det skjulte grundlag for hele samfundets opbygning og derfor også for den politiske form, som suverænitets- og afhængighedsforholdet antager, kort sagt

² Forfatterens oversættelse



for den til enhver tid herskende specifikke statsform." (Marx 1972a: 1018)

Kritikken af disse to tendenser i Marx' forfatterskab, eskatologien og hegelianismen, i forhold til revolutionsforestillingen forudsætter imidlertid en nærmere forståelse af, præcis hvorfor det giver mening at karakterisere revolutionsbegrebet, både i dets traditionelle udformning og i den drejning, det får i Marx' senere forfatterskab, som reaktionært eller ideologisk. Den karakteristik forudsætter nemlig selv en marxistisk terminologi, i hvilken ideologien som reaktionær sættes i modsætning til den politiske praksis. Som det formuleres flere steder i Marx' forfatterskab, så er ideologien "frase uden indhold", dvs. retorik uden praksis. Det specifikke revolutionære er med andre ord den politiske praksis – "Hic Rhodus, hic salta!" (Marx 1947: 17) er princippet for den revolutionære politik, og synliggør netop derfor også, hvad der er problemet med ideologien. Det gælder som sagt såvel den, der er båret af en religiøst inspireret forestilling om pludselig og radikal forandring som den, der forestiller sig hele samfundets omskabelse som en funktion af produktivkræfternes udvikling. Hvad begge ideologier savner, er forståelsen af revolutionær praksis som en fortløbende proces, der kræver et vedholdende engagement i forhold til klassekampens såvel økonomiske som politiske aspekter. Sagt med andre ord: Det er praksis, der er revolutionær, og praksis er per definition kontinuerlig. Revolutionen er derimod det afgrænsede og singulære, der bryder med enhver praksis. Denne forståelse af politisk praksis er ikke tilstrækkeligt ekspliciteret hos Marx til at kunne kaldes et egentligt praksisbegreb, men den er ikke desto mindre tydelig i alle hans analyser af arbejderklassens kamp for at blive en organiseret politisk magtfaktor. Man kunne argumentere for, at den politiske praksis for Marx er teoriens grænse, og at selve spørgsmålet om et praksisbegreb derfor er misforstået: Praksis er netop praktisk, bundet til konkrete historiske begivenhedsforløb og konflikter, og derfor ikke noget, der uden selvmodsigelse kan defineres. Ikke desto mindre finder erkendelsen af revolutionær praksis som kendetegnet ved kontinuitet sit udtryk også i andre tekster end de politiske analyser, helt parallelt med Marx' ukritiske anvendelse af forestillingen om revolution. Et eksempel er netop *Det kommunistiske Manifest*, i hvilket det hedder, at

"Kommunisternes teoretiske grundsætninger hviler aldeles ikke på ideer, på principper, som er opfundet eller opdaget af en eller anden verdensreformator. De er kun almene udtryk for de faktiske forhold, der knytter sig til en eksisterende klassekamp, til en historisk bevægelse, der foregår for øjnene af os." (Marx 1993: 45-46)

Der er derfor heller ingen tvivl om, at Marx ser revolutionen som en praktisk udfordring. De to modeller parallelitet består imidlertid. For det første udtrykker idéen om produktivkræfternes udvikling en generel historieforståelse, der som sådan klart overskrider,

hvad klassekampens praksis giver hjemmel til at konkludere. For det andet bliver den politiske udvikling i denne variant af Marx' historieopfattelse fremstillet ikke som et resultat af praksis, men som noget, der "svarer til" den økonomiske udvikling (Marx 1977: 34). Og for det tredje bliver den kommunistiske politiske revolution udlagt som en singulær og radikal omvæltning, der på et politisk plan fuldstændig spejler borgerskabets radikale omformning af produktionsmidlerne:

"Den kommunistiske revolution betegner det mest radikale brud med de overleverede ejendomsforhold; det er ikke mærkeligt, at dens udviklingsproces medfører, at der på den mest radikale måde brydes med de overleverede ideer." (Marx 1993: 53)

Marx' revolutionsbegreb præsenterer os således for et kompliceret paradoks. På den ene side leverer han ikke en kritisk nytænkning af begrebets traditionelle konnotationer, det være sig metafysiske eller religiøse. Og dermed kommer han til at gentage disse ideologiske tankegange. På den anden side er det hans kontrastering af ideologien med den politiske praksis, der overhovedet muliggør såvel kritikken af førstnævnte som karakteristikkene af sidstnævnte som revolutionær. Hele spørgsmålet om revolution kommer på den baggrund til at stå særdeles tvetydigt i hans værk. Det understreges af, at de to tendenser, skønt modstridende, også forudsætter hinanden. Den revolutionære praksis forudsætter en forestilling om revolution, men rummer samtidig en kritik af de forestillinger om revolution, Marx overtager. Disse er til gengæld uden et supplement af politisk praksis åbenlyst ideologiske (den unge Marx' eskatologi er eksempelvis politisk i kraft af, at menneskets befrielse er en praktisk opgave for proletariatet – uden dette praksiselement ville forestillingen om menneskets og verdens pludselige forvandling ikke være politisk, men religiøs). Alligevel er de som singulære begivenheder afbrydelsen af enhver praksis og dermed af det revolutionære aspekt, de afhænger af. Én ting er imidlertid spillet af modsatte tendenser i Marx' eget værk, en anden er de spor, som det trækker også i den marxistiske tradition. Det kan jeg ikke her give en udtømmende redegørelse for, men jeg vil alligevel ganske kort runde et både karakteristisk og vigtigt eksempel, nemlig Lenin.

