

4	ON ALIENATION A RECONSTRUCTIVE ANALYSIS OF THE CONCEPT OF ALIENATION Paal Fredrik S. Kvarberg
16	DET KOMMUNISTISKE MANIFEST OG UTVIKLINGEN AV KOMMUNISME SOM BEGREP Ivar Dillan
24	EN MARX FOR VÅR TID? Svein Jåvold
36	INTERVJU MED ÅSMUND BIRKELAND MARX OM STAT OG KAPITAL Tormod Fjeld Lie & Martin Nyberg
50	BOKOMTALE AV MARX AND HEGEL ON THE DIALECTIC OF THE INDIVIDUAL AND THE SOCIAL AV SEVGI DOĞAN DIALEKTIKKEN MELLOM INDIVID OG SAMFUNN Oscar Dybedahl
56	FRA FORSKNINGSFRONTEN MARX OG MENNESKERETTIGHETER Cathrine V. Felix
62	I PRAKSIS MARXISME I OG MOT PSYKOLOGI Salman Türken
70	OVERSETTELSE VED HENRIK VOLDSTAD ARBEIDERKLASSENS FORHOLD I ENGLAND I 1844 Friedrich Engels
76	UTRAG FRA <i>DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI</i> UTOPI
78	MESTERBREV DAG AUGUST SCHMEDLING DRAMER
80	MESTERBREV LUDVIG FÆHN FUGLESTVEDT
84	REISEBREV FRA OXFORD EN GANSKE SÅ MAGISK Plass Hans Robin Solberg
88	QUIZ
89	NESTE NUMMER

FILOSOFISK SUPPLEMENT

15. ÅRGANG | #2/2019

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret ved
Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd, Frifond
og IFIKK

Trykket hos Renaissance Media, Liertoppen.

Opplag: 500

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no

Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:
bidrag@filosofisksupplement.no

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no



**NORSK
TIDSSKRIFT-
FORENING**

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Tormod Fjeld Lie
Patrick J. Winther-Larsen

Layout: Øyvind J.V. Evenstad
Harald Langslet Kavli
Patrick J. Winther-Larsen

Økonomi: Vemund Haugevik Jernsletten

Øvrige
medlemmer: Ylva Bordsenius
Sindre Brennhagen
Dag August Schmedling Dramer
Erik Kjos Fonn
Sverre Hertzberg
Jenny Hjertaas Ljønes
Helge Myhre
Martin Nyberg
Julia Szensny
Henrik Voldstad

Omslag: Jenny Hjertaas Ljønes

Filosofisk supplements artikler er alle behandlet gjennom
en dobbelt blind vurderingsprosess.

MARX

Karl Marx (1818-1883) ble født i den tyske byen Trier og døde i London. Han studerte juss ved Universitetet i Berlin, men lente seg tidlig mot filosofi, særlig Hegel. Etter at han fullførte doktorgraden sin om Demokrits og Epiktets filosofi, fant han ikke en akademisk stilling på grunn av sine radikale, liberale synspunkter. Marx begynte da å jobbe som journalist, og gjennom dette kom han nærmere det fremvoksende, urbane proletariatet. Gjennom denne kontakten forlat han liberalismen, og utviklet han en ny filosofisk, politisk, og økonomisk, doktrine med Friedrich Engels. Resultet ble Marx' hovedverk *Kapitalen* (1867-1883).

Vi i *Filosofisk supplement* mener at Marx fortsatt aktuell, nå over 200 år etter hans fødselsdag, og har derfor besluttet å dedisere en utgave til hans minne. Mange filosofer siden Marx, spesielt på det europeiske kontinentet, har arbeidet med hans teorier som bakteppe. Enten det er den såkalte nymarxismen til Frankfurterskolen, med filosofer som Horkheimer, Adorno og Marcuse; den strukturalistiske marxismen til eksempelvis Louis Althusser; postmarxismen til de franske poststrukturalistene, som i all hovedsak stilte seg kritiske til Marx; eller den analytiske marxismen til Jon Elster og G.A. Cohen, så har han utøvd stor innflytelse på filosofer på kontinentet og forbi.

Utgaven starter med Paal Fredrik S. Kvarbergs artikkel «On Alienation: A Reconstructive Analysis of the Concept of Alienation», hvor han gir en rekonstruktiv analyse av den unge Marx' fremmedgjøringsbegrep. Kvarberg argumenterer for en mer rigorøs fremmedgjørings teori ved å utdype Marx' begrep om artsvesen med et begrep om funksjonelle egenskaper. På denne måten gir Kvarberg klare kriterier for å fastslå hva fremmedgjøring er og hva man, som et fremmedgjort individ, er fremmedgjort fra. Til sist argumenterer han for at Marx aldri burde forlatt fremmedgjørings teorien for arbeidsverditeorien som et normativt utgangspunkt for kapitalismekritikk.

Så klart kan vi ikke ha en utgave om Marx uten minst en artikkel om *Det kommunistiske manifest*, som han forfattet sammen med Engels. I «Det kommunistiske manifest og utviklingen av kommunisme som begrep» skriver Ivar Dillan om hvordan kommunismebegrepet har utviklet seg gjennom historien fra den franske revolusjon til Sovjetunionen, og ikke minst hvordan det har blitt brukt i Norge. Han viser at ulike grupper innenfor den internasjonale sosialistbevegelsen har forsøkt å eie definisjonsmakten til begrepet, men at «kommunisme» etter hvert ble ensbetydende med den sovjetiske sosialismen.

I artikkelen «En Marx for vår tid?» diskuterer Svein Jåvold betydningen av marxistisk teori for dagens politiske bevegelser på venstresiden. Jåvold begynner med Marx selv og skisserer deretter

en marxistisk idé- og virkningshistorie frem til vår tid. Med utgangspunkt i denne argumenterer han for at Marx sin filosofi fortsatt er relevant for å forstå venstresiden av i dag, men kun hvis man erkjenner hvordan marxismens menneskeforståelse gradvis har endret seg frem til vår tid.

Tormod Fjed Lie og Martin Nyberg har intervjuet Åsmund Birkeland, som har redigert *Arbeid, kapital, fremmedgjøring: Sentrale tekster av Karl Marx* (Falken Forlag, 1992), en sentral antologi for de som kommer til Marx for første gang. I løpet av intervjuet diskuteres blant annet hva Marx kan si om vår egen samtid, hvem arbeiderklassen er og hva som skiller kapitalistiske stater fra førkapitalistiske stater.

Deretter har vi Oscar Dybedahls omtale av Sergio Dogans *Marx and Hegel on the Dialectic of the Individual and the Social* (Rowman & Littlefield, 2018). Dybedahls vurdering er at boken er et tiltrengt bidrag til litteraturen om Marx' syn på individet og individ-samfunn-relasjonen.

I spalten «Fra Forskningsfronten» tar Cathrine V. Felix (universitetslektor ved Universitetet i Lund) for seg Marx' kritikk av menneskerettighetene. Denne ligner på enkelte punkter på kritikken av den politiske økonomien: Menneskerettighetene svekker kollektiver og fører i siste instans til egoisme.

Henrik Voldstad har oversatt et utdrag fra Friedrich Engels' *Arbeiderklassens vilkår i England fra 1844*. I dette utdraget fra artikkelen «De enkelte industrigrener. Fabrikkarbeidere i snever forstand» skildrer Engels borgerskapets utbytting av arbeiderklassen under intens industrialisering.

Til «I praksis» har Salman Türken (doktorgrad i psykologi fra UiO) skrevet et innlegg som tar for seg spørsmålet om psykologi kan være marxistisk. Her gir Türken også en gjennomgang av konvensjonell psykologi og kritisk psykologi.

Deretter har vi mesterbrev fra de tidligere filosofstudentene Dag August Schmedling Dramer og Ludvig Fæhn Fuglestad; et reisebrev fra University of Oxford skrevet av Hans Robin Solberg; og et utdrag fra *Den leksikryptiske encyclopedi* om utopi. Til sist finner vi en quiz med ti temarelevante spørsmål og utlysningen til neste nummer, «Arendt».

Vi tror at disse tekstene gir et inntrykk av bredden til Marx' teorier, enten en kommer til Marx for første gang, eller er god bekjent med hans verker. I tillegg håper vi at leseren vil se at Marx' teorier ikke bare har muligheten til å forklare verden, men også til å endre den. Derfor sier vi: *Lesere i alle land, foren dere!*

God lesning!

Tormod Fjed Lie &
Patrick J. Winther-Larsen
redaktører

ON ALIENATION

A RECONSTRUCTIVE ANALYSIS OF THE CONCEPT OF ALIENATION

In the 1844 manuscripts, Marx relies on the concept of alienation in his critique of capitalism. In later writings, Marx came to disregard the idea of alienation because he thought it was too unclear to be the locus of a clear headed scientific analysis. In this paper I explain what Marx meant by alienation in the 1844 manuscripts, drawing on his vivid description of alienated labour. I then go on to give a reconstructive analysis of the concept of alienation, whereby I attempt to naturalize it. This is done by elucidating the semantics and logical structure of the concept of alienation, and thereafter by grounding it in causally efficacious social and natural kinds. If the analysis is correct, alienation is a general umbrella term denoting objective malfunction of some type of other in living beings, including biomedical malfunction in the sense of disease, and social malfunction in the sense of alienated labour. If the grounding is successful, alienation could conceivably be studied empirically, and enjoy scientific respectability.

Av Paal Fredrik S. Kvarberg

In the *Economic and Philosophic Manuscripts* of 1844 (hereinafter ‘the 1844 manuscripts’), sometimes called the ‘Paris manuscripts’, Marx attempts his first systematic critique of modern capitalism. In his view, the organization of society compelled by the capitalist mode of production has unforeseen consequences, which, when they are adequately spelled out, would motivate the working class to overthrow it. This general theme runs through subsequent attempts by Marx to write an authoritative critique of capitalism. Thus, the object of criticism in the 1844 manuscripts, *The German Ideology* (1846), and *Capital* (1867), remains the same. The central differences concern the form of the criticism itself.

In the 1844 manuscripts, Marx’s thinking is still very abstract. In this critique, the argumentative strategy is to show how human beings are *alienated* by the capitalist mode of production in modern societies. To this end, he engages with the classical economic theory of Adam Smith, Jean-Baptiste Say and David Ricardo. According to the classical *laissez faire* economic theory, the most effective social organization for the generation of maximal total wealth in society is a system of strict property laws to ensure incentives for individuals to engage productive economic activities, and freedom of exchange to ensure that capital and labour flows to their most effective uses. Marx criticises both aspects of the theory on the basis of

the idea of alienation. Freedom of exchange is only the most effective means of bringing about total wealth in society, but this is consistent with vastly unequal distributions. Economic inequalities serve to differentiate people from each other, and fragment society into classes with opposing interests. In this way, people in capitalist societies are alienated from each other through economic segmentation. According to Marx, the cost of integration, solidarity and community is not necessarily worth the total prosperity brought about by *laissez faire* trade. The institution of property rights is only necessary to incentivize individuals on the assumption that human beings are self-interested utility maximizing and competitive by nature. However, Marx rejects this assumption. Individuals in capitalist societies are self-interested and competitive as a consequence of the social organization of these societies, it is only a contingent aspect of human nature. In fact, this way of life is not only contingent, but alienating. Human beings are supposed to work together co-operatively with common goals on the basis of love and trust, but in capitalist societies the landless working classes exchange labour to the capitalist merely to provide the means of subsistence. The nature of this relationship is that of an economic transaction where both parties pursue their own interests, and treat each other as mere means to this end. This mode of production implies an alienating form of labour, and a life lived labouring in

an alienated way is not the way for human beings to live. In sum, human beings ought not to be alienated from each other, and human beings ought not to be alienated through their work, for these reasons, capitalism is not a good way to organize society. This is the main argument in the critique of capitalism in the 1844 manuscripts.

Later on, Marx came to see the idea of alienation as too murky a foundation for an authoritative critique of capitalism. He wanted the critique to be hard-nosed and scientific. To this end, he saw it as necessary to purge his system of thought of abstract Hegelian concepts like spirit, recognition and alienation. This left a normative vacuum in Marx's thinking. If the wrongness of capitalism is not the fact that it tends to alienate people, a critique must draw its normative brood somewhere else.

In *Capital*, the normative substitute came to be the labour theory of value. According to this idea, the value of some commodity is determined by the socially necessary labour time needed to expend for its production. This idea is absolutely central to many of the most important arguments in *Capital*. For example, it is through an analysis of surplus value, involving the labour theory of value as a central premise, that Marx attempts to demonstrate how workers are exploited in the capitalist mode of production. However, there is a wide consensus amongst contemporary economists that the labour theory of value is wrongheaded. A loaf of bread is not valuable because the baker expended skillful labour making it, rather, the baker makes the bread because someone needs to eat, and is willing to pay for it. Similarly, the pearl-diver goes into the water because she knows that pearls are valuable. Pearls are not valuable because divers expend time diving for them. The labour theory of value is the Achilles heel of *Capital*, and the fact that *Capital* relies on this flawed conception of value is also the reason why liberal economists justify to themselves that Marx should not be taken seriously.

In what follows I want to analyse the concept of alienation. I will not evaluate whether the broader critique of capitalism is correct or not. I will lay this question to the side, I will only be concerned with the coherence of the notion of alienation itself. It may or may not be true that the capitalist mode of production compels workers to alienated labour, or that classical economic theory presupposes a capitalist mode of production. It may even turn out that a capitalist social organization is the best system to mitigate alienation in the long run. Although I am going to write as if the Marxist analysis of these issues is correct, I do not want to commit to them or pursue these issues in any systematic way. My purpose in what follows is solely

analytical, and concerned with the idea of alienation.

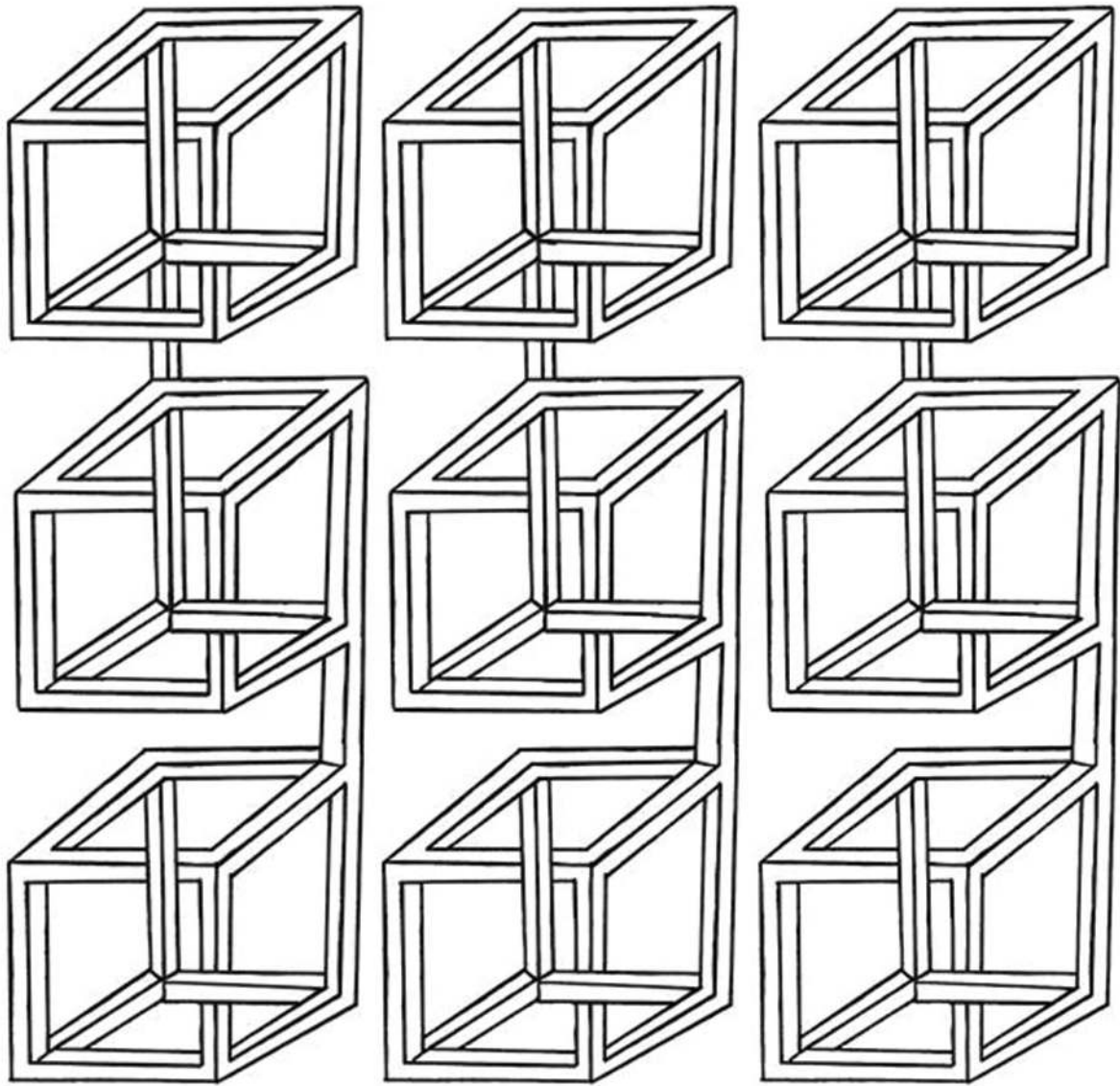
The analytic strategy is first to explicate the meaning Marx attaches to the concept of alienation in the 1844 manuscripts, and to expose the metaphysics underlying it. Then, I want to give a reconstructive analysis of the concept, drawing on modern ideas and techniques. Most notably, perhaps, this involves a naturalistic reduction, grounding the concept of alienation in natural kinds. My aim is to render the concept clear and concise. To this end, the analysis will have to be in part constructive, going beyond Marx's own conception of the meaning of the concept. The upshot is that the semantics and metaphysics of alienation will be transparent enough so that its causes and effects could conceivably be investigated empirically. If the analysis is successful, alienation could be made rigorous, and enjoy scientific respectability, the lack of which was the reason Marx abandoned the concept of alienation for the labour theory of value.

I. Alienated Labour

The everyday notion of alienation connotes feelings. Most prominently, perhaps, a feeling of unease at being an outsider in a community. In its extreme form, it brings to mind the anxiety of not being at home in the world at all. As we shall see, these surface appearances do in fact relate to the meaning Marx attaches to the term in the 1844 manuscripts. However, in the German idealist tradition in which Marx was steeped in his youth, the concept has nothing to do with feelings at all. The feelings of unease, existential anxiety or emptiness, are not the phenomena of alienation itself. They are mere side-effects of alienation. On this conception, alienation is something objective. It is possible for someone to be alienated without him or her realizing it, and it may be possible to be alienated without having any of the feelings we associate with the concept.

The German idealist conception of alienation is that of something coming apart, being foreign to itself, or somehow not fully being itself. In the jargon, it is the idea of the existence of some object coming apart from its essence. For a particular human being to be alienated is for that human being to exist in a way not corresponding to the human essence.

According to the early Marx of the 1844 manuscripts, the essence of humankind, which he calls our *Gattungswesen*,¹ is twofold. It consists in a social and individual aspect.² We are at the same time individuals and members of a community. Rational creatures and social animals. The aspect of individuality is characterized by our biological substrate including needs and desires, creative



Illustrasjon av Abirami Logendran

powers, and rational capacities. The social aspect is characterized by the life-form of the class we belong to, and the culture, practices, roles and all the other parts of our social identity. These parts of social identity come with authority and responsibilities, that is, functions one is supposed to carry out for the good of the community. These aspects come together in the principal feature characteristic of human beings: they work.

Work that expresses the human essence is what Marx calls *communal work*. It is, as he puts it, work by man, for man, as man (Marx 2000:94). Communal work is an activity the worker can see the point of, and engages freely. It is a challenging practice³ that employs the full range of individual human capacities to the good of the community. Shoemaking is a practice in this sense. When all is well, the shoemaker learns the techniques of the trade by the master and inherits the shoemaker's tradition. In making new shoes there is always the potential for any particular shoemaker to exercise her rational capacities to improve on the tradition, by tanning the leather using a better technique or by coming up with new and better designs for the shoes. The practice involves using the body, and individual shoemakers can expect to gradually improve their skills at work to do their craft better and more effectively. If the community is small, their friends and relatives might be wearing shoes that the local shoemaker made. She may then quite literally perceive the goods of her labour, and be recognized by others for the excellence of her work.

In more abstract Hegelian terms, we may say that through work, human beings impose form on nature. The spirit of the worker is expressed in the form of the product, or in the style of their exercise of the practice. Humans project their spirit onto the world and make themselves at home in it. In recognition of the distinctive particularity of other's work, people come to know each other. And in communication with others, the individual may come to adequately know herself. This structure is the basis for community, which is why it is called communal work.

Alienated labour is the negation of communal work, and in a sense, a negation of human nature. In the 1844 manuscripts, Marx distinguishes two main facets of alienated labour. Alienation from work itself, and alienation from the products of labour. Furthermore, alienated labour implies a host of other ways workers are alienated from their human essence.

Alienated work is work in which the worker is prevented or otherwise unable to express her spirit in work. Marx thought that the worker is alienated from her work in the capitalist mode of production because standardized proce-

dures and top-down micromanagement removes the subjective aspect of the worker from her work. The worker is reduced to a mere instrument, a machine (Marx 2000:72). At no point in the process does she make her own decisions concerning how the work ought to be done. She is prevented from expressing her spirit, that is, her personality, thoughts, aesthetic sense, etc., in her work. She is subjected to a soulless existence (Marx 2000:42). Furthermore, insofar as alienated work permeates her life, in the sense that her poverty reduces her to mere subsistence, and working hours take up all her time, she is also unable to develop the spiritual capacities of a full human being. Marx comments that many workers feel that their genuine human life begins after work. Work is something one does in order to have food on the table, and a safe place to live. Workers tend to identify most with activities like eating, drinking and sleeping. This is the stuff of working life. It is while engaged in these activities that workers feel most that they are being themselves. To Marx, however, it is a sure sign of the perverting power of capitalism that it makes people feel most human when exercising the capacities shared with animals. Capitalism is a social system that degrades human beings to an animal nature (Marx 2000:43).

It should be pointed out that many workers find room to develop their spiritual capacities, even in the harshest conditions. The African-Americans of the American South were the originators of the blues and soul music. Some would say that these accomplishments constitute the very pinnacle of human spiritual achievement. Paradoxically, this came about in conditions ill-suited to spiritual development. Under the institution of slavery. What form of labour could be more alienating than slave labour? In response, the Marxist maintains that slave labour is indeed an alienated form of work that hinders the spiritual expression and development of human beings. The fact that the African-Americans of the American south managed to develop a supreme aesthetic expression is a testament to the strength of the will of this people. Even though the property-owning classes expended great efforts to suppress their spiritual self-expression, they could not do so because the inherent natural impulse of black folks to develop and express their soul was greater. Another community of people might have been broken and given up on the idea of realizing themselves fully. But the African Americans of the American South would not budge, they refused to be mere slaves.

Another aspect of alienated labour is alienation from the labour product. When all goes well, human beings work on their environments to make themselves a home.

In contrast to most animals, whose nature adapts to their environment through selection, humans shape the environment to be amenable to their nature. The products of their work serve their purposes, and their powers and capacities are emboldened by their strivings. When humans are part of an integrated community, the good of the community is good for the individual as well, and work is directed to this dual end. In capitalist society, these human ways are broken. In this world, work is understood to be exclusively self-serving. The relations between people cooperating together is reduced to a mere exchange, not a joint venture. Hard work is not a good for the community, something for which the worker is praised; rather, it is a symptom of greed.

Furthermore, workers have no control over the products of their work. These products do not contribute to the community to which the worker belongs. Rather, the fruits of her labour are taken from her and used to oppress her. When the working classes do their job well, they benefit the bourgeoisie who use this benefit to further suppress their freedom. As Marx puts it, "The more the worker exerts himself, the more powerful becomes the alien objective world which he fashions against himself, the poorer he and his inner world become, the less there is that belongs to him" (Marx 2000:39). The working classes do not work to produce a world adapted to their needs. Their productive force is directed to the accumulation of capital, come what may. The shape of society resulting from this direction of productive output is alienating to the worker in the sense that they do not control it. They are steadily creating a foreign world that is oppressive to themselves, and they cannot stop it.

In fact, it is not only the workers who lose control of their productive outputs. The capitalists too lose control of the social evolution of society in a system of capitalism. In the capitalist mode of production, the main social actors responsible for the evolution of society is the firm. To survive in the climate of capitalism, the firm must be profitable and outcompete rival firms. Hence, the firm must be ruthless and profit maximizing in order to exist at all. Although some firms are owned by wealthy families, the main drivers of social change are pieced up into stocks and managed by a board of directors chosen to maximize profits for the stockholders. Hence, the flow and control of the objects of production in capitalist society are not controlled by anyone, it is directed by the system itself, and outside the sphere of influence of even the wealthiest capitalists.

It is a wild beast this machine, red in tooth and claw.

Like natural selection, it steers the evolution of an organism, a huge social organism. Whereas the principle of natural selection is the propagation of genes, the principle of capitalism is the propagation of wealth. Although both fitness and wealth are associated with well-being, neither natural selection nor the invisible hand of the market necessarily bears on human flourishing.⁴

An immediate consequence of alienated labour is that workers are also alienated from each other. When all is well, people come to know each other through appreciation of each other's work. There are, of course, other ways humans get to know each other. For instance, they sometimes talk to each other, play sports or engage other activities. In fact, this is perhaps the primary way humans get to know each other in capitalist societies. However, working-class people have neither money nor time to play tennis with each other. And when the future is uncertain and dismal, it does not make sense to sit down for idle chatter. In addition, the presentation people give of themselves in conversation is sometimes not perfectly accurate. Everyone has a vested interest in being seen as smarter, better connected, and more successful in general than they really are. This interest is stronger when much is at stake, for example when one is poor. Work, on the other hand, is not something that can be faked as readily. If the local shoemaker has made robust shoes for a fair price in a minimalist style with no-nonsense for 20 years, this says something true about her. Insofar as a person is a worker, her life consists of work. There is no real alternative for self-expression open to her except through her work.

Unfortunately, many workers are alienated from their work under modern capitalism. Therefore, products do not reflect their individuality. In addition, the labour products are taken away from the worker, branded and delivered as the product of the firm, not of the worker. The prevention of self-expression is therefore double-over-determined. If someone found the product of her labour, that someone would know that it does not reflect her spirit. If she got a job with room for self-expression, the firm would give her a uniform and take credit for her labour products. Therefore, people under capitalism are alienated from each other. An early Marxist explanation of the prevalence of sex and hedonism in modern pop culture would emphasize the loss of self-expression of workers in capitalism as an explanatory factor. Since working classes cannot express complex thoughts, emotions or personality through work, they are forced to express themselves through surface appearances instead. According to this Marxist line of thought, the focus on bodily appearance

including skin colour and money in capitalist societies is a direct consequence of the inability of the vast majority of people to express the complexities of their inner lives through work.

We can now see how alienated labour alienates human beings from their essence. Individually, alienated labour denies humans the opportunity to develop their physical skills and rational capacities, and to express themselves through their work. This implies that humans are alienated from each other, which in fact means that they cannot form real communities of mutual recognition and respect. When subjected to alienated labour, subjects are reduced to a non-human existence. A mere shadow of real human life.

II. The Semantics of Alienation

We now have a loose grip on the surface appearances associated with the concept of alienation as it is used in the 1844 manuscripts. Now I want to delve deeper to get at what it really means for an individual to be alienated from itself. To make sense of this it is necessary to expose the semantic structure of the concept, and their corresponding metaphysical structures.

I said that alienation occurs when something comes apart from itself. The meaning of this mysterious sounding phrase is that of an individual not fully conforming to, or realizing all properties associated with the category to which it belongs. This might immediately sound paradoxical. The idea does not make sense from a mechanical perspective. How can something be anything but itself? How can something come apart from itself? The categories of physics do not allow something to exist without it being identical to itself. In that case, it would be something else. A clump of gold either is or is not gold. And either weighs 2 pounds or weighs something else. Physical categories are always either or, never almost or slightly. However, all examples of alienation mentioned are cases of biological individuals not fully conforming to biological categories. As we shall see, the logical relation between individual and category in biology is not the same as in physics.

Recall, if you can, the voice of David Attenborough from one of the great nature documentaries he voiced. Then, imagine a mountainous region and the image of a bobcat. Now Attenborough says: "When springtime comes, and the snow begins to melt, the female bobcat gives birth to two to four cubs."⁵ If this seems strange, you could always grab a biology textbook or Wikipedia article on a biological concept like 'the gene', 'the cell', 'the grizzly bear' or 'amoebae'. You will find a special type of language.

Sentences are not about any particular living beings, they are about *types* of living beings. Obviously, no particular bobcat gave birth to two to four cubs. Particular bobcats give birth to particular quantities of cubs. 'The bobcat', on the other hand, may *characteristically* give birth to two to four cubs. In the jargon, these sentences are called 'generics'. They are about categories themselves, not about any particular individual manifestations of them. The cell *characteristically* reproduces by the process of mitosis or meiosis. However, what exactly is meant by "characteristically" in this context?

This type of judgment is familiar and intelligible but resists reductive empirical explanations. Unlike the universal generalizations with which we are familiar from physics, biological individuals may belong to a biological category without exemplifying all the properties associated with the category. Every individual female bobcat does not have two to four cubs, in fact, no female bobcats have two to four cubs. However, these judgments are not mere statistical averages either. It may be true that the mean quantity of cubs borne by female bobcats is two to four. However, it is also true that 'the human being has 32 teeth'. However, it may turn out that only a minority of human beings actually have 32 teeth. Not all teeth have all grown out when humans are young, and when humans grow old, some teeth usually fall out. Not to mention the fact that humans sometimes suffer accidents that tend to reduce the stock of teeth. Here is another, perhaps clearer example: 'the acorn takes between 6 and 24 months (depending on the species) to mature and grow into a great oak'. Although most acorns do not grow into great oaks, it is true that this is an essential part of its nature. Biological categories then, are not mere mean statistical generalizations.

A more plausible interpretation prevalent in special sciences is the universal generalization with a *ceteris paribus* clause. *Ceteris paribus* clauses are so-called 'if, then' statements following this schema: for all S_x , if... then..., where the first empty space is filled in by qualifiers and the second by a predicate. Plausible qualifiers for 'the horse has four legs' may be something like: for all horses, if they are healthy with no birth-defects and have not come across any serious accidents, then they have four legs. In the human teeth case, it might read: all humans with normal teeth development, and who have not suffered any accidents relating to their teeth, etc., have 32 teeth. However, notice that the qualifiers already presuppose an understanding of horses and humans. The way to specify what 'accident' or 'normal development' is, is by reference to the knowledge of the category we are trying to explain. Hence, the *ceteris*

paribus strategy is circular (Thompson 2008:68-72).

The correct understanding of biological categories is teleological, or if you prefer, functional. When we say that the female bobcat gives birth to two to four cubs in spring, we actually mean: 'if all goes well, the female bobcat will give birth to two to four cubs'. It is the same with the acorn: 'if all goes according to plan, the acorn will grow to be a great oak'.

Although Marx himself does not use concepts like function or purpose, he does make use of other teleological concepts such as need and development. It would be too laborious to do a thorough textual analysis to establish that Marx, in fact, employs teleological language here. An argument from authority will do. Here is Amartya Sen on the subject: "Among the classical political economists, both Adam Smith and Karl Marx explicitly discussed the importance of functionings and the capability to function as determinants of well-being. Marx's approach to the question was closely related to the Aristotelian analysis (and indeed was apparently directly influenced by it). Indeed, an important part of Marx's programme of reformulation of the foundations of political economy is clearly related to seeing the success of human life in terms of fulfilling the needed human activities" (Sen 2003:43). Now that we see how the early Marxist idea of the human *Gattungswesen*, or human essence, is logically identical to everyday concepts like 'the tiger', or 'trout', we may substitute the mysterious-sounding essence and *Gattungswesen*, for the more familiar *life-form* and *human nature*.

Now we are ready to give a definition of alienation. An individual living being is alienated if and only if that individual fails to realize the functional properties constitutive of its nature, or life-form. We may also note that all and only living beings may be alienated from their nature. The acorn on the bottom of the sea that will never be a great oak is alienated from its life-form in virtue of not realizing its true nature. It is the same with a childless bobcat or a horse with only three legs. These individuals do not fully live up to the functional nature of the biological category they instantiate.

In animals, alienation is a fully biological affair, not so for human beings. Recall Marx's conception of the *Gattungswesen* of humankind in the 1844 manuscripts, human nature has a social aspect. This means that the human life-form is not merely a biological category, but also a social category. In addition to being a member of the species *homo sapiens*, an individual may also be a fisher, hunter, herdsman and critical theorist, all at the same time, if he so wishes. Similar to the sense in which the

biological functions characteristic of a biological life-form determines the ideal which individuals of that life-form should strive for, and what it means for individuals to be alienated from their nature, there must be a way in which social functions characteristic of social forms of life determines what it means for individuals to be alienated from their community. This means that we should take seriously the idea that generic judgments about social forms of life determine how human beings ought to live. The sense in which generic propositions such as, 'the shipbuilder builds ships', or 'parents care for their children' imply normative structure to these life-forms the same way generic propositions such as 'humans engage in productive work that makes use of all their physiological, creative, rational capacities' do so.

In sum, we may conclude that a man is alienated if his existence does not correspond to his *Gattungswesen*, his biological and social life-form. That is the meaning of some individual not fully being himself. Furthermore, the meaning of the concept of the life-form of some type of creature is specified in the same way biological categories are. By the functional properties characteristic of the life-form.

III. The Metaphysics of Alienation

We have seen that alienation is an objective state that occurs for some individual when its state of being fails to correspond to the functional properties constitutive of its life-form. Perhaps surprisingly, this makes the structure of the concept of alienation logically identical to the concept of disease. A cardiovascular system that fails to perform its function to some extent will disrupt the homeostatic balance of the human body, and we characterize this as some form of disease. And we do so regardless of what the patient might think. Analogously, work that fails to express the spirit of the worker or shape her environment in a manner conducive to her flourishing, is work that fails to perform the function work is supposed to have in the life of human beings. Alienation is simply the general concept for malfunction of any form, an umbrella term covering other notions like disease, psychological disorder and other types of malfunction. Marx conceived of himself as some sort of social doctor, diagnosing the ills of society.

However, there is a fundamental disanalogy between disease in the physiological sense and alienated labour, or the alienation of other social kinds. The objective physiological concept of disease is derived from a concept of health which is constituted by a constellation of biological functional properties.⁶ On this conception of health and

disease, the functional properties associated with biological life-forms are determined by the selected effects account of biological function.⁷ According to this theory, the properties characteristic of biological categories are determined by natural selection. Specifically, some property Q has function C if and only if the causal effect for which Q was selected by natural selection in the recent evolutionary history of the species is C.⁸

The point is that the medical concept of disease can adequately account for the ascription of functional properties to a life-form. Marx on the other hand, gives no indication as to how he knows what human nature consists in. It may seem plain that the human being is a productive, rational and social animal, but without a principled way to determine the functional properties constitutive of a life-form, the theory of alienation is vulnerable to epistemological and metaphysical objections. In fact, the apparent lack of any adequate account of the ascription of functional properties to human nature is the very weakness modern philosophers exploit in their rejection of alienation as a legitimate normative concern.⁹

Up to the present day, there is no consensus amongst modern philosophers about how this problem should be addressed. According to a popular intuitionist approach, we grasp the functional nature of living beings through a rational faculty of intuition.¹⁰ On an alternative approach, the constellation of needs and capacities constitutive of a life-form are thought to be adaptations, whose functional nature is determined by the selected effects account of function ascription.

Both approaches face serious challenges. The first approach faces an apparently insurmountable epistemological challenge. How can we determine the reliability of our intuitions about the functional nature of a life-form? We cannot. Therefore intuitionists are vulnerable to the charge that they merely project a subjective conception of how they themselves think human nature should be, instead of actually describing how it is.¹¹ This is not a good basis for a metaphysics intended to support a conception of alienation as an objective phenomenon that parallels disease in a medical sense.

The wholesale adoption of the selected effects account of function ascription runs into trouble with the social aspect of human nature. As Marx correctly observes, man is a social and historical creature whose nature is in part determined by social relations and cultural self-conceptions. An individual is not only a member of the species *homo sapiens*, she is also a constellation of social roles and memberships in one or more communities. She may be a

mother, citizen, software engineer, and tennis player. But the functions associated with these practices, constitutive of a certain form of life are not determined by natural selection. Hence, the selected effects account of function ascription is clearly not adequate to account for the complex nuances of human nature.

I think the solution to this conundrum about the ascription of functional properties to complex life-forms including a biological and social aspect is to adopt Larry Wright's unifying etiological conception of function ascription. This theory of functions is actually the forerunner to the selected effects account. It is more abstract, but no less correct. This is exactly what is needed in order to account for the full range of functional traits constitutive of biological categories, including human nature.

The most essential feature of Wright's unifying etiological function concept is the fact that it is historical. Etiology is the study of origination. The etiological analysis is backwards-looking. On this conception, function is ascribed to objects on the basis of their histories. It identifies the function of an object with that particular consequence of its being where it is, which explains why it is there (Wright 1973:154). The analysis goes like this:

The function of X is F iff (if and only if):

- (a) X is there because it does F,
 - (b) F is a consequence or result of X's being there
- (Wright 1973:161)

The explanatory sense of 'because' in (a) is etiological. Etiological explanatory forms answer historical 'why' questions. They say something about the causal background history that led to the existence of X in its current form. Notice that the explanatory sense of 'because' in this formula is indifferent to the reasons/causes distinction. We may insert either artefacts/practices/social roles or biological traits in the place of X. We may also place consciously represented reasons or blind mechanical causal chains in the place of 'because' (Wright 1973:157). The generic 'it does F' encompasses a broad conception of effects, and could conceivably be extended to include intentional effects as well as causal and constitutive relations. This means that the analysis may explain both biological functions associated with the individual biological aspect of human nature, as well as the social roles and identifications associated with the social aspect of human nature.

As for (b), it identifies the function of X as being the effect X has just where it is *because* it is exactly there. This is the condition that distinguishes functional etiologies

from other causal chains (Wright 1973:161). The causal effects associated with a rolling rock, its shape and weight etc., may explain (a)—why it is where it is, rolling down a hill, say. However, those causal effects are not a consequence of the rock being where it is, mere mechanical effects of non-living types of objects do not satisfy (b). The rock would have had those effects even if it were somewhere else. The belt-buckle, on the other hand, only serves the function of holding up pants if it is on a waist keeping a belt together. A lone belt-buckle, floating in the ocean for instance, without the specific context of a waist, belt, and pants, would not have the effect for which it exists, that is, for which it was created. The function of holding pants up also explains why a person would put the belt-buckle on his waist and use it to keep his belt together. Although belt buckles could have fortunate accidental effects, deflecting bullets in a gunfight for instance, these are not the effect for which belt buckles are made.

It is the same with social practices like, for instance, ‘weaving’. The reason why the practice of weaving originated, and is sustained, can only be explained by the social dynamics of the society within which it exists. The need for clothing may be the fundamental rationale, but the evolution of the practice can only be explained by additional social factors, most notably the laws of supply and demand and relevant technological innovations. Of course, the full analysis of social practices like this is way too complex to get into here, but the structure is essentially the same as with the belt-buckle. We ask, what is the reason why this social practice, institution or artifact came about, and the causal effect associated with the object which explains this is the function of the object.

IV. Human Nature

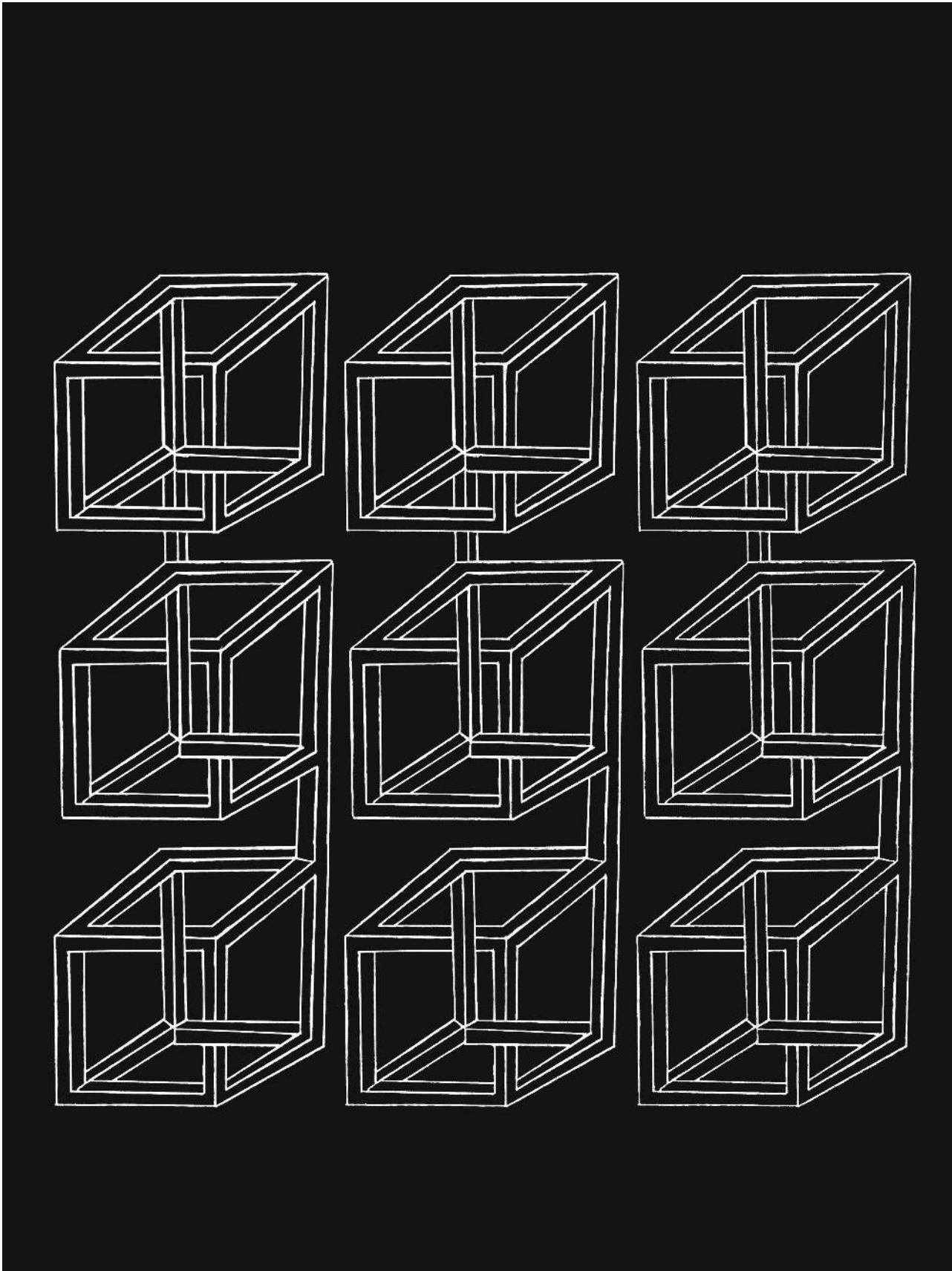
We should now ask whether this unifying etiological analysis of function ascription validates or refutes Marx’s conception of human nature and alienation. On this conception, it is the ability of human beings to freely shape the material world in accordance with a consciously adopted plan through communal work that provides the essential conditions for the fulfilment of our twofold nature as both rational individuals and social creatures. We activate and develop our physiological and psychological capacities in meaningful work, and through mutual recognition of labour products we build integrated communities on the basis of understanding and respect. When this potential is impeded for some someone, he or she is alienated to the extent to which the potential is restricted.