Revolutionens umulighed? Lenin og marxismens modsætninger

Der sker i den marxistiske tradition en udvikling af begrebet revolution i forhold til dets betydning i Marx' forfatterskab. Denne udvikling skyldes arbejderbevægelsens og dermed også marxismens egen succes. Da Marx i 1840'erne definerer kommunismen som et revolutionært politisk projekt, er i hans forståelseshorisont "reaktion" den naturlige begrebslige modsætning til begrebet revolution (se f.eks. Marx 2006: 105-108). Det skyldes, at ethvert krav om rettigheder og forbedrede livsvilkår for befolkningen fremstod som absolut uan-



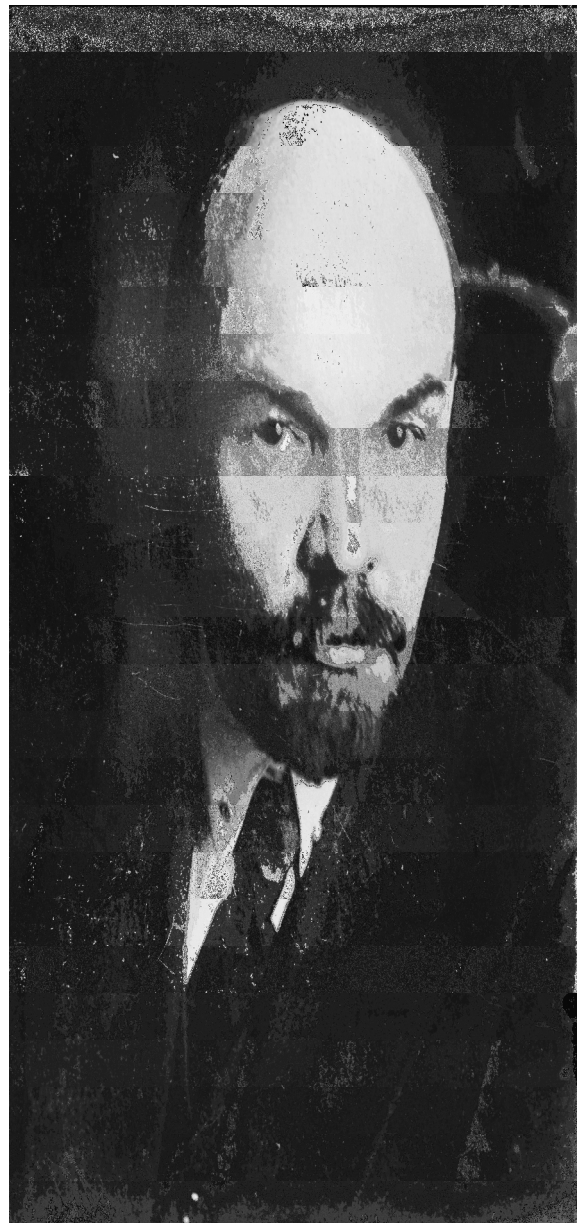
tagelige, altså som revolutionære, for et borgerligt samfund, der endnu ikke havde mødt modstand fra en organiseret arbejderklasse. Med etableringen af en stærk europæisk arbejderbevægelse lader begrebet revolution sig mod århundredets slutning imidlertid forstå i en ny modsætning, der nu er intern i forhold til arbejderbevægelsens strategi, og som kommer til at karakterisere begrebets anvendelse i det 20. århundrede. "Revolution" står nu i modsætning til idéen om "reform". Det er en modsætning, der naturligvis ikke er fremmed for Marx' forfatterskab, men den er som sagt heller ikke dominerende. En afgørende forskel på den politiske situation i Europa i 1848 og situationen 50-60 år senere er nemlig, at arbejderne mange steder har tilkæmpet sig ret til at organisere sig, til at stemme, og til opnå parlamentarisk repræsentation. På den baggrund kan reformismen opstå som modsætning til den revolutionære marxisme.