A first thing to note is that this conception of human

nature denotes functional properties at a high level of abstraction. Contrary to the paradigm test cases for the etiological theory of functions, like the human heart or belt-buckle, this conception trades in general systems like ‘physiological and psychological capacities and traits’, and ‘social roles and positions’. An immediate consequence of this is that the theory is compatible with a broad range of possible findings. This insulates the theory from refutation, but this does not make it implausible. Marx was interested in the general picture, he would probably be fine with a number of more detailed explications of human nature. For instance, the Marxist analysis of the individual aspect of human nature consisting in broad physiological and psychological systems could be explicated by the selected effects account of function ascription, and would most probably turn out to be consistent with it. In fact, evolutionary explanations of many psychological systems emphasize their entanglement in social dynamics, and could arguably be said to support the Marxist conception of human nature with the emphasis on ‘the right type of social relations and dynamics’ in a community to support human life.

Marx is not alone in this type of broad speculation about human nature. Owen Flanagan and Martha Nussbaum have speculated about what elements might be included in a scientifically informed conception of human nature too, and their accounts do not contradict the Marxist picture although their emphasis is different. Flanagan thinks the following broad traits will be included: the six basic emotions of anger, fear, disgust, happiness, sadness, and surprise, the perceptual input systems, the propositional attitudes (but not their contents), biological sex, sexual desire, hunger, thirst, linguistic capacity and the capacity to be conditioned, to reason and to remember (Flanagan 1991:41-2). Nussbaum thinks rather about shared spheres common to humanity which includes: mortality, the body, pleasure and pain, cognitive capability, practical reason, early infant development, affiliation and humour (Nussbaum 1987:697-8).

These tentative lists are quite general and are all compatible with most possible outcomes of a completed science of human nature. It would be foolish to speculate in detail about what would be discovered in the future. The point here is simply that there probably is a core of functional traits that constitute the nature of humankind and this core can be validated by empirical science. The way these conceptions of human nature can be validated or refuted by science is by a reductive analysis of the broad abstract features into concrete traits and organs amenable



Illustrasjon av Abriami Logendran

to an analysis that reveals the effects for which they were selected in recent history and which explains why they exist the way they do. The point here is simply that the seemingly murky functional/teleological concept of human nature can be explicated by analysis and modern science, and thereby in principle be made fully perspicuous.

The structure of an analysis of the functional properties of the social aspect of human nature would focus on social evolution. If the target of analysis is, say, the institution of law in a particular society, and the accompanying work lawyers do to sustain and promote this institution, one would have to do an etioloical analysis of the development of that institution in that society. Fortunately, many countries governed by the rule of law have constitutions saying exactly what the purpose of the institution is. In these cases, we may confidently conclude that the function of the lawyer in society is to uphold the law, the function of which is to assure justice and freedom, etc. Analyses like this may of course be debated. It may turn out that a thorough historical analysis would reveal that the institution of law exists for totally different reasons. Perhaps it exists to ensure property rights, suppress the poor, and legitimate the rule of a handful of rich and powerful families. One may make different cases, and perhaps the true reason why important institutions exist is a constellation of different reasons. Either way, some such analyses are better than others, and there is no plausibility to complete scepticism about historical explanations in general. We don't need a grand unifying theory of social evolution that is able to explain all social facts to be confident that social phenomena are amenable to historical explanation, at least in principle.

Although there are still some murky nooks and crannies left to be explored in the idea of alienation, the main conceptual contours should be clearly visible now. The last conceptual connection I want to elucidate is the relationship between the individual and social aspect of human nature in the Marxist critique of capitalism.

Alienated labour, as I explained it above, has two facets. Firstly, it consists of alienation from the work itself, that is, the life-practice which constitute the main bulk of every human life. And secondly, it consists in alienation from the products of labour, i.e. the goods created or services provided. A consequence of alienated labour is that humans are also alienated from each other. Another consequence is a loss of self-determination, both to change one's way of life, and to change the social organization of society. We can now see that alienated labour is alienating in the sense that it alienates workers from the individual

aspect of their human nature, their *Gattungswesen*.

However, employment in a form of labour, or 'life-practice' as Marx puts it, is also part of the identity of individuals. In fact, it is the major social aspect of the essential nature of human beings. The way to understand how alienated labour is bad for human beings then, is not only to note that workers tend to feel bad in capitalist societies, but that alienated labour makes for an internal contradiction in the very identity of the workers. Capitalist society breaks human beings in two, separating their individual and social nature, and reshuffles them to negate each other. The point here is not merely to bring out the Hegelian thinking in the 1844 critique, but to emphasize an under-communicated aspect of this critique in Marx. Namely the sense in which the individual biological aspect of human nature has to be a constant in order for this critique to make any sense. Later on, Marx abandons this idea in favour of a fully social and historical conception of human nature in the historical materialism he came to espouse. This move is incompatible with the 1844 critique of capitalism because the idea here is that certain forms of social organizations are incompatible with human nature. If human nature is determined by social organization, there is nothing human beings can be alienated from in a capitalist mode of production because their place within it exhausts their human nature.

Conclusion

I have not given any direct reasons to believe that alienation is a legitimate normative concern that ought to play a role in our normative deliberations. For this, one would have to argue that alienation is bad in itself, and I have only made progress towards this end, but I haven't gotten quite there yet. I have only shown how one might think clearly about the concept of alienation without being implicated in dubious metaphysics. However, if one accepts the validity of other candidates for normative concerns, like justice, hedonic happiness, freedom or desire-satisfaction, the argumentative route to showing why alienation should be avoided is direct and short.

After he adopted the fully social conception of human nature, Marx never quite got a firm grip on the question of normativity. If my argument is sound, Marx should never have abandoned the Hegelian idea of alienation for the labour theory of value as a normative foundation for a critique of capitalism. Another consequence is that alienation can have a serious role to play in contemporary ethical and political thinking.

LITERATURE

- Boorse, C. 1977, "Health as a theoretical concept" in *Philosophy of Science* 44, 542-573.
- Copp, D. & Sobel, D. 2004, "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics" in *Ethics*, 114:3, 514-554.
- Flanagan, Owen. 1991, *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Marx, K. 2000 [1844]. "Økonomisk-filosofiske manuskripter I & III", in Østerberg, D. (ed.), Rønnow, Bielenberg og Østerberg (trans.), *Det Kommunistiske Manifest og ungdomsskrifter*, 27-92, De Norske Bokklubbene, Oslo.
- . 2000, "Menneskelig og umenneskelig produksjon", in Østerberg, D. (ed.), Rønnow, T., Bielenberg, T., og Østerberg, D. (trans.) *Det kommunistiske manifest og ungdomsskrifter*, 93-98, De Norske Bokklubbene, Oslo.
- . 2000 [1845], "Tæser om Feuerbach" in Østerberg, D. (ed.), Rønnow, Bielenberg og Østerberg (trans.) *Det kommunistiske manifest og ungdomsskrifter*, 105-108, De Norske Bokklubbene, Oslo.
- . 2000 [1845], "Den Hellige Familie (Utdrag)" in Østerberg, D. (ed.), Rønnow, T., Bielenberg, T. & Østerberg, D. (trans.), *Det kommunistiske manifest og ungdomsskrifter*, 105-108, De Norske Bokklubbene, Oslo.
- Nussbaum, M. 2007 [1987] "Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach", in Shafer-Landau, R. (ed.), *Ethical Theory: An Anthology*, Blackwell Publishing, Malden.
- Millikan, R. G. 1989, "In Defense of Proper Functions" in *Philosophy of Science*, 56:2, 288-302.
- Singer, P. 1980, *Marx: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- . 1983, *Hegel: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Thompson, M. 2008, *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Sen A. 2003, "Development as Capability Expansion" in Fukuda-Parr, S., et al., *Readings in Human Development*, Oxford University Press, New York/New Delhi.
- Williams, B. 1995 [1983], "Evolution, Ethics, and the Representation Problem" in *Making Sense of Humanity*, 100-10, Cambridge University Press, Cambridge.
- Woodcock, S. 2015, "Neo-Aristotelian Naturalism and the Indeterminacy Objection", *International Journal of Philosophical Studies*, 23:1, 20-41.
- Wright, L. 1973, "Functions", *The Philosophical Review*, 82:2, 139-168.

NOTES

¹ This concept only appears in the writings of the early Marx. It is usually translated as 'species-being', but could also be translated as 'kind-essence' or 'genus-type'. The essential point is that the concept denotes a universal, as opposed to a particular.

² Later on, in *Theses on Feuerbach* (1845), Marx criticizes Feuerbach for his individualistic conception of human essence. There he boldly asserts that the human nature is determined by social relations (Marx 2000:106, §6).

³ Marx uses the term 'life-activity', but I do not think he would object to my use of the heavily theorized concept of a practice.

⁴ This is the point Marx focused his attention on in later writings, especially in *Capital*.

⁵ This example is taken from Michael Thompson's *Life and Action* (2008:63).

⁶ There are other subjective concepts of disease also. Here I only consider the objective notion of disease.

⁷ See (Boorse 1977). Another interesting interconnection here is to welfare economics. Amartya Sen explicitly credits Marx as a forerunner to his own capabilities approach (Sen 2003:42-4).

⁸ See Millikan's "In Defense of Proper Functions" (1989).

⁹ The locus classicus of this critique is Bernard Williams "Evolution, Ethics, and the Representation Problem" (2003:110), and Ethics and the Limits of Philosophy (1985 chapter 3). Other theories in the same Aristotelian vein of thought, such as Martha Nussbaum, and Amartya Sen's 'capabilities approach' in political philosophy (Nussbaum 1987)(Sen 2003) and Philippa Foot's theory of natural goodness in metaethics (Foot 2001) have all been criticized for the same problem. For a recent and clear exposition of the critique, see Scott Woodcocks "Neo-Aristotelian Naturalism and the Indeterminacy Objection" (2015).

¹⁰ Michael Thompson seems to favour this approach, see his *Life and Action*, (2008:77). This seems to be the method by which Marx arrives at his conception too, although he doesn't explicitly say so himself.

¹¹ See Copp and Sobels "Morality and Virtue: An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics" (2004:534-5, 540).

DET KOMMUNISTISKE MANIFEST OG UTVIKLINGEN AV KOMMUNISME SOM BEGREP

Vinteren 1848 ferdigstilte Karl Marx og Friedrich Engels *Manifest der Kommunistischen Partei*. Det var skrevet på tysk og utgitt første gang i London. «Kommunisme» brukt i politisk sammenheng var ikke noe nytt, men handlet på begynnelsen av 1800-tallet først og fremst om tanker om idealsamfunn innenfor det eksisterende samfunnet. Samfunn med en kollektiv organisering der det skulle råde likhet, eller «likhetskommunisme» som Friedrich Engels kom til å kalle det. Marx og Engels beskriver i *Manifestet* alle tidligere samfunn, også det fremvoksende borgerlige demokratiet, som samfunn der det sto strid mellom undertrykker og undertrykt. Den kommunismen Marx og Engels beskrev i *Manifestet* var derimot et nytt samfunnssystem der proletariatet skulle ha den politiske makten og all undertrykkelse skulle opphøre. *Manifestet* kom til å bli en av hjørnesteinene for marxistisk ideologi, og samfunn som beskrev seg selv som *kommunistiske* skulle komme til å påvirke livet til millioner av mennesker i det 20. århundret. Denne artikkelen søker å gi et bilde av hvordan «kommunisme» utviklet seg fra den store franske revolusjonen til etableringen av Sovjet-staten.

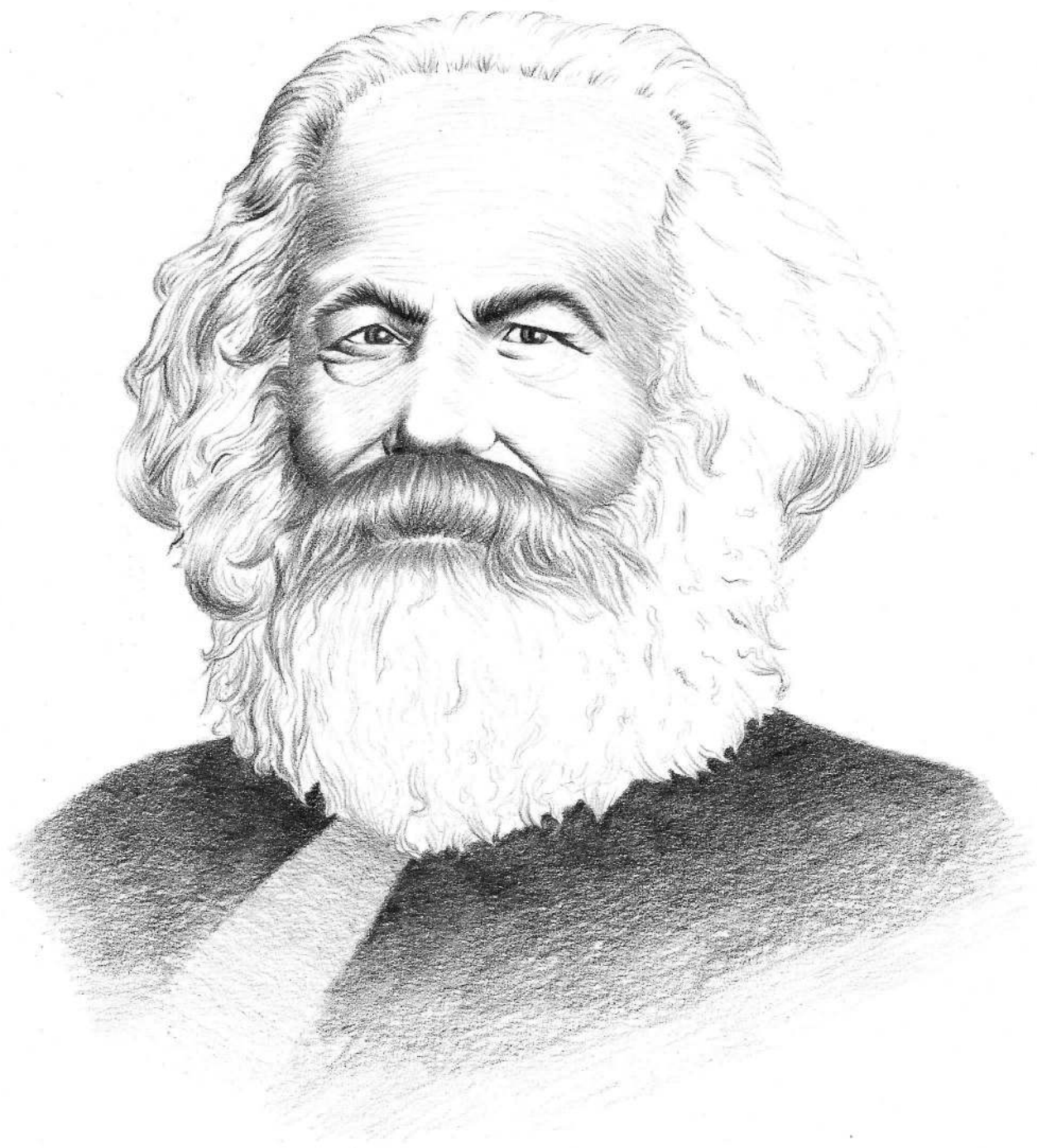
Av Ivar Dillan

Ved stortingsvalget i 1921 fikk Det norske Arbeiderparti 29 representanter. Det var bare Høire og Venstre som hadde større grupper. Da stortingsgruppen konstituerte seg, tok Arbeiderpartiets gruppe navnet *Den kommunistiske stortingsgruppe* (Scheffo 1922). I teorien satt det altså 29 kommunister på det norske Stortinget. Hvordan kunne kommunisme som fenomen få en så fremtredende posisjon i det politiske Norge? Kimen til begrepet finner vi i Frankrike på slutten av opplysnings-tiden, men hvordan hadde begrepet utviklet seg fram til 1922? I 1848 ble *Det kommunistiske partis manifest* utgitt i London.¹ Hvilken rolle spilte dette manifestet i utviklingen av kommunismebegrepet?

I denne teksten vil jeg søke å beskrive hvordan «kommunisme» som begrep oppstår for så å undersøke bruken av «kommunisme» fra slutten av 1830-tallet og fram til 1923. *Det kommunistiske manifest* får naturlig nok en dominerende posisjon i fremstillingen, men også bruken av «kommunisme» før og etter *Manifestets* utgivelse blir drøftet. Avslutningsvis dreier det seg om hvordan «kom-

munisme» blir selve vannskillet i den internasjonale arbeiderbevegelsen etter bolsjevikerevolusjonen i Russland. Innfallsvinkelen er en undersøkelse av et utvalg av europeisk og norsk politisk litteratur i tiden fra 1830 til 1923. Med ett unntak har jeg holdt meg til litteratur som beskriver «kommunisme» i positive termer.

Det kommunistiske manifest ble skrevet av de tyske politiske tenkerne Karl Marx og Friedrich Engels på oppdrag fra Kommunistenes forbund. Forbundet var en organisasjon av hovedsakelig tyske opposisjonelle som på 1840-tallet hadde søkt tilflukt i London. I februar 1848 kom førsteutgaven av *Manifestet* ut i London, og omtrent samtidig brøt februarrevolusjonen løs i Frankrike. I tiden som fulgte var det oppstander i flere land i Europa. Det var i hovedsak det framvoksende borgerskapet som gjorde opprør, og her finner vi kanskje årsaken til at *Manifestet* ikke fikk den store utbredelsen de første årene etter utgivelsen. Fra 1860 og utover framsto imidlertid *Manifestet* som en sentral tekst i organiseringen av den europeiske arbeiderbevegelsen, ikke minst takket være at Marx og Engels deltok aktivt i denne



Illustrasjon av Line Helen Solberg

organiseringen (Wilks-Heeg 1998:119).

Tyske håndverkere og arbeidere som deltok i opposisjonell virksomhet i de tyske statene ble ofte forvist eller gikk i landflyktighet i nabolandene. Paris, Brüssel og etterhvert også London ble sentre for disse. I Paris dannet en gruppe opposisjonelle i 1834 *Bund der Geächteten* (De utvistes forbund). Under ledelse av blant annet Wilhelm Weitling brøt de «mest ytterliggående, mest proletariske elementer» (Engels 1957:75) ut og dannet *Bund der Gerechten* (De rettferdiges forbund). Deler av dette forbundet gikk i 1847 sammen med kommunistene rundt Marx og Engels til *Bund der Kommunisten* (Kommunistenes forbund).

Karl Marx og Friedrich Engels var to unge, tyske tenkere som sluttet seg til kretsen av unghегelianere som oppsto i Tyskland på slutten av 1830-tallet. Generelt ønsket unghегelianerne å utvikle Hegels filosofi, særlig dialektikken, i en mer radikal og venstreorientert retning. Marx og Engels kom etter hvert til å skille seg fra unghегelianerne, blant annet gjennom deres kombinasjon av dialektikk og en materialistisk filosofi. Marx hadde allerede gjennom sitt doktorgradsarbeid, en sammenlikning av naturfilosofien hos Demokrit og Epikur, god kjennskap til klassisk materialistisk filosofi. Engels, som på denne tiden også var aktiv i sin fars forretning, hadde gjennom farens forbindelser i England fått mulighet til å studere den engelske arbeiderklassens levkår. Dette ble til verket *Die Lage der arbeitende Klasse in England* (Engels 1845). Sammen, og hver for seg, skrev Marx og Engels på 1840-tallet flere verk som var kritiske til de rådende filosofiske strømningene i Europa, før de i 1847 fikk oppdraget fra Kommunistenes forbund.

Manifestets oppbygning

Det første utkastet til program eller manifest for Kommunistenes forbund ble skrevet av Engels og var utformet som en katekisme med spørsmål og svar, *Grundsätze des Kommunismus*.

Erste Frage: Was ist der Kommunismus?

Antwort: Der Kommunismus ist die Lehre von den Bedingungen der Befreiung des Proletariats.

Andere Frage: Was ist das Proletariat [osv.] (Engels 1974, 361)

I teksten bruker Engels gjennomgående begrepene «kommunistisk» og «kommunister» om en politikk og de som slutter seg til denne politikken. Svaret på ett spørsmål leder til et nytt, og mange spørsmål berører temaer som den kommunistiske bevegelsen kom til å strides om langt inn

på 1900-tallet. Tilnærmingen er samfunnsøkonomisk, og den industrielle revolusjonen anføres som grunnlaget for kapitalistklassens og dermed proletariatets framvekst. Det viktigste målet for kommunistene er å avskaffe den private eiendomsretten til produksjonsmidlene, noe som bare kan skje gjennom en revolusjon. Engels formulerte konkrete mål for denne revolusjonen gjennom et sett av reformer som i stor grad sammenfaller med ti punkter som vi senere skal finne i *Manifestet*. Spørsmålene 21 til 24 fra Engels' tekst kommer igjen som mindre temaer i *Manifestet*, og spørsmål 25 tilsvarer *Manifestets* fjerde kapittel (Engels 1974:361-380). Som vi skal se, utvikler Marx og Engels kommunismebegrepet langt videre i *Manifestet*.

Marx og Engels erkjenner gjennom innledningen til *Manifestet* at kommunisme ikke er noe nytt begrep. Tvert imot går begrepet igjen, som et spøkelse. Men med utgivelsen av *Manifestet* ville de tilrive seg definisjonsmakten over begrepet: «Det er på høie tid at kommunisterne åpent legger frem for hele verden sin tenkemåte, sine mål, sin streben [...]» (Marx & Engels 1919:19). Gjennom de følgende fire kapitlene vil Marx og Engels altså redegjøre for kommunistenes verdensanskuelse, kommunistenes mål og hvordan de vil arbeide for disse målene. Ifølge innledningen vedtok også Kommunistenes forbund at *Manifestet* skulle oversettes til en rekke språk. Det kom da også ut på dansk, og kort tid etter kom en svensk utgave. Her er tittelen endret til *Kommunismens Röst*. Det tok imidlertid 70 år før det kom en norsk oversettelse. Da kom det to oversettelser med ett års mellomrom, begge utgitt på Det norske Arbeiderpartis Forlag og begge på riksmål. I 1921 ga forlaget i tillegg ut en landsmålsoversettelse.

Bourgeoisii og proletariat

Manifestets første kapittel heter «Bourgeoisii og proletariat». Her tar forfatterne utgangspunkt i postulatet «Samfundenes historie hittil er en historie om klassekamp» (Marx & Engels 1919:20). Det er denne koblingen med en historisk sett generell klassekamp som først og fremst skiller *Manifestet* fra *Grundsätze*. *Der Grundsätze* inntar en mer samfunnsøkonomisk tilnærming, bærer *Manifestets* argumentasjon preg av et nytt historie- og samfunnssyn, det som i ettertid er blitt kalt den historiske og dialektiske materialismen. Etter en kort gjennomgang av hvordan klassekampen har artet seg i historien, en gjennomgang som hele tiden setter klasser mot hverandre i et dialektisk forhold, ender kapitlet med en beskrivelse av bourgeoisiet – borgerskapet – og dets utvikling. Marx og Engels mener at proletariatet utvikler seg som en følge av borgerskapets utvikling. Motsetningen mellom borgerskap og

proletariat er da den siste av en lang rekke historiske motsetninger mellom klasser. Det skapes en *teleologi*, en idé om en utviklingsprosess fram mot et mål. Dette målet er at arbeiderklassen tar den politiske og sosiale makten, det vil si «proletariatets diktatur». Men i motsetning til borgerskapet, som avløser aristokratiet som herskerklasse, vil proletariatet ikke ha noen ny klasse å undertrykke når det tar makten (Marx & Engels 1919:34). Dermed oppstår et kvalitativt nytt samfunn, *kommunismen*.

Kommunismen oppfattes altså av Marx og Engels i Manifestet, kanskje også allerede i *Die deutsche Ideologie*,² som et lovmessig bestemt historisk stadium – et stadium der samfunnet er organisert til beste for alle. Den uløselige konflikten i det kapitalistiske samfunnet mellom den private eiendomsretten til produksjonsmidlene og produksjonens samfunnsmessige karakter løses ved at eiendommen til produksjonsmidlene også blir samfunnsmessig: «I det borgerlige samfund er det levende arbeide bare et middel til å øke det ophobede arbeide. I det kommunistiske samfund er det ophobede arbeide bare et middel til å utvide, berike, fremme arbeidernes livsprosess» (Marx & Engels 1919:39). Marx og Engels bruker altså «kommunisme» som betegnelse på en samfunnsform som skal oppstå etter en proletarisk revolusjon. At samfunnsendringen må komme som en følge av en politisk omveltning, er ingen original tanke; Marx og Engels' originalitet består her i at det er den organiserte arbeiderklassen som skal være drivkraften i revolusjonen.

Proletarer og kommunister

Kommunisme er altså Marx og Engels betegnelse på et klasseløst framtidssamfunn. Men det kan også være navnet på den politikken som må føres for å nå fram til kommunismen som samfunnsform. De som slutter opp om en slik politikk blir kalt kommunister. Dette utdypes i kapittel to, «Proletarer og kommunister», som omhandler hvordan kommunistene skal arbeide i relasjon til arbeiderklassen. Ifølge Marx og Engels var kommunistene de mest bevisste blant arbeiderne. I første kapittel har de erklært at proletariatets historiske rolle er å styrte borgerskapet. Borgerskapet var ifølge Marx og Engels en revolusjonær klasse bare så langt det tjente deres egne interesser i kampen mot aristokratiet og føydalstaten. Arbeiderklassen måtte derfor ta saken i egne hender, men proletariatet var ennå ikke konsolidert som klasse. En slik konsolidering ble dermed kommunistenes oppgave:

Det nærmeste mål for kommunisterne er det samme som for alle andre proletarpartier: Å gjøre

proletariatet til en klasse, styrte bourgeoisiets herredømme, erobre den politiske makt gjennom proletariatet. (Marx & Engels 1919:37)

Marx og Engels går deretter inn på de viktigste innvendingene mot kommunistenes politikk, først og fremst påstanden om at de ville avskaffe den private eiendomsretten. På dette punktet blir det understreket at det handler om eiendomsretten til produksjonsmidlene, og at privat eiendom som er opparbeidet gjennom eget arbeid ikke skal røres. Likevel går det fram at slik eiendom også vil falle bort fordi all eiendom under kommunismen vil få en overordnet samfunnsmessig karakter.

Spørsmål om familie, religion og nasjon blir så de neste temaene som drøftes. Marx og Engels viser her til at det er borgerskapet selv som har ødelagt familien, eksempelvis den borgerlige familien gjennom umoral, og arbeiderfamilien gjennom en uhemmet utnytting av kvinner, menn og barn som arbeidskraft. På tilsvarende vis tilbakeviser forfatterne de andre påstandene som er fremmet mot kommunistene, før de konkluderer kapitlet med at det gamle borgerlige samfunnet vil erstattes av et nytt der «hver enkelts frie utvikling er betingelsen for alles frie utvikling» (Marx & Engels 1919:48).

Kommunistisk og socialistisk litteratur

Det tredje kapitlet, «Kommunistisk og socialistisk litteratur», er, i likhet med svaret på det 24. spørsmålet i *Grundsätze*, en gjennomgang av ulike partier og grupperinger som kaller seg sosialistiske eller kommunistiske. I dag kan dette ses på som en kuriositet, men når vi leser Engels' utsagn i forordet til den polske utgaven i 1890 skjønner vi at denne avgrensingen var viktig:

Og allikevel da det [Manifestet] utkom turde vi ikke kalle det et socialistisk manifest. Med socialister forstod man i 1847 to slags folk. På den ene siden tilhengere av de forskjellige utopiske systemer [...]. På den andre side var det de mest mangartede sociale kvaksalvere som ville helbrede alle samfundsonder med sine forskjellige universalmidler [...]. (Marx & Engels 1919:17)

For Marx og Engels var avgrensingen mot konkurrerende politiske partier nettopp en del av kampen om definisjonsmakten. Gjennom utarbeidelsen av *Manifestet* hadde de kommet fram til en unik samfunnsanalyse som de ikke ønsket at skulle forveksles med lettbeinte konkurrenter. Derfor valgte Marx og Engels å bruke kommunisme, ikke

sosialisme, som begrep, og de fylte begrepet med sitt innhold; det innebærer ikke at de ikke ønsket samarbeid med andre partier.

Kommunistenes stilling til de forskjellige opposisjonelle partier

Det siste lille kapitlet, «Kommunistenes stilling til de forskjellige opposisjonelle partier», viser at Marx og Engels var opptatt av praktisk politikk og samarbeid med andre partier. Enda så grensesprengende *Manifestets* analyser var, fikk det ikke den betydningen man kunne anta i årene som fulgte. Marx og Engels' praktiske politiske arbeid ble desto viktigere, og først etter Marx' død blir *Manifestets* rolle i utformingen av de nye arbeiderpartiene tydelig (Wilks-Heeg 1998:121). Det var faktisk det begrepet de hadde forkastet, sosialisme, som kom til å bli merkelappen på de nye partiene som vokste fram. Sosialisme eller sosialdemokrati inngikk i de fleste av de europeiske arbeiderpartienes navn, og da man i 1889 igjen opprettet en internasjonal arbeiderorganisasjon fikk denne «Andre internasjonale» navnet *Den sosialistiske internasjonale*. Både Marx og Engels ser ut til å ha akseptert at kommunisme-betegnelsen ble skjøvet i bakgrunnen; de var mer opptatt av at de nye partiene skulle føre en revolusjonær politikk enn av hva de kaltes. Faktisk ser det ut til at det er de anarkistiske grupperingene, som Marx bekjempet i Den første internasjonale, som til en viss grad brukte kommunisme i beskrivelse av politikken sin (Schieder 1982:512, 514).

Hvor kom «kommunisme» fra?

«Kommunisme» er hentet fra fransk og italiensk middelalder, da det ble brukt som navn på landsbyenes fellesieendom, allmenningen. Selve ordet er avledet av latin – *communis* – som betyr universell eller felles (Schieder 1982:455). Den som først brukte kommunismebegrepet i moderne tid var den franske opplysningsfilosofen Victor d'Hupay. Han utviklet tanker fra opplysningstida til en idé om en levemåte der alle som deltok i en «kommune» delte de materielle godene av det felles arbeidet (d'Hupay 1777). D'Hupay forsøkte selv å leve etter disse prinsippene og ble kalt en «*auteur communiste*» (Grandjonc 1983:146). Kommunisme brukt som en beskrivelse av en kollektiv livsstil var den dominerende bruken av begrepet på det tidlige 1800-tallet. Etterhvert oppsto det politiske retninger, særlig i Frankrike, som hadde kommunisme i denne betydningen som en del av sitt program. *Manifestet* nevner Henri de Saint-Simon, Charles Fourier og Robert Owen. Noen forsøkte også å opprette egne kolonier der folk skulle leve etter disse prinsippene: Fourier ga støtet

til opprettelsen av en rekke små idealsamfunn i USA, og Owen gikk selv i spissen for å opprette liknende idealsamfunn i England og USA. Det er disse som Marx og Engels kalte «Den kritisk-utopiske sosialisme og kommunisme» (Marx & Engels 1919:57).

Den som oppsummerte bruken av begrepet kommunisme før Marx og Engels, var den tyske nasjonaløkonomen og statsviteren Lorenz von Stein (1815–90). I verket *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich* fra 1842 redegjorde Von Stein for hvordan sosialisme og kommunisme var aktuelle begreper i fransk politikk, men han mente at de tyske statene ikke var modne for slike politiske tanker. Men allerede året etter, i 1843, forelå Wilhelm Weitlings manuskript til *Das Evangelium eines armen Sünders*. Dette vet vi fordi Weitling ble arrestert, og fordi sammendrag av innholdet i hans skrifter, inkludert det upubliserte manuskriptet, ble spredd til skrekk og advarsel over hele Europa, også til Norge. Siste kapittel i manuskriptet handler nettopp om spørsmålet *Was ist Kommunismus?* Første avsnitt i dette kapittelet hos Weitling kan, lett komprimert, oversettes slik:

Kommunisme er tilstanden til en samfunnsorganisering i hvilken alle menneskelige krefter [...] blir satt i bevegelse for å sikre hvert individ [...] dets personlige frihet. (Weitling 1971:134)

Som vi ser ligger ikke dette langt unna avslutningen av kapittel to i *Manifestet*. Men Marx og Engels fant at Weitlings analyser i for stor grad manglet det vitenskapelige tilsnittet de selv anla da *Manifestet* kom ut. I 1848 kom så Marx og Engels' forsøk på å definere kommunismebegrepet. Det var en strid mellom Marx og Weitling i 1846, og det er kanskje derfor Weitling ikke blir nevnt sammen med de øvrige utopiske sosialistene. Først i den lille artikkelen om historien til Kommunistenes forbund som Engels skrev i 1885, referer han til Weitling og gir ham en viss anerkjennelse for originale analyser (Engels 1957:78).

Kommunismebegrepet i europeisk politisk litteratur

Fra 1872 kom det stadig nye, tyske utgaver av *Manifestet*. Selve teksten ble ikke endret, men den ble oftest supplert med nye forord skrevet av Marx og Engels. Sammen med nyere verk av Marx og Engels ble *Manifestet* trukket inn i den aktuelle ideologiske diskusjonen i arbeiderbevegelsen, ikke minst i diskusjonene omkring det tyske sosialdemokratiets to programmer: Gotha-programmet fra 1875 og Erfurt-programmet fra 1891. På slutten av 1800-tallet

vant kommunismebegrepet innpass i historiske analyser av tidligere samfunnsforhold, og ikke minst i opprørsbevegelser. Den som innledet det hele var antakelig Friedrich Engels i 1884 med sitt verk *Familien, privateiendommen og statens opprinnelse* (Engels 1976). Her, og i andre verk som *Anti-Dühring* og *Sosialismens utvikling fra utopi til vitenskap*, beskriver Engels samfunnets utvikling som en parallell til Darwins utviklingslære. Andre sosialdemokrater, som Engels' medarbeider Karl Kautsky, søkte derimot å finne spor av kommunistiske ideer gjennom hele sivilisasjonens historie. Kautsky utga i 1895 *Kommunistische Bewegungen im Mittelalter* som første bind i serien *Vorläufer des neueren Sozialismus*, og i 1897 fulgte andre bind, *Der Kommunismus in der deutschen Reformation* (Kautsky 1895). Noe senere, i 1908, ga Eduard Bernstein ut *Sosialismus und Demokratie in der englischen Revolution* (Bernstein 1908). Felles for disse skriftene er at forfatterne leser inn en «moderne» samfunnsanalyse i de historiske forholdene; hensikten er åpenbart å etablere «historiske» bevis for kommunismen og sosialismen som «naturlig» forekommende samfunnsformer.

Til og med Karl Kautskys *Det sosialistiske program*, som er en utlegning av de marxistiske idéene bak det tyske sosialdemokratiets Erfurt-program, begrenser bruken av kommunisme-begrepet til henvisninger til *Manifestet*, historiske foreteelser og anarkistenes forsøk på å definere begrepet (Kautsky 1914:111-2, 153). I Kautskys neste bok som ble oversatt til norsk, *Den sociale revolution*, brukes kommunisme om organiseringen av arbeidet i et sosialistisk samfunn, men dette er ikke en viktig del av verket (Kautsky 1917:126, 160).

I den perioden jeg har behandlet til nå, var det de tyske sosialistene og sosialdemokratene som var drivkreftene bak arbeiderbevegelsens utvikling og dermed også ledende i å utvikle de politiske begrepene. Etter at tsaren lot russiske opposisjonelle reise til Europa, kom nye aktører på banen: de russiske sosialdemokratene. Særlig den mest radikale fløyen, bolsjevikene, tok aktiv del i de ideologiske diskusjonene. Men heller ikke bolsjevikene Lenin ser ut til å ha brukt kommunisme som betegnelse på framtidssamfunnet rundt århundreskiftet. Med utbruddet av første verdenskrig skjedde det imidlertid en dramatisk endring. Den andre internasjonals antikrigslinje slo sprekker, sosialdemokrater i de forskjellige krigførende landene støttet sine regjeringer, og blant dem som gikk mot krigen ble det en splittelse mellom revolusjonære og pasifister. Lenin hadde allerede i desember 1914 stilt spørsmål om det ikke hadde vært bedre å forkaste det «tilsmussete og nedrige» begrepet sosialdemokrat og i stedet gå tilbake til det gamle

marxistiske begrepet kommunist. Året etter startet Lenin sammen med Nikolaj Bukharin og Jurij Pjatakov tidsskriftet *Der Kommunist* i Geneve (Schieder 1982:516). I denne situasjonen tok den sosiale revolusjonen spranget fra teori til virkelighet. I Russland ble den borgerlig-demokratiske revolusjonen i mars avløst av bolsjevikerevolusjonen i oktober 1917. Hvilken betegnelse var mest dekkende for bolsjevikenes politikk?

Lenins valg var enkelt og taktisk lurt. Kommunisme hadde vært et sovende begrep, forvist til teoretiske utlegninger og anakronistisk historieskriving. Nå ble det vekket til live og var med på å gi legitimitet til bolsjevikerevolusjonen. Kommunismen var jo i sosialistisk terminologi etablert som et «naturgitt» stadium i menneskehetens utvikling. I de såkalte April-tesene fra 1917 hevdet Lenin at bolsjevikene måtte kalle seg et kommunistisk parti (Schieder 1982:516). På partikongressen til Det russiske sosialdemokratiske parti (bolsjevikene) i mars 1918 fremmet Lenin forslaget formelt, og partiet skiftet navn til Russlands kommunistiske parti (bolsjevikene) (SUKP 1951:229). Med ett slag var «kommunisme» noe man måtte forholde seg til i praktisk politikk. Like etter ble *Den kommunistiske internasjonale* (Komintern) opprettet. Der kom et av kravene for medlemskap til å bli at «kommunistisk» skulle være en del av partinavnet. Ikke alle omfavnet bolsjevikerevolusjonen og russernes nye bruk av kommunismebegrepet; Karl Kautsky var tidlig ute med sin kritikk i *Die Diktatur des Proletariats*, som kom i 1918.

Kommunismebegrepet i norsk politisk litteratur

Paradoksalt nok ble kommunismebegrepet først gjort kjent i Norge gjennom de konservative avisene *Den Constitutionelle* og *Den norske Rigstidende*. Allerede i 1843 hadde *Den Constitutionelle* flere artikler om «Communisme og socialisme». En av disse baserte seg på en politirapport fra Sveits om aktiviteten til Wilhelm Weitling (*Den Constitutionelle* 1843:No. 277). Som nevnt var Weitling en av stifterne av *De rettferdiges Forbund*. I Norge kom Weitling til å øve stor innflytelse på Marcus Thrane gjennom skriftet *Garantien der Harmonie und Freiheit*, som ble oversatt til norsk i 1847 (Weitling 1847). Men selv om Weitling kalte seg kommunist, brukte han ikke begrepet i denne boka. Marcus Thrane brukte da heller ikke kommunisme i positiv forstand da han i *Drammen Adresse* i 1848 skrev: «[...] de nye ideer, der, under navn dels av kommunisme, dels av socialisme, udgjør et så viktig element i de nuværende europæiske bevegelser, [...]» (Lorenz, 1969, 10). I en fotnote i *Arbeider-Foreningernes Blad* i 1849 kommer det fram at det må være kommunisme i

betydningen «likhetskommunisme» Thrane her mente, og han foretrekker «socialismen» fordi «Kommunisteren vil afskaffe rigdom; men socialisterne vil kun afskaffe fattigdom [...]» (Thrane 1969:48).

Mot slutten av 1800-tallet organiserte arbeiderbevegelsen seg i Det norske Arbeiderparti, som hadde gode internasjonale forbindelser, og som i Tyskland var det sosialisme og sosialdemokrati som ble de gjeldende termene. I boka *Socialdemokratie – Historisk yversyn* har den sosialdemokratiske historieprofessoren Halvdan Koht åpenbart hentet sin inspirasjon og analyse fra Kautskys bøker om kommunismen i middelalderen og reformasjonen, nærmest til den grad at første del av boka er et oversatt sammendrag av Kautskys tekst. Men der Koht i gjennomgangen av tidlig historie er raus med kommunismebegrepet, må dette vike for «socialdemokratie» desto lenger fram mot vår tid han kommer. Kohts bok er på mange måter sosialdemokratiets «utviklingslære». Bare i gjennomgangen av *Manifestet* brukte Koht «kommunisme» og «kommunistisk» i beskrivelsen av nyere tids sosiale bevegelser (Koht 1915).

En annen radikal historieprofessor var Edvard Bull d.e. I Bulls Marx-biografi fra 1918 er det på samme måte som hos Koht: *Manifestet* får naturlig nok stor plass, men ellers bruker heller ikke Bull kommunisme som begrep (Bull 1918). Tilsvarende for Olav Kringen i heftet *Grundtræk av socialismens teori*: i tillegg til en kort henvisning til tidligkristen kommunisme i innledningen, finner vi kun én henvisning til *Manifestet*. For øvrig gjør Kringen bruk av «socialisme» eller «socialdemokrati» (Kringen 1911).

Manifestet i partistridighetene

I 1918 kom så den første norske oversettelsen av *Manifestet* ut. Det var Olav Kringen som stod for oversettelsen. Kringen hadde hele tida holdt til på den moderate sida av Det norske Arbeiderpartiet. Da venstresida tok kontroll over partiet i 1918, følte nok Kringen behovet for å markere et eierskap til kommunismebegrepet. At det var den moderate tolkningen av *Manifestet* som gjaldt, understrekes av at Kringen også har oversatt Karl Kautskys lange forord til den åttende tyske utgaven (Marx & Engels 1918). Allerede året etter slo venstresida i partiet tilbake. De hadde forlagssjefen i sine rekker, og en ny oversettelse med forord av Edvard Bull kom ut. *Manifestet* ble denne gangen oversatt av Valborg Sønstevald som hadde studert historie under Bull og skrevet en avhandling om Marx og Engels (Marx & Engels 1919).

Undersøker vi norsk politisk litteratur, ser vi at kommunismebegrepet fra 1919 har fått et nytt liv. Edvard Bull, som vi tidligere har sett unngikk å bruke det i sin Marx-

biografi, skriver i forordet til Valborg Sønstevalds oversettelse av *Manifestet*: «Det stiller ikke op de kommunistiske ideer som krav, men det påviser, at utviklingen nødvendigvis må føre frem til kommunismen» (Bull 1919). I 1923 ga Bull ut pamfletten *Kommunisme og religion*, som riktignok handlet mest om kristendommen, – både historisk og om aktuell politikk i forhold til kirke og skole – men kommunismebegrepet er her en selvfølgelighet i teksten, både i beskrivelsen av forholdene i Russland og i forhold til norsk politikk (Bull 1923).

Selv om Halvdan Koht noen få år tidligere hadde begrenset bruken av kommunismebegrepet til å gjelde historiske beskrivelser, skjedde det i kjølvannet av bolsjevikrevolusjonen en radikalisering av språkbruken også hos han. I *Arbeidarreising og målspørsmål* skriver han i innledningen: «Sosialismen og kommunismen er ikkje ferdig før arbeidarane har forma allting i samfundet etter som det høver deira krav og vilje» (Koht 1921). Sosialismen og kommunismen som beskrivelser av samfunnet er hos Koht, som hos Bull, fremstilt som et ledd i en naturlig samfunnsutvikling. Spørsmålet er bare hvordan resultatet av denne utviklingen skal formes.

I 1919 hadde en ny aktør trådt inn i den ideologiske debatten i norsk arbeiderbevegelse. Redaktøren i *Akershus Social-Demokrat*, Arvid G. Hansen, ga ut en rekke småhefter på Arbeiderpartiets forlag. Her snakkes det om agitasjon for kommunisme i den leninistiske varianten. Om hensikten med disse utgivelsene skriver Hansen i forordet til *Vor stilling til staten*:

Hensikten med min lille populært anlagte brochure-trilogi om revolutionsproblemet er væsentlig at bidra til at bringe de socialistisk bevisste arbeidere til at beskjeftige seg mer levende med disse spørsmål end tidligere har været tilfelle i vort land. (Hansen 1919:2)

Heftene er sammen med andre skrifter av Hansen, Alfred Madsen og Jacob Friis med på å sette den ideologiske diskusjonen på dagsordenen; alle bruker «kommunisme» i positiv betydning. I norsk arbeiderbevegelse er det først og fremst Olav Kringen som målbærer kritikken av denne kommunismen som et partidiktatur. Kringen aksepterer rett og slett ikke at dette er den egentlige kommunismen, men lanserer begrepet «ny-kommunisme» som en beskrivelse av den sovjetiske politikken (Kringen 1923:17, 48).

Jeg har undersøkt hvordan bruken av «kommunisme» har utviklet seg fra før den franske revolusjon og fram til 1923. Vi ser at kommunismebegrepet brukt om dagsak-

tuell politikk og det proletariske framtidssamfunnet er så å si fraværende i norsk og europeisk sosialdemokratisk litteratur fra 1860-tallet og fram til bolsjevikerevolusjonen i Russland. I dette tidsrommet ble begrepet bruk på tre måter: 1) anakronistisk om samfunn og grupper som har hatt visse kollektivistiske trekk, 2) i referanser til grupperinger som kaller seg kommunister, og 3) i referanser til *Manifestet*. De russiske bolsjevikene tok i bruk kommunisme som et begrep for å skille seg fra det reformistiske sosialdemokratiet først og fremst ved å endre navn på det russiske partiet til Russlands kommunistparti (bolsjevikene) i 1918. Den russiske revolusjonen oppnådde en voldsom autoritet blant organiserte arbeidere over hele verden, og etter den ble det viktig å eie definisjonsmakten til kommunismebegrepet. Ganske snart søkte imidlertid sosialdemokratene å gjøre «kommunisme» til et negativt begrep, et begrep man ønsket å distansere seg fra. Denne kampen om definisjonsmakten avslørte den dype splittelsen i europeisk og internasjonal arbeiderbevegelse og fikk konsekvenser for norsk arbeiderbevegelse i form av partisplittelsene i 1921 og 1923. Olav Scheffo, som var leder for «Den kommunistiske stortingsgruppe», var blant de som brøt med Det norske Arbeiderparti og dannet Norges kommunistiske parti, et parti som fram mot andre verdenskrig stadig mistet oppslutning. For sosialdemokratene forble *Manifestet* en del av bevegelsens teoretiske og ideologiske grunnlag; Sønstevoolds oversettelse kom i flere opplag frem til 1964, men fra 1938 ble den i praksis behandlet kun som et rent studieobjekt. Definisjonskampen var i første omgang vunnet av de russiske bolsjevikene, og kommunisme ble ensbetydende med «den reelt virkende sosialismen», det vil si, sosialismen slik den etterhvert ble utviklet i Sovjetsamveldet.

LITTERATUR

- Bernstein, E. 1908, *Sozialismus und Demokratie in der englischen Revolution*, Dietz, Stuttgart.
- Bull, E. 1918, *Karl Marx*. Kristiania: Norges Soc. dem. Ungdomsforbunds Forlag.
- . 1919, «Forord» i Marx, K. & Engels, F., *Det kommunistiske manifest*, Sønstevoold, V. (overs.), Det norske Arbeiderpartis Forlag, Kristiania.
- . 1923, *Kommunisme og religion*. Kristiania: Det norske Arbeiderpartis Forlag.
- [Forfatter ukjent]. 1843, «Communisme og socialisme, del 2» i *Den*

Constitutionnelle, No. 277.

- D'Hupay, V. 1777, *Projet de communauté philosophe*.
- Engels, F. 1957, «Til Kommunistenes forbunds historie» i Marx, K. & Engels, F., *Det kommunistiske manifest*, Holm, H. (overs.), A/S Norsk forlag Ny Dag, Oslo.
- . 1974, «Grundsätze des Kommunismus» i *Marx-Engels Werke*, Band 4, Dietz, Berlin.
- . 1976, *Familiens, privateiendommen og statens opprinnelse*, Forlaget Ny Dag, Oslo.
- Grandjone, J. 1983, «Quelques date à propos des term communiste et communisme» i *Mots – Les langage du politique*, No. 7. Lyon: ENS Editions., 143-148.
- Hansen, Arvid G. 1919, *Vor stilling til staten*, Norges soc.-dem. Ungdomsforbunds Forlag, Kristiania.
- Kautsky, K. 1895, *Der Kommunismus in der deutschen Reformation*, Dietz, Stuttgart.
- . 1914, *Det socialistiske program* (Erfurter-programmet), Scheffo, O. (overs.), Det norske Arbeiderpartis Forlag, Kristiania.
- . 1917, *Den sociale revolution*. Oversatt av Debes, I. (overs.), Det norske Arbeiderpartis Forlag, Kristiania.
- Koht, Halvdan, 1915, *Sosialdemokratie: Historisk yversyn*, H. Aschehoug & Co (W. Nygaard), Kristiania.
- . 1921, *Arbeidarreiseing og målspørsmål*, Det norske Arbeiderpartis Forlag, Kristiania.
- Kringen, O., 1911, *Grundtræk av socialismens teori*, Det norske Arbeiderparti, Kristiania.
- . 1923, *Socialismens veie og maal: Fremstillet i motsetning til diktaturet*, Norges sosialdemokratiske Arbeiderparti, Kristiania.
- Lorenz, E. 1969, «Innledning» i Thrane, M., *Arbeidere, førén dere!*, Pax Forlag, Oslo.
- Marx, K. & Engels, F. 1918, *Det kommunistiske manifest*, Kringen, O. (overs.), Det norske Arbeiderpartis Forlag, Kristiania.
- . 1919, *Det kommunistiske manifest*, Sønstevoold, V. (overs.), Det norske Arbeiderpartis Forlag, Kristiania.
- Scheffo, O. 1922, «Venstres ektefødte barn, innlegg i Trontale- og finans debatt, Stortinget, 6. mars 1922» i *Stortingstidende*, Kristiania, 363-371.
- Schieder, W., 1982, «Kommunismus» i Koselleck, Reinhart et. al. (red.), *Geschichtliches Grundbegriffe*, Band 3, Klett-Cotta, Stuttgart.
- SUKP(b)s sentralkomité 1951, *Sovjetunionens kommunistiske partis (bolsjevikenes) historie: Kort framstilling*, A/S Norsk forlag Ny Dag, Oslo.
- Thrane, M. 1969, *Arbeidere, førén dere!* Oslo: Pax Forlag A/S.
- Von Stein, L. 1842, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich*. Leipzig.
- Weitling, W. 1971, *Das Evangelium des armes Sünders – Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein sollte*, Rowolth, Hamburg.
- . 1847, *Garantier for Harmonien og Friheden*, N. W. Damm, Christiania.
- Wilks-Heeg, S., 1998, «The Communist Manifesto and Working-class Parties in Western Europe» i Cowling, Mark (red.), *The Communist Manifesto: New Interpretations*, New York University Press, New York, 119-131.

NOTER

¹ Tittelen på den første utgaven av *Manifestet* var *Manifest der kommunistischen Partei*, tittelen *Das kommunistische Manifest* opptrer første gang i Marx og Engels' «neue Ausgabe» fra 1872.

² *Die deutsche Ideologie* er en samling manuskripter som ble skrevet av Marx og Engels i 1846. Samlingen ble ikke publisert før den kom ut i Moskva i 1932, men var åpenbart kjent av forskere før det.

EN MARX FOR VÅR TID?

Det har blitt hevdet at ideologiene er døde og at det liberale demokratiet er den eneste gjenværende politiske ideologien. Men hvorfor har da norske politiske partier med en marxistisk og tydelig sosialistisk bakgrunn for tiden en bemerkelsesverdig fremgang? Det er neppe fordi en så stor del av den norske befolkningen går inn for revolusjon og proletariatets diktatur. En annen mulighet er at mange marxister i dag legger noe ganske annet i «marxisme» enn den forståelsen som Marx selv forfektet. Men da må det ha skjedd helt grunnleggende endringer modellen, målet, midlene og mekanismene. Jeg skal skissere en mulig forklaring basert på en grunnleggende endring i marxismens forståelse av mennesket – forstått gjennom individets forhold til samfunnet.

Av Svein Jåvold

1. Marx

Hvorfor har norske politiske partier med en marxistisk eller tydelig sosialistisk bakgrunn for tiden hatt en bemerkelsesverdig fremgang? Jeg skal skissere en mulig forklaring ved å peke på noen grunnleggende endringer i marxismens forståelse av mennesket forstått gjennom individets forhold til samfunnet. Til å begynne med, tror jeg det kan være hensiktsmessig å forstå Marx i lys av den sveitsiske visjonære tenkeren Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). I 1762 startet Rousseau sin politiske avhandling *Om samfunnspakten* slik: «Mennesket er født fritt, men overalt er det i lenker» (2001:6). Slik uttrykte han det radikale franske borgerskapets forståelse av at Europa måtte starte på nytt og kvitte seg med de forældede tankemønstrene som var stivnet i dysfunksjonelle og undertrykkende institusjoner: La borgerne komme sammen og fastsette sin egen lov basert på prinsippet om frihet, likhet og solidaritet! Sørg for at loven utformes slik at den motvirker de brister i menneskenaturen som gjør det til slave. Og når lovens kontrakt er fastsatt, må det være nulltoleranse for å være usolidarisk. Folket skal betrakte seg som en enhet og ha en felles vilje. En slik «allmennvilje» skal være grunnlaget for et mer progressivt og friere Europa (Rousseau 2001:36,105). Dette var et viktig grunnlag for den franske revolusjon som på mange måter

formet et nytt Europa. Et Europa med frihet som mål og fremskritt som middel (Schaanning 1992:8-25).

1.1 Modell og mål

Karl Marx (1818-1883) var overbevist om at det er mulig å gjennomføre Rousseaus visjon om en allmenn vilje til å jobbe for et genuint felles mål (Taylor 1979:143). Samtidig var han engasjert av den franske sosialismen som fulgte Rousseaus beskrivelse i *Om ulikheten mellom menneskene – dens opprinnelse og grunnlag* (1755). Rousseau hadde beskrevet hvordan den private eiendomsretten skapte ulikhet og ufrihet (Rousseau 1997:66, 73, 88, 94). Store landområder var gjerdet inn («privatisert») av landeiere. Marx så at teknologien som skapte de store verdiene, var eid av kapitaleierne. Og han så at store menneskemengder søkte til byene for å selge sin arbeidsevne til høystbydende. Det var nærliggende å tenke at samfunnet ble formet av produksjonsforholdene - altså en samfunnsmodell basert på produksjonsforholdene som *basis*. Den samme modellen kunne også beskrive mennesket slik at individet blir formet gjennom samfunnet av arbeidet og produksjonsforholdene. Han forkastet både det naturalistiske menneskesynet som forklarte mennesket primært som en biologisk organisme og den kristen-humanistiske tanken om mennesket som et åndelig vesen (Honneth &

Joas 1988:12-25). Marx' egen forståelsesmodell var godt egnet til å tydeliggjøre det fatale i at de som har makten over produksjonsprosessene – «kapitalistene» - utnytter og undertrykker arbeiderklassen inntil lovens yttergrense. I *Det kommunistiske manifest* proklamerte Marx at historien inntil nå hadde vært en klassekamp hvor

undertrykker og undertrykte stod i en stadig motsetning til hverandre, førte en uavbrutt, snart skjult, snart åpen kamp, en kamp som hver gang endte med en revolusjonær omdanning av hele samfunnet ... (Marx & Engels 1998 [1848])

Modellen var bygd på idéen om at hver periode i historien er definert av et bestemt produksjonssystem (basis) med sin karakteristiske overbygning som har som oppgave å stabilisere makten og den økonomiske strukturen. Ikke bare kulturen, men også loven, moralen og forståelsen av rettferdighet er deler av denne overbygningen. Samlet utgjør de den «ideologien» som er den herskende klassens maktmiddel (Wolff 2017). Som Rousseau hadde frigjort den økonomiske revolusjonens borgerskap, ville Marx *frigjøre* den tekniske («industrielle») revolusjonens arbeiderklasse. «Filosofer har bare tolket verden på forskjellige måter, poenget er å forandre den,» skrev Marx i 1845 i *Teser om Feuerbach* (Marx 2002 [1845]). Med nærmest religiøs retorikk beskrev Marx kapitalen som en upersonlig despot som verken enkeltmennesker eller staten kan kjempe imot (Marx 2015 [1867]:448). Kapitalismen hindrer menneskelig blomstring. Kommunismens *mål* var å frigjøre Europas arbeiderklasse ved å skape et blomstrende klasseløst samfunn som kunne fungere etter prinsippet «fra hver etter evne til hver etter behov» (Marx 1999 [1875]).

1.2. Middel og mekanisme

Hvis det er sant at ideologi er til for å legitimere en samfunnsklasse eller en struktur, vil ideologien forsvinne når klassene forsvinner. Uten ideologi vil det mer eller mindre *automatisk* råde en enighet som ligner den som Rousseau kalte en felles «allmennvilje». Og da vil det ikke være behov for en stat som holder individene sammen. Nå stolte Marx heller ikke på at staten ville frigjøre arbeiderne fra de undertrykkende strukturene. Han mente at arbeiderklassen måtte rive seg løs fra lenkene og ta kollektiv kontroll over sin skjebne ved sin egen selv-forvandlende handling. Men da måtte også samfunnet omdannes. For å få dette til, var Marx villig til å bruke de (*virke*)midlene han fant nødvendig. At han mente alvor med dette, viste han ved å nekte å slutte seg til manifestet som forløperne for dagens

sosialdemokrater (revisjonistene SDAP) sendte ham før partikongressen i Gotha. Marx insisterte på at når kapitalismen hadde falt, var arbeiderklassens («proletariatets») diktatur den eneste veien å gå. Bare slik kunne arbeiderne sikre at produksjonsmidlene ble sosialisert og det kommunistiske systemet ble etablert:

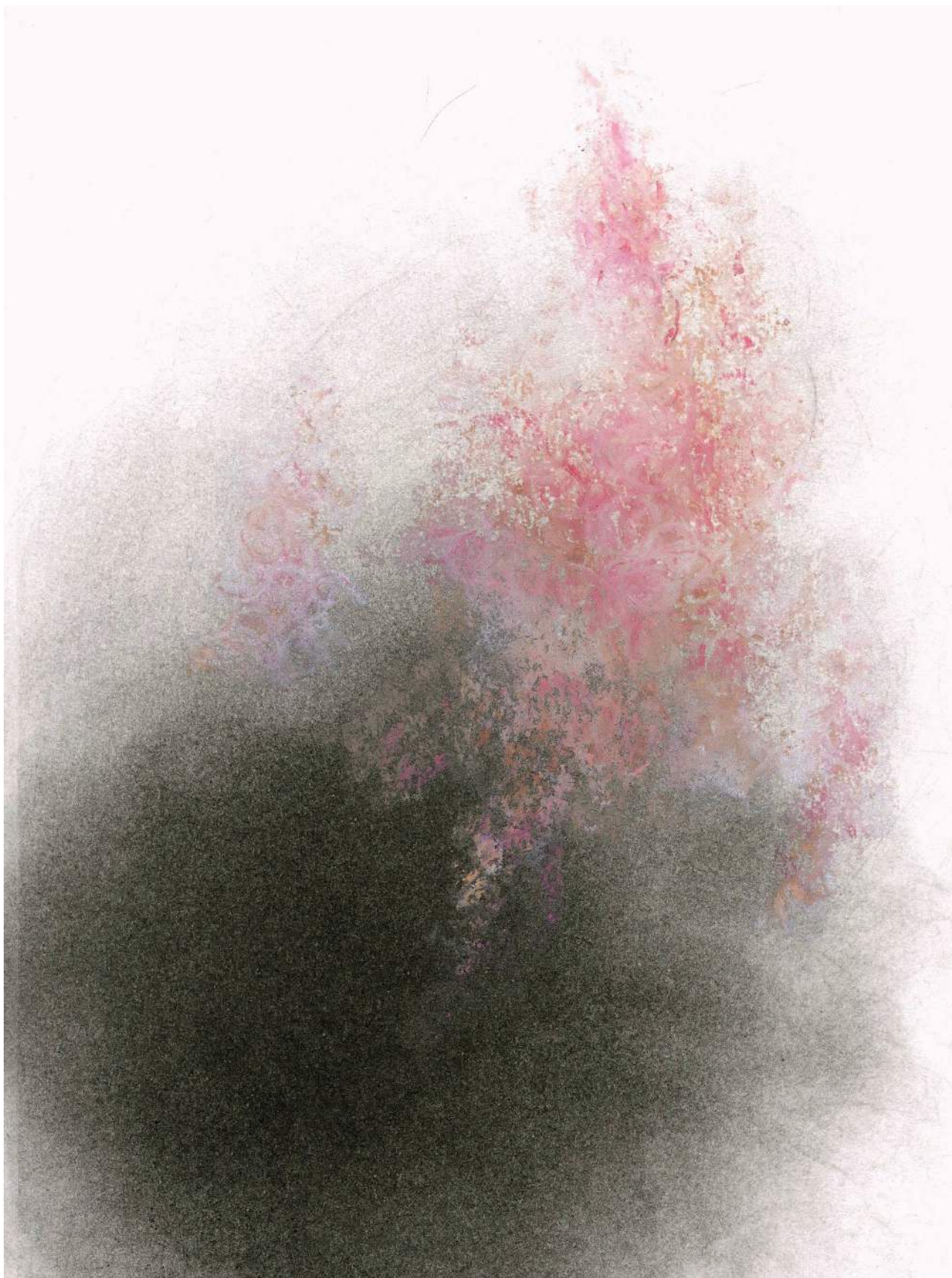
Between capitalist and communist society there lies the period of the revolutionary transformation of the one into the other. Corresponding to this is also a political transition period in which the state can be nothing but the revolutionary dictatorship of the proletariat. (Marx 1999 [1875])

Marx forkastet også metafysiske og religiøse elementer. Han slo fast at samfunnet eksklusivt kan forklares ut fra menneskeskapte prosesser (Marx 2002 [1845]). I praksis la han individet *direkte* i hendene på (det kommunistiske) menneskefellesskapet:

Religion is, indeed, the self-consciousness and self-esteem of man who has either not yet won through to himself, or has already lost himself again. But man is no abstract being squatting outside the world. Man is the world of man — state, society. (Marx 2009 [1844])

En fordel med en slik virkelighetsforståelse er at den gjør det mulig å forstå samfunnet eksklusivt ut fra samfunnet selv: Alle forklaringsårsaker befinner seg internt (immanent, innenfor rammen) i samfunnet selv. Og i siste instans reduseres alt til en funksjon av produksjonsforholdene. I denne modellen består samfunnet av et sett med forutsigbare lover som gjør det mulig for kommunismen å arbeide ved hjelp av vitenskapelige metoder – altså med vitenskapen som virkemiddel. Og dermed kan arbeidet med å frigjøre mennesket bygge på en objektiv analyse av historiske og sosiale krefter. Etikk og moral (som er en del av herskerklassens ideologi) vil ikke legge ødeleggende begrensninger på de nye mulighetene.¹ Denne *historiske materialismen* er et kraftig metodisk instrument for å oppnå kontroll over samfunnet og dermed mulighet for å endre det i den retning vi ønsker. Men det forutsetter at vi kjenner *mekanismene*. Marx studerte derfor ivrig den nye økonomiske vitenskapen som definerte sammenhenger mellom marked, produksjonsprosesser, kapital og arbeidskraft. Han adopterte økonomenes tro på at fremskrittet er drivkraften i historien og at det er avhengig av kapitalismens utvikling mot universalisering, industrialisering,

Illustrasjon av Katrine Lund



urbanisering, teknologisk fremgang, økt produktivitet, rasjonalitet og vitenskapelig revolusjon. På den annen side var han oppmerksom på ulikevektene i markedet. Han kritiserte den urettferdige fordelingen av merverdien som produksjonen skaper og trodde at det kapitalistiske systemets innebygde ustabilitet til slutt ville ende med systemets kollaps (Østerberg 2016:23, 30, 60, 152, 161).²

2. Anti-Marx

Lenin og Stalin hevdet at de bygget på Marx og proletariats diktatur da de utformet et samfunn som i praksis ble diktert av en kommunistisk elite. De holdt fast på Marx' mål om å frigjøre arbeiderklassen og brukte revolusjonen som (virke)middel. De fjernet klasseinndelingen og uttrykket forstyrrende ideologier. Og de lyktes virkelig med å planlegge utviklingen med stor nøyaktighet. Men dette konseptet førte verken tilbake til ur-kommunismen eller frem til det kommunistiske stadium hvor allmennviljen automatisk råder. Samfunnet ble fanget i diktaturfasen og en dogmatisme som ikke tillot fleksibilitet. Kommunistpartiets ledelse var ikke i takt med befolkningens faktiske ønsker og behov. Og Marx' teori om at historien ved en jernlov vil utvikle seg frem mot et samfunn hinsides kapitalismen syntes ikke å slå til uten maktbruk. Mange begynte å lete etter alternative måter å forstå Marx på - en «annen Marx» eller kanskje «den egentlige Marx».

2.1. Hegels «Herrschaft und Knechtschaft»

Allerede i 1905 hadde den tyske historikeren Wilhelm Dilthey i boken *Der junge Hegel* pekt på likhetstrekkene mellom den unge Marx og den tyske filosofen G.W.F. Hegel (1770-1831) som radikal ungdom. Da Marx i oktober 1836 ble immatrikulert ved det juridiske fakultet i Berlin, var han raskt blitt engasjert av tankene til den nylig avdøde Hegel. Hegel hadde vært opptatt av mekanismen bak Rousseaus *allmennvilje* som uttrykker hva folkeviljen bør ville hvis borgerne forstår situasjonen på en fornuftig måte. Da Marx ble en del av de radikale *venstre-hegelianerne*, avfeide han resolutt all Hegels metafysikk. Han oppfattet den som en unødvendig «mystifisering» av den harde kjernen. Kjernen i Hegels første hovedverk *Åndens fenomenologi* (1807) er den mye omtalte «Herre-tjenerdialektikken» (*Herrschaft und Knechtschaft*). Modellen er basert på relasjonen mellom de to rollene «anerkjent» og «anerkjenner». Hegel beskrev relasjonen mellom de to aktørene som en kamp på liv og død. For å overleve, må den tapende part (tjeneren, *Knecht*) anerkjenne seierherrens (*Herren*) autoritet til å definere reglene som skal gjelde for dem begge (Hegel 2007:105-108). For dem som forsøkte

å lese Marx i lys av Hegel - og ikke bare Lenin - var det naturlig å forstå det slik at det var denne mekanismen Marx hadde vist til i *Det kommunistiske manifest*. Marxister oppfatter ofte dette som en «herre-slave-dialektikk» som modellerer historiens klassekamp. Sett i sammenheng med forordet, beskrev Hegel en iterativ prosess hvor samfunnsfenomener fortsetter å utvikle seg i samme retning helt til de i praksis har slått over i sin ekstreme motsetning (negasjon, «antitese»). Begge ytterpunktene er ustabile og går opp i en høyere enhet (aufhebung eller negasjonens negasjon). Men Hegels begrep «Aufhebung» kan også tolkes som «opphevelse». Marxister har ofte forstått dette slik at menneskeheten kommer opp på et høyere nivå ved å eliminere de innebygde motsetningene i samfunnet. Men denne tolkningen er ikke så opplagt som den kan se ut. Og den er viktig for å forstå hvordan to sirkler av ledende intellektuelle leste Marx i lys av Hegel. Som Marx selv, var de av jødisk avstamning. Men de var av ulik ideologisk bakgrunn og hadde et stadig mer anstrengt forhold til den ideologiske ortodoksien i Sovjetunionen.

2.2. Kretsen rundt Max Horkheimer

Det første av disse miljøene bestod av ansatte ved *Institut for Sosialforskning* som var tilknyttet universitetet i Frankfurt. Sosiologen Max Horkheimer (1895-1973) var ansatt som direktør ved «Frankfurterskolen» kort tid før Hitlers nazistiske regime overtok makten i Tyskland (Laustsen & Myrup 2007:275, 278, 286-287, 289-290, 489). Blant hans ansatte var Theodor W. Adorno, Walter Benjamin og Herbert Marcuse. Sammen arbeidet de ut fra målet om å utforme en marxistisk *kritisk teori* som kunne avsløre de spirene som med tiden kunne destabilisere samfunnet. For man kan tolke Hegels dialektikk slik at utviklingen ikke stopper før den slår ut i ytterligheter og en patologisk samfunnstilstand. Ingen eksempler var selvsagt bedre enn samtidens tyske nazisme. Etter krigen konkluderte Horkheimer og Adorno desillusjonert i *Opplysningens dialektikk* (1947): Selv de beste krefter slår til slutt over i sin motsetning. Det europeiske opplysningsprosjektet hadde slått over i barbariet og Holocaust ved den tyske ingeniørmessige systematiske utryddingen av jøder. Det ble vanskelig å komme utenom konklusjonen at mennesket ikke kan frigjøres uten å lenkes fast ved bruk av tvang og makt – altså paradoksalt nok ved ufrihet. Mennesket kan tydeligvis bare nyte en viss form for frihet på avstand og med gjennomført bruk av disiplin og selvdisiplin. Odyssevs hadde forstått dette da han stakk voks i ørene på besetningen på skipet som han førte og bandt seg selv til masten før han våget å følge sin indre lyster og

lytte til sirenenes forførende sang. For Horkheimer kunne det se ut til at den rasjonelle kontrollen over den indre og ytre natur som egentlig skulle frigjøre oss, har underlagt oss nye tvangsmekanismer: Vi er blitt instrumenter og vi tenker instrumentelt. Det er som om vi fungerer som (virke)midler. Vi klarer ikke å bli virkelig selvstendige. Marx er ikke skyldfri i denne utviklingen av marxismen. Selv om målet hans var preget av en idealistisk tro på frigjøring til et kommunistisk paradys, var hans modell pragmatisk og materialistisk. Den pekte mot produksjonssystemet og kunne ikke peke utover samfunnet selv – altså mot et absolutt mål. Videre klebet vold som virkemiddel seg illevarslende til kommunismen. Og kanskje verst av alt: Allmennviljen viste seg ikke. I den grad allmennviljen hadde fremstått, var det ingen selvfølge at den er god. Sett utenfra truet dermed kommunismen med å stagnere og bli et syn blant flere andre – det vil si at den måtte finne seg i å bli kategorisert som en ideologi.

2.3. Kretsen rundt Leo Strauss

Den andre kretsen av intellektuelle som diskuterte Marx i lys av Hegel var engelskspråklig og ble ledet av amerikaneren Leo Strauss. Gruppen bestod ellers av Karl Popper, Isaiah Berlin og Alexandre Kojève (Strauss 1997:79). På bakgrunn av kommunismens forfølgelser av jødene som samfunnsgruppering, regnet Karl Popper kategorisk Marx som en av det åpne samfunnets hovedmotstandere.

Isaiah Berlin (1909-1997) hadde selv opplevd forfølgelsene i Øst-Europa, men var likevel mer nyansert. Han skrev om Marx og erkjente ham som den sanne grunnleggeren av moderne sosiologi. I det særdeles innflytelsesrike essayet *To begreper om frihet* (1958) definerte Berlin to måter individet kan være fritt på – i lys av Marx og Hegel (Svendsen 2009:291,304-307). Den første formen er «positiv frihet» hvor individet får gjennomslag for sine mål gjennom å involvere seg i samfunnet. Men på grunn av sine erfaringer med kommunismen, koblet Berlin «positiv frihet» med en *ensidig* anerkjennelse slik den ofte blir forstått i sosiologien. Berlin var opptatt av at samfunnet ikke er homogent, uniformt og monistisk. Det som for Marx var en «klasse», ble for Berlin en «gruppe» – for ikke å si en «minoritet». For Berlin som liberalist, ble Marx' idé om en monistisk allmennvilje en skremmende trussel og ikke et mål. For i en gruppe defineres medlemmets status vanligvis ensidig og asymmetrisk i forhold til de normene som til enhver tid gjelder innenfor rammen av denne gruppen. Og Berlin innså at alle grupper/institusjoner som forvalter en sterk og asymmetrisk makt i forhold til individet, før eller senere vil tilta seg rollen som individets

godkjenningssinstans. Selv demokratiske styresett vil gradvis utvikle en paternalisme hvor de mener å vite bedre enn individet selv hva som er til dets beste. Dette kan i praksis undergrave muligheten for den kritikk som Marx selv var så engasjert i. Som mottrekk mot en ensidig anerkjennelse fra maktens side, satte Berlin opp «negativ frihet». Dette er liberalismens form for frihet basert på en *buffer* av rettigheter som beskytter individet så det kan være i fred for kommunismen og andre ytre krefter som utidig vil blande seg inn i dets private område. Berlins begrepspar kan være nyttig for å beskrive både Marx' likhetstrekk med Hegels utopiske tro på et fellesskap hvor individene kan kjenne seg fri fordi de føler seg hjemme i fellesskapet og med liberalismens pragmatiske krav om å sikre rettigheter mot overgrep (Jakobsen 2009:20).

Også Alexandre Kojève (1902-1968) er interessant i denne sammenhengen. Han var en besynderlig blanding av kommunist, liberalist og mystiker og svært oppsatt på å forstå Hegels herre-tjener-dialektikk. Allerede på 1930-tallet hadde han holdt en lang forelesningsrekke i Paris over dette temaet. I Kojèves øyne var dette en beskrivelse av hvordan de store linjene er blitt fastlagt mens livet til individer og grupper fortsetter i en uendelig kamp på liv og død for *anerkjennelse* (Kojève 1969:30). Dette er interessant av to grunner. For det første snudde Kojève perspektivet: Han leste Hegel i lys av Marx – ikke omvendt. For det andre korrigerte han Marx' lesning av Hegel med forståelsen til Martin Heidegger som var sin tids ledende representant for «eksistensialismen» og hadde som en hovedmålsetning å definere *mening*. Dette kan vi forstå som en form for indre frihet som er knyttet til en bestemt gruppes *identitet*.

2.4. «Anti-Marx»

For å skjønne hvordan forståelsen av Marx utviklet seg, må vi huske på at Europa gikk inn i en lang fredstid hvor fremtidsutsiktene var preget av sterk velstandsøkning. Dette var en tid preget av samarbeid og søken etter kunnskap, sannhet og mening. Martin Heidegger (1889-1976) definerte på mange måter en motpol til Marx og andre venstre-hegelianere ved å bruke Hegel på en helt annen måte enn Marx hadde gjort.³ Han var enig med Marx i at individet er helt avhengig av fellesskapet (*kommunionen*), men ikke at mennesket primært er formet av produksjonsforholdene og økonomien. Marx hadde oversett at også det samfunnet som han hadde som mål, var basert på en modell som noen hadde definert. Det var ikke mulig for Marx å komme frem til det *objektivt* beste samfunnet ved en vitenskapelig tilnærming⁴. Alle må nødvendigvis bygge

på et grunnlag som er gitt av tiden (forhistorien). Ved å se bort fra historien og handle med «revolusjon» som middel, bli byggverket hengende i løse luften. Tilsvarende gjelder for individet: Det kan bare skape sin identitet og bli «seg selv» (autentisk) gjennom sitt forhold til samfunnet slik det har avleiret seg på den tid og det sted hvor individet befinner seg.

Hva dette innebærer i praksis, blir klarere ut fra den forklaringen Heideggers etterfølger Hans-Georg Gadamer (1900–2002) ga Hegels herre-tjener-modell i *Sannhet og metode* (1960). For når man sammenligner med Gadamers tolkning, kan det virke som om Marx hadde tolket Hegel slik det tjente hans egne revolusjonære formål. Hos Gadamer er ikke Hegels svake part en slave som lager revolusjon mot overklassen, men en tjener for herren som i ydmykhet («adlydelsens tukt») gjennom *gjensidige* relasjoner og fornuftig kommunikasjon (intellektuelt arbeid) gjennomgår en *dannelsesprosess*. Gjennom denne prosessen blir han gradvis bevisst hvem han er (selvbevisst) gjennom automatisk og samtidig å ta hensyn til både seg selv og fellesskapet (Hegel 2007:432–433, Hegel 2006:§151):

Den indre historisiteten som kjennetegner alle livsforhold mellom mennesker, består i at man stadig må kjempe om gjensidig anerkjennelse. ... Samtalen er en prosess hvor man kommer til en gjensidig forståelse. Enhver ekte samtale innebærer at vi derfor innlater oss med den andre ... (Gadamer 2012:305,317,400,425).

Marx hadde trukket i tvil evnen, viljen og muligheten hos sine motstandere til å innse at de tar feil. Men da forkastet han samtidig basisen for den tradisjonelle europeiske tanken om en felles fornuft som et kjennetegn ved mennesket. Gadamer kommenterte indirekte Marx' *Teser om Feuerbach*, ved å påpeke at verken en (felles) allmennvilje eller en forandring kan fungere *på lang sikt* uten en omforent «forståelse». Mens Marx hadde snudd Hegel på hodet, ville Gadamer snu Marx på hodet. Gadamer ville bort fra Marx' materialisme med en overbygning av delvis skjult ideologi, til et nettverk av historisk definerte meningselementer som var synlig og forståelig for alle. Dette er et avgjørende for vårt moderne kunnskapssamfunn som er bygd på prinsippet om gjensidighet og tillit. I den grad marxismens kritiske metode utarter til en *overdrevet* kritisk innstilling, gjensidig mistenksomhet og søking etter bevisst skjulte underliggende motiver, kan den gjennom menneskets innebygde psykologiske mekanismer gi opphav til selvoppfyllende profetier i form av et utvidet kon-

fliktperspektiv og gjensidig mistenksomhet. Kort oppsummert: Gadamer ville åpne opp Marx' lukkede, materialistiske *modell*. Både samfunnet og mennesket skulle dannes i en samtale både med samtiden (synkront) og fortiden (diakront) for å oppnå et helhetsperspektiv. Utdanningen skulle ikke skje ved en ytre indoktrinering, men den kunne og burde utvikles ved å «innlate seg med den andre» gjennom gjensidig anerkjennelse i form av *respekt* og *verdsetting*. Men som Hegel, så Gadamer også verdien i den europeiske tradisjonens mekanismer *fornuft*, *tillit* og *ydmykhet*. Gadamers *mål* var mer rettet mot frigjøring av sannheten og en gjensidig forståelse enn av individuell frigjøring. Gadamers *middel* var ikke revolusjon, men evolusjon. Og *mekanismen* ville han endre fra en kortsiktig immanent dialektikk basert på ytre kausale forklaringer som i naturvitenskapen til en søking etter den bakenforliggende meningen i de bakenforliggende «endelige årsakene»⁵.

3. Den syntetiske Marx

Nymarxismen hadde definert et alternativ til den leninistiske ortodokse kommunismens asymmetri og paternalisme. For å komme ut av et passiviserende menneskesyn med individet som offer for undertrykkelse og ufrihet, hadde Horkheimer forsøkt å forene Marx' sosiologi med psykologen Sigmund Freuds antropologiske naturalisme. Agendaen i Freuds psykoanalyse var jo nettopp å fri menneskets driftsliv fra indre kontroll- og undertrykkingsmekanismer (fortrengninger) som kan skape angst. Gjennom å akseptere fortrengte psykiske impulser, oppnår vi gradvis større gjennomsiktighet i våre skjulte handlingsmønstre slik at vi kan ufarliggjøre dem (Jakobsen 2009:21). Denne idéen om en kamp mot undertrykkende krefter ble popularisert av Herbert Marcuse som en forent marxist-freudiansk kamp mot samfunnets undertrykking ved autoritære strukturer og individets undertrykking av sin indre biologiske natur⁶. Målet og midlet var som hos Marx: En revolusjon mot undertrykkelse. Men nymarxismens revolusjon var ikkevoldelig og i like stor grad rettet mot indre autoriteter som de ytre. Dette moderne frigjøringsprosjektet ble en avgjørende bakgrunn for etterkrigstidens nymarxistiske bevegelse *New Left*, studentopprøret i 1968, og deretter for 68-generasjonen. Prosessen var på kort sikt befriende, men på lang sikt skapte den også noen nye utfordringer: Den var med å legge grunnen for ungdomsopprørets generasjonskløft, den seksuelle frigjørings kompliserte verden og en rekke minoriteter som ikke følte noen gjensidig tilhørighet. Generelt kunne det synes som om kravet om frihet og likhet skapte et langt mer fragmentert samfunn som satte marxismens idé om solidaritet i fare.

Gadamer hadde søkt bort fra Marx' radikale brudd-paradigme, konfliktperspektiv og fra modernitetens selvtilstrekkelige selvilde representert ved tenkere som Hobbes, Marx og Kojève. Via Heidegger, Dilthey, Hegel og Thomas Aquinas ville han åpne linjen tilbake til den europeiske tradisjonen for å forstå mennesket som et åndelig vesen. Både med hensyn på modell, mål, midler og mekanismer hadde han sett til Aristoteles. Mens Gadamer angrep marxismes virkemidler, etterlyste den irske etikk-filosofen G. E. Anscombe en troverdig basis. Kritikken rammet primært liberalismens etikk. Men den gjaldt også det marxist-freudianske menneskesynet som blant andre Freud og Marcuse representerte. For både marxismen og liberalismen forsøker å leve opp til modernitetens oppfordring om å formulere forutsigbare lover for samfunnet og dermed også for mennesket. Men forutsigbare vitenskapelige lover for mennesket forutsetter et temmelig statisk menneskesyn, og i henhold til Heideggers og Hegels dynamiske historieforståelse må mennesket hele tiden tilpasse seg skiftende betingelser. Anscombe krevde en basis for forståelsen av mennesket som var gyldig for moderniteten – en *filosofisk antropologi*. Selv mente hun å finne viktige svar i ny-aristotelikernes *karakterutviklingsetikk* som videreførte den europeiske tradisjonen fra før opplysningstiden. Ifølge denne forståelsen av mennesket, formes individets karakter i en anerkjennelsesprosess i samsvar med prinsippet om det gode liv (*eudaimonia*) og dyktighet (*virtù, aretè*). Dette hadde vært hovedmålet hos Platon og Aristoteles og er det fortsatt i kristendommen (Anscombe 1958:1-19).