De problemer, som Lenin i den situation forsøger at håndtere, kan udlægges som et symptom på den tve-tydighed i revolutionsbegrebet, som vi har konstateret i Marx' forfatterskab. For mens reformisme og revolution er gensidigt udelukkende politiske strategier, synes de lige problematiske. Reformismen må afvises, eftersom den ikke leder til revolutionære forandringer af samfundet. Tværtimod styrker de samme reformer både arbejderbevægelsen og kapitalismen, for så vidt som de institutionaliserer klassekampen og knytter den til rent nationale rammer. I modsætning til hvad der syntes at være tilfældet på Marx' tid kan venstrefløjens politiske praksis altså vise sig at være ikke-revolutionær. Samtidig finder Lenin heller ikke i reformismens symmetriske modsætning, den vensterradikalisme, der ifølge ham udgør kommunismens børnesygdom (Lenin 1977b), et gyldigt alternativ. Her dyrkes en forestilling om revolution, der ikke er rod-fæstet i politisk praksis, og som derfor heller ikke kan få et ægte revolutionært resultat. Igen synes begrebet revolution altså ustabil: de forskellige politiske strategier for radikale samfundsforandringer slår begge om i deres begrebslige modsætning. Og det har på Lenins tid endnu mere alvorlige konsekvenser for den politiske praksis end tidligere. Det skyldes ikke blot, at denne ustabilitet nu som sagt er intern i forhold til arbejderbevægelsens strategi, men også de specifikke historiske forhold i et Rusland, som på den ene side var moden for revolutionære forandringer, men på den anden side også var både tilbagestående og reaktionært. I denne situation bliver den rette forståelse af revolutionen ekstra påtrængende, og Lenins overvejelser i denne sammenhæng må ses som et forsøg på at imødekomme behovet for en afklaring.

Som bekendt afviser Lenin ikke blot vensterradikalismen, men også reformismen (Lenin 1977a). Han præsenterer os for et tredje alternativ, hvis ambition er at forene praksisperspektivets kontinuitet med revolutionen som den radikale singulære begivenhed. Han stiller imidlertid ikke det spørgsmål, om det kan være

begrebet revolution selv, der er problemet. Det er tydeligt i et skrift som eksempelvis *Staten og Revolutionen*. Her afvises "den dunkle forestilling om en langsom, jævn, gradvis forandring (...) uden spring og storme, uden revolution." (Lenin 1948: 19). Men hvis Lenin således insisterer på springet og stormen, bliver der ikke desto mindre i hans fremstilling tale om et spring uden spring:

"Vi er ikke utopister. Vi 'drømmer' ikke om, at man *pludselig* skulle kunne klare sig uden nogen underordning. Disse anarkistiske drømme (...) er væsensfremmede for marxismen og tjener i virkeligheden kun til at udskyde den socialistiske revolution til en tid, da menneskene vil være anderledes. Nej, vi vil gennemføre den socialistiske revolution med menneskene, som de er nu". (Lenin 1948: 52)



V.I. Lenin



Dette udsagn er ikke blot interessant som en kontrast til den unge Marx' naive humanisme. Lenin kommer også meget tæt på en erkendelse af, at forestillingen om den pludselige og gennemgribende forandring, revolutionen selv, er utopisk, dvs. ideologisk og dermed reaktionær. Tættere på denne erkendelse kommer han imidlertid ikke, da hans projekt er et andet, nemlig at få idéen om revolution til at gå op i en højere enhed med revolutionær praksis som en "langsom, jævn, gradvis forandring". Løsningen bliver en nytænkning af forestillingen om proletariatets diktatur: Først indtræffer den radikale forandring, erobringen af statsapparatet. Og derefter kommer det lange seje træk, den praktiske omformning af samfundet, der leder frem mod kommunismen. Det er interessant, at Lenin netop ikke forestiller sig endnu en omvæltning i forbindelse med overgangen til kommunismen - den lader sig ikke "indføre" (Lenin 1948: 103), men må forstås som det, revolutionen ikke kunne være, nemlig en gradvis forandring. Spørgsmålet er imidlertid, om Lenin hermed præsenterer os for en virkelig løsning på problemet om revolution, eller om idéen om proletariatets diktatur blot bidrager til at synliggøre det yderligere?

Lenin løser ikke problemet omkring den manglende marxistiske refleksion over revolutionsbegrebet. Han reproducerer den marxske modsætning mellem praksis og revolution, men vender deres traditionelle rækkefølge på hovedet. Først kommer revolutionen, derefter reformerne af samfundet. Det rejser til gengæld det spørgsmål, hvorfor vi overhovedet skal anvende begrebet revolution om indledningen på denne sekvens? Lenins pointe er naturligvis, at revolutionen er proletariatets erobring af statsapparatet. Den gennemgribende ændring af samfundet er imidlertid noget, der må følge efter en sådan erobring, og det er denne ændring, der henvises til med begrebet revolution. Lenins forsøg på at få revolution og praksis til at gå op i en højere enhed ender med andre ord i forståelsen af revolutionen som en ikke-revolution, som en begivenhed tømt for revolutionært indhold. Dette indhold er evakueret over i en reformisme, som alene i kraft af sin tidlige placering efter revolutionen nu på tilsvarende vis må forstås som ikke-reformisme. Med forestillingen om proletariatets diktatur synes begge begreber derfor at miste mening snarere end at gå op i en højere enhed.

Spørgsmålet er så, hvad man stiller op med den problematiske forestilling om revolution? Skal den helt opgives - og hvad er i givet fald alternativet? Eller finder man tværtimod hos Marx selv kimen til en forståelse af revolutionen hinsides dens eget problematiske begreb? I det følgende vil jeg forsøge at argumentere for den sidstnævnte mulighed.

Marx: Hinsides "revolutionen"?

Blandt de tekster, i hvilke Marx beskæftiger sig med temaet revolution, indtager indledningen til *Louis*

Bonapartes 18. Brumaire af flere grunde en særstilling. Her bruger Marx netop ikke begrebet ureflekteret, men kontrasterer tværtimod de borgerlige revolutioner med proletariatets sociale revolutioner. Teksten postulerer med andre ord, at sidstnævnte markerer en radikal forandring af ikke blot samfundet, men også forestillingen om revolution. Argumentationen er bygget op omkring to temaer, hvis betydning understreges af, at de genfindes flere steder i Marx' forfatterskab. Det gælder for det første kontrasteringen af "frasen" og "sagen" (eller "indholdet"), dvs. politisk retorik og politisk handling, der eksempelvis også optræder i den lille artikel "Die Junirevolution" fra 1848 (Marx 1960a: 18), og senere i *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* fra 1859 (Marx / Engels 1972: 342). Det samme gør sig gældende, for det andet, med det berømte tema om historiens gentagelse, der findes allerede i den indledning til *Kritik af den hegelske Retsfilosofi*, som Marx skrev 18 år tidligere (Marx 1968: 55-56). Udgangspunktet for *Louis Bonapartes 18. Brumaire* er netop denne polemiske påstand om, at alle store verdenshistoriske begivenheder gentager sig - de optræder første gang som tragedie og anden gang som komedie. Marx savner ikke eksempler i forhold til denne påstand. Revolutionen i Frankrig i 1848 forsøgte eksempelvis at legitimere sig gennem referencer til den store revolution i 1789. Det imponerer ikke Marx: Ligesom den Bonaparte, der efter revolutionen kommer til magten, kun er en bedrøvelig efterligning af sin berømte onkel, så er revolutionen selv også en parodi på det forbillede, den så gerne vil efterligne.

Der består imidlertid en essentiel tvetydighed i denne relation mellem historien og dens gentagelse. På den ene side er det klart, at revolutionen i dens repetition er en illusion. Den pynter sig med lånte fjer for at fremstille sig som den absolutte forandring, men afslører netop dermed hulheden i sin radikale retorik - *frasen* fylder mere end *indholdet*. Desuden er det paradoksalt, at den på én og samme tid vil være revolution, altså et radikalt nybrud, og samtidig gentagelse af det fortidige. På den anden side markerer 1848-revolutionen faktisk et absolut brud i forhold til sit forlæg fra 1789, nemlig for så vidt som den vender den gamle revolutions mening på hovedet - det, der tidligere var tragedie, optræder nu som komedie eller endda som parodi. Forestillingen om revolutionen rummer altså ifølge Marx den samme tvetydighed, som vi tidligere har set i hans egen anvendelse af begrebet: Det er på den ene side det absolutte brud, på den anden side det stik modsatte, nemlig gentagelsen.

Det er klart, at denne tvetydighed ikke er tilsløret. Hensigten med 1848-begivenhedernes stadige referencer bagud til den store revolution er tværtimod ophævelsen af uoverensstemmelsen og distancen mellem den faktiske revolution og den revolutionens idealtipe, som 1789 repræsenterer i den almindelige bevidsthed. Revolutionen skal med denne reference gøres revolutionær. Resultatet bliver imidlertid det stik



modsatte, parodien – og dermed demaskeringen af både 1848 og 1789. Det er i gentagelsen af den store revolutions floskler og symboler, det bliver synligt, hvordan denne selv har stjålet fra en mytologiseret fortid, for eksempel antikkens Rom. Dette behov for et revolutionært supplement skyldes et underskud af revolution i revolutionen – "Hist førte frasen ud over indholdet", som Marx formulerer det. Det kunne man naturligvis korrigerer for med radikaliserings af "indholdet" selv, men i stedet forsøger man altså at dække over revolutionens mangel ved lån fra fortiden. Sagt med andre ord: Det er ambitionen om identiteten med revolutionens mytologiske idealtype, der afslører den borgerlige 1848-revolution som ideologisk.