3.1. Charles Taylors kommunitaristiske syntese

Som Isaiah Berlin hadde spådd, utviklet liberalismen etter noens oppfatning doktrinære tendenser etter en lang periode ved makten. Deng Xiaoping, Margaret Thatcher og Ronald Reagan styrte hele 1980-tallet verdens mektigste stater og prioriterte økonomisk effektivisering og liberalisering av samfunnet. Det som begynte med *nyliberalismens* markedstilpasning for å bedre produksjonsbetingelsene for konkurranseutsatte bedrifter, utviklet seg til et generelt konkurranseparadigme hvor det i stadig større grad ble forutsatt at individer skulle og kunne ivareta sine egne interesser. I en slik kontekst var det «marked for» å lese Marx på nytt. Strategien for nymarxismens *New Left* var å kjempe på to fronter for å finne frem til en løsning mellom to ekstreme ytterligheter: ortodoks marxisme og klassisk liberalisme. Men hvem skulle man nå gå til for å utfylle Marx' svake sider? Et hint hadde Alexandre Kojève gitt allerede i mellomkrigstiden da han leste Hegel i lys av Marx og Heidegger. Kanadieren Charles Taylor (1931-), som

Stuart Hall kalte en «katolsk marxist», valgte en enda mer radikal strategi. Han hadde fra 1957 vært redaktør for forløperen til *New Left Review* som populariserte synspunktene til Frankfurterskolen og andre former for ny-marxisme sammen med den senere så innflytelsesrike marxistiske historikeren Eric Hobsbawm⁷. Samtidig hadde Taylor under sin doktorgrad hatt Isaiah Berlin (som altså kjente Kojève) som veileder. Taylor kombinerte nymarxismen fra Frankfurterskolens og *New Lefts* Marcuse med rekke andre moderne tenkerne slik som Kojève, Heidegger, Gadamer og Berlin for å revitalisere Marx' samfunnsmodell. Han anklaget både ortodoks marxisme og nyliberalismen for det samme som Hegel hadde anklaget det borgerlige samfunn for, nemlig at synet på mennesket og samfunnet er overforenklet. Marxismen må med andre ord finne seg i å bli forstått som en av flere tradisjoner eller ideologier. Taylor har foreslått at vi kan identifisere hvilke nye normer som innebærer fremskritt og hvilke som innebærer tilbakegang⁸. Parallele rivaliserende posisjoner må anses som konkurrerende forslag til løsninger for å overvinne mangler i samfunnet. Hvis en rivaliserende tradisjon kan tilby en bedre løsning, og dessuten gi en begrunnelse på hvorfor den opprinnelige normen ikke kan tilby en like god løsning, har den opprinnelige normen mistet sin rasjonelle *begrunnelse* på dette punktet (Laitinen 2015:204-215)⁹. Med andre ord: Samfunnet kan med fordel grunnlegges på en gjensidig anerkjennelsesprosess, men basisen må være fornuftig.

Et forsøk på å besvare Anscombes oppfordring til å utforme et nytt og konsistent menneskesyn for sin egen tid skrev Taylor i 1989 *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*.¹⁰ Her tok han avstand både fra liberalismens individualisme og ensidige fokus på å ytre frihet, utilitarsismens nyttetenkning, Kants subjektive formalisme, marxismens tro på at mennesket er formet av samfunnet og produksjonsforholdene, behaviorismens instrumentaltitet, Humes ensidige fokus på følelser, 68-generasjonens kamp mot autoriteter, og den freudianske tro på driftenes frigjørende rolle. Dette er i beste fall del sannheter om individets basis. Taylor følger delvis Anscombes oppfordring til å se til tradisjonens tro på menneskets potensiale en aristotelisk karakterutviklingsetikk. Men Taylors radikale løsning er å definere mennesket som et «selvdefinerende dyr» som verken er prisgitt indre drifter eller ytre omgivelser. Han tror at mennesket har et uant potensial som vi ikke må legge for sterke – eller for svake – begrensninger på. Først da kan mennesket være virkelig fritt. Liberalismens «negative frihet» er basert på en rettighetstenkning som bryter ned individets moralske karakter over tid hvis ka-

rakteren ikke i fellesskap kontinuerlig blir vedlikeholdt og forsterket. Vi er avhengige av den selv-anerkjennelsen og den indre motivasjon som våre prestasjoner og ferdigheter gir oss. Den oppnår vi ved en kombinasjon (hegeliansk «syntese») av karakterutvikling og praktisk engasjement. Og Marx' menneskesyn har skapt et autoritært kontroll-samfunn preget av byråkrati og paternalisme.

Til tross for at Taylor selv motsetter seg en slik kategorisering, velger jeg å plassere hans ideologiske tilhørighet i boksen «kommunitarisme» som språklig har likhetstrekk med «kommunisme». Kommunitarismens virkemiddel er ikke som i den militante marxismen å kvele all opposisjon eller som i liberalismen uengasjert og ukritisk å tolerere alternative oppfatninger i en «slapp» *verdinøytralitet*. Strategien både for kommunister og liberalister er for så vidt den samme: Man definerer universelle systemer som ikke tar kritikken i tilstrekkelig grad på alvor. Kommunitaristene bygger på lokale løsninger i en form for pluralisme som gir rom for individers og gruppers forskjellighet og ansvar. Taylor vil anerkjenne ulike grupperinger ved å vise dem respekt og verdsette deres egenart, vel å merke så lenge de er av betydning og ikke går til ekstreme ytterposisjoner (Taylor 1995:252/249-256). Målet er frigjøring i betydningen av anerkjennelse med respekt, verdsetting og karakterbygging som mekanismer. Dette er ikke i strid med målet til Marx. Men midlene og mekanismene er forskjellige.

3.2. Axel Honneths syntetiske form for nymarxisme

Men igjen har historiens dom vært brutal. Eventuelt har Hegels metafysiske «historiens list» på en ugjennomsiktig (ikke-immanent) måte tillempet de store linjene i historien. For mange mener at også pluralismen har slått feil på grunn av en økende «ghettofisering» av den vestlige verden. Kritikken er at pluralismen i sin liberalistiske form basert på ensidige rettighetsparadigmer (*multikulturalisme*), i praksis har fungert som et utklekkingssted for samfunnsproblemer (Kielland 2006:19). Det er nødvendig med en mer *aktiv gjensidighet* i anerkjennelsen. Selv om Charles Taylor selv sterkt understreket dette poenget ved å hevde hva jeg vil betegne som en «multi-identitet», har han for få år siden innrømmet at han har undervurdert utfordringene forbundet med den massive innvandringen fra ikke-vestlige kulturer som skjøt fart fra 1970-tallet¹⁰. Noen har derfor sett behov for et alternativ til både paternalistisk ortodoks marxisme, 68-generasjonens form for overentusiastiske anti-autoritære kritiske teori og kommunitarismens tidvis litt for optimistiske tro på individets villighet til å internalisere flere kulturer samtidig.

3.2.1. Honneths marxisme, modell og mål

Axel Honneth (1949-) har grundigere og mer strukturert enn de fleste tenkt gjennom alle de utfordringene jeg har diskutert i forbindelse med tradisjonen fra Marx. Honneth kan føre sin venstrehegelianske linje direkte tilbake til Adorno og Horkheimer, og han har i sin tid som direktør for *Institutt for sosialforskning* arbeidet for å revitalisere kritisk teori¹¹. Som Horkheimer har han tatt innover seg Marx' advarsel mot høytflyvende spekulasjoner ved å ta utgangspunkt i empiri med et uttalt mål om å kjempe mot alle sykdomstegn i samfunnet. Han har kritisert Anthony Giddens, Ulrich Beck og andre for passivt å beskrive samfunnmessige utviklingstendenser uten å stille seg selv spørsmålet om hvorvidt de er uttrykk for sykdomstegn i samfunnet (*patologier*) (Jakobsen 2009:9-10). Honneth følger Marx' oppfordring om å søke forandring og ikke bare å forstå, og han har sluttet seg til den normativt kritiske samfunnsteorien som i dag karakteriserer Taylor og Habermas. Og mens Taylor har nøydt seg med å omtolke Marx begrep «klasse» til «gruppe», har Honneth forsøkt å forholde seg til Marx' fokus på det sosioøkonomiske klassebegrepet. Dette har dog vist seg problematisk fordi klassebevisstheten i dag er blitt utydelig. Og den politiske-sosiale virkeligheten er blitt så kompleks at det er vanskelig å identifisere de sosiale motsetningene som kan forankre den utopiske fremtidsvisjonen i et reelt alternativ. Konsekvensen av den manglende klassebevisstheten er at selv om ulikheten i samfunnet har økt helt siden nyliberalismens inntog på 1980-tallet, er det ikke enkelt å organisere en motreaksjon. Og det er vanskelig å identifisere den undertrykkelsen av grupperinger/klasser som ideologien utøver¹². Heller ikke Honneth selv er helt ryddig i forhold til ideologi. Han har delvis profilert seg som nyhegelianer. Men særlig i hans siste store verk *Freedoms' Right*, kan det av og til synes som om han i en dogmatisk liberalistisk tid underkommuniserer en marxistisk ideologisk bakgrunn under dekke av å representere Hegels ståsted. Han er oppriktig opptatt av Hegels advarsel mot å se på samfunnet som noe «utvendig», noe som mangler det indre moralske dypere nivået som kan binde individene til fellesskapet (Jakobsen 2009:16,19, Lysaker og Jakobsen 2015:124-146,109). Samtidig er han (som Marx) er helt uenig med Hegel i at staten skal ha en overordnet rolle i samfunnet (Honneth 2014:254)¹³. Honneth har, som Taylor, har tatt inn over seg Isaiah Berlins budskap om behovet for en buffer mellom individ og samfunn (Honneth 2014:19-30). Men i likhet med Taylor, mener Honneth at dette ikke nok til å sikre en sunn og vellykket personlighetsdannelse (og dermed et godt liv). Bare rettigheter uten plikter gjør

at individet føler en kvelende tomhet av ubestemthet. Han oppfatter dette som en patologisk og forvrengt frihetsforestilling. Bare når individet trer inn i gjensidige, forpliktende relasjoner til andre subjekter, opplever det at friheten får et bestemt meningsinnhold. Dette krever en «positiv frihet» slik som hos Hegel og Aristoteles. I den grad dette også er en frihet til utvunget å kunne artikulere og forfølge selvvalgte livsmål, uttrykker dette også Marx' målsetning for kommunismen. Dette handler mindre om frihet fra ytre tvang, og mer om indre frihet fra indre blokkeringer, psykiske hemninger og angst.

Siden Honneth finner Marx' basis problematisk, har han fulgt Horkheimers og Taylors idé om å forene Marx' basis for samfunnet bygd på sosiologi med en alternativ basis for mennesket (Zurn 2015:4, 15). Som Taylor har han også forkastet Horkheimers idé om å bygge på Freuds psykoanalyse som basis, og delvis i samarbeid med Taylor har han vendt seg i retning av Anscombes aristoteliske menneskesyn basert på karakterutviklingsetikk. Han betegner sin forståelse som en «svak formal filosofisk antropologi» basert på normative begreper hvor individet har en fri vilje til å velge og dermed kan oppnå frihet ved meningsfulle bevisste valg (Zurn 2015:122)¹⁴. Dette synet på mennesket gjør det lettere for Honneth å definere et lim mellom samfunn og individer i dagens multikulturelle verden. Som Taylor forbinder han Marx' moderne samfunnsmodell med Aristoteles' tradisjonelle antropologi. Men Honneth er etter min mening mer konsistent.

På hegeliensk vis realiserer han allmennviljen som et enormt nettverk av relasjoner hvor alle hele tiden står i et *gjensidig* påvirkningsforhold med helheten og lovene (Hegel 2006:§156). Dette er Honneths «ambisiøse syn» på institusjoner. Dette synet innebærer at ikke bare individer - men også grupper og institusjoner - konstitueres ved en to-veis anerkjennelse som definerer hverandres forutsetninger (Saarinen 2016). Samlet sett kan vi etter min mening forstå Honneths modell som en sammensetning av Marx' modell for samfunnet, Aristoteles' modell for mennesket og Hegels modell for sammenhengen mellom dem. Det er derfor jeg har benevnt Honneth som en «synetisk» marxist.¹⁶ Men alle de tre komponentene er sterkt oppdatert og preget av Honneth selv.

3.2.2. Honneths dialektiske anerkjennelsesmekanisme

Istedenfor en kommunisme som setter samfunnet først - eller en liberalisme som setter individet først - har Honneths satt fokus på relasjonene mellom individene seg imellom og mellom individet og fellesskapene (institusjonene). Kanskje kan vi si at Honneth ved denne «*anerkjen-*

nelsesteoretiske vendingen» har utarbeidet en «metodologisk relasjon-isme» ved konsekvent å bruke Hegels «anerkjennelse» som mekanisme som bindeledd mellom sosiologi og psykologi¹⁵.

Som Hegel aksepterer Honneth Kants oppfatning at målet om individuell frihet bare kan nås hvis individet prinsipielt har mulighet for å trekke seg tilbake fra relasjonene, fellesskapet, de spesifikke båndene og forpliktelsene slik at det kan reflektere over deres moralske legitimitet. For bare da kan det moralsk stå inne for sine samfunnsmessige relasjoner, roller og de reglene de uttrykker. Dette ansvarliggjør individet. Men Honneth går et skritt videre enn Kant: Han slutter seg nemlig også til Hegels mål om at ikke bare den moralske fornuften selv, men også denne fornuftens «*materiale*» (det vil si vår følelses- og driftsnatur) skal kunne frigjøres. Det er dette siste som jeg oppfatter som Marx' oppfatning. Altså at menneskets indre natur av drifter og begjær skal kunne frigjøres. At det siste er mulig, er slett ingen selvfølge, men som Aristoteles og Hegel har Honneth et håp om at vår indre natur skal kunne *dannes til frihet* gjennom relasjonsbygging. Det er nettopp disse mekanismene som Axel Honneth forsøker å gi en moderne definisjon av i hans kanskje viktigste bok *Kampen for anerkjennelse* (Jakobsen 2009:15).

I denne (ut)dannelses-prosessen spiller fellesskapene en helt avgjørende rolle. Honneth beskriver hvordan individet realiserer sitt potensiale og blir en del av samfunnet gjennom en anerkjennelsesreise hvor det beveger seg suksessivt gjennom tre samfunnsfellesskap (institusjoner). Resultatet blir selvtillit, selvrespekt og selvverdssetting. Forståelsen har han hentet fra Hegel ved å kombinere den bevissthetsteoretiske utviklingen til «ånden» i *Åndens fenomenologi* med *Rettsfilosofiens* sosialpsykologiske oppdeling i fellesskap. Samlet utgjør dette «den moralske infrastrukturen» som former individets status som moralsk tilregnelig og et selvstendig (autonomt) individ: Reisen starter i «familien» som er tradisjonens basisfellesskap. Honneth har utvidet den i retning av vår tids liberalistiske «privatsfære». I dette fellesskapet lærer mennesket den nødvendige tillit til omverdenen gjennom anerkjennelse formidlet som gjensidig kjærlighet og empati. Veien går videre gjennom et verdibasert samfunnsområde hvor anerkjennelsen formidles gjennom solidaritet og sosial integritet. Til slutt går individet inn i arbeidslivet som er Marx' «borgerlige samfunn» preget av markedet og dets institusjoner økonomi og jus. Anerkjennelsens mekanismer er gjensidig respekt og verdsetting. Honneth understreker hele tiden betydningen av gjensidigheten. Og han følger Marx og Hegel i deres vekt på arbeidsmarkedets kobling til fagorganisasjonene.

Som Marx, har Honneth oppgitt Hegels tro på en stat som fungerer som en enorm «familie» for alle. Honneth har beveget seg et stykke i retning mot Marx' fokus på overgangsfasens kamp og konfliktperspektiv (Honneth 2008:24, Zurn 2015:67). Honneth samordner briljant en rekke former for dialektikk som marxismen har preget. Den viktigste er kanskje Adornos *negative dialektikk* hvor tesen og antitesen står i en nødvendig og fruktbar vekselvirkning med hverandre uten å smelte sammen. De forblir i en fruktbar dynamisk likevekt. Faktisk hevder Honneth også at for at likevekten skal oppstå, er det nødvendig både med ønske om anerkjennelse og *krenkelser* (eller ydmykelser). Krenkelser motiverer nemlig kampen om anerkjennelse¹⁶. Når en bestemt krenkelse har manifestert seg mange nok ganger, vil den til slutt møte organisert motstand (i form av en «negasjonens negasjon») fra de som rammes - og eventuelt andre saken angår. Honneths stjerne-eksempel er fagorganisasjonenes solidaritetsprosjekt som ble dannet etter systematiske krenkelser av arbeiderne og utlignet kapitalistenes makt (Honneth 2014:225). Denne prosessen er drivkraften for de moralske fremskritt som marxismen fortsatt har håp om kan frigjøre individet. Med andre ord: «Anerkjennelse-krenkelse-motoren» er Honneths måte å tvinge historien mot det hegelsk-marxistiske utopiske paradiset hvor mennesket kan kjenne seg hjemme og være fritt. Derfor fortviler Honneth når han mener å se hvordan dette mønsteret av solidaritet er i ferd med å rakne på grunn av den rådende liberalismens effektivitetshysteri. I en kapitalistisk økonomi hvor selvinteressen dominerer, er det lite rom for andre typer anerkjennelse av andres ønsker og behov enn de økonomiske. Arbeiderne taper rettigheter ved midlertidige ansettelser og eierformen til produksjonsmidlene ensrettes ved *New Public Management* hvor privatisering av den offentlige produksjonsprosessen. Og fellesskapet er preget av endeløse oppsplittinger. Honneth vil ikke overvinne markedet gjennom sentralisert styring, men han vil forsøke å etablere en modell hvor forskjellige samfunnsformer kan eksistere side om side. Han søker en samfunnsmodell hvor sosialismens nøkkelmekanismer anerkjennelse og solidaritet kan eksistere også innenfor markedet.

4. Konklusjon

Kan det være den samme Marx som skapte leninismen og proletariatets diktatur og som i dag blir representert av den hyggelige og tilsynelatende ufarlige Axel Honneth som forfekter en sofistikert hegeliansk Marx-forståelse? Jeg har fortalt en historie som jeg mener sannsynliggjør at det er en sammenheng. Marx ville frigjøre en arbeiderklasse

bestemt av produksjonsforholdene ved å legge klassen i samfunnet hender. Han tolket Hegel hardhendt i tradisjonen fra Rousseau og den franske revolusjonen. I en elitistisk form ble denne tolkningen videreformidlet gjennom marxismen-leninismen. Som blant andre Isaiah Berlin har argumentert for, viste historien at det er behov for en *buffer* mellom individet og samfunnet. For å finne og definere denne mekanismen, har mange forsøkt å trekke Marx både i retning mot liberalismens rettigheter og Hegels gjensidige anerkjennelse. For å få til en buffer-mekanisme basert på gjensidig anerkjennelse kan ikke mennesket oppfattes som passivt formet av samfunnet. Innenfor normativ teori har noen tatt til orde for å trekke inn god gammeldags menneskekunnskap i Aristoteles' karakteretikk som er basert på et mer dynamisk menneskesyn og fokus på individets selvansvar. Denne endringen har gjort marxismen mer akseptabel for langt flere enn undertrykte industriarbeidere. Prisen marxismen har måttet betale er at den er blitt mer intellektuell og sammensatt.

Formelen for «marxisme» i de ulike historiske perioder ser ut til å være en kombinasjon Marx' *modell* for samfunnet basert på økonomiske produksjons-mekanismer og ulike alternative modeller for mennesket (menneskesyn). Marx' *mål* om frigjøring av arbeiderklassen i det klasseløse samfunn ser ut til å ha blitt forskjøvet stadig lenger i retning av Marx' andre målsetting om individets frihet og utfyllt med Heideggers fokus på identitet og mening. Men *mekanismen* for hvordan samfunnet kan realisere allmennviljen er fortsatt uløst. Kanskje er Axel Honneths form for anerkjennelse det nærmeste vi har kommet. Nymarxismen har altså – i hvert fall formelt – forkastet (*virke*)midlene «revolusjon» og «proletariatets diktatur» til fordel for en mer suksessiv «evolusjonsstrategi» slik som i den «revisjonistiske» sosialdemokratiske tradisjonen – en tradisjon Marx selv forkastet. Dermed unngår man løsningene til både Rousseau, Stalin og Pol Pot. Nymarxismen er opptatt av å unngå *både* kommunismens ensidige kollektivism og nyliberalismens ensidige egoisme (ofte misvisende betegnet som «individualisme»). Erfaringen er at allmennviljen er krevende å realisere. Det er ikke nok passivt å tolerere andre, slik man kan mistenke enkelte liberalister for å mene. På den annen side kan allmennviljen heller ikke presses på noen, slik ortodoks kommunisme synes å tro. Kommunitarismens løsning har vært å kombinere venstreorientert økonomisk politikk med en mer tradisjonell verdipolitikk - slik halvparten av KrF har forsøkt på i Norge¹⁷. Vi får se hvilken skjebne det eksperimentet får. Men sannsynligvis er grunnen til at venstresidens fremgang i Norge i dag den oppmerksomheten omkring de negative

sidene ved nyliberalismens økende kynisme i markedet og muligens også en begynnende paternalisme i politikken. Da er det ikke urimelig at marxismens samfunnsmodell i dag kan være i ferd med å bli en nødvendig motmakt til nyliberalismen og de frie markedskreftene. Det er på disse områdene Marx igjen har begynt å røre på seg igjen. Men om han gjenoppstår som Dracula eller Messias er det bare historiens dialektikk som kan gi oss svaret på. La oss følge med partiene på venstresiden av det politiske landskapet.

LITTERATUR

- Anscombe, G. E. M. 1958, «Modern Moral Philosophy», i *Philosophy*, 33:124, Cambridge University Press, Cambridge. Tilgjengelig ved: [https://www.jstor.org/stable/374905]. [Lest 15.02.2019].
- Bagge Laustsen, C. & Myrup, C. (red.). 2007, *Magtens tenkere. Politisk teori fra Machiavelli til Honneth*, Roskilde universitetsforlag, Roskilde.
- Bell, D. 1999, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in social Forecasting*, Basic Books, New York.
- Gadamer, H. 2012, *Sannhet og metode. Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*, Pax forlag, Oslo.
- Hall, S. 2010, «Life and times of the first new left», i *New Left Review*. Tilgjengelig ved: [https://newleftreview.org/II/61/stuart-hall-life-and-times-of-the-first-new-left]. [Lest 05.10.2017].
- Hegel, G.W.F. 2007, *Åndens fenomenologi*, Bokklubben, Oslo.
- . 2006, *Rettsfilosofien*, Vidarforlaget, Oslo.
- Honneth, A. & Joas, H. 1988, *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Honneth, A. 1992, «Integrity and disrespect. Principles of a Conception of Morality. Based on the Theory of Recognition» i *Political Theory*, 20:2, 187–201.
- . 2008, Kamp om anerkjennelse. *Om de sosiale konfliktenes moralske grammatikk*, Pax forlag, Oslo.
- . 2014, *Freedom's Right. The Social Foundation of Democratic Life*, Columbia University Press, New York.
- Jakobsen, J. 2009, «Å lide av ubestemthet. Axel Honneths hegelianske samtidssdiagnose» i *Agora* nr. 4, 2009.
- Jåvold, S. 2018, *Den andre Hegel. Hvordan tolker Charles Taylor og Axel Honneth Hegel når de drøfter anerkjennelse som mekanisme for identitet, frihet og integrasjon?* Masteroppgave i europeisk kultur, UiO, IFIKK.
- Kielland, E. 2006, *Skal minoriteter ha rettigheter? Debatten om multikulturalisme og minoritetsrettigheter innenfor nyere politisk teori*. Mastergradsoppgave i idéhistorie, UiO, IFIKK.
- Kojève, A. 1969, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Cornell University Press, Ithaca.
- Laitinen, A. 2015, «MacIntyre and Taylor: Traditions, rationality, and the Modern Predicament» i Malpas, J. & Gander, H.-H. (red.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Routledge, London & New York.
- Lysaker, O. & Jakobsen, J. (red.). 2015, *Recognition and Freedom*, Brill, Leiden/Boston.
- MacIntyre, A. 2007, *After Virtue*, 3. utgave, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana.
- Marcuse, H. 1977, Herbert Marcuse and the Frankfurt School, [https://www.youtube.com/watch?v=vm3euZS5nLo]. [Sett 05.10.2017].
- Marx, K. 1998 [1848], *Det kommunistiske manifest*, 1. bind, Tidsskriftet Røde fane. Tilgjengelig ved: [http://www.akp.no/hefter/manifest/man-index.htm] [Lest 10.03.2019].
- . 2015 [1867], *Capital: A Critique of Political Economy*, 1. bind, Marxists.org. Tilgjengelig ved: [https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf]. [Lest 10.03.2019].
- . 1999 [1875], *Critique of the Gotha Programme*, 4. bind, Marxists.org. Tilgjengelig ved: [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/gotha/ch04.htm]. [Lest 10.03.2019].
- . 2009 [1844], *Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Marxists.org. Tilgjengelig ved: [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm]. [Lest 10.03.2019].
- . 2002 [1845], *Theses on Feuerbach*, Marxists.org. Tilgjengelig ved: [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.pdf]. [Lest 10.03.2019].
- Rousseau, J.J. 1997, *Om ulikheten mellom menneskene – dens opprinnelse og grunnlag*, Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Aschehoug, Oslo.
- . 2001, *Om samfunnspakten*, De norske Bokklubbene, Oslo.
- Røed, K. 2017, «Axel Honneth, The Idea of Socialism, Polity Books», i *Ny tid*, Oslo, Publisert: 11.04.2017.
- Saarinen, R. 2016, *Recognition and Religion. A Historical and Systematic Study*, Oxford University Press, Oxford.
- Schaanning, E. 1992, *Modernitetens oppløsning: Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idehistorie*, Spartacus, Oslo.
- Strauss, L. 1997, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, State University of New York Press, New York.
- Svendsen, L. (red). 2009, *Liberalisme, Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Taylor, C. 1979, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- . 1995, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge.
- . 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, University Press, Harvard.
- Wolff, J. 2017, «Karl Marx» in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = https://plato.stanford.edu/entries/marx/
- Zurn, C. 2015, *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*, Polity, Cambridge.
- Østerberg, D. 2016, *Fra Marx' til nyere kapitalkritikk*, Pax forlag, Oslo.

NOTER

¹ Allen Wood har hevdet at Marx valgte denne tilnærmingen på grunn av at den historiske materialismen utelukker overbygninger på tvers av historiske perioder, jf. Jonathan Wolff, «Karl Marx», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, substantive revision Wed Apr 12, 2017.

² Arbeidsklassen (proletariatet) som selger sin arbeidskraft for penger («lønn»), fikk ikke sin del av dette overskuddet. I dagens sosialdemokratis økonomiske system med skatter og avgifter fordeles en langt større del av overskuddet mellom statsborgerne via staten. Marx har en del av æren for denne utviklingen, men han hadde forløpere slik som den ellers så effektivitetsfokuserende Adam Smith. Marx var også preget av David Ricardos pessimisme på økonomiens vegne.

³ Heidegger har trekk som kan minne om «høyre-hegelianerne», jf. <http://www.salongen.no/?p=757>.

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=KvmeemiBHz4>

⁵ Sml. Jonathan Wolff, «Karl Marx», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, substantive revision Wed Apr 12, 2017. Sml. Talcott Parsons kritikk av utilitarismen i Dag Østerberg, 2016, *Fra Marx' til nyere kapitalkritikk*, Pax forlag, Oslo, 130-132.

⁶ Herbert Marcuse and the Frankfurt School, 1977, <https://www.youtube.com/watch?v=vm3euZS5nLo>.

⁷ Stuart Hall «Life and times of the first new left», i *New Left Review*, 61, januar - februar 2010 skrev om Taylor: «Charles (Chuck) Taylor was a French-Canadian Rhodes scholar, as well as that even more perplexing phenomenon, a sort of Catholic Marxist...»

⁸ Sosial-liberalisten John Rawls kan oppfattes som en oppfølger av Berlins fokus på grupperinger og rettigheter, men med en mer kantiansk universell mekanisme.

⁹ Sml. også ex-marxisten Alasdair MacIntyre, 2007, *After Virtue*, 3. utgave, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 276.

¹⁰ <https://ethicscenter.nd.edu/about/inspire/giants/elizabeth-anscombe/>

¹¹ Jeg bruker betegnelsen «multi-identitet» for å skille Taylor fra Will Kymlickas forståelse av «multikulturalitet» som uttrykk for at ulike kulturer som fysisk lever side om side på egne premisser, sml. Daniel Bell, 1999, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in social Forecasting*, Basic Books, New York. Sml. også Taylors samtale med Habermas, <https://www.youtube.com/watch?v=60bDLeMmoxw>.

¹² Honneth har selv vært Jürgen Habermas' assistent, og Habermas har på sin side hadde vært Adornos assistent. Han kan også ses i forhold til andre retninger slik som pragmatismen.

¹³ Kjetil Røed, «Axel Honneth, The Idea of Socialism, Polity Books», i *Ny tid*, kjetilroed@gmail.com. Publisert: 11.04.2017.

¹⁴ Jeg er klar over at dette isolerte tilfellet også kan skyldes annen innflytelse enn marxisme. Og han hevdet selv i en samtale jeg hadde med ham i Stuttgart at dette er et isolert tilfelle. Men dette er som sagt ikke mitt inntrykk.

¹⁵ Sml. også Axel Honneth, 2008, *Kamp om anerkjennelse. Om de sosiale konfliktenes moralske grammatikk*. Pax forlag, Oslo, 227.

¹⁶ «Nymarxisme» som filosofisk retning, legger i større grad enn ortodoks marxisme vekt på Marx' ungdomsskrifter. Den aksepterer at Marx' teorier om samfunnet og historien kan modifiseres i lys av senere vitenskapelig og sosial utvikling. Det kan diskuteres om Honneth er en nymarxist eller postmarxist, jf. Dr. Jean-Philippe Deranty, 2009, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Leiden.

¹⁷ Dette er en hovedtanke i Svein Jåvold, *Den andre Hegel. Hvordan tolker Charles Taylor og Axel Honneth Hegel når de drøfter anerkjennelse som mekanisme for identitet, frihet og integrasjon?* Masteroppgave i europeisk kultur, UiO, IFIKK, 1, 49.

¹⁸ I sin tildelsforelesning ved Universitetet i Frankfurt 28. juni 1990 valgte Honneth interessant nok å lese Hegels anerkjennelsesbegrep i lys av *New Left*-filosofen Ernst Bloch. Forelesningen kan oversettes med «Integritet og krenkelse: vold mot kroppen, nekting av rettigheter og nedvurdering av livsformer». Selv om Honneth legitimerer sin forståelse

av anerkjennelsesbegrepet hos Hegel, må hans målsetninger ses i lys av kritisk teori - selv om han som Habermas åpenbart har strukket begrepet, blant annet i retning av pragmatisme. En noe modifisert versjon av tildelsforelesningen kan vi lese i Axel Honneth, 1992, «Integrity and disrespect. Principles of a Conception of Morality. Based on the Theory of Recognition», i *Political Theory*, 20:2, 187-201.

¹⁹ Kanskje er ikke lenger den tradisjonelle aksene fra «venstre» mot «høyre» tilstrekkelig for å forstå dagens politiske landskap. I lys av kommunitarismen trenger vi kanskje å utfylle den horisontale aksene fra verdikonservativisme/kontinuitet mot radikalisme/brudd/fordeling, med en vertikal akse fra republikanisme/lokaldemokrati til liberalisme/universalisme/effektivitet.

MARX OM STAT OG KAPITAL

ET INTERVJU VED ÅSMUND BIRKELAND

Av Tormod Fjeld Lie & Martin Nyberg

Åsmund Birkeland er høyskolelektor ved Politihøgskolen. Han har redigert Marx-antologien *Arbeid, kapital, fremmedgjøring: Sentrale tekster av Karl Marx* (Falken Forlag, 1992) og antologien *Den moderne staten* (Pax Forlag, 1997). I dette intervjuet snakker Birkeland om grunnleggende begreper i Marx' tenking: forholdet mellom arbeid og kapital, hvem som er arbeiderklassen, rollen til praksis og hva dialektikk går ut på. I tillegg svarer han på noen vanlige innvendinger mot Marx. Disse strekker seg fra anklager om økonomisk reduksjonisme og historisk determinisme, at arbeiderklassens relevans i dag er forsvinnende, og at Marx sine teorier er uforenlige med et klimaperspektiv. Til sist redegjør Birkeland kort for hva han anser som de viktigste skillelinjene mellom den føydale og den moderne, kapitalistiske staten.

Hva mener du er det mest vesentlige med Marx' prosjekt?

Jeg vil trekke fram prosjektet om menneskelig frigjøring fra forhold som fører til undertrykkelse og utbytting. Marx sitt prosjekt handler om å skape sosial rettferdighet. Hans arbeid og teori har som mål å øke menneskets evne til selvinnsett, til selvforståelse, og da ikke i individualpsykologisk forstand, men som innsikt i egne livsbetingelser. For å kunne forandre sin situasjon, må mennesket forstå både sine spesielle og allmenne livsbetingelser.

Dette henger sammen med et kjent poeng hos Marx som kom veldig tidlig, da han holdt på med *Den tyske ideologi* sammen med Friedrich Engels. Han skrev på samme tid også «Feuerbach-tesene», og den siste av disse inneholder det kjente slagordet: «filosofene har bare fortolket verden forskjellig; det som gjelder, er å forandre den.» Dette var en ny måte å tenke filosofi på, hvor filosofiens oppgave var å overskride seg selv; altså å gå fra refleksjon, forståelse og fortolkning til å legge grunnlaget for handling og forandring av verden.

Mer spesifikt kan man snakke om Marx' analyse av sin egen samtids dominerende system, som fortsatt i dag er det dominerende systemet: det kapitalistiske systemet, den kapitalistiske samfunnsordenen. Jeg mener nok at dette er det aller viktigste bidraget fra Marx. I sin analyse av kapitalismen insisterer Marx på å avdekke og påvise grunnleggende motsetninger, som den mellom arbeid og kapital. Han argumenterer for en forståelse av kapitalismen som et totaliserende og universaliserende system, på godt og vondt. Kapitalismen er et veldig dynamisk system, en struktur, som i stor grad virker ut fra egne premisser. Det er ikke skapt av noe bestemt menneske, og det er heller ikke en spesiell sosial eller politisk bevegelse som har utarbeidet et spesifikt kapitalistisk program som fungerer som grunnlaget for selve systemet. Kapitalistisk ideologi er mer etterrasjonalisering og tilpasninger. Slik som Marx



Illustrasjon av Jenny Hjertaas Ljones

fortolker det – og jeg tror han har helt rett – er kapitalismen ikke annet enn bestemte, dominerende sosiale relasjoner mellom mennesker. Disse relasjonene har utvikla seg historisk, og når de ble tilstrekkelig utbredt og dominerende frambrakte de kapitalismen som det gjeldende system. Gjennom historien har alle vi mennesker gradvis blitt involvert, på en eller annen måte, i det kapitalistiske systemet.

Et annet vesentlig element med Marx' prosjekt er noe han har til felles med mange andre: han ville bekjempe de fås makt over de mange, og samtidig bidra til å øke de manges makt på bekostning av de få. Det at dette er felles med så mange andre, er kanskje også en grunn til at Marx har fått så stor realhistorisk betydning. Man er for eksempel politisk og moralsk forarget over uretten i sin egen tid: urettferdighet, undertrykkelse og utbytting. Det er en helt grunnleggende ting som ikke er mindre relevant i dag, snarere tvert imot. Det har kanskje aldri vært mer relevant. Dersom man ser på det enkelte samfunnet, men ikke minst i verdensmålestokk, så er dette grunnleggende etos, denne forargelsen over urett i verden, i høyeste grad reell. Når man leser Marx, blir mange slått av denne følelsen i hans ord. Noen reagerer negativt på den, fordi den kan oppfattes som polemisk og hardtslående.

For at flere skal kunne få det bedre, går mye av prosjektet hans ut på å avdekke strukturer i samfunnet som forhindrer et mer fornuftig samfunn. Marx var blant de på 1800-tallet som mente at det kapitalistiske systemet både var et gigantisk sivilisatorisk sprang i positiv retning – det var et mye mer rasjonelt system enn føydalsystemet eller andre førmoderne systemer som tidligere hadde dominert – men samtidig mener han også at det er dypt irrasjonelle, iboende trekk i kapitalismen. Eller at kapitalismen er et system som hele tiden spenner bein for seg selv og for alle, eller mange av, de menneskene som er involvert i systemet.

Det å avdekke og påvise irrasjonelle trekk ved det dominerende systemet er vesentlig også i dag, fordi det kan gjøre oss i bedre stand til å ta de politiske grepene som er nødvendige for å hindre at det kommer ut av kontroll. Eller det aller viktigste: ødeleggelsen av de nødvendige betingelsene for livet på jorden, og verden slik vi kjenner den. Global oppvarming er i dag, ved siden av omfattende atomkrig, den største trusselen mot menneskenes og andre veseners liv på jorda i dag. Jeg mener at Marx har mye å bidra med her. Hans grunnleggende forståelse av kapitalismen er høyst relevant, og et viktig redskap å forstå hvordan man kan få gjort

noe med det som skjer i dag.

Er det noe annet i Marx' teorier som fremdeles har relevans i dag? Hva mener du er utdatert?

Marx har helt opplagt relevans i dag. Det er rart å skulle mene det motsatte. Som jeg var inne på i stad, så er ikke de samfunnsforholdene som gjorde Marx relevant for 100 år siden borte. De er snarere mer til stede enn noensinne.

Man har selvfølgelig den evinnelige diskusjonen om hvorvidt Marx hadde rett eller tok feil, og i så fall hvordan. Det kan godt diskuteres, men det er slående hvor mye av det han skrev som har vist seg å stemme. Jeg tror det er vanskelig å finne andre samtidige fra 1800-tallet som på tilsvarende vis har kunnet påvise slike sammenhenger. Mange av de mer spesifikke forutsigelsene har selvfølgelig vist seg å ikke stemme, men noen grunnleggende trekk er ganske slående, også i dag.

Når det gjelder relevans i dag, så kommer det selvfølgelig an på hvilket felt man vil studere. Hvis man ser på ham som sosialfilosof, sosiolog eller økonom og vil forstå sentrale trekk ved moderne samfunn, er det i alle fall ingen tvil om at Marx er relevant. Det blir kanskje et spørsmål om i hvilken grad og på hvilken måte, men som et fruktbart utgangspunkt for å forstå moderne kapitalisme mener jeg Marx er helt nødvendig, selv om det i dag har skjedd endringer og utviklinger i moderne økonomiske systemer, finansielle ordninger, forhold mellom stater og markeder, i forhold til hvordan det var for 100 år siden. Dette kan man selvsagt diskutere mer konkret, men han minner oss om ting som nok ofte blir glemt i andre analyser av vår tids samfunn og økonomi.

Det er vel med Marx som med mange andre at det som blir stående som det mest relevante etter hvert som tiden går ofte er de mest allmenne, heller enn de mer spesifikke, empiriske poengterte analysene. Når man leser det Marx skriver i *Kapitalen* om selve varen og dens form, om forholdet mellom bruksverdi og bytteverdi, om merverdi og profitt, utbytting og lønnsarbeidet etc., finner vi en stringent tankegang og begreper som er høyst relevante også i vår tids kapitalistiske økonomi.

Marx skriver i all hovedsak om industriarbeiderklassen og bruker mange eksempler fra industrien. I dag eksisterer ikke industriarbeiderklassen i like stor utstrekning, og er i stor grad

byttet ut med en servicesektor. Gjør ikke dette Marx' teorier gammeldagse og utdaterte?

Jeg er uenig i premisset for spørsmålet. Når det gjelder industriarbeiderklassen, så er jeg blant dem som mener at beretningen om industriarbeiderklassens død er sterkt overdrevet. Relativt sett har andelen av befolkningen som arbeider i industrien vært på kraftig retur, særlig i de rike, såkalte utviklede kapitalistiske landene. Men industriell produksjon er likevel viktigere enn noensinne. For dersom du ser på industriproduksjon i dag, så er den selvfølgelig global! Industriarbeiderklassen globalt er formidabel, og er en essensiell del av den globale kapitalismen. Og menneskelivet i alminnelighet, både her i Norge og i økende grad over hele verden, har aldri vært så preget av og avhengig av industriell produksjon som nettopp i dag. Det er i grunnen påfallende at dette underkommuniseres i så høy grad. Man er intenst opptatt av *produktene* (se hva folk sitter med i hendene eller i ørene på T-banen), men særs lite av *produksjonen*.

Selv i Norge i dag er ifølge SSB i dag ca. 20 % av alle sysselsatte i Norge i sekundærnæringer. Vi snakker om 553 000, som er det høyeste antallet på 20 år. Det er folk i industri, bergverk, oljeproduksjon, bygg- og anlegg og kraft- og vannforsyning. Tyve prosent viser at dette ikke er en forsvinnende liten del, men heller en viktig del. Dersom vi også tenker på at Norge har en befolkning som er spredt utover store deler av landet, er dette en veldig viktig del. For vi har fortsatt en del såkalte tilnærma ensidige industristeder. Det folk lever av i Norge er direkte og indirekte knytta til industri i mye større grad enn mange er klar over. Man kan jo tenke at det er en del *urban bias* ute og går når det gjelder disse tingene. Marx ville sikkert sagt at de som driver med medier, kommunikasjon, design, bøker og markedsføring tror at det er de selv som er de viktigste i verden, og at det er de som forandrer verden. De forstår ikke viktigheten av den materielle produksjonen. Enhver materiell produksjon er ifølge Marx en *de facto* forandring av verden. Om den ikke er strukturell, så er det en materiell forandring av verden.

Det er helt riktig at Marx var opptatt av industrien og industriarbeiderklassens fremvekst på 1800-tallet. Han skriver blant annet et svært kapittel i *Kapitalen* som handler om maskineri og storindustri. Men det er viktig å merke seg at når Marx skriver om utviklingen av kapitalismen som system, så er det landbruket han skriver om. Og det er det mange av dagens kritikere som

kanskje ikke er klar over. Kapitalisme er ikke ensbetydende med industriproduksjon. Industrikapitalisme er en bestemt form for kapitalisme, mens kapitalisme er et mer generelt begrep. Kapitalisme dreier seg først og fremst om eiendomsforhold og -former.

I kapittel 24 av *Kapitalen*, bind 1, «om den såkalte opprinnelige akkumulasjon», skriver Marx ganske utførlig om hvordan han mener at kapitalismen oppsto. Dette skjedde på landsbygda gjennom en omfattende og brutal fordriving av landbefolkningen: livegne, småbønder, fattigbønder som hadde arbeidet for store godseiere på den engelske landsbygda. De ble jagd vekk og områdene hvor de hadde dyrka og levd livene sine ble gjort om til sauebeiter. Etter hvert oppsto det svære horder, tusener av lutfattige mennesker som ikke eide noen ting. De var heller ingens eiendom, de var ikke lenger livegne – livegenskapet ble opphevet – de ble frie i rettslig forstand. Men de hadde ingen mulighet for å livberge seg fordi de eide ingenting. De hadde ikke annet enn sin egen kropp. Samtidig så ble det gjort forbudt å være arbeidsløs, det ble forbudt å være omstreifer. Folk som ikke hadde arbeid, som ikke gjorde noen ting, ble piska, straffa, til og med henretta på denne tiden. Svære eiendommer ble slått sammen til enorme gods. Slik oppstår det Marx kaller kapitalforholdet: eiendommen konsentreres på noen få hender, og ikke-eiendommen samles på ufattelige mange hender. Dette forholdet mellom eiendom og ikke-eiendom er et indre, nødvendig forhold mellom disse to motpolene i kapitalismen. Det er *det* som er kapitalisme.

Marx skriver også i dette kapittelet at det er gjennom denne bevegelsen den moderne arbeideren «oppstår». Den moderne, frie arbeideren, er fri i dobbel forstand: arbeideren er frigjort fra livegenskapet – det er ingen som eier vedkommende, arbeideren er fri til å gjøre hva han vil – men han er også fri fra alle de betingelsene som gjør det mulig for ham å livberge seg selv. Det eneste han kan gjøre er å selge sin egen arbeidskraft til den som er villig til å betale ham for den arbeidskraften. Vi kan si at kapitalforholdet gir seg til uttrykk i lønnsarbeidet, hvor arbeideren selger sitt arbeid i form av arbeidstid for en bestemt sum til en gitt pris (nemlig lønna). Industrien er sånn sett egentlig en sidesak ved dette. Det er fullt mulig å tenke seg et tvers gjennom kapitalistisk samfunn med liten eller ingen industri på den måten vi forestiller oss det i dag, med svære smelteverk, store maskiner, samleband osv. Dette er selvfølgelig avgjørende sider ved kapitalismens ut-

vikling, men det er ikke disse industriene *i seg selv* som er motoren i kapitalismen. Det er heller omvendt; det er kapitalismen som system som er motoren. Med kapitalismen får konkurransen enorm betydning, det oppstår et press på prisene, en tvang til akkumulasjon, samt en tvang til effektivisering. Det er ikke nødvendigvis noen personlig iboende trang, f.eks. grådighet, hos kapitaleieren som driver dette. Det er heller en strukturell nødvendighet i kapitalismen. Den enkelte kapital må øke, må akkumulere, ellers vil den dø og gå under og, i kraft av det, innlemmes i en annens kapital. Konkurransen fører med seg at den kapitaleieren som produserer billigst, vil utkonkurrere de som produserer dyrere. Dermed vil også en moderne storbonde i kapitalistisk landbruksøkonomi hele tiden ha et insentiv til å effektivisere, til å innføre maskiner, til å innføre ny teknologi, for å øke profitten, øke merverdiproduksjonen. Alt dette for å unngå å bli ekspropriert av andre, som Marx sier det.

Som en del av dette oppstår da industri. Det blir nødvendig å øke produktiviteten sammenlignet med konkurrentene. Etter hvert utvikler industrien seg: veverier, smelteverk, maskinfabrikker. Samlebåndet kommer, de store produksjonsanleggene kommer. Marx ser dette selvfølgelig som enormt viktig fordi det skaper noe nytt, nemlig betingelsene for den politiske organiseringen. Vi kan si at det oppstår en «ny» klasse på denne måten, gjennom industrien – ikke bare «objektivt», men også subjektivt. De blir til og med fysisk samlet på samme sted, inne i produksjonsanleggene, og her ser de hverandre og opplever et fellesskap. Dette fellesskapet gjør det mulig å drive politisk agitasjon og mobilisering på en annen måte enn før utover på 1800-tallet. Det er viktig å huske på at Marx skriver sine ting i en ekstremt tilspiss politisk posisjon. Marx ble politisk flykting fra det ene landet til det andre, fra Tyskland til Frankrike, fra Frankrike til Belgia, og deretter til London hvor han levde resten av livet som politisk flykting. Revolusjonsbølgen på 1800-tallet, særlig med utgangspunkt i 1848, var den første gangen arbeiderklasse og kapitaleiere stod i direkte kamp med hverandre, ifølge Marx. Disse kampene var også utgangspunktet for at han og Engels de skrev *Det kommunistiske partis manifest*. Industrien var en helt avgjørende side ved dette. Den muliggjorde det å utvikle en arbeiderklasseidentitet eller -kultur også, og det gjorde det lettere å mobilisere og organisere arbeiderne. Denne nye identiteten blir tydeligere enn den landarbeiderproletariatet hadde, ettersom de var spredt

utover hele landsbygda. De lever kanskje i høyere grad på tradisjonelle vis, og fortsetter å ha illusjoner om de tradisjonelle patron-klient relasjonene som hadde dominert i tidligere tider.

Hva med de sosiale klassene i dag? Mener du de kan forklares ut fra et marxistisk rammeverk?

Langt på vei – vi kan i alle fall ikke forklare dem uten. Marx' begrep om klasse er ikke mindre, men heller mer relevant enn før. Men det er ikke tilstrekkelig. F.eks. bidrar sosiologen Pierre Bourdieus bredere klasseforståelse vesentlig til en rikere forståelse, med en tilføring av også andre typer kapital enn den økonomiske. Bourdieu trekker inn andre maktressurser enn økonomisk kapital: kulturell, sosial, symbolsk kapital. Både Bourdieu og weberiansk standsbasert, anerkjennelsesorientert klasseteori er nødvendig for å forstå sosiale maktstrukturer i samfunnet, også i dag.

Et annet poeng når det gjelder klasser: Som jeg var inne på i stad, så oppsto arbeiderbevegelsen som politisk og faglig bevegelse, særlig i siste del av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet. Det er kanskje den viktigste sosiale bevegelsen i det moderne kapitalistiske samfunnets historie. I dag er det vanskeligere å mobilisere folk for et så samlende fellesprosjekt, som mye av det som prega arbeiderbevegelsen tidligere. Marx og Engels avslutter som kjent manifestet med denne linja: «proletarer i alle land, foren dere!», men sier rett foran at «proletarene har ikke annet enn sine lenker å miste, de har en verden å vinne». Derfor skal proletarer i alle land forenes. Hva er det å være proletar i dag, og hvordan skal vi definere begrepet? En definisjon i tråd med Marx blir noe langs linjene av «en som eier lite utenom sin egen arbeidskraft og som derfor er avhengig av lønnsarbeid.» Men er det faktisk sånn at proletarer ikke lenger har noe annet enn sine lenker å miste? Industriarbeidere i Norge i dag har utrolig mye å miste, hvis man sammenligner med industriarbeidere i deler av Kina eller India, eller andre deler av verden. Vi snakker om tilkjempa rettigheter og en materiell velstand som de har å forsvare. Sånn sett har de mye å miste og mye som er verdt å kjempe for.

Et begrep som er vanskelig å forstå for de som kommer til marxismen for første gang er dialektikk. Hva går Marx' dialektikk ut på?

Dialektikken går ut på at alle fenomener må sees i

en *konkret sammenheng*. Ingen fenomener «har» iboende (essensielle) egenskaper; egenskaper er noe som viser seg i relasjonen til andre fenomener. Dialektikk er slik sett en ikke-reduksjonistisk, ikke-essensialistisk tankegang. Den viktigste inspirasjonskilden for Marx' dialektikk er Hegel, som han var godt opplest på. I tillegg befattet han seg mye med hegelianerne i sin egen samtid. Marx' dialektikkbegrep er en filosofisk metode, eller eventuelt et grunnleggende epistemologisk premiss: ingen fenomener kan betraktes, forstås eller fortolkes i *isolasjon*. *Ingenting er hva det er uten dets konkrete forbindelse til noe annet*. Dialektikk går ut på å tenke relativt, eller skal vi si relasjonelt. Fenomener er *potensielt* svært mye, men i isolasjon er de abstrakte; det er først i en bestemt forbindelse, i en relasjon at det potensielle kan vise seg, bli konkret, og dermed også virkelig. Marx nevner *kniven* som et eksempel: er den et nyttig verktøy eller et drapsvåpen? *I seg selv*, isolert, er ikke kniven noe *bestemt* i det hele tatt, men heller bare en fysisk sammensetning av ulike materialer (tre, stål etc.). Det er først i forhold til en sosial, menneskelig virksomhet at den blir noe bestemt: et jaktvåpen, en brødkniv – eller et drapsvåpen. En kniv kan være et nyttig verktøy blant venner, men kan *forvandles* til drapsvåpen dersom disse vennene skulle bli fiender. Her kan vi si at det er en dialektisk forbindelse mellom kniven og det sosiale, de intersubjektive forholdene mellom en gitt gruppe mennesker. Det er i denne forbindelsen kniven konkretiseres.

Tilsvarende kan vi undersøke avanserte maskiner: Er en maskin et hjelpemiddel for å spare mennesket fra slit, tungt arbeid og for å øke velstanden, eller er den et redskap for å øke utbyttingen, utarme arbeideren og gjøre mennesket fattigere? Slik Marx tenker kan man ikke svare på det spørsmålet uten å sette maskinen inn i en bestemt, samfunnsmessig sammenheng. Denne sammenhengen er de definerende og avgjørende mellommenneskelige forholdene i samfunnet, det Marx kaller *produksjonsforholdene*. Det viktigste for Marx her er de herskende *eiendomsforholdene*. Eiendomsforholdene er ikke noe «naturlig», noe som alltid har eksistert. Gjennom historien har det eksistert mange forskjellige former for eiendom. Den moderne formen for *eksklusiv privat eiendom*, som er en betingelse for kapitalismen, er noe som utvikler seg gjennom historien. I overgangen fra føydale eiendomsforhold til kapitalistiske eiendomsforhold oppstår denne eksklusive eiendomsretten. Vi kan si at den er formen, mens innholdet er at denne eiendommen i høy grad

er konsentrert hos et mindretall, samtidig som man har en horde av folk som eier lite eller ingenting. Hvis dette er det dominerende intersubjektive forhold under kapitalismen, så må du studere den kapitalistiske maskinen i denne relasjonen. Den kunne vært brukt som et redskap til å lette arbeidet. Men istedenfor, på grunn av konkurransen, på grunn av tvangen til akkumulasjon, så gjør den arbeidsdagen enda hardere, mer ensidig, farligere for den som står og skal passe disse maskinene, altså industriarbeideren. Og hvis den effektiviserer produksjonen, tar den også arbeidet fra folk. Så hva en maskin er kan du ifølge Marx ikke si så mye om før du har plassert den i den bestemte, konkrete samfunnsmessige måten å bruke den på. Det er en dialektisk forbindelse her mellom tingen – *i seg selv*, så å si – og tingen i sin sosiale konkrete anvendelse.

Marx' dialektikk brukes til å kritisere tendenser som han mener å finne i sin samtids dominerende samfunnsvitenskaper, særlig i økonomifaget. Man kan spørre om det har en viss rett i dag. Han kritiserer begreper som 'befolkning', 'konsument', 'produsent'. Disse begrepene er i abstraksjon nettopp det, abstrakte begreper som kan tåkelegge mer enn de forklarer. De er transhistoriske, transkulturelle, nærmest transsituasjonelle. Det å bruke en dialektisk metode vil være å hele tiden forsøke å konkretisere. Hvis du skal abstrahere, må det være nettopp for å konkretisere. Du må trekke ut noen vesenstrekk, for så å sette dem inn i en sammenheng for å vise noe essensielt. Det essensielle ved en ting kommer bare fram når den står i en konkret relasjon med noe annet.

Et annet sentralt eksempel hos Marx, dersom vi holder oss til boka *Kapitalen*, er forholdet mellom lønnsarbeid og kapital, som nettopp er et forhold som må forstås dialektisk. Det er ikke bare et motsetningsforhold, men det er også et *motsigelsesforhold*. Motsigelse er en hegeliansk kategori, som tese og antitese. De to er hva de er i og gjennom hverandre. Fjernes den ene, fjernes også den andre. I det ligger det at det er en antagonistisk, uoverstigelig motsetning. Lønnsarbeidet og kapitalen har objektivt motstridende interesser, men samtidig er de betinget av hverandre. Så kapitalen er bare kapital ved sin relasjon til lønnsarbeidet. Og lønnsarbeidet som kategori er bare lønnsarbeid i sin relasjon til, og om du vil, negasjon av, kapitalen. Dette er et eksempel på Marx' dialektiske forståelse.

Dialektikken vektlegger også det *historiske*, den vil vise at alt som *er* også er *blitt til*, og at det derfor også vil forandres og også en gang slutte å være til.



Marx skriver mye om hva som er galt med en kapitalistisk samfunnsorden, men skriver veldig lite om hvordan sosialismen vil se ut. Hvorfor unngår han å beskrive sosialismen konkret?

Hvis noe av utgangspunktet er forargelse over ufrihet og undertrykkelse, eller utbyttinga av arbeidere, som preger hans egen tid nesten som en dialektisk nødvendig side ved kapitalismen, så er ambisjonen å bidra til frigjøring. I denne frigjøringen ligger det at samfunnet bør bli sånn at det er ikke dets struktur som former menneskene, men menneskene som former samfunnets strukturer, eller med andre ord at vi snur på det subjektivt formende elementet. Når jeg sier det subjektivt formende elementet er det ut fra tanken til Hegel om at mellommenneskelige relasjoner «frigjør seg fra menneskene selv» og blir til det han kaller «historiens list», som virker bak ryggen på menneskene som en «andre natur». Historiens list virker på menneskene, og kan til og med spenne bein på menneskene. I denne logikken finner vi, tilbake hos Marx, tanken om å kunne frigjøre seg gjennom å oppheve de kapitalistiske makt- og produksjonsforholdene, og at menneskene skal kunne begynne å forme sitt eget samfunn. Dersom et fritt samfunn er mulig, så må det jo også være de menneskene som skal leve i det som må bestemme hvordan det skal bli. Å bestemme det på forhånd er umulig, så å si. Når man lever under ufrie betingelser, kan man ikke bestemme hvordan samfunnet under frie betingelser skal utvikle seg. Det er én side ved svaret på spørsmålet.

Det er også mulig å peke på ting som faktisk har eksistert, og å si at mye har vært galt, «sånn burde det ikke være.» Og så kan man tenke seg forbedringer og omveltninger, som peker i en annen retning. Men jo lenger fremover i tiden man kommer i planleggingen, jo vanskeligere blir det å konkretisere. Klare visjoner om hvordan samfunnet skal være, hvordan menneskene skal leve om ti, tyve, femti, for ikke å snakke om hundre eller to hundre år, kan bli til ganske vanvittige forestillinger dersom man også skal tvinge dem fram. Samtidig som de veldig fort, nødvendigvis, også vil bli anakronismer. Hvis man leser Science Fiction fra 1800-tallet, så kan man både bli slått av hvor fantasifull og forutseende, men også hvor anakronistisk den fortøner seg i dag. Hvordan teknologien som var fremtidsteknologien var preget av datidens teknologi, bare i mer avanserte utgaver. Jeg synes Dag Østerberg skrev godt om dette i teksten «Metasosiologisk Essay»,

om umuligheten av å forutsi «det Nye». Dette nye er nettopp det vi ikke vet, nå. Når vi vet hva som kommer, da er det ikke lenger nytt. Da er det heller blitt en del av nåtiden. Han argumenterer godt for det at det ligger noe selvmotsigende i å skulle forutsi en oppfinnelse. Det er ikke mulig, skriver Østerberg, å forutsi en oppfinnelse uten med det samme å oppfinne den. Da vil det ikke lenger være en antakelse, men en praktisk handling. Jeg kan f.eks. «forutsi» at om hundre år vil det bli mulig å forflytte seg fra Oslo til Trondheim med lysets hastighet. Det kan tenkes en teknologi som er sånn, som teleporterer hele kroppen til Trondheim ved å desintegre og kode inn hele kroppen, før den deretter sender den til en maskin i andre enden. Omtrent slik man sender en fil til en printer. Det er *tenkelig* at det kan skje, men bortsett fra at det kan være en artig forestilling som baserer seg på dagens teknologi, så er selve forestillingen inspirert av dagens teknologi. Det er ikke noen sann forutsigelse av teknologien før jeg begynner å stille seg spørsmål som «hvordan skal det gjøres?» Og dess mer man eventuelt begynner å kunne si det, så har man også funnet løsningen på det, og da er det ikke lenger noen forutsigelse. Det er kanskje også en form for besinnelse i det.

Historien har allikevel dessverre bragt en del av disse store forutsigelsene, også i bevegelser som har vært inspirert av Marx eller som har kalt seg marxistiske, som bygger på eller har veldig klare definitive prosjekter om hvordan framtida skal bli. Disse kan vedta politiske programmer som skal gjennomføre disse ambisiøse planene og på kort tid innføre helt nye sosiale forhold; nye, svære prosjekter for hvordan samfunnet skal forvandles, sånn som for eksempel det store spranget i Sovjetunionen på begynnelsen av 30-tallet, med femårsplaner og tvangskollektiviseringer, tungindustrien som skulle bygges ut med rekordfart. Sånne ting fører lett til det man kaller *voluntarisme*, som vi igjen vet kan føre til fryktelige tilstander: at alle motstandere blir sett på som fiender, at de skal fjernes, og at politisk paranoia brer om seg. Det kan bli en fryktelig brutal, autoritær og totalitær struktur av det. Men som jeg var inne på kan det allikevel være en besinnelse og en viktig innsikt i at man kan *tenke* muligheten av et annerledes samfunn, uten dermed å oppkaste seg til å være den som *vet* hvordan dette samfunnet skal være. Det er viktig å hevde at et annerledes og friere samfunn kan være mulig, uten verken å kunne eller ønske å vite hvordan det skal være på bestemte måter.

Angående det dere spurte om i stad, om det vik-

tige ved Marx, så er det kanskje akkurat det at Marx kan være blant de – det er også andre – som kan peke på alternativer til dagens orden, uten at alternativet er konkretisert. For det finnes de som sier at det ikke finnes noe alternativ. Ta for eksempel Margaret Thatcher sitt kjente slagord: «There is no alternative» («TINA»). Kapitalismen er vår skjebne, og er det eneste alternativet – alt annet er illusjoner. Hvordan kan du vite det? kan man spørre seg. «Ja, så pek på et alternativ». Dersom du ikke kan det, må du liksom være for kapitalismen. Det kreves en besinnelse, men at det er mulig å leve på andre måter enn den vi lever på i dag, er viktig å ha i mente.

Et sentralt begrep i Marx sin tenkning er begrepet om praksis. Hvorfor er dette så viktig og hva legger han i dette?

Her passer det kanskje å trekke inn Hegel igjen. Hegels begrep om objektivisering tenker jeg kan være en nøkkel til å forstå Marx' begrep om praksis. Slik Marx forstår det, eller slik jeg tror han bygger videre på Hegel, og som jeg synes er en fornuftig måte å lese Hegel på, er at praksis innbefattes i en *antidualistisk* måte å forstå forholdet mellom den åndelige og den materielle dimensjonen i verden. Det er at den åndelige eksisterer bare for så vidt som den er objektivert på én eller annen måte.

Jeg leste Charles Taylor for mange år siden om Hegel, og han bruker så vidt jeg husker ordet *inkarnasjon*: det finnes ikke noe åndelig som ikke er inkarnert på en eller annen måte, altså *legemliggjort*. Og omvendt så finnes det ikke noen form for legemliggjøring som ikke er objektivasjon av en form for åndelighet. Objektivasjonen dreier seg nettopp om handling, om utfoldelse, om hvordan man gjennom en pågående praksis ytrer seg og utvendiggjør seg hele tiden – alt fra språkhandling til mervarige objektivasjoner som å utføre fysisk arbeid: sette opp et hus, bygge en båt, rigge til en brygge. Da forandrer du faktisk verden. Det som blir stående i verden da er et uttrykk for en bestemt menneskelig praktisk virksomhet. Så spørsmålet om praksis har med objektivasjon å gjøre.

Praksis er likevel ikke helt sammenfallende med objektivasjon. Det handler om å være fysisk aktiv, handlende, og det vet vi at er nødvendig for enhver form for læring, for enhver bevissthetsdannelse. Erfaring overhodet er, slik Marx ser på det, ikke noen passiv prosess. Du kan ikke lære noe som helst ved å bare passivt observere. Selv det som fremstår som passiv observasjon

er alltid også en aktivitet. Det er bevegelse av øynene, det er en spørrende rettethet mot verden; det du observerer, det du erfarer. Og jo mer du skal observere, jo mer aktiv må du være. Alle som har utført en praktisk oppgave skjønner dessuten hvor stor forskjell det er på ulike former for praksis. Å lese en bok er en form for praksis, og hvis du skal fikse en bilmotor som har gått i stykker så hjelper det godt å lese en håndbok. Men det er noe helt annet å faktisk begynne å skru og mekke på den motoren. Den praksisen lærer deg noe om en bilmotor som er helt umulig å få på en annen måte enn å rett og slett drive med det. Det er først i praksis man får se om noe duger. Slik mener Marx også at enhver samfunnsteori må vise sin gyldighet i praksis.

En annen sentral ting ved praksisbegrepet er at det må forstås i forhold til virksomhetsbegrepet, som er en kategori som vektlegges alt for lite i dag. Vi finner det i *Den tyske ideologi* og *Teser om Feuerbach*. Marx kalte det for *Tätigkeit*, som på norsk best oversettes som *virksomhet*. Regi Enerstvedt (1938–2017) var en norsk teoretiker og sosiolog som arbeidet mye med virksomhetsbegrepet, som legger vekt på subjektssiden i subjekt-objekt-relasjonen: den aktive virksomheten som mennesket alltid driver med. Denne settes inn i en konkret samfunnsmessig sammenheng. De sovjetiske virksomhetsteoretikerne på slutten av 20-tallet og begynnelsen av 30-tallet, før stalinperioden ødela så mye, representert av blant annet Vygotskij, Rubinstein og ikke minst Leontiev, tar også utgangspunkt i Marx, og særlig de nevnte tesene. Arbeidene til disse har blitt stående som viktige videreføringer av Marx og bygger direkte på hans begrep om virksomhet.

En vanlig innvending mot Marx er at han er økonomisk reduksjonist og determinist; at samfunnet utvikler seg gjennom klassekamp og produksjon, uavhengig av den enkeltes vilje. Hva er ditt svar på dette?

At Marx er økonomisk reduksjonist og determinist er jeg helt uenig i. Dette er en velkjent kritikk fra historikere, økonomer og sosiologer, som f.eks. bygger på Max Weber. Man mener gjerne at marxismen sin store svakhet er at den er monokausal, altså økonomisk reduksjonistisk. Tanken er at for Marx er det den økonomiske kausaliteten som forklarer hele historien, mens en weberiansk historisk-sosiologisk analyse er multikausal. Den legger også stor vekt på økonomi, men i tillegg legger den vekt på andre dynamikker som politikk, krig og militær styrke, byråkrati, vitenskap og

rasjonalitet, religion. Jeg mener at denne kritikken har noe for seg i forhold til noen former for marxisme. Men som en generell innvending mot Marx synes jeg at den bommer. Ja, den blir nesten mer relevant som en kritikk av seg selv, og ikke av Marx. Hvis man leser Marx og forstår hans dialektikk, som nettopp legger vekt på historien og hvordan fenomener hele tiden endres gjennom hvilke sosiale, dvs. mellommenneskelige forhold de inngår i (jfr. det som ble sagt tidligere), så finnes det ikke hos Marx noe transhistorisk element – ikke én konstant økonomisk logikk som gjelder gjennom all historie. Marx gjør nettopp et forsøk på å forstå hvordan historien forandrer seg, hvordan den historiske dynamikken forandrer seg, og hvordan produksjonen forandrer seg. Det er ikke en bestemt form for produksjon man tar for seg, men nettopp at det finnes produksjon over hodet. Det finnes hele tiden et stoffskifte mellom menneske og natur, og det tror jeg de fleste vil være enig med Marx i: man forandrer omgivelsene sine gjennom blant annet arbeidsvirksomhet, lager mat og drikke, produserer klær og nødvendige artikler. Jeg tror alle er enige om at menneskene gjør dette opp gjennom historien, men måten dette skjer på forandrer seg hele tiden. Det man kunne si til kritikerne av denne påståtte økonomiske determinismen hos Marx, er at de vil erstatte én transhistorisk dynamikk med flere transhistoriske dynamikker: politikk, byråkrati, vitenskap og rasjonalitet, etc. Det er nettopp noe ahistorisk i å tenke sånn, enten det finnes én, to eller flere sånne logikker. Mye av kritikken mot Marx forstår nettopp ikke betydningen av det *historiske* i Marx' arbeid.

Samtidig bygger nok mye av kritikken av Marx på hans spesifikke analyse av kapitalismen. Når det gjelder den determinismen Marx peker på her – den kausale «objektive» kraften som ligger i kapitalismens logikk – der kan man si at Marx dessverre har fått alt for mye rett. Kapitalismens historie beveger seg fra den ene store krisen til den andre. Det er oppgangstider og nedgangstider, perioder med stor velstand, men så oppstår det store problemer: overproduksjonskriser, finansielle kriser, akkumulasjonskriser. Historien bekrefter at kapitalismen er et uregjerlig system, styrt av en indre dynamikk som nødvendigvis også har sånne svingninger. Slik sett så mener jeg at en viss determinisme er gyldig når det gjelder å forstå kapitalismen. Den er, for å låne et begrep fra Sartre, *seriell*; den er et kontrafint system.

Dette er nettopp en hovedgrunn til at Marx hevdet

vi måtte forsøke å oppheve kapitalismen, fordi den i verste fall kan bli ødeleggende – ikke bare for seg selv, men hele menneskeheten. Dette vil jeg si er tematisert i høy grad i dag nettopp av klimaproblematikken. Å redusere alt til økonomi er feilslått. Samtidig er forsøk på å forstå vår tid og vår historie som *ikke* legger inngående og konkret vekt på økonomien også feilslått. Økonomien er helt fundamental for å forstå andre prosesser, og ikke minst viser dette seg i den globale markedskapitalismen som aldri har hatt større og mer skjebnesvanger betydning for verdens utvikling enn nettopp i dag. Her er et sitat fra Marx, som Anthony Giddens har vært glad i å bruke, og som går omtrent slik: «Mennesket skaper alltid sin egen historie», altså et ikke-deterministisk poeng. Sitatet fortsetter imidlertid, «men de skaper den ikke som de selv vil; de gjør det ikke under selvvalgte omstendigheter, men under omstendigheter som allerede eksisterer, gitt og overført fra fortiden». Vi fødes alltid inn i en allerede eksisterende verden. Den ene generasjonen kommer til en verden som er preget av den generasjonen som finnes der fra før, og den generasjonen var i sin tur også vokst inn i verden under allerede eksisterende betingelser. Som individer ved starten av livet velger vi ikke hvilket språk vi vil snakke, hvilke normer og skikker vi skal forholde oss til; vi velger ikke hvilket lovverk som skal gjelde i den staten vi skal vokse opp i, og vi velger heller ikke de makt- og eiendomsforholdene som skal gjelde. Vi velger ikke hvor mye penger vi skal arve. Alle disse betingelsene bare *er* der, de er gitt forut for og uavhengig av oss selv. Vi er fullstendig maktesløse i utgangspunktet overfor det som er gitt. Men med dette gitte utgangspunktet så preger vi og forandrer vi verden, men det er altså alltid et betinget utgangspunkt. For å diskutere determinisme og ikke-determinisme, eller frihet, så er det viktig å ha med dette. Disse tingene vil selvfølgelig variere over tid: noen betingelser er ekstremt determinerende, og muligheten for forandring blir nærmest illusorisk. I enkelte historiske epoker er muligheten for forandring mye større enn i andre. Spørsmålet om i hvilken grad samfunnsstrukturene er determinerende eller ikke blir i høy grad et empirisk spørsmål.

Marx hevder at når kapitalismen overskrides vil ikke bare arbeideren, men selve arbeidet – produksjonen – frigjøres. Følgelig vil produksjonen av ting øke betraktelig. Hvordan mener du dette synet stiller seg med hensyn til klimakrisen som delvis er forårsaket av overproduksjon og overkonsumpsjon?

Jeg ser poenget. Spørsmålet inviterer til en uhyøytidelig, litt barnslig og uansvarlig tankeflukt – som kanskje likevel kan kaste litt lys. Hvis man for eksempel tenker seg et framtidig samfunn hvor arbeidet utføres av maskiner og roboter, og hvor mennesket kan bruke tida si til andre ting enn å produsere ting. I dette samfunnet er alt helautomatisert. Da kan vi mennesker bruke tida vår på å spille sjakk, diskutere, gå på konserter, ligge på stranda eller hvilken som helst annen høyere syssel, snarere enn å arbeide. Et slikt samfunn ville vært et overflodssamfunn, hvor det ikke lenger eksisterer knapphet. Spørsmålet blir da om knapphet er nødvendig for å forhindre klimakatastrofe? Noe interessant med fravær av knapphet er at det på en vesentlig måte vil undergrave betingelsene for dominans og maktbruk mellom mennesker. En av de viktigste betingelsene for at noen har makt over andre i dag er jo nettopp den materielle knappheten: noen kontrollerer ressurser som andre trenger. I et samfunn uten knapphet vil det ikke lenger være slik, fordi det per definisjon vil være nok til alle.

Dette er helt spekulativt, men å tenke seg et forestilt samfunn uten materiell knapphet kan gi en mulighet til å se noen av tvangsmekanismene i vår faktiske verden. I et slikt samfunn vil det ikke foregå *vareproduksjon*, fordi vareproduksjon, i Marx' betydning av ordet, forutsetter menneskelig arbeidstid. Det er *mennesket* som skaper verdi, ikke maskinen. Hvis alle ting er skapt av maskiner og menneskelig arbeidstid ikke lenger inngår i regnskapet, så vil ingen ting ha økonomisk verdi lenger. Da vil hele kapitalforholdet opphøre. Likeledes vil akkumulasjonstvingen som ligger i kapitalismen også opphøre. Konkurransesamfunnet ville bli borte. Behovet for å bedrive reklamekampanjer ville være borte. Det ville ikke være nødvendig å få noen til å kjøpe noe som helst, fordi det ikke finnes noe insentiv til det lenger. Det er ingen som vil kjøpe noe som helst, fordi det finnes ikke penger. Hva skal man med penger i et sånn samfunn? Da vil hele logikken som gjør at økonomien er en *annen natur* også forsvinne. Denne strukturen som er kapitalismen, denne selvvirkende, destruktive mekanismen, ville ikke lenger ha noe drivstoff.

Kapitalismen er uforenlig med fornuftig, menneskelig samarbeid i bredere forstand – kapitalismen tvinger både enkeltmennesker og institusjonelle aktører til å handle på måter som i sum er ødeleggende for alle. Det som framstår som nødvendig og rasjonelt for den enkelte, er dypt irrasjonelt på aggregert nivå. Dette

kommer til uttrykk i de nasjonale og overnasjonale politiske institusjonenes avmakt overfor menneskehetens felles utfordringer.

Mange mennesker i dag, kanskje et økende antall, mener at mye av forbruket vårt er meningsløst. Vi blir ikke lykkeligere av det, får ikke rikere liv; tvert imot blir vi tommere. Heller enn en *utvidelse* av forbruket, kunne man tenke seg en *fordypning* av det. Ikke en kvantitativ økning, men en kvalitativ økning. Folk vil kunne bli glad i tingene sine på en annen måte. Bruke tingene om igjen, bruke og reparere noe som går i stykker. Det er ikke noe tegn på noe dårlig i det. Tvert imot. Du kan bli glad i ting som du deler en historie med. For eksempel kan jeg like den gamle sykkel min veldig godt, og jeg har mange gode minner fra turer med den sykkel. Velstand kan også være at du faktisk har tid til å lappe sykkel og fikse den. Det trenger ikke være status å ha en veldig dyr, ny sykkel, siden alle kan ha fine sykler. Det er ikke en måte å vise seg frem på, fordi det ikke lenger symboliserer noe overtak. Nå snakker jeg veldig løst, men poenget mitt er at et samfunn hvor arbeidet ikke lenger er lønnsarbeid – når dette ikke er en *nødvendig* måte å leve på – da vil man også kunne frigjøre seg fra den selvdestruktive mekanismen som kapitalismen er. Jeg tror ikke på at det er menneskets uendelige higen etter stadig større forbruk som er motoren, jeg tror det er akkumulasjonstvingen i kapitalismen som driver verden mot avgrunnen.

I teksten din «Utenrikspolitikken og relasjonen mellom stat og samfunn» skriver du om statens autonomi som et særtrekk ved det kapitalistiske samfunnet. Hva er hovedforskjellene mellom staten i middelalderen og den moderne staten under kapitalismen?

I den teksten skilles det mellom den førmoderne og den moderne staten. Den moderne staten er ikke identisk med den *kapitalistiske* staten, men jeg argumenterer for at kapitalismen er avhengig av den moderne staten for å fungere som system. Førmoderne stater kjennetegnes av at det er den sterkeste aktøren som per definisjon er staten. Den familien, det overhodet, den klanen, den på en eller annen måte uformelt organiserte enheten som hadde største voldskapitet, er staten. Dette var den mektigste jordeieren, den som kunne ansette folk og forsvare sine interesser, ha leiesoldater og private politistyrker. Den sterkeste var fyrsten, var kongen, og forvaltet det territoriet som vedkommende hadde kapasitet til. Det var den enkelte aktørens res-

sursmessige kapasitet som avgjorde.

Moderne stater er annerledes. Der har staten størst makt *fordi den er stat*. Dette er knyttet til fremveksten av statssystemet på 1600-tallet – det westfalske statssystemet – som kom med freden i Westfalen i 1648. Med den dannes det territorielle statssystemet i Europa, som etter hvert har blitt fullstendig gjennomgripende over hele kloden. Det finnes ikke noen områder i verden som ikke er underlagt én eller annen statsjurisdiksjon. Prinsippene som følger av dette – statens territorielle suverenitet – gjør at staten får en tilleggsdimensjon. Det er ikke bare den sterkeste internt i et landområde som utgjør staten, men staten har et objektivt strukturelt krav på seg om å forvalte sin faktiske suverenitet. I de gamle stater var det de mektigste som kunne holde alle andre nede. Nå er det ikke nok å holde andre *nede*, men du må holde fremmede stater *ute*, passe på at de ikke krenker dine grenser. Så det å hevde sin egen suverenitet i systemet blant andre suverene stater er blitt en ny dimensjon, som gjør at staten er autonom på en annen måte enn tidligere. I artikkelen du nevner, argumenteres det for at det er denne utenrikspolitiske dimensjonen som har gitt staten en særegen og systematisk autonomi. Moderne stater i ikke-kapitalistiske samfunn sørger for å *innføre* kapitalismen som system fordi det gir ressurser til staten, øker akkumulasjonen, ved siden av å også gi legitimitet til staten. Kanskje dagens Kina er et eksempel på dette?

Det som kjennetegner den kapitalistiske staten sin autonomi er nettopp *skillet mellom politikk og økonomi*, som jeg har vært inne på tidligere. Alle som vokser opp i dag tar for gitt at dette er to forskjellige sfærer. At det er to vidt forskjellige ting er imidlertid ikke naturgitt; det klare skillet mellom økonomiske og politiske spørsmål er noe som har oppstått historisk. Økonomien skal dreie seg om det som er underlagt privatkontroll, mens politikken er det som er under statlig, eventuelt demokratisk, kontroll. Økonomien dreier seg om privat eiendom, markedet, markedsaktører, penger, verdiskapning og lignende. I et kapitalistisk system skal ikke staten styre disse, men heller legge til rette for markedsøkonomien. Staten trekker både opp grensene mellom politikk og økonomi og sørger for at økonomien er økonomisk, mens det politiske forblir politisk. Dagens nyliberale ideologi understøtter dette tydelig: staten, det politiske feltet, skal ikke drive med økonomi! Det som skjer med NSBs forvandling til VY er kanskje et eksempel: En statlig institusjon som NSB organiseres *som om* det var et privat forretningsforetak

og skal drives deretter. Staten skal dermed holde seg unna – derfor må også ordet «stat» ut av navnet, som erstattes med noe fullstendig meningsløst. Statoils navneskift til «Equinor» dreier seg om det samme.

Nettopp gjennom splittelsen mellom politikk og økonomi får staten egeninteresser som ikke kan reduseres til økonomiske interesser. Det er ikke slik at private kapitaleiere, uansett hvor mektige de er, dikterer statens handlinger. De kan forsøke å påvirke, og de gjør det også selvfølgelig gjennom lobbyvirksomhet, men staten er på en grunnleggende måte skilt fra økonomien likevel. Dette er et vesenstrekk ved den moderne kapitalistiske staten. Geir O. Rønning disputerte nylig på en avhandling om bankkriser i Norge, der skillet mellom politikk og økonomi står helt sentralt. Hans poeng er at staten både er helhet og del: staten fungerer både som betingelse for kapitalismen, samtidig som den også er helt avhengig av den. Omvendt er kapitalismen avhengig av en sterk stat, som handler på en måte som i tilstrekkelig grad er i overenstemmelse med det som skal til for at kapitalismen som system skal fungere.

Statens voldsmonopol er også avgjørende når det gjelder skillet mellom førmoderne og moderne stater; det er enestående for moderne stater. Tidligere, i føydale samfunn, ble tilegnelsen av overskuddet av produksjonen («utbyttingen») om nødvendig sørget for gjennom voldsakt. Ta for eksempel en godseier som opplevde at bøndene og de livegne som jobba på jordene nekta å gi fra seg korn, smør, jordbruksprodukter osv. I det tilfellet ville de bli straffet. Godseieren hadde sitt eget voldsapparat, sine egne private politistyrker om man vil, og det var en høy grad av vilkårlighet som gjorde at de mektigste tilegna seg overskuddet på denne måten. Kapitalismen derimot kjennetegnes av *ikke-voldelig* tilegnelse av produksjonsoverskuddet. Det er gjennom kontrakter, gjennom kjøp av arbeidskraft, at kapitaleieren får overskuddet fra produksjonen. Den direkte produsenten, lønnsarbeideren, får sin inntekt gjennom en lønnsavtale. Hele utbyttingen skjer ikke gjennom voldsakt, men gjennom dette bytteforholdet i økonomien. Volden kommer først inn i bildet i den grad noen bryter loven. Hvis en arbeider nekter å utføre arbeid som kontrakten pålegger, så kan motparten (kapitaleieren) påkalle *staten* for å sørge for at arbeidet blir gjort. Det har vært en rekke tilfeller av dette under arbeidskamper opp gjennom kapitalismens historie. Det kan bli veldig konkret vold, men da er det staten, ved politiet, som utfører den. Dersom det

for eksempel foregår en *ulovlig* streik og arbeidsgiveren setter inn nye arbeidere, streikebrytere, kan politiet settes inn for å beskytte streikebryterne. Staten er her en *nøytral tredjepart*, den skal bare sørge for lov og orden. Dette har vi mange historiske eksempler på, men det skjer sjelden i Norge i dag. Rundt om i verden er dette imidlertid ikke uvanlig: politiet, eventuelt militære styrker, blir satt inn for å jage vekk streikevakter for å sette inn streikebrytere idet en slik konflikt oppstår. Det viktige er at det ikke er jordeierne, eller industriene, selv som kommer med geværet.

Som et avsluttende spørsmål, kunne du forsøkt å kort svare på hvorfor filosofistudenter i dag burde fortsette å lese Marx?

Jeg synes Marx er interessant for å trenge inn i en ikke-dualistisk forståelse av forholdet mellom den bevissthetsmessige og den materielle siden av verden. Selve dualismetematikken belyses på en interessant måte hos Marx. Han kan også fungere som et godt supplement for de som vil forstå Hegel, samt andre tenkere. Dessuten er han nyttig for å forstå senere filosofi. For å forstå det 20. og 21. århundrets tenkning, er det essensielt å sette seg inn i Marx. Nesten alle viktige tenkere og filosofer har på én eller annen måte måttet forholde seg til Marx. Hvis man tilhører de filosofistudentene som mener at filosofien bør forholde seg til vårt eget samfunn og vår egen virkelighet, så er Marx helt nødvendig. Det er vanskelig å finne en filosof som har hatt større realpolitisk betydning. Store deler av de politiske bevegelsene og det politiske dramaet på 1900-tallet er direkte og indirekte forbundet med Marx, på godt og vondt. Hvis du skal forstå dette dramaet må du forstå tenkningen som hadde innflytelse på det. Til sist har Marx, som analytisk tenker, demonstrert en utrolig evne til å bidra til å forstå vår egen tid, og en evne til å forstå hvordan kapitalismen fungerer. Gjennom å bruke denne forståelsen kan vi, i dag, også begynne å forstå hvordan ting *kunne vært annerledes*. Ideologikritikken til Marx, som vi dessverre ikke har kommet inn på, er også veldig interessant. Marx er nyttig som en slags motgift mot tatt-for-gittheter. Han gir oss et metaperspektiv på vår egen tid.



Illustrasjon av Rasmus Gaare

DIALEKTIKKEN MELLOM INDIVID OG SAMFUNN

Omtale av

Marx and Hegel on the Dialectic of the Individual and the Social

Sevgi Doğan

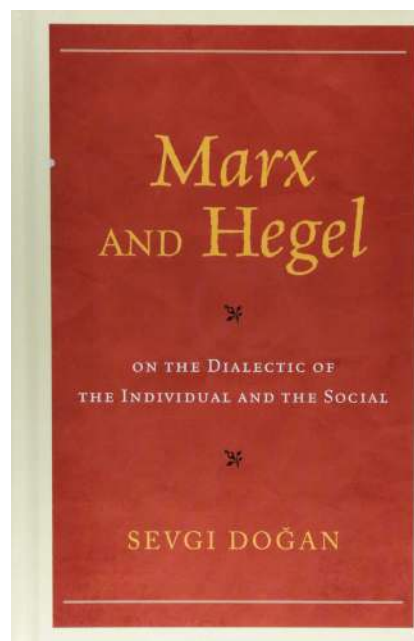
(Lanham, MD: Rowman & Littlefield)

Av Oscar Dybedahl

Marx kan kanskje ikke regnes som noen filosof i ordets vanlige forstand. Etter å ha levert doktorgraden om gresk filosofi i 1841, møtte han stengte universitetsdører og viet seg til politisk journalistikk. Deretter ble han medstifter av Kommunistenes forbund i 1847, noen få år før han havnet i et livslangt eksil for sin deltakelse i 1848-revolusjonene. Der viet han seg til sitt *magnum opus*, som skulle bli «en kritikk av den politiske økonomi»; *Kapitalen*.

Slik Marx skiller seg ut fra rekken av filosofer og andre store tenkere, får resepsjonshistorien til verkene hans også noen særegenheter. Dette skaper problemer for de som vil ta for seg samspillet mellom Marx' filosofiske og politiske teorier, som Sevgi Doğan prøver seg på i *Marx and Hegel on the Dialectic of the Individual and the Social* (2018).