Spørgsmålet bliver så, hvordan vi på den baggrund skal forstå Marx' alternativ, den sociale revolution? Man skulle måske tro, at vi her ifølge Marx finder overensstemmelsen mellem revolutionens praksis og dens retorik, at vi altså har at gøre med den virkeligt *revolutionære revolution*. Eller at det ikke er i denne overensstemmelse, men tværtimod i "indholdets" overskridelse af "frasen", den egentlige revolution findes. Det er eksempelvis Derridas læsning af Marx' tekst: Marx vil uddrive den gamle revolutions spøgelser (Derrida 1994: 175-200) for at nå til "indholdet" uden et supplement af tvetydighed, til revolutionen i dens entydige nærvær.

Marx synes imidlertid i realiteten at præsentere os for et helt andet alternativ. Som han formulerer det: "Hist førte frasen ud over indholdet, her fører indholdet ud over frasen." (Marx 1947: 16). Som udgangspunkt kan det således konstateres, at den sociale revolution er forskellig fra den borgerlige. Det kan den imidlertid ikke være som realiseringen af det sammenfald mellem begreb og indhold, som de borgerlige revolutioner efterstræbte, eftersom det var netop denne efterstræbelse, der definerede sidstnævnte som ideologiske. Og den er det heller ikke som et "indhold uden begreb", men som bibeholdelsen af en diskrepans mellem de to størrelser, omend nu med omvendt fortegn. Sagt med andre ord: Det, der var vigtigt for de borgerlige revolutioner (og her er 1789 for Marx ingen undtagelse), var overensstemmelsen med idealet, den ideologiske forestilling om revolution. Det fik dem til at overdrive den revolutionære retorik snarere end den revolutionære praksis. Marx' ambition er den modsatte, nemlig det indhold, der er mere revolutionært end det ideologiske begreb om revolutionen. Eller: Målet er ikke overensstemmelsen mellem begrebet "revolution" ("frasen") og den revolutionære praksis ("indholdet"), men opretholdelsen af den diskrepans mellem de to, der er den praktiske revolutionære samfundsforandrings rum, dvs. som er praksis' *exces* i forhold til en utilstrækkelig forestilling om "revolution". Begrebet bibeholdes ganske vist, fordi målsætningen stadig er den gennemgribende samfundsforandring. Det samme gør imidlertid som sagt diskrepansen mellem "frase og indhold", fordi denne

forandring i *praksis* aldrig er singular og irreversibel – revolutionær forandring tilvejebringes ikke gennem "revolution".

I begge tilfælde gør sig en konstitutiv *exces* gældende: Den borgerlige revolution er defineret ved uoverensstemmelsen mellem retorik og praksis, og det samme er den sociale revolution. Det kan derfor se ud som om, "revolution" betyder det samme i de to tilfælde. Imidlertid er det blot fra sidstnævntes synspunkt, her repræsenteret ved Marx, det bliver synligt, hvordan "revolutionen" som begreb, som "frase", aldrig realiseres, dvs. aldrig er overensstemmelsen med den faktiske revolutionære praksis. De borgerlige revolutioner søgte overensstemmelsen med den ideologiske "frase", begrebet revolution. For Marx er indholdet afgørende, og dette indhold svarer lige så lidt til revolutionens ideologiske "frase" som tilfældet var i de borgerlige revolutioner. I begge tilfælde gælder det altså, at "revolutionen" ikke finder sted! Det er et problem for de ideologiske revolutioner, fordi deres identitet ligger ikke i praksis, men i overensstemmelsen med revolutions-ideologien. Men det betyder mindre for de sociale revolutioner, eftersom revolutions-ideologien, forestillingen om den singular begivenhed og det absolutte vendepunkt, er u-praktisk. Praksis, "sagen" eller "indholdet", er det, der skaber de revolutionære forandringer – men den gør det som sagt ikke som "revolution" i den klassiske betydning af begrebet, som de borgerlige revolutioner søger at realisere. Tværtimod giver Marx følgende karakteristik af den sociale revolution:

"De proletariske revolutioner derimod (...) kritiserer bestandig sig selv, afbryder stadig deres forløb og vender tilbage til det, som syntes at være fuldført for derefter at begynde på ny. De forhåner med grusomhed og grundighed halvhedene, svaghederne og jammerlighederne ved deres første forsøg, og de synes kun at kaste deres modstandere til jorden for at disse³ kan suge ny kraft af denne og rejse sig endnu større igen, de viger stadig tilbage for uhyrligheden i deres egne formål, indtil der er skabt en situation, der umuliggør enhver tilbagevenden". (Marx 1947: 17).