Da Marx døde var han ifølge Eric Hobsbawm kjent som forfatteren av et par viktige politiske pamfletter og av *Kapitalen*, men det var også alt (Hobsbawm 2011:3). Få tiår senere ble han framstilt av sosialistbevegelsen som et vitenskapelig geni som hadde forsynt arbeiderne med et nokså ferdig tankesystem. Dette var «marxismen», en Marx-tolkning av skikkelser i sosialistbevegelsen som ønsket en doktrine for å gjøre bevegelsen mer sammensveiset. Det sier seg selv at deres lesing ikke nødvendigvis ble gjennomført med presise filologiske metoder og redskaper. Marx ble framstilt som en historisk determinist og klasse-teoretiker som levnet lite oppmerksomhet til individets vilkår. Sosialistbevegelsen ble splittet i 1914, da sosialdemokrater og kommunister dannet adskilte partier og in-



ternasjonale forbund. Omsider ble marxismen hovedsakelig assosiert med de siste, som – under den kalde krigen – igjen ble assosiert med styresettet i Sovjetunionen, av mange ansett som et totalitært regime der enkeltindividet ble redusert til en sjakkbrikke.

Dette historiske bakteppet fikk en formativ betydning for resepsjonen av Marx generelt, og for tolkningen av Marx' syn på forholdet mellom individ og samfunn spesielt. Under den kalde krigen ble uttrykket «totalitarisme» brukt for å understreke likhetstrekk mellom både Sovjetunionen, Hitler-Tyskland, fascismen og marxismen. Man fikk et overordnet begrep om totalitære ideologier, som etter definisjonen skulle ha visse karakteristiske kjennetegn. Det dreide seg om en kollektivistisk og individfiendtlig ideologi som hevdet at «målet helliger middelet» for å oppnå «drømmen om et fullkomment samfunn». Denne idealtypen ble gjerne teoretisert i seg selv. Marx kunne deretter tolkes som en forekomst av den, med bruk av anekdotisk bevisførsel. Dermed fulgte det at Marx var

en kollektivist som mente at målet helliget midlene, og så videre. Den norske liberalistiske historikeren Øystein Sørensen oppdaterte denne klassiske oppskriften i 2010 med boka *Drømmen om det fullkomne samfunn*. Her skulle Marx eksemplifisere den «totalitære mentalitet» med tilhørende «kollektivism», definert som at den enkelte bare har verdi «i den grad han eller hun finner sin opptrukne plass i kollektivet» (Sørensen 2010:243).

Kort sagt har Marx' syn på individet ofte blitt neglisjert eller direkte feiltolket i store deler av Marx-resepsjonen. Derfor er det verdifullt med en bok som forsøker seg på en grundig gjennomgang. Dette blir også oppgitt som en begrunnelse for boka, som vi kan lese i innledningen:

It is commonly held that the individual is a fundamental feature of the modern political state while it is not the main concern of Marx's philosophy. In contrast, I will argue that the individual does not exist in the modern political sphere and this is one of Marx's main criticism of the modern state. (Doğan 2018: 6)

Fornektet frihet

Som vi ser, hevder Doğan allerede innledningsvis at boka er ment som en kritikk av den manglende individualismen i kapitalistiske samfunn. Hun følger opp med at «[i]ndividuals in modern society find themselves in a virtual prison. They can do anything they want but not really with their self-determination» (Doğan 2018:10). Friheten er stoisk, altså noe borgerne må nyte gjennom innbilning og tenkning, fordi de ikke kan leve den ut i praksis. Hun lanserer med dette en storslått diagnose av individualitetens og frihetens vilkår i moderne samfunn, selv om hun ikke begrunner det. Denne uvanen gjentar seg også senere i boka.

Bokas formål er å vise at Marx utviklet en treffende og politisk relevant diagnose av individets og frihetens kår i moderne samfunn, og at han utviklet denne ved å kritisere og overvinne manglene til Hegels individforståelse. Stoffet organiseres i tre kapitler. Det første tar for seg selve individbegrepets etymologi og historie. Deretter vies ett kapittel til Hegel (eller snarere Marx' kritikk av ham), og ett til Marx. Metoden er en nærlesing av tekster, til dels fra Hegel (og Aristoteles, men hovedsakelig fra den «unge Marx»). Doğan avgrenser seg i hovedsak fra samtlige av Marx' skrifter som er skrevet etter *Filosofiens elendighet* (1847), selv om hun slår fast at den eldre Marx ikke bryter med hennes tolkninger. Graden av kontinuitet eller brudd mellom den unge og eldre Marx har blitt diskutert lenge.

I lys av debatten framstår dette som i en overkant sterk påstand, særlig når den knapt nok blir begrunnet.

Individets historie

Første kapittel skal være en historisk og etymologisk gjennomgang av individbegrepet. Det er ett av bare tre kapitler i boka, men utgjør likevel knappe 16 sider. Først blir ordbokdefinisjonen gjennomgått, og vi får vite at «individ» er etymologisk beslektet med «atom» og «udeelig». Doğan kommer fram til en bestemmelse av individet som en unik og enkelt person. Deretter vies kapitlet til det antikke Hellas og spørsmålet om den beste politiske ordning. Hvorvidt individet har moralsk forrang over bystaten og det politiske felleskapet, eller omvendt, relateres til spørsmålet om hvorvidt universalien har forrang over enkelttingene, eller omvendt. Platon blir representanten for universalienes forrang over enkelttingene og dermed bystatens forrang over individet, mens Aristoteles prioriterer enkelttingene og individet.

Her kunne man ha forventet, og kanskje ønsket, en analytisk gjennomgang av forskjellene mellom antikke og moderne individbegreper. Den utvikler Doğan ikke. Kapitlet konkluderer riktignok med at «ancient Greek philosophy emphasizes the individual more than society»; her sikter hun til Aristoteles, og at individets forbindelse til samfunnet er *tydeligere* enn det er for de moderne. Videre beskrives skillet mellom staten og sivilsamfunnet, med et frampek til Hegel og *Rettsfilosofien*. Hun hevder dette skillet er vesentlig for individualiteten, men at det særpreger det moderne samfunnet. Hun viser imidlertid ikke hvorfor dette skillet er avgjørende. Og hun har også hevdet at individet fornektes og egentlig bare har imaginær eksistens i moderne samfunn. Det blir for meg uklart hvordan dette skal henge sammen.

Kanskje kapittelrekkefølgen burde ha vært omvendt. Når den historiske gjennomgangen finner sted før Doğan har utviklet individbegrepet, blir det vanskelig å få øye på det viktige. Metodisk kunne dette ha vært mer i tråd med Marx, som ikke tilfeldig avsluttet *Kapitalen* med det «historiske» kapitlet om kapitalismens opprinnelse. Men her forutsetter jeg kanskje at den eldre Marx burde være den autoritative, et syn som ikke deles av Doğan.

Kritikk av Hegel

Neste kapittel forsøker å vise at Hegel mislykkes i forsøket på å begripe både individet og samfunnet uten å forvolde skade mot noen av dem. Konklusjonen foregripes av Eduard von Hartmann: «Hegel degrades the individual to the level of a mere tool in the hands of the idea, and thinks

that for the individual's weal or woe philosophy has no concern» (Doğan 2018:33).

Nøkkelen er Ludwig Feuerbachs religionskritiske begreper, som Marx tilegnet seg for å kritisere Hegel. Menneskenes forhold til Gud var i virkeligheten et uttrykk for forholdet til deres egen menneskelighet, betraktet på forflyttet vis som noe utenfor dem selv. Sannheten om Gud og religion finnes ikke i himmelen, men i mennesket. Religionen hviler dessuten på en omvendning av det egentlige forholdet mellom subjekt og predikat. Gud er i virkeligheten en menneskelig egenskap som projiseres på himmelen som et selvstendig subjekt. Mennesket, det virkelige subjektet, blir til predikat, en egenskap ved Gud. Slik hadde også Hegel gjort predikatet (idéen) til subjekt, og subjektet (mennesket) til predikat.

Feuerbach utviklet både en forklaring og en kritikk *ad hominem* av religion og idealistisk filosofi. Den unge Marx tilegnet seg denne metoden og gjorde den til et samfunnskritisk redskap. Slik religionen var et uttrykk for menneskenes fremmedgjorte forhold til sitt «artsvesen» hos Feuerbach, uttrykte den borgerlige staten og det borgerlige arbeidet en tilsvarende fremmedgjøring for Marx. Som vi vil se, finnes her hovedårsaken til at Hegel ikke lyktes med å formidle mellom individ og samfunn, ifølge Doğans Marx.

Marx' fremmedgjøringsbegrep hentet inspirasjon fra Feuerbachs, og lå til grunn for hans forsøk på å overvinne Hegels sviktende individualisme. Den unge Marx, som framstilles i denne boka, forstår arbeidet som menneskets artsspesifikke virksomhet. Der et dyr drives av en appetitt for et behov det allerede har, produserer mennesket universelt og utvikler nye og rikere behov. Dermed er det «først når mennesket bearbeider den tinglige verden at det virkelig bekrefter seg selv som et artsvesen. Denne produksjonen er menneskets virkelige artsliv» (Marx 1991:200). Produksjonen er en del av menneskets natur. Men under borgerlige samfunnsforhold blir det fremmed for dem. En del av menneskets natur blir til noe ytre. Under lønnsarbeidets fremmedgjorte forhold blir arbeidet redusert til det animalske nivået som et simpelt middel for materiell behovstilfredsstillelse. Og med menneskenes fremmedgjøring fra deres artsvesen, får de ikke uttrykt deres allsidighet og individualitet.

For Hegel var staten en sfære der individet, den enkelte, kunne eksistere i en syntese med det allmenne. Dette kritiserer Marx blant annet i *Til kritikken av Hegels rettsfilosofi*, der han anvender Feuerbachs metode. Eksempelvis kritiseres Hegels syn på monarkiet som et spesialtilfelle av den idealistiske omvendingen av subjekt og predikat.

Hegel framstiller forskjellene mellom folkets og monarkens suverenitet, og hevder at folket bare blir en formløs masse uten monarken. Dermed framstår monarken som subjekt og folket som predikat, selv om det i virkeligheten er omvendt. Kort oppsummert blir Hegels stat et eksempel på det man hos Marx kanskje kan kalle politisk fremmedgjøring. Doğan oppsummerer med et Marx-sitat: «Just as it is not religion that creates man but man who creates religion, so it is not the constitution that creates the people but the people which creates the constitution» (2018:175). Hun hevder at denne kritikken også omfatter moderne representative demokratier, siden individer også der – på grunn av representasjonsprinsippet – er adskilt fra politikken. Slik finnes det, både i den moderne staten og hos Hegel, en sviktende formidling mellom individ og samfunn, det enkelte og det allmenne, som medfører at individet fornektes. Marx' filosofiske kritikk av Hegel er samtidig en individualistisk samfunnskritikk.

Hvilken Marx?

Et diskusjonsspørsmål i boka er relasjonen mellom Marx' fremmedgjøringsanalyse og den eldre Marx. Doğan hevder at Marx ikke endrer ståsted her. Det er omstridt hvorvidt Marx videreførte den Feuerbach-inspirerte fremmedgjøringsanalysen, med tilhørende syn på menneskenaturen. Mitt inntrykk er at de fleste spesialister regner med at han ikke gjorde det.¹ Begrepet «artsvesen» forsvinner ut av Marx' vokabular, hvilket antyder at han endret tenkemåte. Dette vies for lite seriøs oppmerksomhet i boka.

Likevel kan man kanskje hevde at den eldre Marx utviklet en variant av den politiske fremmedgjøringsteorien. Marx var konsekvent en tilhenger av en samfunnsomveltning der individualiteten ble styrket gjennom opprettelsen av en annen institusjonell formidling mellom individ og samfunn. Han så også borgernes manglende deltakelse i den moderne staten som en slags fremmedgjøring. En bekreftelse av dette kan man finne hos den marxistiske historikeren Ellen Meiksins Wood. Hun bruker Marx' begreper fra *Grunnriss* og tredje bind av *Kapitalen* til å analysere relasjonen mellom den historiske overgangen til kapitalistiske samfunn og demokratiets vilkår. Hun viser overbevisende at det historisk særegne ved kapitalismen er skillet mellom økonomi og politikk, et skille som med kapitalismen får en form som ikke kan gjenfinnes i noe annet samfunn. Økonomien ble «selvstendig» eller «selvstendiggjort» ved at det som før var politiske og samfunnsmessige krefter (reguleringen av produksjon, handel osv.), ble «privatisert» og delegert til en egen sfære. De økonomiske forholdene – utbyttingsforhold, opprethol-

delse av klasseforskjeller og så videre – hadde langt på vei blitt avpolitisert og løftet ut av politikkenes rammer. Dette styrket demokratiets seiersmuligheter, siden overklassen ble mindre demokratifjendtlig enn før. Likevel ble det kanskje mest bestemmende området av det menneskelige samfunnslivet løftet ut av demokratiets siktepunkt (Wood 2010). Dette kan man med en viss rimelighet knytte til en politisk fremmedgjørings teori, selv om man kanskje må forklare fremmedgjøringsbegrepet på en annen måte.

Forøvrig forsøker Doğan å forklare dette poenget gjennom skillet mellom «direkte» og «representativt» demokrati, men det er etter mitt syn et feilspor. Forklaringen er heller den som er gitt over. Et annet problem er at hun fremmer sin diagnose på en i overkant absolutt måte. Eksempelvis er «all human beings» (unntatt kapitalistene) «in fact slaves [under the capitalist mode of production]» (2018:137). Det framstår som at Marx regnet det borgerlige demokratiet som et falsum der individer simpelthen ble brikker i et system som dominerte dem, og der såkalte demokratier ikke ga dem reell makt. Men dette gir et helt feilaktig inntrykk. Det er viktig å ha klart for seg at den mest politisk aktive perioden i både Marx og Engels' liv var relatert til 1848-revolusjonene. Deres målsetninger her var slikt som allmenn stemmerett, lønn til politiske representanter og avskaffelse av sensurlover, alt innenfor rammen av kapitalistiske samfunnsforhold, selv om de ønsket å krydre disse med velferdsreformer. (Det var dette deres kamp for en «rød republikk» bestod av.) Doğanes vendinger om at kapitalistiske representative demokratier *fullstendig* fornektet individenes politiske utvikling, harmonerer dårlig med Marx' mer nyanserte og tvetydige analyser.

Yngre og eldre skrifter

Doğan hevder at forskjellene mellom Marx' yngre og eldre skrifter ikke er så store som mange tror. Derfor er det interessant at hennes begrepsbruk og resonnementer ofte virker svært idiosynkratiske, sammenliknet med andre bøker innen «marxologien». Jeg mistenker at dette nettopp er fordi de siste tenderer til å vektlegge de eldre skriftene, mens Doğan begrenser seg til de yngre. Det antyder i seg selv at forskjellene er større enn hun tror. Ikke bare fremmedgjøring og «artsvesen», men at individets eksistens i moderne samfunn er «illusorisk» og ubegrunnede utsagn om at kapitalismens mennesker er «slaver» som hjernevaskes av «systemet». Alt dette er svært lite typisk innen Marx-litteraturen. Dette med «illusoriske» individer skriver Marx noe om i *Til jødespørsmålet* fra 1843, men av det jeg kjenner til blir noe liknende aldri gjentatt. Marx' poeng blir snarere at individualiteten ikke er et sort/hvitt

spørsmål, men noe som gjennomgår en historisk utvikling under kapitalismen.

Samfunnsutviklingen som drives av kapital og vareproduksjon har for Marx bidratt avgjørende til utviklingen av det han kalte det «samfunnsmessige individ». Selv om borgerskapet har vanhelliget alt hellig, som det står i *Det kommunistiske manifest*, har det samtidig satt verden i forbindelse gjennom infrastruktur og handel. Arbeidet blir med dette mer samfunnsmessig og tuftet på et samarbeid mellom stadig flere mennesker. Dette er for Marx trinn i individualitetens høyere utvikling. Dessuten gikk kapitalens tidsalder også sammen med den politiske frigjøringen av underklassen, som fikk de samme rettighetene som sine utbyttere. Marx framstiller møtet mellom arbeideren og kapitalisten på markedet som en byttehandel mellom frie og like aktører. Deretter kritiserer han denne forestillingen ved å vise at samfunnsforholdene med en usynlig tvang presser arbeiderne til å selge deres arbeidskraft. Poenget er at Marx i en tvetydig analyse får fram samspillet mellom frihet og tvang, ikke at arbeiderne «egentlig» bare er slaver. Den *tilsynelatende* friheten er også reell, selv om den i seg selv gir et ufullstendig inntrykk.

Another brick in the wall

Doğanes framstilling er givende, særlig når hun tar for seg politisk fremmedgjøring. I det minste lykkes hun med å utfordre kaldkrigs-tolkninger som gjør Marx til en kollektivist som ville oppheve individet i store politiske enheter. Men ettersom denne tolkningen ikke egentlig oppstod som en tolkning av Marx, men som anvendelsen av en idealtypisk kategori *på* ham, var den etter mitt syn ikke så vanskelig å tilbakevise. En systematisk framstilling av Marx' analyse av relasjonen mellom individ og samfunn ville ha vært vanskeligere bragd, men etter mitt syn finnes ikke noe slik i denne boka.

Boka preges av at forfatteren har en tendens til å framsette påstander uten å begrunne dem. Eksempler inkluderer at mennesker under kapitalismen er slaver, og at det bare finnes innbilte individer i moderne samfunn. I kapitlet om Marx kan vi lese at teorien om at mennesket er et «politisk dyr», bare er «a handy method of the system in order to manipulate every individual as a passive and agreeable person into the present system» [sic] (Doğan 2018:86). Riktignok blir noen av disse påstandene, eksempelvis at individet fornektes i kapitalismen, understøttet av bokas overordnede argumentasjon. Men ikke på langt nær alle. Det er for meg fortsatt uklart hva som menes med at «systemet» manipulerer individene. Dette minner mest om en retorikk av typen man finner i politiske aktivisthåndbøker.

Jeg tror ikke det egner seg som god filosofi.

Framstillingen får et ustrukturert preg også av andre grunner. Ofte framstår store deler av boka som oppsummeringer av sekundærlitteratur om den unge Marx' skrifter, og det kan være vanskelig å forstå hva disse tekststeden skal føre til eller understøtte. Et annet problem er at begreper ofte blir innført et sted, men først blir forklart og utviklet en halv bok senere. Eksempelvis brukes «artsvesen» («species being») nokså ofte, men blir først forklart i analysen av *Økonomisk-filosofiske manuskripter* helt mot slutten av boka. Bokas antakelse om kontinuitet mellom den eldre og yngre Marx fører også til noen tvilsomme slutninger.

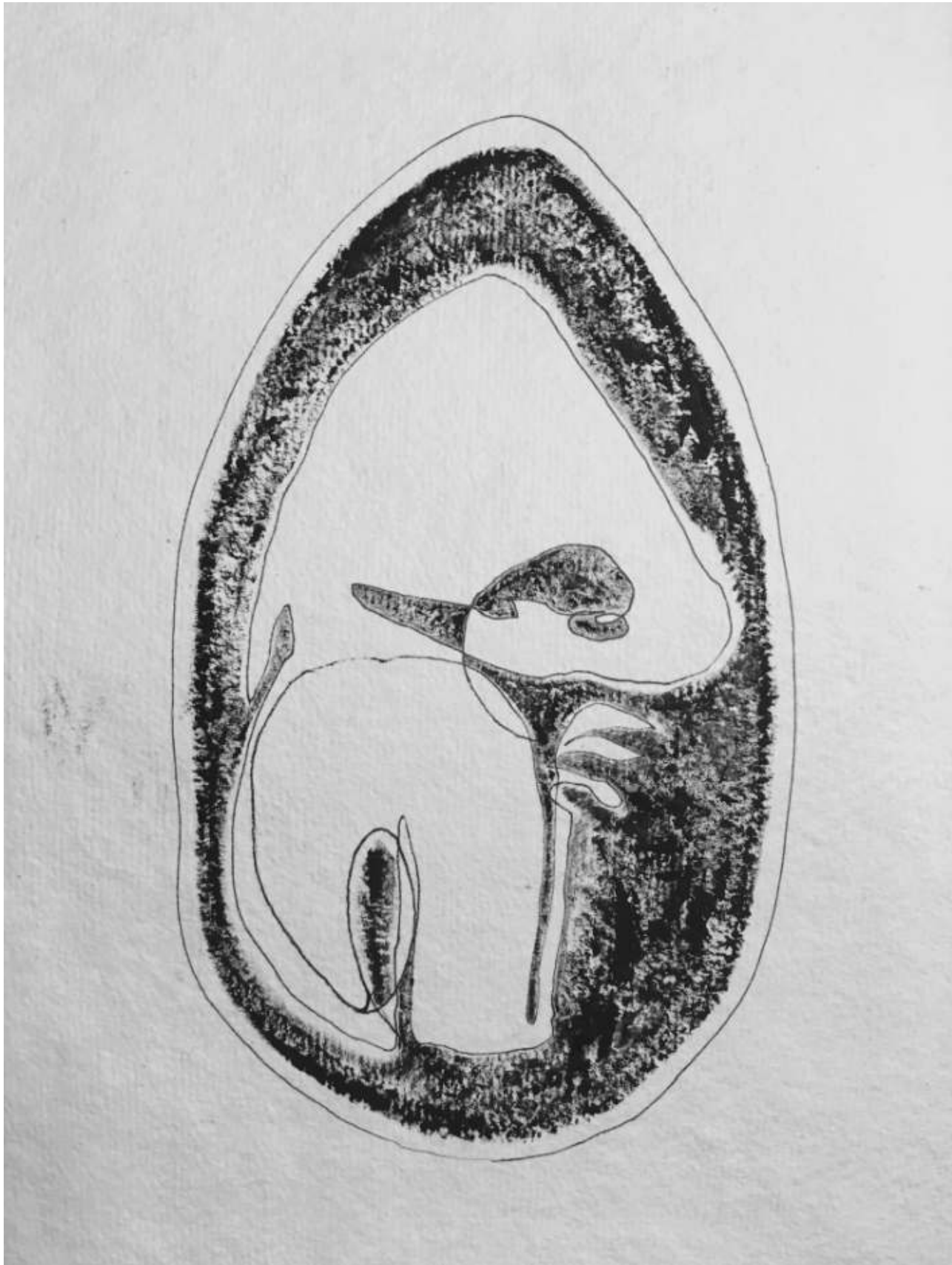
Likevel er det ikke skrevet mange bøker om Marx' syn på individet og individ-samfunn-relasjonen. Tross sine problemer blir denne boka derfor også et verdifullt innspill til litteraturen, selv om den også vekker til live et ønske om en mer systematisk og rigorøs gjennomgang.

LITTERATUR

- Hobshawm, E. 2011, *How to Change the World: Tales of Marx and Marxism*, Little Brown, London.
- Marx, K. 1991, *Økonomisk-filosofiske manuskripter og andre ungdomsverker*, Falken Forlag, Oslo.
- Sørensen, Ø. 2010, *Drømmen om det fullkomne samfunn*. Aschehoug, Oslo.
- Wood, E.M. 2010, *Democracy Against Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

NOTER

- ¹ I *Marx Worldwide* forsøker Jan Hoff seg på en oppsummering av resepsjonen av Marx fra 1960 til vår tid. Han påpeker at humanistiske tolkninger var betydningsfulle på 1960-tallet, og at en mer humanistisk Marx ble vektlagt i post-kommunistiske land som Jugoslavia og Russland. Andre steder ser det ut til at *Kapitalen* har fått et visst tolkningsmessig primat (Hoff 2018).



Illustrasjon av Rasmus Gaare

FRA FORSKNINGSFRONTEN

MARX OG

MENNESKERETTIGHETER

Karl Marx er først og fremst kjent for sin kritikk av det kapitalistiske systemet. Hans kritikk av menneskerettighetene derimot, har ikke fått like mye oppmerksomhet. For å forstå Marx, må vi først forstå det grunnleggende premisset hans, nemlig at mennesket er et kollektivt vesen. Kollektivet kommer før enkeltindividene kollektivet består av og former dem. Selve den menneskelige eksistens er en forlengelse av det kollektive og sosiale i Marx' øyne. Dermed får han problemer med hvordan menneskerettighetene omgjør mennesket til en individuell rettighetsinnehaver. Mennesket i menneskerettighetsrammeverket er opptatt av sin private frihet, sin rett til egen sikkerhet, til å eie osv. Denne «private» tilstanden er en illusjon for Marx. Vi tror vi er frie, men sannheten er at vi snarere enn å ha blitt frigjorte ved hjelp av menneskerettighetene, har blitt adskilt fra hverandre på grunn av dem. Vi har blitt låst i en kapitalistisk sameksistens. Menneskerettigheter for Marx er barrierer mellom folk. Istedenfor å binde mennesker sammen, leder menneskerettighetene til egoisme, mener han. Egoismen fører til at folk blir fremmedgjort fra sin menneskenatur. Disse ideene uttrykker Marx veldig tidlig i sin karriere i teksten «Om jødespørsmålet» og i løpet av sitt lange virke, tok han aldri avstand fra dem. Denne teksten analyserer Marx' menneskerettighetskritikk i lys av «Om jødespørsmålet» ved en systematisk gjennomgang av rettighetene Marx kritiserer.

Av Cathrine V. Felix

Denne teksten presenterer en side av Marx' filosofi som ikke har fått like mye oppmerksomhet som hans kapitalismekritikk, nemlig hans kritikk av menneskerettighetene. FNs menneskerettighetserklæring regnes i dag som det viktigste dokumentet for internasjonalt samarbeid. Til sammenligning er Marx' syn at menneskerettighetene skaper egoisme og svekker kollektivets samhold. Teksten presenterer dette synet, men først følger en kort gjennomgang av menneskerettighetene.

Menneskerettighetene

FNs verdenserklæring om menneskerettigheter¹ ble vedtatt i 1948. Idéen som kommer til uttrykk i erklæringen, at man i kraft av å være menneske har visse rettigheter, har i dag bred internasjonal tilslutning. FN har 193 medlemsland, hvilket er nesten alle land i hele verden. I artikkel nummer 1 står det at «Alle mennesker er født frie

og med samme menneskeverd og menneskerettigheter».² Menneskerettigheter har vi altså simpelthen i kraft av vår menneskenatur.³

I våre dager snakker vi om det *globale* menneskerettighetsregimet og som Louis Henkin skriver: «human rights have been accepted as the idea of our times» (Henkin 1999:13). De aller fleste forbinder nok først og fremst menneskerettighetene med nettopp ovenfor nevnte FN-erklæring, men selve begrepet forekommer i utallige sammenhenger. I historisk kontekst ble riktignok menneskerettigheter for alvor et internasjonalt anliggende i etterkant av andre verdenskrig, men mange mener at lignende begrep kan spores helt tilbake til tenkere som Platon og Aristoteles (Hayden 2001:3-4). Begrepet har aktualitet innenfor en rekke områder, for eksempel etikk, politikk, jus og økonomi. Menneskerettigheter er internasjonale rettsregler for eksempel innen FN- og EU-systemet, men

vi skal heller ikke glemme den viktige rollen som den suverene staten spiller med tanke på å ivareta sine borgeres rettigheter. Mange stater har ikke de økonomiske midlene som kreves for å innfri rettighetene til sine borgere. Andre stater igjen respekterer ikke rettighetene. Det er utvilsomt store ulikheter verden over med tanke på i hvilken grad man som samfunnsborger får sine rettigheter innfridd.

Uansett hvordan praksisen ser ut i de respektive landene verden består av, er grunntanken, selve teorien bakom menneskerettighetene, at de er universelle og egalitære. De skal fungere som en beskyttelse mot diskriminering og urettferdig behandling og skal gjelde alle mennesker, over hele verden, til alle tider. Enhver som er medlem av menneskeslekten skal få sine menneskerettigheter respektert uavhengig av moralsk irrelevante egenskaper som hudfarge, kjønn, nasjonalitet, talent osv. Altså er menneskerettighetene *individuelle* rettigheter. Tanken er at alle mennesker har disse rettighetene.⁴ På «rettighetsspråket» sier vi ikke blott og bart «det er feil å drepe meg», snarere sier vi «jeg har *rett* til liv». Disse formuleringene er ikke ekvivalente, sistnevnte presiserer at noe er *eid* av meg: jeg har en rettighet koblet direkte til min person, jeg *eier* rettigheten. I dette eksempelet friheten til å leve. Det at jeg eier en frihet til å leve, sier mer enn at du ikke skal drepe meg. Det gir meg et element av kontroll over min frihet. Menneskerettighetene gir enkeltindividet en omfattende frihet. Disse rettighetene har ikke bare lovens beskyttelse. I tillegg gir de enkeltindividet en sterkt privilegert status. Nettopp dette ekstreme fokuset på individet er en av kritikkene Marx retter mot menneskerettighetsrammeverket. Han hevder at menneskerettighetene skaper grobunn for egoisme fordi de vektlegger personlige interesser fremfor interessene til samfunnet som helhet.

Marx kritikk av menneskerettighetene

I 1844 publiserte Karl Marx «Om jødespørsmålet»⁵ - lenge før formuleringen av menneskerettighetene slik vi kjenner dem i dag. Gitt tidsgapet kan man undre seg over hvorvidt Marx tanker om temaet har tapt sin relevans.⁶ Et svar på denne bekymringen er at Marx' menneskerettighetskritikk er like aktuell i dag som hans kapitalismekritikk er. Marx knytter rettighetene nettopp til det kapitalistiske systemet, som var de hånd i hanske, så en måte å vise relevansen på, er å se rettighetskritikken hans nettopp i lys av kapitalismekritikken.⁷ Dessuten er rettighetsteoriene han diskuterer forløperne til dagens rettighetsrammeverk. De prinsipielle argumentene Marx fremsetter kan også rettes mot dagens rettighetsregelverk. Han diskuterer diverse konkrete rettighetsdokumenter som for eksempel ameri-

kanske konstitusjoner, spesifikt konstitusjonene til New Hampshire og Pennsylvania, men især diskuterer han den franske *Erklæringen om menneskets og borgerens rettigheter*, en direkte inspirasjon for FN-erklæringen inneholdende mange av de samme rettighetsbeskyttelsene så som retten til likhet, frihet, sikkerhet og eiendom.

«Om jødespørsmålet» er opprinnelig et tilsvarende tilsvarende til hegelianeren og teologen Bruno Bauers analyse av jøders ønske om frigjøring (Bauer 1843). «Jødespørsmålet» dreide seg om jøders integrasjon, eller assimilasjon i det kristne Vest-Europa. Spørsmålet var blant annet hvorvidt jøder skulle få fulle sivile og politiske rettigheter. Teksten til Marx kan leses som om den først og fremst handler om jødernes spesifikke situasjon i samtiden, samt om Marx' egen bakgrunn som jøde⁸, og dermed er direkte relevant bare med tanke på spørsmål knyttet til jødedommen.⁹ En slik lesing har blitt gjort av mange (se for eksempel Greenblatt 1978¹⁰; Lewis 1999). Mitt perspektiv her er likevel et annet. Istedenfor å lese «Om jødespørsmålet» som en kommentar til jødedommen, tolker jeg teksten primært som en kritikk av menneskerettigheter. En slik tolkning av Marx er heller ikke uvanlig, se for eksempel Kenneth Baynes kommentar i en tolkning av teksten: «One of the most forceful critics of liberal rights is, of course, Karl Marx» (Baynes 2000:453). Snarere enn å tenke seg at Marx kun kommenterer jødematikken, tenker man seg at Marx benyttet Bauers analyse som en anledning til å fremme en generell kritikk av selve ideen om menneskerettigheter.¹¹

Marx er ikke motstander av frihet. Tvert imot, hans kamp for proletariatets løsrivelse fra kapitalistenes grep, er velkjent for de fleste. Derimot hevder Marx at menneskerettighetene ikke er veien å gå for å oppnå frihet. De verdiene, og den moral, som disse, i Marx' syn *såkalte* naturlige rettighetene, skal sikre samfunnsborgerne blir i realiteten ikke beskyttet. Disse rettighetene er i Marx' øyne noe annet enn de ser ut til å være. På overflaten ser de ut til å legge grobunn for et godt liv for hver enkelt, men i virkeligheten er de bare illusjoner. Tenk for eksempel på retten til frihet. En naturlig tanke er at frihet skaper et harmonisk samfunn der borgerne inngår i et velfungerende felleskap. Men *menneskerettigheten* til frihet fungerer faktisk helt motsatt, ifølge Marx. For å fremme sitt poeng tar han blant annet utgangspunkt i den franske rettighetserklæringens formulering: «Liberty consists in being able to do everything which does not harm others».¹² Frihet er altså formulert som retten til å gjøre alle de handlingene man selv måtte ønske som ikke skader andre. Hva innebærer dette? Marx sammenligner frihet forstått på denne måten med funksjonen til en eiendomsmarkør. På samme



måte som en eiendomsmarkør viser grensen mellom tomt, markerer frihetsrettigheten skillet mellom personer: «It is a question of the liberty of man as an isolated monad, withdrawn into himself» (Marx 2001:131). Frihet på rettighetsspråket betyr altså ikke *vår* frihet forstått som felleskapets harmoni og samarbeid. Nei, frihet avgrenser mitt fra ditt og vektlegger det som skiller oss fra hverandre istedenfor å styrke det som binder oss sammen. Sagt på en annen måte: din handlingsfrihet er begrenset av andre mennesker. For Marx er vi ikke egentlig frie når vår «frihet» består i å avgrenses fra våre medmennesker. Hver person blir i sannhet en øde øy. Jeg blir en barriere for din frihet, altså slutter din frihet ved meg. Vi to blir separate enheter. Hva slags frihet ligger det i dette? Vi serveres en illusjon av frihet, men egentlig henvises vi til isolasjon fra hverandre. Idéen om frihet som fremmes via menneskerettighetene dekker, ifølge Marx, bare over vår egentlige ufrihet. Vi tror vi er frie, men i bunn og grunn har vi bare blitt overlatt til oss selv.

Marx kritiserer det vi kan kalle de klassiske rettighetene som likhet, frihet, diskutert ovenfor, sikkerhet og eiendom. La oss se på sistnevnte først, retten til eiendom. I 1215 hadde den engelske kongen brukt så mange penger på krig at han var blakk. Fordi kongen hadde et desperat behov for penger, fridde han til rike landeiere. Disse adelsmennene ville ikke sponse kongen med penger uten å få noe igjen, først og fremst ville de sikre seg rettigheten til eiendommene sine. Resultatet av kjøpslåingen mellom kongen og adelsmennene kjenner vi: *Magna Carta*.¹³ *Magna Carta* betraktes som en viktig forløper til menneskerettighetene av i dag, men adelsmennene var helt uinteresserte i rettighetene til den menige mann og kvinne. Det de ville var å sikre seg mot at kongen forsynte seg av eiendommene deres. Marx påpeker de negative sidene ved kapitalistiske samfunns private eiendomsrett. Gitt *Magna Carta* blir det tydelig hvor fundamentalt viktig eiendomsretten er også i menneskerettighetsdiskursen. Selve diskursen har grodd ut av idéen om rettigheten til å *ei*. Først gjaldt retten bare adelsmennene, men senere har den blitt utvidet til å gjelde for alle mennesker. Hvorvidt *alle* virkelig får denne rettigheten ivaretatt er en annen sak. Den privilegerte eiendomsmagnaten har helt andre bekymringer enn den fattige leieboeren, men den formelt gitte eiendomsrettigheten er den samme for begge. Marx siterer rettighetserklæringens formulering av enhvers rett «of enjoying and of disposing at his discretion of his goods and income, of the fruits of his labor and industry» (Marx 2001:132). Men formelle rettigheter og reelle muligheter er som nevnt ikke det samme. I hvor stor grad kan man nyte fruktene av sitt arbeid når

man er nødt til å selge sin arbeidskraft til den lønnen markedet bestemmer for å betale husleie? Arbeiderene som organiserer seg for å få sine rettigheter ivaretatt blir som grus i maskineriet for bedriftseieren. Marx skriver: «The right of man to private property is ... the right to enjoy one's property and to dispose of it at one's discretion, without regard to other men» (Marx 2001:132). Også med tanke på denne rettigheten blir andre mennesker et problem: «It makes every man see in other men not the *realization* of his own freedom, but the *barrier* to it» (Marx 2001:132). Eiendomsretten er således hverken et moralsk gode, eller en garanti for medmenneskelighet. Denne retten gjør oss selvopptatte. Vi spør oss: Hvordan kan *jeg* karre til meg mest mulig? Hva tilkommer *meg*? Hvem står i veien for *mine* prosjekter?

Hvordan forholder så Marx seg til retten til sikkerhet? Denne rettigheten skal ivareta hvert enkelt individs *personlige* sikkerhet. Mange artikler i FNs verdenserklæring har nettopp denne helt fundamentale rettigheten som tema. Artikkel 3 er helt konkret og sier: «enhver har rett til liv, frihet og personlig sikkerhet». Artikkel 4 og 5 fastslår at ingen skal holdes som slave og ingen får utsettes for tortur, eller umenneskelig behandling.¹⁴ Marx nevner at sikkerhet betraktes som det viktigste sosiale konseptet i et sivilisert samfunn. Denne rettigheten danner selve eksistensgrunnlaget for staten hvis fremste oppgave er nettopp å garantere den enkelte samfunnsborgers selvbevarelse. Likevel er ikke Marx nådig i sin kritikk: «security is the *assurance* of egoism», skriver han (Marx 2001:132). Hvorfor denne harde kritikken? Jo, slik vi har konstruert samfunnet, er det eneste som holder oss sammen behovet for beskyttelse av våre respektive personlige interesser. Samfunnet blir betraktet som den enheten som kan beskytte våre egoistiske selv, det vil si at samfunnet beskytter meg mot deg og vice versa. Beskyttelse av meg og mitt, er hva jeg trenger staten til. Altså er samfunnet et rent *middel* for å oppnå xyz, snarere enn et mål i seg. Slik instrumentalisme, med andre ord: mål-middel-rasjonalitet, er et velkjent aspekt ved kapitalismen. Innenfor dette systemet er mantraet: «what's in it for me?» Systemet fremmer konkurranse istedenfor samarbeid. *Jeg* blir enormt viktig: «it is not man as citizen, but man as private individual who is considered to be the essential and true man» (Marx 2001:133).

Av de nevnte klassiske rettighetene Marx kritiserer, gjenstår retten til likhet. Retten til likhet, skriver han, «is nothing but the equality of the liberty ... each man is to the same extent regarded as such a self-sufficient monad» (Marx 2001:132). Også likhetstanken gjør mennesket til øde øyer i samfunnet, mener Marx. Det er naturligvis ikke

et mål å gjøre mennesker helt like. Mange har foretatt en slik stråmann-tolkning og dermed skutt langt bortenfor målskiven. La oss konstatere at ingen argumenterer for at alle verdens mennesker skal bli helt like i tanke, adferd og utseende. Snarere innebærer kravet om likhet menneskers muligheter til å leve gode, meningsfulle liv og delta i samfunnet på lik linje med hverandre. Her spiller Marx' kritikk inn: vi mennesker står helt opplagt ikke på like fot fra starten av – uten at vi har fortjeneste, eller skyld i dette. Noen fødes inn i rike familier, andre i fattige, noen lever i teknologisk innovative land, andre ikke, osv. Hvilken livskvalitet og hvilke muligheter man har, er helt avhengig av en rekke omstendigheter utenfor en selv. Hvilke reelle muligheter har den fattige alenemoren til å gjøre det stort i politikken? Hvor delaktig har den funksjonshindrede mulighet til å være i samfunnet? Når frihet og likhet innebærer at hver og en i like stor grad overlates til seg selv i sin selvtilstrekkelighet, blir det helt klart at folks muligheter er svært ulike. Hvis det legges opp til at alle skal prioritere seg og sitt, gis ingen åpning for å hjelpe sin neste, bidra til fellesskapet og medmenneskelighet. Dette ser snarere ut som selve oppskriften på hvordan man skaper et samfunn med ujevn fordeling av godene. Det Marx vil ha oss til å vurdere er følgende: Kan det noensinne oppstå likhet i et samfunn som bygger på konkurranse, egoisme, ulike lønnsnivåer osv.? Slik oppsummerer Marx sin diskusjon:

Man was not freed from religion, he received religious freedom. He was not freed from property, he received freedom to own property. He was not freed from the egoism of business, he received freedom to engage in business. (Marx 2001:134)

Resultatet av denne «frigjøringen» er det Marx beskriver som «det egoistiske mennesket». Kort sagt er menneskerettighetene egoismeskapende fordi de legger vekt på enkeltindividers personlige interesser fremfor å fronte interessene til kollektivet. For Marx skaper altså *både* menneskerettighetene og kapitalismen grobunn for egoisme.

Marx argumenterer videre for at det er forskjell på *politisk* frigjøring og *menneskelig* frigjøring. Dette skillet er relevant for et annet skille, nemlig det mellom staten og det sivile samfunnet. Kravet om politisk frigjøring er kravet om like rettigheter, men det å ha like rettigheter er ikke det samme som å virkelig være frigjort som menneske, eller at du og dine rettigheter blir respektert i samfunnet. En stat kan tillate full religionsfrihet uten at det dermed er tilfelle at alle statens innbyggere er det man kan kalle religiøst frigjorte. Det kan råde forakt, sjalusi og motstand

mot religiøse personer selv om de er i sin fulle *lovfestede* rett til å utøve sin religion. For Marx er det frie samfunn et samfunn der borgerne helt og fullt oppfatter seg selv som en del av fellesskapet.