Praksis er altså struktureret af en helt anden logik end revolutions-ideologiens udialektiske forestilling om det radikale brud. Ligesom de borgerlige revolutioner er også denne proces en gentagelse, men det er en gentagelse af diskrepansen mellem praksis og revolution, ikke af tidligere ideologiske forestillinger om revolution. Den revolutionære praksis er med andre ord revolutionær, fordi den ikke er revolution. Forandringen af samfundet opstår i processen, ikke i dennes afbrydelse. På et eller andet tidspunkt viser den sig at være en fuldført kendsgerning, men der kan ikke peges på et irreversibelt vendepunkt for denne udvikling.

³ Den oprindelige danske oversættelse er her korrigeret af forfatteren med forlæg i Marx / Engels 1960: 118.



Marx' overvejelser i begyndelsen af *Louis Bonapartes 18. Brumaire* afspejler således det forhold, at hans forfatterskab, trods den ureflekterede og ofte skødesløse brug af selve begrebet revolution, er båret af en klar forståelse af den revolutionære praksis. Det kommer klart til udtryk i hans politiske analyser, for eksempel dem, der behandler udviklingen frem til Bonapartes statskup.

Klassekampene i Frankrig spiller således tæt sammen med teksten om den 18. Brumaire. De samme metaforer (komedie, tragedie) og de samme kontrasteringer (frase og sag) gør sig gældende. Og først og fremmest finder vi den samme revolutionsforståelse som den, der er udfoldet ovenfor. Den officielle og traditionelle fortælling om Februarrevolutionen er, at den kulmineerede med kongens flugt og republikkens proklamation den 25. februar. Det er fortællingen om den pludselige og radikale omvæltning af samfundet. Marx præsenterer os imidlertid for en for den stik modsatte opfattelse:

"Ingen af det franske bourgeois talrige revolutioner siden 1789 var et attentat på ordenen, ti de lod klasseherredømmet, de lod arbejdernes slaveri, de lod den borgerlige orden bestaa, saa ofte end dette herredømmes og dette slaveris politiske form skiftede. Juni har angrebet denne ordning." (Marx 1933: 45)

Marx inviterer os altså her til at tænke det paradoks, at "revolution" i ordets traditionelle betydning i realiteten ikke (skønt nok i "frasen") er en radikal omvæltning, men tværtimod en begivenhed, der konsoliderer status quo. "Revolutionen" er reaktionær. Analysen af klassekampene i Frankrig begynder derfor - stik imod, hvad man kunne forvente - med reaktionen, med konsolideringen af den samfundsmæssige orden. Og alligevel er den en fortælling om revolutionær praksis. Ikke fordi der følger endnu en "revolution" efter februar, men fordi den praktiske politiske udvikling, som det parisiske proletariat gennemløber med afsæt i februarbegivenheden, udvikler det til at kunne forstå sin egen stilling i det borgerlige samfund, og dermed til at kunne arbejde på at forandre denne stilling. Proletariatet bliver i den forstand revolutionært. Marx synes at mene, at forandringen af samfundet sker i mødet mellem en således politisk "moden" arbejderklasse og en social og økonomisk krise. Den egentlige revolutionære forandring er imidlertid forandringen af arbejderklassen, der går forud for "revolutionen". Det giver Marx indirekte udtryk for, idet han siger, at "En ny revolution er kun mulig som følge af en ny krise. Den er imidlertid ogsaa lige saa sikker som denne." (Marx 1933: 109). Det, der adskiller den i mere end én forstand "nye revolution" fra "de gamle" er nemlig ikke krisen, men den politiske modning af det parisiske proletariat.

På den ene side kan Marx således allerede i indledningen til sin analyse, at historien om revolutionen

fra 1848 til 1849 i alt væsentligt kan sammenfattes under overskriften "Nederlag for revolutionen" (Marx 1933: 25). På den anden side går den egentlige revolutionære forandring netop gennem nederlaget - det er herigennem, det går op for arbejderne, at borgerskabets revolution ikke er deres. Som Marx siger det i en passage, der synes at stå i direkte forbindelse med ovenstående citat fra *Louis Bonapartes 18. Brumaire*:

"det revolutionære fremskridt banede sig ikke vej ved sine umiddelbare tragikomiske resultater, men omvendt ved at skabe en sluttet, mægtig kontrarevolution, ved at skabe en modstander, ved hvis bekæmpelse omvæltningens partiet først modnedes til et virkelig revolutionært parti. Det er opgaven for de følgende blade at vise dette" (Marx 1933: 25)

Ligesom i *Louis Bonapartes 18. Brumaire* struktureres Marx' konkrete politiske analyse altså her af en dobbelt diskrepans. Der er for det første "Revolutionens" modsætning mellem brovtende selvforståelse og "tragikomiske resultater". Og der er for det andet "de revolutionære fremskridts" realitet i modsætningen til samfundets tilsyneladende stabilisering i nedkæmpelsen af proletariatet efter februarbegivenhederne. Det er i modsætningen mellem disse to modsætninger, vi finder den revolutionære politiske praksis.

Konkret redegør Marx for denne gennem sin fremstilling af et parisisk proletariat, der i februar 1848 lader sig spænde for borgerskabets vogn, og som også efterfølgende er for svagt til at formulere egentlige revolutionære krav. Marx sammenfatter det således, at "pariserproletariatet endnu var ude af stand til paa anden maade end i forestillingen og i indbildningen at gaa ud over den borgerlige republik" (Marx 1933: 42). Det ændrer sig med den mislykkede og brutalt nedkæmpede opstand i juni 1848. Det er ikke med "Revolutionen" i februar, arbejdernes radikaliserings tager fart, men derimod med dette nederlag, som i resten af den Anden Republiks levetid eliminerer arbejderne som selvstændig politisk aktør: "først dets nederlag overbeviste det (proletariatet, ABH) om den sandhed, at den ringeste forbedring af dets stilling er og bliver en utopi indenfor den borgerlige republik" (Marx 1933: 45). Den revolutionære forandring udvikler sig fra "Revolutionens" nederlag, som gøder jorden for en praktisk politisk radikaliserings og organisering af arbejderne. Intet under at Marx derfor kan sige, at selve begrebet "revolution" i denne proces ændrer betydning (Marx 1933: 47).

Begrebet revolution i det "forandringsparate" samfund

Det er her, vi kan vende tilbage til det terminologiske paradoks i den aktuelle samfundsudvikling, som vi indledte med. På den ene side erklæres modernitetens fortælling om social revolution, således som den findes formuleret i marxismen, for håbløst forældet og inadækvat i forhold til en postmoderne og kompleks virkelighed. På den anden side florerer begrebet "re-



volution" som aldrig før, omend nu i mange afledte betydninger. Særlig når det gælder videnskabelige og teknologiske landvindinger, er det populært at tale om "revolutioner". Samfundets normsæt ændres i takt med denne udvikling: Mens fagbevægelser beskyldes for at være "reaktionære", bliver "fleksibilitet" og "omstillingsparathed" det kontemporære samfunds kardinaldyder. Mens der eksempelvis tidligere stod respekt om et menneskes faglige og professionelle identitet, dyrkes i dag den identitetsløshed, der ligger i stadig at kunne "omstille sig" efter arbejdsmarkedets skiftende behov. "Det omstillingsparate menneske" er i den forstand en sørgelig parodi på den unge Marx' "totale menneske", der fisker om morgenen og jager om eftermiddagen, men aldrig bliver hverken fisker eller jæger. Spørgsmålene "omstilling til hvad, på hvis præmisser - og hvorfor?" tabuseres til gengæld i stigende grad.

Marx' analysestrategi i *Louis Bonapartes 18. Brumaire* åbner et interessant perspektiv i forhold til forståelsen af denne udvikling. For nu som dengang skjuler *frasen* om "revolutionerende landvindinger" i et "dynamisk og omstillingsparat" samfund det *indhold*, der er en grundlæggende konsolidering af de bestående samfundsforhold. Eller, som det blev formuleret i *Det kommunistiske Manifest*, det er gennem den stadige "revolutionering" af produktionsmidlerne, at borgerskabet reproducerer sit herredømme. Idet "produktionsmidlerne" tenderer mod at blive producenterne selv (Hardt / Negri 2004), opretholdes samfundets orden i stadig højere grad af arbejdsstyrkens "fleksibilitet" og "omstillingsparathed". Sagt med andre ord: "Revolution" er et af synonymerne for udbytning i, og dermed for reproduktionen (gentagelsen) af, det postmoderne kapitalistiske samfund. I den forstand bevarer Marx' analyse sin ideologikritiske styrke også i dag.

Den foregående kritik kan til gengæld forhåbentlig også bidrage til at vise, hvad revolutionær forandring faktisk består i. Den understreger, for det første, hvordan "revolutioner" af enhver art, også eksempelvis teknologiske, aldrig blot er de gennembrud, de fremstilles som, men derimod resulterer af en som regel kollektiv udviklingspraksis, som kun lader sig gennemføre, hvis man investerer i den. For det andet at skelsættende forandringer på ingen måde forudsætter en revolutionær retorik, men til gengæld undertiden tværtimod kun lader sig gennemføre i fortrængningen af denne retorik. Eksempelvis kan en borgerligt-liberal regering på længere sigt gennem mange mindre reformer på grundlæggende vis ændre befolkningens tankegang i en liberal retning. Endelig, for det tredje, kan den politiske venstrefløj, bruge Marx' kritik (og borgerlige politikeres eksempel!) i kritikken af den rigide modstilling af revolution og reformisme, der traditionelt har været en af de væsentligste kilder til politisk splittelse. Revolutionære forandringer gennemføres hverken gennem reformer i traditionel for-

stand, fordi de afspejler en grundlæggende accept af det system, der reformeres, eller gennem Lenins revolutionære "spring og storme". De udspringer af de mange lokale, men forbundne kampe - ikke af det store spring, men af de mange små skridt. I modsætning til, hvad andre har hævdet (Hardt / Negri 2004: 289) er revolution og reform altså stadig gensidigt udelukkende modsætninger - udfordringen ligger netop af samme grund i tænkningen af det tredje alternativ, som er den revolutionære praksis. Det er denne tænkning, som Marx' idéer om excès og gentagelse i indledningen til *Louis Bonapartes 18. Brumaire* åbner for.