Marx' idéer blir både bejublet og hardt kritisert. Uansett hvilken leir man måtte befinne seg i, er det et faktum at motstandere så vel som tilhengere fortsatt finner det meningsfullt å diskutere Marx. Kanskje tok han feil på en del punkter, men hans innspill er viktige tankekors, også for menneskerettighetsdiskursen.¹⁵

LITTERATUR

- Bauer, B. 1843, *Die Judenfrage* [Det jødiske spørsmål], Friedrich Otto, Braunschweig.
- Baynes, K. 2000, «Rights as Critique and the Critique of Rights: Karl Marx, Wendy Brown and the Social Function of Rights» i *Political Theory*, 28:4, 451-468.
- Brandstedt, E. 2018, «I kraft av att vara människa: Om begreppet mänskliga rättigheter» i Arvidsson, M., Halldenius, L. & Sturfelt, L. (red.), *Mänskliga rättigheter i samhället*, 17-34, Bokbox förlag, Malmö.
- Declaration of the Rights of Man and Citizen: https://www1.curriculum.edu.au/dddunits/downloads/pdf/dec_of_rights.pdf.
- Greenblatt, S.J. 1978, «Marlowe, Marx, and Anti-Semitism» i *Critical Inquiry*, 5:2, 291-307.
- Halldenius, L. 2018, «Filosofiska teorier om mänskliga rättigheter: En kritisk analys» i Arvidsson, M., Halldenius, L. & Sturfelt, L. (red.), *Mänskliga rättigheter i samhället*, Bokbox Förlag, Malmö.
- Hasås, T. (red.) 2017, *Det mørke arbeidslivet*, Gyldendal, Oslo.
- Hayden, P. (red.) 2001, *The Philosophy of Human Rights: Readings in Context*, Paragon House, St. Paul.
- Henkin, L. 1999, «The Universality of the Concept of Human Rights» i *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 506:1, 10-16.
- Johansson, I. 2015, «En död Marx, en åldrad Liedman och dagens unga vänster». Tankeverksamheten inom Arbetarrörelsen i Göteborg: https://e-arkiv.arbark.se/bibliotek/tankesmedjor/tankesmedjan_gtbg/dod_marx.pdf.
- FNs verdenserklæring om menneskerettigheter: <https://www.fn.no/Om-FN/Avtaler/Menneskerettigheter/FNs-verdenserklæring-om-menneskerettigheter>.
- Lewis, B. 1999, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, W. W. Norton & Company, New York.
- Maccoby, H. 2006, *Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity*, Routledge, Abingdon.
- Magna Carta: <https://www.archives.gov/files/press/press-kits/magna-carta/magna-carta-translation.pdf>.
- Marx, K. 2001, «On the Jewish Question» i Hayden, P. (red.), *The Philosophy of Human Rights*, Paragon House, St. Paul.
- McLellan, D. 1980, *Marx Before Marxism*, 2. utgave, Macmillan, London.
- Nickel, J. 2019, «Human Rights» i Zalta, E.N. (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>.
- Orend, B. 2002, *Human Rights: Concept and Context*, Broadview Press, Peterborough.

NOTER

- ¹ For en kritisk analyse av diverse teorier om menneskerettigheter, se Halldenius 2018.
- ² Erklæringen er tilgjengelig på nettet: <https://www.fn.no/Om-FN/Avtaler/Menneskerettigheter/FNs-verdenserklæring-om-menneskerettigheter> [nedlastet 02.03.2019].
- ³ For en detaljrik diskusjon om selve begrepet menneskerettigheter, se Brandstedt 2018.
- ⁴ Nickels SEP-artikkel gir en god innføring i temaet menneskerettigheter.
- ⁵ Marx 2001. Teksten er tilgjengelig på nettet: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/> [nedlastet 04.03.19].
- ⁶ For å se relevansen for moderne norsk arbeidsliv, se Hasås (2017) for en gjennomgang av arbeidslivskriminalitet i diverse bransjer i norsk arbeidsliv.
- ⁷ Ifølge Johansson bør man tolke både kapitalisme- og menneskerettighetskritikken til Marx i lys av hans egoismekritikk (privat mailkonversasjon). Dette er et rimelig poeng. Jeg diskuterer egoismekritikken under.
- ⁸ Faren til Marx konverterte fra jødedommen til kristendommen fordi anti-jødiske lover hindret hans advokatpraksis.
- ⁹ Mange har tolket Marx tekst som klart antisemittisk, f. eks. Maccoby 2006; Lewis 1999. Tolkningen er kontroversiell. McLellan konstaterer at den er feil (1980:141). Johansson skriver som følger om «Om jødespørsmålet»: «Skriften har i modern tid kastet en mørk skugga över den unge Marx av två speciella skäl. Marx skriver här ibland som om han trots sin helt igenom judiska härkomst är antisemit, och han förkastar helt den franska revolutionens deklaration om mänskliga rättigheter» (Johansson 2015:9).
- ¹⁰ Greenblatt tolker Marlowes The Jew of Malta i lys av Marx' «Om jødespørsmålet». Han skriver bl.a.: «Marlowe and Marx seize upon the Jew as a kind of powerful rhetorical device, a way of marshaling deep popular hatred and clarifying its object. The Jew is charged not with racial deviance or religious impiety but with economic and social crime, crime that is com mitted not only against the dominant Christian society but, in less "pure" form, by that society. Both writers hope to focus attention upon activity that is seen as at once alien and yet central to the life of the community and to direct against that activity the anti-Semitic feeling of the audience» (Greenblatt 1978:292).
- ¹¹ Se, blant annet, McLellan 1980.
- ¹² Erklæringen er tilgjengelig på nettet: https://www1.curriculum.edu.au/dddunits/downloads/pdf/dec_of_rights.pdf [nedlastet 05.03.19].
- ¹³ *Magna Carta* er tilgjengelig på nettet: <https://www.archives.gov/files/press/press-kits/magna-carta/magna-carta-translation.pdf> [nedlastet 05.03.19].
- ¹⁴ For hele teksten, se note 2.
- ¹⁵ Takk til anonyme granskere i *Filosofisk supplement*, Dan Egonsson og Andreas Seland for konstruktive kommentarer i løpet av arbeidet med teksten. Takk spesielt til Ingvar Johansson for en lengre mailkonversasjon om Marx inneholdende en rekke råd og kommentarer. Jeg har dessverre ikke kunnet følge alle rådene, for da hadde ikke dette blitt en kort tekst, men snarere en hel bok.

I PRAKSIS

MARXISME I OG MOT PSYKOLOGI

Av Salman Türken

Kan psykologi være marxistisk? Fordi marxisme i all hovedsak er kritikk av kapitalismen, måtte vi i så fall kunne forvente at psykologisk teori og praksis skulle gå ut på ikke *bare* å forstå hvordan mennesker tenker, føler og handler i den kapitalistiske epoken vi går gjennom, men *også* å kritisere selve det kapitalistiske systemet. Dette kunne i det minste innebære en ideologikritikk for eksempel av kommodifisering og fremmedgjøring, med mål om å kunne bidra til sosial endring – en endring av livsbetingelsene for massene til det bedre i stedet for endring av individet slik at individet passer inn i de kapitalistiske strukturene (anti-individualisme). Psykologi har unektelig fått en forhøyet posisjon som premissleverandør i vår samtid og har stort potensiale for å bidra til samfunnsutvikling. Til tross for dette, viser psykologiens historie at faget har fungert mer som en sosial kontrollmekanisme som har bidratt til opprettholdelsen av *status quo*, med alle de systematiske usymmetriske maktstrukturene under kapitalismen (Fox, Prilleltensky & Austin 2009; Parker 2007, 2009).

I denne teksten skal jeg kort redegjøre for noen sentrale elementer ved Marx' tenkning (de delene som kan betegnes som hans 'psykologi') og koble dette til noen kritiske retninger i psykologiens historie. Det er utenfor denne tekstens omfang å gi den fulle bredden av marxistisk innflytelse i psykologifaget. Følgende presentasjon vil dessverre være en meget grov forenkling. Målet er å gi eksempler på enkelte forskere som har benyttet seg av Marx for å kritisere, utvide og endre psykologi som fag, for eksempel innenfor retningen kritisk psykologi (KP) som tar et oppgjør med hvordan psykologisk kunnskap (mis)brukes i samfunnet. Det er samtidig knyttet stor usikkerhet til i hvilken grad vi kan definere de ulike forsøkene som marxistiske psykologier (Elhammoumi 2006; Parker 2009). Jeg har i tillegg den intensjon å synliggjøre for leseren det

konfliktfylte forholdet mellom (konvensjonell) psykologi og marxisme. Mens marxismen ofte har blitt stemplet som *psykopatologi* av toneangivende psykologer, har psykologi blitt beskyldt for å være en «servant of capitalism» helt fra unnfangelse av faget som vitenskapelig disiplin (Pavón-Cuéllar 2017a, 2017b).

Marx og psykologi

Konvensjonell eller «mainstream» psykologi (MP fra nå av) studerer et mangfold av konsepter – deriblant persepsjon, hukommelse, bevissthet, tanker, intensjon, resonnering, språk og lignende – med målet om å forstå psyken. Den generelle overbevisningen i MP, som har en positivistisk tilnærming, er at disse funksjonene eller domenene hører til individet. Gitt den historiske intellektuelle utviklingen i vesten er ikke dette overraskende. Den epistemologiske tradisjonen fra Descartes og Kant som har satt spor i psykologifaget, innebærer en individualistisk reduksjon til et *cogito* (altså «Jeg tenker»), og ignorerer dermed *cogitamus* («Vi tenker») (Sampson 1981; Teo 2001). MP har følgelig forsøkt å forstå psyken som et resultat av individets mentale operasjoner og har produsert en ahistorisk forståelse av det menneskelige subjekt.

Denne forståelsen har blitt kraftig kritisert av marxistiske psykologer. I marxistisk tankegods kan ikke menneskelig tenkning simpelthen reduseres til en ting som foregår «inne» i hodet på et individ; menneskets tenkning forstås snarere som et sosialt og historisk produkt av kollektive aktiviteter.

Marx var ikke psykolog, men mye av hans tankegods har vært retningsgivende for mange psykologer i kritiske retninger (gjerne utenfor MP) for å forstå menneskelig bevissthet og handling. I motsetning til MPs universalistiske, ahistoriske og såkalte 'objektive' konseptualiseringer,

plasserer Marx på en radikal måte både objekt og subjekt for persepsjon, tenkning, følelser og handling i historien. Marx (1932/2009) skriver «The development of the five senses is a labor of the whole previous history of the world» og fortsetter (Marx 1852),

Men make their own history, but they do not make it as they please; they do not make it under self-selected circumstances, but under circumstances existing already, given and transmitted from the past. The tradition of all dead generations weighs like a nightmare on the brains of the living.

Den essensielle innsikten for Marx er den gjensidige avhengigheten mellom mennesket som historisk, kulturelt, sosialt vesen på den ene siden, og mennesket som natur på den andre. Menneskets natur blir konstituert ved et aktivt, gjensidig, og transformerende forhold til omgivelsene. Psyken forstås dermed som sosialt og historisk innvevd ('embedded'). Basert på historisk-dialektisk materialisme argumenterer Marx for at både samfunnsmessig og personlig bevissthet har økonomiske røtter, og at livet ikke er determinert av bevissthet, men bevissthet av livet. Marx foreslår at en overbygning bestående av former for sosial bevissthet (som blant annet inkluderer lover, kunst, filosofi, ideologi og politikk) oppstår fra en *økonomisk* basis, hvilket vil si produksjonsforholdene (sosiale forhold mellom menneskene for eksempel i form av klassekamp) og produktivkreftene (naturressursene, teknologisk utvikling o.l.) i et samfunn. Ut fra dette materialistiske perspektivet endres de fenomener som tilhører overbygningen i kraft av endringer i basis. Det er en kontinuerlig dialektisk relasjon mellom basis og overbygning. Følgelig vil psyken eller bevisstheten endres og utvikles historisk, med endringer i produktivkreftene. Menneskets bevissthet er dermed betinget av materielle forhold og omgivelsene, men samtidig griper mennesket også inn i omgivelsene og endrer samfunnet gjennom sin praksis. Når mennesket endrer sin praksis, endrer det også sin bevissthet, og dermed seg selv. Dette er et emansipatorisk perspektiv som har ført til alternative former for psykologi, som for eksempel 'liberation psychology' i Latin Amerika.

For Marx kan ikke menneskelig essens eller natur forklares kun ut fra medfødte eller biologiske kapasiteter i mennesket: «But the essence of man is no abstraction inherent in each single individual. In reality, it is the ensemble of the social relations» (Marx 1845/2010:7). Ifølge Marx og Engels er den individuelle psyken eller bevissthet «from the beginning a social product and remains so as

long as men exist at all» (1932/2010:44). Det ligger dermed samfunnsmessige føringer i historien og i samtiden, som en struktur *over* menneskelig bevissthet og aktivitet. Slik unngår marxismen den altomfattende reduksjonismen i MP, som har en tendens til å redusere det meste til det individuelle nivået (kognitive prosesser i individet eller biologi). I motsetning til MP sin forståelse av menneskenaturen som mer eller mindre stabil, medfødt, akulturell og ahistorisk, blir det fra et marxistisk perspektiv mulig å forestille seg, og å bygge en ny historisk menneskelig essens. Dette krever da endring av de bestående sosiale relasjoner. Psykologi kan bidra til dette hvis den inkluderer de sosiale relasjoner i sitt studieobjekt, i stedet for å ignorere dem eller endre dem til å handle om individuelle psykologiske egenskaper. Slik psykologisering i MP har vist seg å være en meget mektig ideologisk mekanisme som har hindret enhver ide om sosial endring (Fox, Prilleltensky & Austin 2009). MPs konseptualisering av individet som isolert fra det kollektive og/eller samfunnet tjener kapitalismen godt siden individer som forstår seg selv som uavhengige og egoistiske, kan vanskelig forenes rundt et felles opprør mot makten. I den grad psykologiseringen lykkes, vil individet se seg selv som kilden til sine problemer og vil dermed være mer tilbøyelig til å endre seg som løsning i stedet for å kreve sosial endring.

Tross manglende interesse for Marx i MP, har Marx påvirket konseptualiseringer av psyken i det 20. århundre, med særlig innflytelse på for eksempel russiske psykologer som Sergej Rubinstein, Lev Vygotsky og flere i den kulturhistoriske skolen (f.eks. Leontjev, Luria), den franske psykologen Georges Politzer, den tyske psykologen Klaus Holzkamp, samt flere som har bidratt til utvikling av ulike former for kritisk psykologi. Frankfurterskolen som utviklet kritisk teori må spesielt trekkes frem, som noen som har brukt Marx' teorier kombinert med psykoanalysen og etablerte et Freudiansk-Marxist forskningsfelt. I Latin Amerika har pionerer av 'liberation psychology', Paolo Freire i Brasil, Ignacio Martín-Baró i El Salvador og Orlando Fals-Borda i Columbia, benyttet seg av Marx' ideologikritikk for å skape sosial endring. I følgende skal jeg berøre noen av disse sentrale utviklingstrekkene i disse retningene før jeg poengterer viktigheten av Marx i den kritisk-psykologiske tilnærming som har gjort seg gjeldende som en uavhengig gren av psykologi de siste tiårene.

Marx og russisk psykologi

En form for marxistisk psykologi ble utviklet i den tidligere Sovjetunionen etter revolusjonen i 1917. De russiske psykologene utviklet sine teorier basert på Marx' historisk-

dialektiske materialisme. Fellesnevneren var overbevisning om at psyken er utviklet av menneskes aktive og dynamiske relasjon til kollektivet, kulturen, samfunnet, historien. Sergej L. Rubinstein (1889-1960) utviklet gjenspeilingsteorien med hovedvekt på ideen om at menneskelig bevissthet gjenspeiler omverdenen. Det indre eller det psykiske og den ytre eller den materielle verden, forstås som et aktivt vekselspill. Menneskets aktive relasjon til omverdenen – dets *virksomhet*, ble også det sentrale elementet i den kulturhistoriske skolen. Frontfigurene som Lev Vygotskij (1896-1934) og Aleksej Leontjev (1903-1979) forstod psyken på bakgrunn av hele den fylogenetiske utviklingshistorien. Gitt at artsutviklingen gjennom en meget langsom evolusjon har gitt fellestrekk tvers over kulturer, argumenterer de derfor at den variasjonen vi kan observere i menneskelig tenkning og handling nå må nødvendigvis skyldes ulike kulturelle utviklingstrekk. Menneskets samfunnsmessighet trekkes frem; psyken, den menneskelige bevissthet, må dermed forstås i et historisk, kulturelt og samfunnsmessig perspektiv. I tråd med Marx, forstår virksomhetsteorien mennesket som subjekt og objekt samtidig. Gjennom å handle skaper mennesket samfunnet, som i sin tur setter forholdene mennesker utvikler seg opp under. Psyken formes i den gjensidige vekselvirkningen.

Vygotsky har (1978:57), ved å videreutvikle Marx' tanker, på en overbevisende måte argumentert for at «all the higher functions originate as actual relations between human individuals». Denne generelle loven om kulturell utvikling tilsier at menneskelig bevissthet, med alle mentale funksjoner, inkludert verdier og overbevisninger, oppstår i menneskets interaksjon med omgivelsene. De er først og fremst interpersonlige og sosiale før de blir internaliserte eller approprierte av individet slik at de blir intrapersonlige. I denne prosessen spiller språk en avgjørende rolle for Vygotsky. Språk og tanker er to sider av samme sak, uløselig knyttet til hverandre. Han klarte å vise gjennom sin empiriske forskning hvordan mentale prosesser som persepsjon og oppmerksomhet er betinget av språkbruk. Mens Jean Piagets individuell kognitiv konstruktivist utviklingsteori ble den dominerende forståelsen i MP, har Vygotskys sosialkonstruktivistisk teori fått sin plass i utviklingspsykologiske pensumbøker som en alternativ teori og har samtidig bidratt til etablering av retningen kulturpsykologi som utfordrer MPs reduksjonistiske, individualistiske og vestlige orientering.

Marx og Frankfurterskolen

Marx hadde en sterk innflytelse på Frankfurterskolen. Skolens fremste teoretikere, Max Horkheimer (1895–

1973), Erich Fromm (1900–1980), Theodor Adorno (1903–1969), og Herbert Marcuse (1898–1979) delte interesse for skjæringspunktet mellom filosofi, psykologi og radikal samfunnskritikk (se Grenness & Madsen 2012). Horkheimer betraktes gjerne som grunnleggeren av «kritisk teori». I den innflytelsesrike artikkelen «Traditional and Critical Theory» fra 1937 kritiserte Horkheimer positivismen i samtidens sosialvitenskaper (og psykologi) som han beskyldte for å overse sine sosiale røtter, for å lage teorier atskilt fra samfunnet og for å være ideologiske. I tråd med Marx, hevdet han at psykologi ikke kunne forstås atskilt fra økonomi og kultur. Han avviste separasjonen mellom verdier og forskning, og kunnskap og virksomhet/handling. Sammen med Adorno skrev han verket *Opplysningens dialektikk* (1947), som gikk ut på å analysere samfunnsmessig dominans og undertrykkelse. Ifølge Horkheimer måtte kritisk teori ha sosial endring og forsvarlig organisering av samfunnet som mål, slik at behovene til alle samfunnslag skulle innfris. I motsetning til «traditional theory», som reproduiserte ukritisk det eksisterende samfunnet, skulle kritisk teori søke frigjøring: «to liberate human beings from the circumstances that enslave them» (Horkheimer 1982:244). Kritisk teori er en av hovedkildene til dagens kritiske psykologi.

Marcuse (1965) hevder på sin side at vitenskap fungerer ideologisk – bokstavelig talt som falsk bevissthet, og som en normaliserende og rettferdiggjørende instans. Vitenskap, herunder psykologi, har makt til å definere hva som er normalt, og dermed rettferdiggjøre ekskludering og undertrykking av de avvikende. I likhet med Adorno og Horkheimer kobler Marcuse instrumentell rasjonalitet til dominans, og er kritisk til aksept av vitenskap som en utelukkende objektiv og verdinøytral beskjeftigelse: «... the technique is always a socio-historical project, in it it is projected what a society and its dominant interest intend to do with people and things» (Marcuse 1965:208). Vitenskapens universalitet og objektivitet er dermed ikke nøytrale påstander, men snarere en refleksjon av visse interesser. Derigjennom rettes kritikken mot MP som vitenskap av menneskelig subjekter, som har endt opp med å produsere føyelige subjekter klar for å tilpasse seg.

Fromm ønsket å forene en kritisk utgave av Freuds psykoanalyse med en humanistisk marxisme som særlig kritiserer fremmedgjøring (Grenness & Madsen 2012). I marxistisk ånd legger han vekt på hvilken betydning sosio-økonomiske faktorer har for individets utvikling. Særlig i den innflytelsesrike boken *The Sane Society* (1955), fremmer han et anti-autoritær psykoanalyse/sosialpsykologi, som i likhet med Adorno omhandler hvordan individenes

karakterstruktur blir frembrakt under det moderne industrisamfunnet. Fromms radikale samfunnskritikk, som er anti-autoritær, anti-nasjonalistisk, anti-patriotisk, rettes også mot psykologi og andre mentalhelsefag:

Today the function of psychiatry, psychology and psychoanalysis threatens to become the tool in the manipulation of man... Yet, many psychiatrists and psychologists refuse to entertain the idea that society as a whole may be lacking in sanity. They hold that the problem of mental health in a society is only that of the number of 'unadjusted' individuals, and not that of a possible unadjustment of the culture itself. (Fromm 1955:163-164)

Denne kritikken fremstår som like, hvis ikke mer, relevant i dag, og føres videre av samtidens kritiske psykologer. Fromm og hans demokratisk-sosiale og anti-autoritære kritikk av et dehumaniserende samfunn og dets psykologi/psykiatri, er derimot så og si totalt ignorert i MP.

Marx og latinamerikansk 'liberation psychology'

En tidlig form for marxistisk psykologi ble utviklet av argentinerne Aníbal Ponce og José Bleger henholdsvis på 30- og på 50-tallet. De kritiserte psykologi på lik linje med andre senere marxistiske psykologer, som brasilianske Yamamoto, for å være en pseudovitenskap (se Pavón-Cuellar 2017a for en gjennomgang av latinamerikansk marxistisk psykologi). Marxist ideologikritikk kombinert med 'liberation theology' dannet bakgrunnen for tilnærmingen som ble spredt i Latin Amerika i andre halvdel av 20. århundret. 'Liberation psychology' førte til et skifte fra den statiske verden av laboratoriestudier til den virkelige verden der psykologer kunne gjøre en forskjell for mennesker. De innflytelsesrike arbeidene til Paulo Freire i Brasil og Orlando Fals-Borda i Colombia lånte elementer fra aksjonsforskningen. De tilførte en kritisk tilnærming til dette ved å forene forskning, aktivitet og 'empowerment' med mål om 'conscientization', eller bevisstgjøring av massene (Freire 1972; Fals-Borda & Rahman 1991). Deres tilnærming tok form basert på deres observasjon av de brutale realitene i Latin-Amerika der store deler av befolkningen ikke har hatt mulighet til utdanning og er blitt voldelig undertrykt hvis de utfordret privilegiene til makteliten. Særlig psykolog og prest Ignacio Martin-Baro (1994) i El Salvador satte ord på urettferdigheten som undertrykte grupper opplevde. Martin-Baro erstattet den amerikansk- inspirerte psykologien, som ikke hadde noe å tilby overfor maktens virkemåter, med en psykologi hvis

mål var å endre verden, og ikke bare å tolke den. Hans tankegang og arbeider har inspirert kritiske psykologer i hele Latin Amerika. Britiske psykologer som har utviklet 'critical community psychology' har særlig vært påvirket av Martin-Baro.

Målet med 'liberation psychology' er 'de-ideologisering' gjennom bevisstgjøring (Freire 1972). Marx' ideologikonsept blir særlig relevant for å utfordre falsk bevissthet, nemlig den tilstanden der den sosiale verden vi er innvevd i fører til systematiske skjevheter i hvordan vi forstår oss selv og omgivelsene. Selv om den individuelle psyken kan ha et skjevt bilde av virkeligheten, er ikke dette et resultat av individets kognisjon, men snarere et resultat av individets samfunnsmessighet. Falsk bevissthet er en egenskap ved samfunnet og har den konsekvens at ideologi hindrer sosial rettferdighet (Teo 2001). frigjøringspsykologene kombinerer derfor ideologikritikk med praxis for å oppnå de-ideologisering: De undertrykte lærer å forstå de sosiale, politiske og økonomiske motsetningsforholdene og å gå til handling mot undertrykkelse. Denne formen for psykologi, deltakende aksjonsforskning, innebærer en politisering av faget og reflekterer en ny form for produksjon av og refleksjon om kunnskap som bryter med MP.

Marxistiske 'mainstream'-psykologer

Det har vært flere toneangivende psykologer innenfor MPs historie som har vært påvirket av Marx og utviklet teorier som har utvidet MPs snevre kunnskapsgrunnlag. Deres marxistiske bakgrunn er dog gjerne oversett i MP. Et illustrerende tilfelle er sosialpsykolog Muzafer Sherif (1905-1988). Sherif står for noen av klassiske studiene (f.eks. den autokinetiske effekt og Robbers Cave-eksperimentet) i historie av sosialpsykologi og er gjengitt i de aller fleste pensumbøkene. Mens psykologi som fag var dominert av metodologisk individualisme, utviklet Sherif sine teorier om det sosiale grunnlaget for menneskelig natur. Inspirert av Marx videreutviklet han ideen om at menneskets tanker, mål og ønsker ('egofunksjoner' som han kalte disse) ikke var medfødte eller absolutte størrelser, men fikk sin form i samfunnet. Mens storheter som reduksjonisten Floyd Allport (1924) hevdet at sosialpsykologi ikke kunne være mer enn summen av individuelle psykologier, utviklet Sherif psykologiske teorier som utfordrer den etablerte ideen om at mennesket er født individualistisk og antagonistisk, en ide som legitimerer et samfunn basert på privat eiendom som refleksjon av menneskets natur (Kayaoglu, Batur & Aslitürk 2014). I Robbers Cave-eksperimentet viste Sherif hvordan konflikt og antagonisme mellom grupper (tenåringer fra middelklassefamilier puttes i grup-



per som konkurrerer med hverandre om materielle goder) var betinget av klimaet av konkurranse og den eventuelle ressursfordelingen.

I likhet med Marx ville Sherif endre samfunnets strukturer for å skape sosial harmoni. Resultatene fra Roberts Cave-eksperimentet ledet til formuleringen av realistisk konfliktteori (Sherif et al. 1961). Hovedbudskapet i teorien er at gruppeatferd ikke kan reduseres til intrapersonlige tendenser eller interpersonlige konflikter (noe MP har en sterk tendens til å gjøre), men heller at disse er en funksjon av sosial-strukturelle faktorer som tilgang til livsnødvendige ressurser. Hvordan samfunnet er strukturert, hvordan ressurser fordeles mellom ulike sosiale grupper basert på den strukturen, og om dette fører til konkurranse fremfor samarbeid, er helt avgjørende for verdier og overbevisninger, og dermed menneskelig bevissthet. Sherif utfordrer med andre ord ideen om at et individualistisk, konkurranse- og konfliktpreget samfunn er uunngåelig (Aslitürk 2015).

Enkelte konvensjonelle psykologer som John T. Jost og Mahzarin R. Banaji (1994) har brukt marxistisk tankegods i MP, og utviklet teorien om systemrettferdiggjøring. Mens psykologi stort sett ignorerer det ideologiske, har disse forskerne brukt Marx' begrep om ideologi og 'falsk bevissthet' for å forklare hvorfor individer ender opp med å akseptere samfunnsmessige forhold som er urettferdige og ikke gagnar deres interesser (f.eks. når arbeidsledige skylder på seg selv for manglende ansettelse). Deres forsøk er likevel kritisert for å være reduksjonistiske, slik Augoustinos (1999) argumenterer, siden disse marxistiske konseptene ikke kan reduseres til kognitive prosesser i individet. Måling av individuelle forskjeller etter grad av 'falsk bevissthet' flytter fokuset bort fra en objektiv samfunnstilstand som bør kritiseres til mangler ved individer som får skylden.

Marx og kritisk psykologi

Det har vokst frem en tilnærming de siste tiårene som vi kan definere som kritisk psykologi, som også innebærer marxistiske perspektiver (Fox, Prilleltensky & Austin 2009). KP kan sees som et metaperspektiv som kritisk evaluerer de moralske og politiske implikasjonene av psykologi som vitenskap, hvordan psykologi fungerer ideologisk i maktens tjeneste (Parker 1999, 2009). I marxistisk ånd og i tråd med Horkheimers agenda, tar KP sikte på "transforming the discipline of psychology in order to promote emancipation in society" (Sloan, Austin, & Warner 2006:43). KP er intet enhetlig perspektiv og har røtter i ulike teoretiske, epistemologiske og politiske tilnærming fra marxisme, psykoanalyse, feminisme, anti-rasisme,

anti-imperialisme, anti-psykiatri til post-strukturalisme og post-kolonialisme. For eksempel har KP i England vært nært knyttet til kvalitativ og diskurs-analytisk sosial psykologi med inspirasjon fra franske poststrukturalister som Michel Foucault, mens virksomhetsteorien og den kultur-historiske psykologien som oppsto under Sovjetisk psykologi betraktes som inspirasjonskilden til mange kritiske psykologer verden over (se Dafermos, Marvakis & Trilivia 2006). I Tyskland utviklet for eksempel Klaus Holzkamp den tyske *Kritische Psychologie* basert på marxisme og virksomhetsteorien. Ikke bare utfordret Holzkamp tradisjonell positivistisk MP, men foreslo også et nytt teoretisk rammeverk med bottom-up tilnærming, for å bygge en kritisk psykologi med mål om å forstå mennesker «from the standpoint of the human beings themselves» (Parker 2009).

Toneangivende kritiske psykologer i vår samtid som Ian Parker (1999, 2009) og Micheal Billig (1999) forener psykoanalysen, diskursiv tilnærming og marxisme for å kritisere 'psy-kompleks' (refererer til psykologi og lignende fag som sprer en bestemt type kunnskap som rettferdiggjør og reproducerer kapitalismen i samfunnet). Fox, Prilleltensky og Austin (2009) bruker klassisk marxistiske konsepter og viderefører ideologikritikken av psykologi og samfunnet, i tillegg til aktivisme og deltakelse i grasrot-bevegelser som for eksempel Occupy-bevegelsen. Kagan og Burton (2000), inspirert av latinamerikansk 'liberation psychology', har bidratt til utvikling av 'critical community psychology'. De foreslår en 'prefigurative' KP som skal analysere både strukturelle og ideologiske dimensjoner av dominans og undertrykking, med sikte på å skape alternative former for sosiale relasjoner gjennom de utsatte og undertrykte gruppers deltakelse.

Felles for de ulike marxistiske perspektivene representert i KP er forståelsen av MP som ideologisk motivert. Psykologisering eller 'psykologisme' – det normative idealet innenfor MP om at ulike fenomen best kan forklares psykologisk – kobles de kritiske psykologene til nyliberalismen. Under nyliberalismen er den dominerende idéen at en optimal styring (sosial kontroll av individer) best kan oppnås gjennom å la individene styre seg selv (Rose 1999): Mens det kollektive (f.eks. velferdsstatløsninger) blir ødelagt av nyliberalismen (Bourdieu 1998), overlates individet – som takket være psy-komplekset forstår seg selv som fritt og autonomt – til seg selv for å finne individuelle løsninger på systemiske problemer. Psy-komplekset har både fått status i samfunnet og har etablert mektige institusjoner som kan gripe inn i den private sfæren og dermed kan brukes som et verktøy for nyliberal politikk.

Kognitivismen, det dominerende paradigmet i MP, er derfor å betrakte som et institusjonelt uttrykk for fremmedgjøringen (Arfken 2015; Sampson 1981).

Avslutning

Det er mulig å forestille seg en marxistisk psykologi, men gitt de ulike og ofte sekteriske konfliktene som preger marxismen, er det vanskelig eller umulig å akseptere en bestemt retning som den ene legitime versjonen av marxistisk psykologi (Parker & Spears 1996). Samtidig er det lite sannsynlig at en slik marxistisk psykologi blir den dominerende praksisen og erstatter den konvensjonelle psykologien under kapitalismen. Psykologi er et refleksivt fag (ikke en vitenskap som produserer nøytral, objektiv og universell kunnskap) og er dermed nødvendigvis formet/påvirket av og gjenspeiler samfunnsforholdene under bestemte historiske epoker. Mens marxister kritiserer psykologi for nettopp å være et fag som gjenspeiler interessene til den herskende klassen og produserer teorier og kunnskap som individualiserer og psykologiserer det sosiale og det samfunnsmessige og dermed legitimerer og opprettholder status quo, kan også KP argumenteres å være en del av problemet (på lik linje med MP) (Parker 2007, 2009). Kritisk psykologi blir assimilert og gjenstand for 'repressiv toleranse' (Marcuse 1965): Det kritiske får plass innenfor etablerte institusjonelle rammer som er ideologiske og skaper falsk bevissthet, uten mulighet for å utfordre og endre disse. På den måten ufarliggjøres kritikken, slik Ole Jacob Madsen (2012) argumenterer, ved at KP aksepteres som «den obskure, ubetydelige fetteren i det tolerante psykologiske fellesskapet.» Parker (2009) poengterer det faktum at når marxisme er inkorporert i akademiske institusjoner som sosialfaglig 'kritikk' av kapitalismen, har den tendens til å gi stemme til intellektuelle innenfor formaliserte akademiske diskurser, fremfor arbeiderne eller andre undertrykte grupper selv. Parker og likesinnede foretrekker å følge en revolusjonær marxisme som politisk retning på utsiden av disiplinen i stedet for å la det bli påvirket og kompromittert innenfor psykologien.

Å utvikle en psykologi basert på marxistiske inspirasjoner vil nødvendigvis innebære å være ikke bare *kritisk* men også *selvkritisk* (Arfken 2015). Om vi skal følge opplysnings dialektikk (Adorno & Horkheimer 1947/2011), må psykologi som en diskurs eller *logos* av psyken bli kontinuerlig kritisert av seg selv (på samme måte som de hevdet at «opplysningen» kontinuerlig må kritisere seg selv). For å kunne være selvkritisk, i en marxistisk forstand, måtte psykologi først og fremst «avvise å bli en psykologi i alle ordets betydninger» (Parker 1999). Dette betyr at i stedet

for å være en marxistisk psykologi, måtte psykologi bli en 'marxistisk praksis' utført av 'marxister i psykologi' som arbeider i og mot disiplinen, med det overordnede målet om sosial endring. Ellers risikerer for eksempel KP, som nå tilbys som en alternativ retning innenfor psykologi på ulike universiteter, å bli kommodifisert på lik linje med andre utdanninger i et nyliberalt akademisk marked, og dermed ende opp som et funksjonelt redskap for kapitalismen (se f.eks. Parker, 2007; Pavón-Cuéllar, 2017b).

LITTERATUR

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. 2011 [1947], *Opplysningsens dialektikk*, Torjussen, L.P.S. (overs.), Spartacus, Oslo.
- Allport, F.H. 1924, *Social Psychology*, Houghton Mifflin Company, Boston.
- Arfken, M. 2015, «Cognitive Psychology: From the Bourgeois Individual to Class Struggle» i Parker, I. (red.), *Handbook of Critical Psychology*, 24-32, Routledge, Abingdon.
- Aslıtürk, E., 2015, «Muzafer Sherif in America: Confidence, Crisis and Beyond» i Dost-Gözkın, A. & Keith, D.S. (red.), *Norms, Group, Conflict, and Social Change: Rediscovering Muzafer Sherif's Psychology*, Transaction, New Brunswick.
- Augoustinos, M. 1999, «Ideology, False Consciousness and Psychology» i *Theory & Psychology*, 9:3, 295-312.
- Billig, M. 1999, «Commodity Fetish and Repression. Reflections on Marx, Freud and Psychology of Consumer Capitalism» i *Theory & Psychology*, 9:3, 313-329.
- Bourdieu, P. 1998, *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*, Blackwell, Oxford.
- Dafermos, M., Marvakis, A., & Triliva, S. (red.), 2006, «Critical Psychology in a Changing World: Contributions from Different Geo-political Regions» i *Annual Review of Critical Psychology*, 5. Tilgjengelig fra: www.discourseunit.com/arcp/5.htm (nedlastet 23. mars 2019).
- Elhammoumi, 2006. «Is There a Marxist psychology?» i Sawchuk, P. N. Duarte & Elhammoumi, M. (red.), *Critical Perspectives on Activity Theory: Explorations Across Education, Work and the Everyday Life*, 23-34, Cambridge University Press, New York.
- Fals Borda, O. & Rahman, M.A. 1991, *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*, Apex Press, New York.
- Freire, P. 1972, *Pedagogy of the Oppressed*, Penguin, Harmondsworth.
- Fox, D., Prilleltensky, I., & Austin, S. (red.). 2009. *Critical Psychology: An Introduction*, 2. utgave., SAGE, London.
- Fromm, E. 1955. *The Sane Society*, Rhinehart, New York.
- Grenness, C-E. & Madsen, O.J. 2012, «Kritiske forutsetninger for moderne psykologi» i *Tidsskrift for Norsk psykologforening*, 49:8, 759-765.
- Holzkamp, K. 1983, *Grundlegung der Psychologie*. Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, M. 1982, *Critical Theory: Selected essays*, Seabury Press, New York.
- Jost, J.T. & Banaji, M.R. 1994, «The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness» i *British Journal of Social Psychology*, 33, 1-27.
- Kagan, C. & Burton, M. 2000, «Prefigurative Action Research: An Alternative Basis for Critical Psychology?» i *Annual Review of Critical Psychology*, 2, 73-87.
- Kayaoglu, A., Batur, S. & Aslıtürk, E. 2014, «The unknown Muzafer Sherif» i *The Psychologist*, 27, 830-833.
- Madsen, O. J. 2012, «Hvorfor trenger vi en kritisk psykologi?» i *Tidsskrift for Norsk psykologforening*, 49:8, 740-745.
- Marcuse, H. 1965, «Repressive tolerance» i Wolff, R.P. Moore jr., B. & Marcuse, H. (red.), *A Critique of Pure Tolerance*, 95-137, Beacon Press, Boston.
- Martin-Baró, I. 1994, *Writings for a Liberation Psychology*, Aron, A. & Corne, S. (overs.), Harvard University Press, Cambridge.
- Marx, K. 2010 (1845), «Theses on Feuerbach» i *Marx & Engels Collected Works*, Lawrence & Wishart, London.
- Marx, K. 1852, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte». Tilgjengelig fra: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/ch01.htm>
- . 2009 [1932], «Economic & Philosophic Manuscripts of 1844». Tilgjengelig ved: [<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf>]
- Marx, K. & Engels, F. 2010 [1932], «The German ideology» i *Marx & Engels Collected Works*, Lawrence & Wishart, London.
- Parker, I. 1999, «Marxism, Ideology and Psychology» i *Theory & Psychology*, 9:3, 291-193.
- . 2007, *Revolution in Psychology: Alienation to Emancipation*, Pluto Press, London.
- . 2009, «Critical Psychology and Revolutionary Marxism» i *Theory & Psychology*, 19:1, 71-92.
- Parker, I. & Spears, R. (red.). 1996, *Psychology and Society: Radical Theory and Practice*, Pluto Press, London.
- Pavón-Cuellar, D. 2017a, «Latin-American Marxist Critiques of Psychology» i Sullivan, G., Cresswell, J., Ellis, B., Morgan, M. & Schraube, E. (red.), *Resistance and Renewal in Theoretical Psychology*, 106-115, Captus University Publications, Concord.
- Pavón-Cuellar, D. 2017b, *Marxism and Psychoanalysis in and Against Psychology*, Routledge, New York.
- Rose, N. 1999, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, 2. utgave, Free Association Books, London.
- Sampson, E.E. 1981, «Cognitive Psychology as Ideology» i *American Psychologist*, 36:7, 730-743.
- Sherif, M., Harvey, O.J., White, B.J. et al. 1961, *Intergroup Conflict and Cooperation: The Robbers Cave Experiment*, University of Oklahoma Book Exchange, Norman.
- Sloan, T., Austin, S., & Warner, D.N. 2006, «Critical Psychology in the Belly of the Beast – Notes from North America» i *Annual Review of Critical Psychology*, 5, 42-51.
- Teo, T. 2001, «Karl Marx and Wilhelm Dilthey on the Socio-historical Conceptualization of the Mind» i Green, C., Shore, M. & Teo, T. (red.), *The Transformation of Psychology: Influences of 19th-century Philosophy, Technology and Natural Science*, 195-218, APA, Washington, DC.
- Vygotsky, L.S. 1978, *The Mind in Society*, Harvard University Press, Cambridge.

OVERSETTELSE ARBEIDERKLASSENS FORHOLD I ENGLAND I 1844 FRIEDRICH ENGELS

Innledning og oversettelse ved Henrik Voldstad

De fleste av oss, om ikke alle, forbinder Friedrich Engels' (1820-1895) navn med Marx'. Engels var Marx' venn, samtalepartner, økonomiske støttespiller og redaktør. Marx' hovedverk *Kapitalen* ble utgitt posthumt av Engels, og gjennom dette og andre bidrag gjorde Engels seg til medgrunnlegger av marxismen innen politisk filosofi og samfunnsvitenskap. I sann marxistisk ånd hadde de to vennene et avslappet forhold til opphavsrett: Engels fikk navnet sitt på *Det kommunistiske manifest* (1848), forfattet av Marx, og skrev selv avisartikler i Marx' navn. Men Engels forfattet også selvstendige verker. Som 24-åring skrev han *Arbeiderklassens vilkår i England* (publisert i 1845). Boka er en samling artikler som tar for seg nettopp de uverdige levekårene innen samfunnsklassen som var oppstått som følge av den industrielle revolusjon, en sosial og teknisk omveltning som på tidspunktet var kommet lengst i England. Som vitenskapelig arbeid beskriver boka hvordan arbeiderne lever og hvorfor de må leve som de gjør, og som politisk kampskrift plasserer den ansvaret hos de øvre samfunnsklassene, det vil si, industrialistene og borgerskapet. Etter Engels' syn har borgerskapet makten til å lindre arbeidernes lidelser, noe de skjuler for samfunnet og for seg selv. Men Engels forblir optimistisk på arbeidernes vegne: Opplysningen har sluppet forestillinger om frihet ut i samfunnet, og arbeiderne vil kreve sin frihet når de innser at de blir snytt for den. Arbeiderne vil innse at en samlet arbeiderklasse har makten til å kreve politiske reformer og en større del av samfunnets goder. Ettersom de færreste av arbeiderklassens medlemmer hadde stem-

merett – ettersom parlamentet var innsatt av borgerskapet – anså Engels at de ikke var forpliktet til å følge lover i samme grad som borgerskapet. Det var heller arbeiderens rett, eller også plikt, å kreve sitt gjennom voldelig motstand, gjennom streik og hærverk. Engels polemikk mot den borgerlige samfunnsorden tar heller for seg harde realiteter enn abstrakte prinsipper. For selv om borgerskapets politiske prinsipper kan være korrekte i en viss forstand, er de i realiteten verktøy for å så falsk bevissthet hos arbeiderne, noe Engels gjør tydelig gjennom eksempler på borgerlig hykleri. Innenfor det oversatte tekstutsnittet, fra artikkelen «De enkelte industrigrener. Fabrikkarbeidere i snever forstand», ser vi hvordan Engels skyr avanserte filosofiske argumenter, som er mer egnet til å skape splid enn handlekraft innen arbeiderbevegelsene, til fordel for empiri og polemikk mot borgerskapet. For eksempel gjør han bare narr av den borgerlige forkjærligheten for kontrakter – der kontrakten danner grunnlaget for den kontraktualistiske retningen innen politisk filosofi, som har vært særlig utbredt i den engelskspråklige verden, er den for Engels bare en av mange virkemidler i borgerskapets utnytting av arbeiderklassen.