Revolution uden revolution: Konklusion

Marx' forfatterskab er særdeles komplekst og peger ofte i meget forskellige retninger. Det gælder også, når emnet er et begreb af så central betydning som "revolution". På den ene side overtager Marx en klassisk og dermed også ideologisk forestilling om det irreversible, absolutte og singulære brud med fortiden - en forestilling, der rummer både religiøse og metafysiske fordomme. Det er dette begreb om revolutionen, som bl.a. kommer til udtryk i modsætningen mellem revolutionær og reformistisk politik, og i Lenins forestilling om proletariats diktatur som løsningen på det dilemma mellem to lige håbløst ensidige alternativer, disse betegnelser dækker over. Den ideologiske forestilling om revolutionen har i den forstand haft stor betydning, både praktisk og teoretisk.

Når man imidlertid på den anden side også kan finde en væsentligt mere reflekteret forståelse af den radikale samfundsforandrings betingelser i Marx' forfatterskab, skyldes det værket forankring i den politiske praksis. Denne forankring forklarer den manglende teoretiske konsistens i et forfatterskab, hvis ærinde ikke er fortolkningen, men forandringen af verden. Og det er desuden den politiske praksis, der hos Marx erstatter det ureflekterede begreb om revolution som princippet for radikal samfundsforandring. Der er ikke tale om en blot terminologisk ændring, eftersom den politiske praksis rummer en helt anden logik end den, der kendetegner den klassiske forestilling om revolution. Praksis er fortsat politisk engagement uden absolutte og irreversible vendepunkter. Det understreges af Marx i det anførte citat fra *Louis Bonapartes 18. Brumaire*, idet praksis tværtimod gøres til gentagelse, ikke af tidligere revolutioner, men af de konfrontationer, på baggrund af hvilke en gennemgribende forandring af samfundet en dag vil kunne blive synlig.

Alene den praktiske revolutionære forandring af samfundet rummer derfor det håb, at historiens gentagelse som ikke *frasens*, men *indholdets* repetition en dag vil kunne bryde med reaktionens cyklus af tragedie og komedie.



Andreas Beck Holm, ph.d., adjunkt ved Institut for Filosofi og Idéhistorie, Aarhus Universitet

Bibliografi

Althusser, Louis: *Pour Marx*. Paris 1986: La Découverte

Althusser, Louis: *Écrits philosophiques et politiques, Tome I*. Paris 1994: Stock / Imec

Althusser, Louis: *Lire le Capital*. Paris 1996: PUF
Arendt, Hannah: *On Revolution*. London 1990: Penguin Books.

Balibar / Wallerstein: *Race, nation, classe*. Paris 1997: Éditions La Découverte

Bensussan / Labica (ed.): *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris 1999: PUF

Derrida, Jacques: *Spectres de Marx*. Paris 1993: Éditions Galilée

Hardt / Negri: *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. London 2004: Penguin Books

Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1996: University of Chicago Press

Lenin, Vladimir: *Staten og Revolutionen*. København 1948: Forlaget Tiden

Lenin, Vladimir: *Ausgewählte Werke, Band II*. Berlin 1977a: Dietz Verlag

Lenin, Vladimir: *Ausgewählte Werke, Band V*. Berlin 1977b: Dietz Verlag

Marx, Karl: *Klassekampene i Frankrig 1848-50*. København 1933: Mondes Forlag

Marx, Karl: *Louis Bonapartes 18. Brumaire*. København 1947: Forlaget Fremad

Marx / Engels: *Werke*, bind 8. Berlin 1960: Dietz Verlag

Marx, Karl: *Politische Schriften*. Darmstadt 1960a: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Marx, Karl: *Økonomi og Filosofi*. København 1968: Gyldendal

Marx, Karl: *Kapitalen*. 1. bog, bind 1. København 1970: Bibliotek Rhodos

Marx / Engels: *Ausgewählte Schriften*. Berlin 1972: Dietz Verlag

Marx, Karl: *Kapitalen*. 3. bog, bind 4. København 1972a: Bibliotek Rhodos

Marx, Karl: *Det kommunistiske Manifest*. København 1993: Det lille Forlag

Marx / Engels: *Werke*, bind 1. Berlin 2006: Dietz Verlag