FRA

ARBEIDERKLASSENS FORHOLD I ENGLAND I 1844

Slaveriet som borgerskapet holder proletariatet fastlenket i kommer tydeligst til syne i fabrikkssystemet. Her opphører all frihet, juridisk og faktisk. Arbeideren må være i fabrikken klokka halv seks om morgenen. Kommer han et par minutter for sent, får han en bot. Kommer han ti minutter for sent, slipper han ikke inn før etter frokost, og mister en kvart dagslønn (selv om han arbeider 9 ½ av 12 timer). Han må spise, drikke og sove på kommando. De aller mest tvingende behovene må han tilfredsstille på så kort tid som overhodet mulig. Fabrikantene bryr seg ikke om boligen hans ligger en halv eller en hel time unna fabrikken. Den despotiske klokka kjefter ham ut av senga, kjefter ham vekk fra frokost og lunsjbordet.

Og hvordan har han det i fabrikken! Her er fabrikannten absolutt lovgiver. Han kunngjør fabrikkregler helt vilkårlig, han endrer og føyer til kodeksen sin slik det behager ham. Og når han skriver inn det villeste tøys sier uansett domstolene til arbeiderne: «Dere var jo deres egen herre, dere trengte jo ikke å inngå noen slik kontrakt hvis dere ikke hadde lyst. Men nå som dere frivillig har gått med på denne kontrakten må dere også følge den». Slik får arbeideren salt strødd i såret, han blir latterliggjort av en dommer, som selv tilhører borgerskapet, og av loven, som ble vedtatt av borgerskapet. Det finnes mange eksempler på slike dommer. I oktober 1844 innstilte arbeiderne hos fabrikanten Kennedy i Manchester arbeidet sitt. Kennedy saksøkte dem på grunnlag av en fabrikkregel: At ikke mer enn to arbeidere fra samme arbeidsrom kan si opp om gangen! Domstolen ga ham rett, og arbeiderne fikk ansvaret for å overholde denne regelen.¹ Og hvor utbredt er ikke disse reglene! Hør bare her: 1. Fabrikkdørene stenger ti minutter etter arbeidet begynner og ingen slipper inn før frokost. Den som er fraværende i løpet av denne tiden mister 3 pence per vevstol. 2. Hver maskinstolvever som på noe senere tidspunkt, mens maskinen er i bevegelse, blir tatt i å være borte fra plassen sin, mister 3 pence per time og per vevstol under hans oppsikt. 3. Vevere som ikke har noen saks på seg mister 1 penny per dag. 4. Alle skytler, børster, oljekanner, hjul, vinduer osv. som går i stykker må erstattes av veverne. 5. Ingen vever får si opp sin stilling uten å kunngjøre dette en uke i forveien. Fabrikanten kan si opp enhver arbeider uten noen forvarsel for slett arbeid eller upassende oppførsel. 6. En arbeider som blir tatt i å snakke med en annen, i å synge eller plystre får 6 pence i bot. Det samme gjelder den som går fra plassen sin under arbeidet.² Jeg har fått se nok et fabrikkreglement, som krever at lønn

tilsvarende et kvarter holdes tilbake for den som kommer tre minutter for sent, og lønn tilsvarende en kvart arbeidsdag for den som kommer tjue minutter for sent. Den som uteblir før frokost på en mandag trekkes 1 shilling i lønn og 6 pence alle andre dager osv. osv. Dette siste er reglementet til Phoenix Works i Jersey Street, Manchester. Noen kommer til å si at slike regler er nødvendige for å sikre det nødvendige samspillet mellom forskjellige deler av produksjonen i en stor og samordnet fabrikk. De vil si at en såpass streng disiplin er like nødvendig her som i hæren. Det kan godt hende, men hva er det for en sosial orden som ikke kan bestå uten et så skammelig tyranni? Enten helliger målet middelet, eller så er det rimelig å slutte fra det onde ved middelet til det onde ved målet. Og den som har vært soldat vet hva det vil si å leve under militær disiplin bare en kort tid. Disse arbeiderne derimot er dømt til å leve – fra sitt niende år til sin død – under et åndelig og kroppslig herredømme. De er verre slaver enn de svarte i Amerika, fordi de overvåkes grundigere, mens det i tillegg forlanges av dem at de skal leve menneskelig, tenke og føle menneskelig! Sannelig, det kan de bare gjøre i det mest glødende hat mot undertrykkerne sine og mot tingenes orden, som har brakt dem i slikt ulage, som har nedverdiget dem til maskiner! Og enda skammeligere er hvordan det ifølge typiske utsagn fra arbeiderne finnes en rekke fabrikanter som krever inn bøter fra arbeiderne med den mest hjerteløse rigiditet, for å høyne sin fortjeneste med pence stjålet fra de eiendomsløse proletarene. Også Leach melder at arbeiderne ofte finner fabrikkklokka stilt et kvarter fram om morgenen, slik at døra er låst når de ankommer, mens skriveren går med bøteboka gjennom arbeidsrommene og skriver opp de mange fraværende arbeiderne. Leach skal selv ha sett 95 utestengte arbeidere foran en fabrikk der klokka gikk et kvarter etter de offentlige klokken om kvelden, og et kvarter før om morgenen. *Factories' Inquiry Comission's Report* inneholder lignende ting. I en fabrikk ble klokka stilt bakover i arbeidstida, slik at den ble lenger uten at arbeiderne fikk mer lønn. I en annen fabrikk ble arbeidstida helt åpenlyst et kvarter lenger. I en tredje fabrikk fantes en vanlig klokke og en maskinklokke som viste antall antall omdreininger rundt hovedakslingen. Hvis maskineriet gikk langsomt arbeidet man etter maskinklokka, inntil antallet omdreininger beregnet for 12 timer var nådd. Hvis arbeidet gikk godt, slik at maskinklokka viste antallet omdreininger tilsvarende 12 timer, måtte arbeiderne fortsatt arbeide ut de tolv timene. Vitnet tilføyer at han har kjent noen unge kvinner som var i godt arbeid men arbeidet på overtid, og som heller ville gitt seg i kast med prostitusjon enn med dette tyranniet.³

For å komme tilbake til bøtene, så forteller Leach at han gjentatte ganger har sett hvordan høygravide kvinner som setter seg ned for å hvile et øyeblikk mens de arbeider får 6 pence i straff for denne overtredelsen. Bøtene for slett arbeid deles ut helt vilkårlig. Varene blir undersøkt på lageret og den undersøkende lagermesteren skriver bøtene på en liste *uten helt enkelt å tilkalle arbeideren*. Arbeideren får først høre at han er bøtelagt når han får lønna utbetalt og varen er solgt eller i det minste er fraktet bort. Leach har en slik bøteliste som er 10 fot sammenlagt og beløper seg på £35 og 17 shilling. Han forteller at en ny lagermester ble sagt opp fra fabrikken denne lista stammer fra, fordi han ga for få bøter og dermed skaffet fabrikanten fem pund for lite per uke.⁴ Og jeg gjentar, nok en gang, at jeg kjenner Leach som en tvers igjennom pålitelig mann, ute av stand til å lyve.

Også på andre områder er arbeideren arbeidsgiverens slave. Hvis en arbeiderdatter eller –kone faller i smak hos den rike herren, så trenger han bare å befale, bare å vinke, og hun må holde ham med selskap. Hvis fabrikanten vil ha et lovforslag til forsvar for borgerskapets interesser dekket med underskrifter, kan han bare sende det gjennom fabrikken. Vil han påvirke et parlamentsvalg, så sender han de stemmeberettigede blant arbeiderne sine på rad og rekke til stemmelokalene, der de må stemme for borgerskapet, enten de liker det eller ikke. Vil han ha majoritet i en offentlig forsamling, så lar han dem gå en halvtime før de pleier og skaffer dem plasser tett på tribunen, så han kan overvåke dem tilstrekkelig.

I tillegg må to ordninger nevnes, som i helt spesiell grad bidrar til å tvinge arbeideren inn under fabrikantens domsmyndighet, nemlig *trucksystemet* og *arbeiderboligsystemet*. Truck vil si å utbetale arbeidernes lønn i varer, en lønningsmåte som tidligere var svært utbredt i England. «For å gjøre livet lettere for arbeiderne, og for å beskytte dem mot kremmernes høye priser», opprettet fabrikanten en sjappe der allslags varer ble solgt, til hans fortjeneste. Og for at arbeideren ikke skulle finne på noe slikt som å gå i billigere butikker – «Tommy-Shop's» truckvarer var som regel 25 til 30 prosent dyrere enn i andre butikker – påbød man ham å få lønna utbetalt i varer heller enn i penger. I 1831 endte den offentlige motviljen mot dette skammelige systemet i *The Truck-Act*. Den erklærte, for de fleste typer arbeid, at utbetaling i varer er ugyldig og straffbart med bøter. Men som de fleste engelske lover har den bare her og der trådt i faktisk kraft. Riktignok er loven ganske grundig gjennomført i byene, men på landet står det direkte og indirekte trucksystemet fortsatt i full blomst. Også i byen Leicester forekommer systemet, og det svært

hyppig. Jeg kan vise til en rekke domfellelser for brudd på denne loven, som ble avsagt fra november 1843 til juni 1844 og som finnes beskrevet dels i *Manchester Guardian* og dels i *Northern Star*. Systemet blir naturligvis ikke lenger praktisert helt åpenlyst. Arbeideren får som regel pengene sine utbetalt, men fabrikanten har tilstrekkelig makt til å tvinge ham til ikke å kjøpe sine varer noe annet sted enn i trucksjappa. Slik kommer arbeideren seg sjelden unna truckfabrikantene, for nå kan de drive med ugjeringene sine beskyttet av loven, bare de gir arbeideren penger i hendene. *Northern Star* trykket den 27. april 1844 et brev fra en arbeider i Holmfirth ved Huddersfield i Yorkshire, og som omhandler en fabrikant ved navn Bowers. Brevets ortografi skal jeg gjengi i den grad det er mulig:⁵

Det er nesten pinlig å måtte tenke på at det forbanna trucksystemet forblir så utbredt som i Holmfirth, og ingen er å finne som tør forsøke å sette en stopper for det. Her lider mange ærlige håndvevere under dette forbanna systemet. Her er et eksempel. Blant de mange medlemmene av den noble frihandelsbanden er det en fabrikant, som bor under 150 km fra Upper Bridge-kanten av byen, som er forhatt i hele nabolaget for den nedrige behandlingen han gir veverne sine. Når de har ferdigstilt en varp⁶ som tilsvarer 34 eller 36 shilling, gir han dem 20 shilling, og resten i varer, klær, 40 eller 50 prosent dyrere enn hos vanlige forhandlere, og varene er ofte råtne. Men som frihandelsblekka Mercury sier om fabrikkarbeiderne, «de er ikke nødt til å ta imot»; «det er helt valgfritt». Åja, men de må enten ta imot varene eller sulte. Hvis de ønsker mer enn 20 shilling utbetalt i penger, eller i noe annet, må de vente én eller to uker på en varp. Men hvis de tar 20 shilling og varene, så finnes det alltid en ledig varp til dem. Dette er frihandel. Lord Brougham sier «legg noe til side mens dere er unge, så dere ikke avhenger av fattigkassa på deres eldre dager». Skal vi så legge råtne varer til side? Hvis dette ikke kom fra en lord ville man sagt at hjernen hans var like råttan som varene vi får for arbeidet vårt. Mens de illegale arbeideravisene var i omløp skortet det ikke på politiinformanter i Holmfirth. Vi hadde Blyths og Eastwoods, men hvor er de nå? Nå ja, dette er ganske annerledes. Vår truckster tilhører den gudfryktige frihandelsbanden. Hver søndag går han to ganger i kirka, og gjentar begjærlig prestens ord: «Vi har unnlatt å gjøre det vi burde ha gjort, vi har gjort det vi



Illustrasjon av Rasmus Gaare

burde unnlatt å gjøre, og det er ingen bedring i oss, men frels oss, gode Gud.» (Ord fra den anglikanske liturgien)⁷ «Ja frels oss til i morgen, så betaler vi verne våre med råtne varer nok en gang.»

Arbeiderboligsystemet ser langt mer uskyldig ut og oppsto også på en langt mer uskyldig måte, samtidig som systemet slavebinder arbeideren i like stor grad. På landet er det ofte mangel på arbeiderboliger i nærheten av fabrikkene. Fabrikanten blir ofte nødt til å bygge slike boliger, og gjør det gjerne, siden boligene gir ham rikelig med avkastning på kapitalen han skyter inn. Der eierne av arbeiderboliger får ca. 6 prosent avkastning på kapitalen sin, kan man regne med at fabrikantens arbeiderboliger kaster av seg det dobbelte, siden han, så lenge fabrikken er i gang, alltid har leietakere, og nettopp slike leietakere som alltid betaler på tiden. Han slipper altså de to største utfordringene som andre utleiere støter på: Ingen boliger står tomme, og han løper ingen risiko. Allikevel er disse utfordringene medregnet i leieprisen. Når fabrikanten tar samme leie som andre utleiere gjør han med 12 til 14 prosent avkastning en storartet forretning på arbeidernes bekostning. For det er åpenbart urett at han skal hale inn en større fortjeneste enn sine konkurrenter, ja det dobbelte, mens han fratar dem sjansen til å konkurrere med ham. Men at han får fortjenesten utbetalt fra lomma på den eiendomsløse klassen, som må nyttiggjøre seg hver penny, er dobbelt urett – skjønt det er *han* vant til, som har skaffet hele sin rikdom på arbeidernes bekostning. Men uretten blir aller grovest når fabrikanten, og dette skjer stadig vekk, ved å true med oppsigelse tvinger arbeiderne til å bo i sine boliger og dermed til å betale en leie høyere enn det som er vanlig, eller tvinger dem til å betale leie for boliger som de slettes ikke bor i! Den liberale *Sun* siterer *Halifax Guardian* på at arbeidsgivere har pålagt hundrevis av arbeidere i Ashton-under-Lyne, Oldham og Rochdale osv. å betale leie for boliger, helt uavhengig av om de bodde der eller ikke. I fabrikkdistriktene på landet er arbeiderboligsystemet utbredt. Systemet har skapt tettsteder ut av intet, og som regel har fabrikanten ingen konkurrenter til boligvirksomheten sin, slik at han kan bestemme leieprisene helt fritt. Og hvilken makt får ikke fabrikanten ved konflikter med arbeiderne! Setter de arbeidet på pause, så trenger han bare å kunngjøre at leia skal betales innen én uke. Ved ukesslutt mangler arbeiderne ikke bare mat, men også husly, omstreifere utlevert til den nådeløse loven, som sender dem til en måneds tvangsarbeid på tråmølla.

Slik er fabrikkssystemet, skildret så utførlig som jeg har plass til her, og så upartisk som borgerskapets helteger-

ninger mot forsvarsløse arbeidere tillater, gjerninger man umulig kan stille seg likegyldig til. Likegyldighet overfor disse gjerningene ville vært en forbrytelse. La oss nå sammenligne de frie engelskmennenes vilkår i 1845 med de livegne saksernes vilkår under den normanniske baronen i 1145. Den livegne var *glebae adscriptus*, bundet til jorda. Det er den frie arbeideren også, gjennom boligsystemet. Den livegne skyldte herren en *jus primae noctis*, retten til den første natt – ikke bare er den frie arbeideren bundet av denne retten; herren hans har retten til *enhver* natt. Den livegne kunne ikke opparbeide seg noen eiendom, for grunneieren kunne ta alt han opparbeidet seg. På samme måte har den frie arbeideren ingen eiendom, og under presset fra markedet kan han ikke opparbeide seg noen. Fabrikanten gjør det selv normanneren ikke gjorde: Gjennom trucksystemet tvinger han hele tida til seg kontrollen over arbeiderens livsgrunnlag. Den livegnes forhold til grunnherren ble regulert av lover, som ble fulgt fordi de stemte overens med moralen, og av moralen selv. Forholdet mellom den frie arbeideren og herren hans reguleres av lover som *ikke* blir fulgt, siden hverken moralen eller herrens interesse stemmer overens med dem. Grunnherren kunne ikke rive den livegne løs fra jorda, like lite som han kunne flytte jorda, og siden nesten alt tilhørte baroniet og ingenting var kapital⁸, kunne baronen på ingen måte selge den livegne. Det moderne borgerskapet tvinger arbeideren til å selge seg selv. Den livegne slaver for jorda der han ble født – arbeideren slaver for sine nødvendige livsbehov og for pengene han kan oppfylle dem med. Begge er *de facto* slaver. I og med den føydale samfunnsordenen har den livegne en garanti for sin eksistens. Den frie arbeideren har ingen garanti, siden han bare har en plass i samfunnet så lenge borgerskapet har bruk for ham – ellers blir han oversett, regnet som ingenting. Den livegne ofrer seg for herren sin i krigstid, arbeideren ofrer seg i fredstid. Den livegnes herre var en barbar, han så på undersåttene som kveg. Arbeiderens herre er sivilisert, han ser på arbeideren som en maskin. Kort fortalt, arbeideren og den livegne stiller likt på nesten alle områder, og hvis den ene er verre stilt er det den frie arbeideren. Begge er slaver, men den enes slaveri er åpent, ærlig, uhyklersk, og den andres hyklersk, skjult med alle mulige knep for ham selv og alle andre, et teologisk livegenskap, verre enn det gamle. De humane *toryene* gjorde rett i å kalle fabrikkarbeiderne hvite slaver. Men det hyklerske, skjulte slaveriet anerkjenner i det minste retten til frihet ved å anerkjenne en skinnfrihet. Det bøyer seg for den frihetselskende offentligheten. At i det minste frihetens *prinsipp* har fått gjennomslag, utgjør et historisk fremskritt fra det gamle slaveriet – og de

undertrykte vil tidsnok sørge for at prinsippet blir gjennomført. Til slutt noen diktstrofer som viser arbeidernes syn på fabrikkssystemet. Det er skrevet av Edward P. Mead i Birmingham og gir det riktige uttrykket for sinnsstemningen som hersker blant arbeiderne.

Det lever en konge, en nådeløs pamp
Ingen konge fra dikterens drøm
En tyrann som holder hvite slaver
og kongens navn er Damp

Han har én arm, en arm av metall
Og skjønt han bare har én
Hefter i armen tryllekrefter
Som slår menn'sker i hopetall

Som hans forfar, den stygge Molek
Som satt mellom Himmons fjell
Fyller hylende flammer hans magesekk
Og med barn før han seg selv
En sulten stim, hans prester
Blodtørst, av vrede full
Hjelper hans kjempegester
Som gjør blod til gull

De knuser menneskets naturlige krav
For en skitten vinning
Kvinnens smerte ler de av
Og døde er de for menns grining

I deres ører er arbeidernes smertestønn
En musikk så skjønn
Jenter og gutters skygeskrotter
Fyller Dampkongens helvetesgrotter

De helveter på jord, der Dampkongen bor
Har sprutet en ulykke opp
For den menneskelige sjel, først i himmelen hel
Blir myrdet i sin kropp

Så ned med Moleken, tyrann
Arbeidende tusener, alle
Å bind hans hand
Ellers vil landet vårt falle

Og hans stygge menn, hver Mill Lord så stolt
Skinnende av gull og blod
Må styrtes i en folkelig revolt
Så vel som Beistet, deres Gud!⁹

NOTER

¹ *Manchester Guardian*, 30. Oktober.

² Leach, *Stubborn facts from the factories*, s. 9 [ff].

³ Drinkwater Evidence, s. 80, i *Factories' Inquiry Commission's Report*, parlamentsrapport i anledning *Factory Act of 1833*.

⁴ Leach, *Stubborn facts from the factories*, s. 13-17.

⁵ Engels har oversatt den engelske originalen til tysk dialekt. Jeg har oversatt den engelske originalen, tilgjengelig på <https://ncse.ac.uk/periodicals/ns/issues/vm2-ncseproduct1261/>, til bokmål. – *Ov.anm.*

⁶ Veverne vever tråder fra varpbommen og tøybommen sammen. Når alle trådene fra varpbommen er vevd sammen med tråder fra tøybommen er varpen «ferdigstilt». Når veverne «venter på en varp» venter de på en varpbom. – *Ov.anm.*

⁷ Engels' parentes – *Ov.anm.*

⁸ Kapital vil si personlig eiendom – *Ov.anm.*

⁹ Jeg har hverken tid eller plass nok til å gi en omfattende skildring av fabrikkantenens svar på anklagene som er blitt rettet mot dem de siste tolv årene. Disse menneskene lar seg ikke rikke, fordi deres angivelige interesse blinder dem. Siden mange av innvendingene deres allerede er blitt avverget ovenfor, så gjensstår det bare å si følgende: Dere kommer til Manchester, dere vil bli bedre kjent med forholdene i England. Dere har fått noen «respektable» mennesker varmt anbefalt, selvfølgelig. Dere stiller noen spørsmål om arbeidernes vilkår. Man introduserer dere for noen av de fremste liberale fabrikantene, som Robert Hyde Greg, Edmund Ashworth, Thomas Ashton, noen slike. Dere forteller om hensikten med besøket. Fabrikanten forstår, og han vet hva han må gjøre. Han tar dere med til fabrikk sin på landet – Herr Greg til Quarry Bank i Cheshire, Herr Ashworth til Turton ved Bolton, Herr Ashton til Hyde. Han fører dere gjennom et prektig, velutstyrt fabrikkbygg, kanskje også med ventilasjonssystem, gjør dere oppmerksom på de høye og luftige rommene, de vakre maskinene, og her og der også sunt utseende arbeidere. Han byr på en god frokost og foreslår et besøk til arbeiderboligene – han tar dere med til boligene, som ser nye, rene og pene ut, og med inn i en og annen bolig. Naturligvis bare til bestyrerne, mekanikerne osv., slik at dere får se familier som *bare* lever av fabrikk! I de andre hadde dere jo kunnet se at bare kone og barn arbeider, mens mannen stopper strømper. Fabrikantens nærvær gjør det umulig å stille avslørende spørsmål. Folkene hans ser ut til å få godt betalt, til å være tilfredse og forholdsvis sunne. Dere vender dere litt etter litt bort fra de overspente idéene om sult og elendighet. At arbeiderboligssystemet gjør arbeiderne til slaver, at en trucksjappe kanskje ligger i nærheten, at folkene hater fabrikanten får dere ikke se, fordi han er tilstede. Han har vel opprettet skole, kirke og leselokaler også. At han trenger skolen til å venne barna til underdanighet, at han bare godtar skrifter fremmer borgerskapets interesser i leselokalet – det holdes skjult for dere. Dere ser et behagelig *patriarkalsk* forhold, dere ser bestyrerens liv, dere ser det borgerskapet lover arbeiderne dersom de vil bli slaver i ånden og. Helt fra begynnelsen av har fabrikantene hatt denne «fabrikken på landet» som sin kjepphest, fordi ulempene ved fabrikkssystemet, spesielt de sanitære, delvis forsvinner i den rene lufta og de landlige omgivelsene og fordi den patriarkalske formen for arbeiderslaveri har holdt ut lenger på landet. Dr. Ure synger en Dityrambe om temaet. Men neimen om arbeiderne skulle finne på å tenke selv og bli chartister – da opphører med ett fabrikantenes faderlige sinnelag. Og forresten, dersom dere skulle ønske en guidet tur gjennom arbeiderstrøkene i Manchester, vil dere se formen fabrikkssystemet inntar i en fabrikkby – ja, da vil dere måtte vente lenge før disse rike borgerne melder seg. Herrene vet ikke hva arbeiderne deres vil og under hvilke vilkår de lever, og de vil ikke, lar seg ikke vite det, for de ville måtte risikere å finne ut noe som uroet dem eller til og med beveget dem til å handle i strid med sine interesser. Det spiller heller ingen rolle – det arbeiderne må gjennomføre kan de gjennomføre alene.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Utilist, se også *utilitarier*: Tilhenger av utilitarismen.

Utopi. Begrepet *utopi* kommer av et ordspill med de to greske kompositumene «*outopos*» (ingensteds) og «*eutopos*» (godt sted). Det var den engelske statsmannen Thomas Moore som preget begrepet gjennom sin satiriske roman *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (1516). I samsvar med den flertydige betydningen av «Utopia», kan romanen forstås på minst to måter: 1) som en latterliggjøring av visse institusjoner, særlig eiendomsinstitusjonen, som hindret datidens europeere fra å være like lykkelige som innbyggerne på 'den nye øya Utopia'. Eller 2) som en latterliggjøring av det hedonistiske levesettet på øya, stikk i strid med Moores katolske tro. Men de to tolkningene kan forenes på følgende vis: *En utopi er et sted som er for godt til å være*. Som regel er det dette som menes med begrepet i dag. Gitt denne betydningen kan man kritisere en idé om en ny samfunnsorden for å være utopisk: Idéen er dårlig, ettersom det ikke kan finnes noe slikt sted.

Et forsøk på å realisere en utopi kan i verste fall ende i en «dystopisk», det vil si, en dårlig samfunnsorden. I en mer nøytral forstand kan *utopi* brukes om filosofiske utkast til en bedre samfunnsorden, eller sågar en ideell samfunnsorden, som ikke omfatter forslag til *hvordan* en slik orden kan etableres. I denne forstand sies utopisk tenkning i den vestlige tradisjon å ha begynt med Platon, særlig gjennom hans skrifter *Staten* og *Lovene*. Fra opplysningstiden økte europeernes selvtilit hva gjelder evnen til å planlegge og innføre nye samfunnsordener. Særlig engelske humanister som John Locke og Daniel Defoe forelsket seg i forestillingen om mennesket i naturtilstanden, som henholdsvis innretter den fornuftige samfunnsorden i samsvar med naturen, eller avskaffer tilfeldige sosiale konvensjoner.

Gjennom den industrielle revolusjon ble det ytterligere klart for europeiske intellektuelle hvor fort velstandsøkning kan finne sted såfremt mennesket bruker sin fornuft. Dermed kan vi spore en siste utviklingsfase innen den vestlige utopiske tenkning, nemlig den utpreget teknologioptimistiske, sosialistiske fasen. Sosialismen har gjerne forstått seg selv som fullbyrdingen av opplysningsfornuften: Menneskets behov kan og bør tilfredsstilles gjennom *effektiv* produksjon og *effektiv* fordeling, dessuten må ufornuftige hierarkier avskaffes. I løpet av det 20. århundret ble sosialistiske samfunnsordener forsøkt innført i cirka 30 stater, hvorav mange bekjente seg til marxistisk-leninistisk ideologi. Ettersom disse forsøkene formelt eller uformelt er blitt oppgitt i flertallet av disse statene, vil man i dag kunne kalle dem utopiske forsøk. H.H.V.

Vasubandhu var en buddhistisk skriftlærd, munk og filosof som levde i Gandhara-riket i det 4. og 5. århundre. I verket *20 vers om bare bevissthet* argumenterer han for at de tre rikene der sjeler gjenfødes, Trailokya, er bevissthet..



Illustrasjon av Thomas Falla Eriksen

THE SPACES OF HUMAN AND ANIMAL PERCEPTION



MESTERBREV VED DAG AUGUST S. DRAMER

Hva handler masteroppgaven din om?

Mastergradsoppgaven min handler om persepsjon hos mennesker og dyr, og begynner med et tankeeksperiment: Min katt og jeg befinner oss på kjøkkenet, er begge uthvilte, og med hvert vårt respektive sanseapparat i behold, da vi relaterer oss til stoler, bord, alle slags kjøkkengjenstander. Vi kan derfor sies å se, oppleve, *persipere* mer eller mindre det samme, ikke sant? To nokså forskjellige svar melder seg med det samme. På den ene siden kan vi si at vi på mange måter opplever det samme, da vi på forskjellig, men grunnleggende kroppslig vis reagerer på de høyst fysiske objektene i vår umiddelbare nærhet. På den ganske annen side er mitt bruk av kjøkkenet tilsynelatende tett knyttet opp til og avhengig av en *kulturell tradisjon* som min katt neppe kan sies å være en del av. I tillegg så er våre kroppar såpass forskjellige at min katt ikke engang vil kunne bruke en hel haug av kjøkkengjenstandene (bestikk, saks, kopp, tallerken, etc.) og dermed ikke *se* eller *oppleve* dem heller, i hvert fall ikke som jeg kan.

Dette intense spenningsforholdet mellom både å kunne si og ikke si at vi mennesker og andre dyr opplever verden rundt oss likt, er for noen filosofer knyttet til fundamentale forskjeller i måten vi rasjonelle dyr, *kontra* andre dyr, befinner oss i verden. Vi er nemlig, ifølge John McDowell, nødvendigvis rasjonelle dyr, i besittelse av språk, avhengig av en tradisjon, og har en genuin *verden* som vi kan ta kritisk stilling til, heller enn bare å relatere oss til våre omgivelser, slik andre dyr gjør. Alle våre persepsjoner er gjennomsyret av begrepelige evner. Hubert Dreyfus, i sin debatt med McDowell, hevder derimot at vi har en umiddelbar, kroppslig måte å relatere oss til omgivelsene på, som på et grunnleggende plan er det vi deler med andre dyr. Denne umiddelbare atferden finner sted i det Dreyfus kaller et *motivasjonsrom*, som er ett nivå under det rasjonelle rom vi alltid er i for McDowell.

Mastergradsoppgaven tar utgangspunkt i McDowell-Dreyfus-debatten, med det å svare på spørsmålet om vi og andre dyr i det hele tatt kan sies å dele et opplevelseshorison som motivasjon.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

En skepsis til filosofers konstante trang til å sette opp fundamentale skiller mellom mennesker og andre dyr er den bakenforliggende intuisjon som driver oppgaven min fremover. Først kritiserer jeg McDowell for hans strenge syn på forholdet mellom rasjonalitet, persepsjon og verden. Deretter analyserer jeg Dreyfus, som ironisk nok ender opp med å sette opp et tilsvarende rigid rom for mennesker gjennom det jeg kaller *kulturell penetrering*, som dytter oss mennesker inn i et lukket kulturelt rom. Det viser seg at både McDowell og Dreyfus trekker på Martin Heideggers tenkning, og det er der min kritikk ender. Men før det trekker jeg inn en viktig psykologisk tenker J.J. Gibson, som hevder at mennesker og andre dyr opplever verden gjennom å se hva man kan gjøre i den: Fysisk aktivitet er sentralt, og det deler mennesker og dyr på et grunnleggende plan. Gibson viser seg dog utilstrekkelig i min undersøkelse, så jeg bringer inn en siste tenker: Alasdair MacIntyre, som med sine nyanserte diskusjoner plasserer dyr og mennesker i samme rom, samtidig som han bevarer iboende forskjeller mellom oss. Jeg konkluderer med at MacIntyre, med noen oppdateringer i argumentasjonen, er den mest foretrukne dyretenker blant filosofene jeg har diskutert.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Intet er mer interessant, spør du meg, enn å diskutere menneskers forhold til andre dyr! Filosofer har et spesielt rart forhold til dyr, rent historisk, og intellektuelle diskusjoner får etiske konsekvenser. Jeg tenkte ikke på

dette da jeg skrev den, men avhandlingen er egentlig en miljøfilosofisk tese knyttet til opphøyelsen av likhetene og kontinuiteten i naturen, som vi mennesker alltid er en del av.

Hva er dine planer for fremtiden?

Drømmen er å skrive videre på Ph.D.-nivå, ideelt sett i persepsjonsfilosofi eller miljøfilosofi, men jeg er også interessert i å undervise (for tiden jobber jeg som vikar), forelese, og generelt sett lære mer om menneskets forhold til naturen.

“WELL, THAT DEPENDS ON WHAT YOU MEAN BY ‘X’”



Illustrasjon av Oda Aurora Norlund

MESTERBREV VED LUDVIG F. FUGLESTVEDT

Hva handler masteroppgaven om?

Oppgaven handler om kunstige, semantiske problemstillinger, altså tilsynelatende meningsfulle filosofiske spørsmål som etter grundigere undersøkelse viser seg å ha sitt opphav i språket, uten å gjenspeile virkeligheten på noen måte. Etter flere år på filosofistudiet gikk det gradvis opp for meg at alt mitt flittige arbeid, alle problemene jeg hadde tatt stilling til, og som jeg hadde undret over på vei hjem fra instituttet om kvelden, spørsmålene som holdt meg våken om natten; alt var bare språklig illusjon, og dermed bortkastet. Følgelig viet jeg mitt masterprosjekt til denne avsløringen, som et siste pust, for å advare fremtidige generasjoner om hva det er de begir seg ut på før det er for sent, og for kanskje å vekke mine medstudenter opp for sannheten om hva det er de holder på med i sitt daglige virke. Som filosofer søker vi kunnskap om virkelighetens beskaffenhet slik den er uavhengig av våre menneskelige begreper, ikke bare beskrivelser av vår egen tenkning og måtene vi snakker om den på. For å tilfredsstille denne ambisjonen er det nødvendig å adskille alt som tilføres internt fra tankens eget hold, fra eventuelle troverdige kilder til innsikt. Det er et eldgammelt mysterium hva eller hvorvidt noe overhodet kan tjene som en slik syntetisk *a priori* kilde, men noe som i alle fall får plass innenfor ambisjonsnivået til en materavhandling, er å utelukke hva som *ikke* kan være det. Spesielt er det én kilde som tillegges stor vekt innenfor dette faget — både innen den faglige tradisjonen som er kjent for å være opptatt av den, nemlig analytisk filosofi, men sannsynligvis til enda større grad blant dem som tror de er frie fra dens innflytelse. Kilden jeg snakker om er selvfølgelig språket. Slik jeg ser det, så infiserer språket vår rene erkjennelse og leder oss inn i forvirring, og det gir opphav til problemer som ikke er virkelige, men som vil gå i oppløsning det samme øyeblikk man har ryddet opp i

semantikken. Ja, jeg tør faktisk å påstå at tanken kan klare seg helt fint på egenhånd uten noen språklig ledsagelse. Men når vi ikke har klart å frigjøre oss fra språkets beheftelse, så klarer sinnet neppe å gå utover sine egne rammer og sine egne, hjemmelagde problemstillinger. Mens jeg trodde det var kunnskap om den virkelige verden jeg strebet etter, viste det seg at jeg hele tiden bare hadde stirret inn i mitt eget speilbilde.

Nyheten som jeg ønsker å formidle, er at vi har latt oss lure, og at vi gjør det til daglig i all vår filosofiske virksomhet. Uten at vi er klar over det, så lar vi språket herske over oss. Spesielt kommer dette til uttrykk i debattene og argumentene som filosofene fremsetter seg imellom. Er det slik at de bare snakker forbi hverandre hele tiden? Kaster de bort tid og ressurser på å være uenige om betydningen til ord? Oppgaven konkluderer dystert. Etter en dyp undersøkelse av fagets grunnlagsproblemer og forutsetninger, og av hva det egentlig er filosofer driver og babler om, er svaret «Ja!» på begge disse spørsmålene. Og det er med stor sikkerhet at jeg melder fra om denne diagnosen. Som en feltantropolog har jeg samlet observasjoner i en årrekke, og det er nesten så jeg kan se semantikken utspille seg foran øynene på meg i det jeg bevitner eller deltar i filosofisk ordskifte av ulike slag, både muntlig så vel som nedskrevet. Og jeg har lært meg å være ærlig med meg selv, og melde fra de gangene samtaler sklir ut i slikt forbisnakk. Det har gitt meg rollen som en vesentlig festbrems, men det stopper meg ikke fra å si hva jeg mener. Filosofi er verbal onani hele veien, og dens substans er for lenge gått ut av syne. En avsløring som medfører alvorlige følger for hvordan vi skal forstå oss selv og hva det egentlig er vi holder på med i denne fagdisiplinen. Men fuglene kvitret på helt den samme måten som de alltid hadde gjort også morgenen etter jeg hadde levert inn min knusende kritikk. På Georg Morgenstiernes hus hersker

det fremdeles en fornektelse av denne sannheten som nå i stillhet gnager på vår alles samvittighet.

Leseren møter også en rekke spennende karakterer i denne masteroppgaven, slik som «the purist» og «the sorority girl» fra en artikkel skrevet av Karen Bennett.¹ Hennes lille fortelling anses som selve paradigmeeksempelet på hva en semantisk uenighet er, og går som følger. Puristen sier til sorority-jenta at den drikken med eplesmak som hun har i martini-glasset sitt, ikke egentlig er en martini. Den inneholder ikke de riktige ingrediensene, sier han. Men hun er uenig, og mener det er en martini likevel. På tross av fullstendig enighet om innholdet i glasset, så har det altså oppstått en uenighet om setningen «dette glasset inneholder martini». Men her er det jo egentlig ingen ting å være uenige om, foruten, i beste fall, hva denne drikken skal kalles. Men hvem bryr seg om et slikt overfladisk spørsmål? Det samme kan sies om filosofiske spørsmål, mener jeg. De fleste av dem handler i bunn og grunn bare om hvilke ord man foretrekker å bruke for å beskrive kjensgjerninger som det allerede foreligger enighet om. Kan hende puristen forsøkte å gjøre seg til for å imponere sin samtalepartner med all sin privilegerte cocktail-ekspertise og språklige presisjon? Men han foreviser uansett en holdning, eller et patologisk personlighetstrekk, som vi kjenner igjen særlig blant filosofer, nemlig et anstrengt forhold til semantikk. –Noe som kanskje forklarer hvorfor Bennett selv velger å kaste seg inn i cocktail-debatten og ta parti med sin oppdiktede martinipurist om at drikken bare er en tulle-martini (Bennett 2009:50). Som om den bare kunne ha ett navn, og navnet bare kunne plukke ut én drikk.

Også en gammel kjenning fra den engelskspråklige filosofiens historie, Lille Trille, gjør en opptreden i denne oppgaven som fanebæreren for slagordet *språket er vår tjener, ikke vår herre*. For å unngå meningsløse semantiske

uenigheter må vi lære av Lille Trille som i Lewis Carrolls filosofisk informerte *Gjennom speilet*, sier til Alice: «Når jeg bruker et ord, betyr det akkurat det jeg velger at det skal bety. Hverken mer eller mindre.» Ingen krefter kan hindre Trille i å være herre over sin personlige semantikk. Og enda viktigere: Det er ingen ting Alice kan gjøre for å tolke ham i strid med hva han mente til den grad hun kjenner hans ytringers intensjoner. Så lenge vi gjør hverandre forstått, er det ikke noe mer å krangle om så langt språk angår. Likevel klarer filosofene på forunderlig vis å feiltolke sine fagfeller så systematisk at det opprettholder forestillingen om at deres teorier virkelig står i motstrid med hverandre. Men det hele er bare en ufrivillig voksenlek, en teaterforestilling hvor deltagerne kan få pleiet sine debattmuskler og bruse med fjærene. Dette på bekostning av oss naive sjeler som trodde at vi hadde møtt opp for å slå sammen våre krefter i søken etter sannhet, ikke klammerere over terminologi. Vi bør altså sette et lokk på våre bestialske behov for å heve oss over hverandre, og heller ta lærdom av Bennetts sorority-jente som så klokt svarer at det kan være det samme hva ting kalles. *Whatever*.

Hva argumenterer du for?

Opgaven beviser at dette er et problem som gjennomsyrrer filosofien. Det må adskilles fra historiske standpunkt forbundet med Ludwig Wittgenstein og med empirister som David Hume og Rudolf Carnap. Til forskjell fra førstnevnte, forholder jeg meg taus til hvorvidt vår metafysiske lengsel noensinne kan tilfredsstilles. Semantiske uenigheter må ryddes av veien før vi i det hele tatt kan tenke på å nå frem til metafysikkens saftige nektar, men de utgjør et så stort hinder at det ikke en gang er nærliggende å spørre om denne nektaren venter på oss noe sted der borte i enden av prosessen, eller om det var et umulig prosjekt til å begynne med. Det kan hende at oppklaringen og synkroniseringen av definisjoner bare fortsetter som et endeløst penetreringsforsøk — *ad infinitum*. Saken jeg målbærer har derfor mer til felles med Carnaps *toleranseprinsipp* om at vi må godta andres måter å snakke på, uten å moralisere over deres begrepsbruk så mye, for da kommer vi oss aldri av flekken. «I logikken finnes det ingen moral» sier han.² Men i stedet for å bygge på en erkjennelsesteori om vilkårene for at setningene uttrykker kognitivt meningsfulle proposisjoner, tar min oppgave heller utgangspunkt i et velkjent fenomen som utspiller seg også i livet utenfor våre filosofiske innlatelser. Ikke en teori, men det sosiale fenomenet forbisnakk, som vi alle selv har opplevd, sammen med en mistanke overfor fagets legitimitet som også helt vanlige mennesker ute

på gata bærer på. Med et slikt folkelig utgangspunkt er oppgaven litt som et bondeopprør mot den intellektuelle eliten der de sitter oppe i tårnet sitt. Argumentasjonen består simpelthen i å lede disse førteoretiske mistankene inn gjennom bresjen som et disiplinert fortropp.

Jeg begynner med en diskusjon av fenomenet i sin alminnelighet, slik det fortøner seg i dagligtalen, med en drøss av eksempler hentet fra alt fra politiske og rettslige til kulinariske sammenhenger. Etter en grundig gjennomgang av det filosofiske essayet «Verbal Disputes» av den australske filosofen David Chalmers,³ hvor han stadfester at semantiske uenigheter også forekommer i filosofi, og at de der utgjør et problem, tar jeg deretter på meg oppgaven med å utvide problemets dybde og rekkevidde i møte med alle slags tenkelige begrensninger. Ingen slipper unna. Første premiss: De fleste filosofiske uenigheter koker ned til uenigheter om enten *begrepsanalyser*, *realdefinisjoner*, eller såkalte *hva er X?*-spørsmål.⁴ Andre premiss: Samtlige typer uenigheter er filosofisk innholdsløse, for de koker i sin tur alle ned til uenigheter om semantikk. Konklusjon: Store deler av filosofien, spesielt den som foregår på universitetene i samtidens publiseringsklima, er fortapt i håpløse språkforvirringer uten ende. I oppgavens midt del følger også en transcendental meditasjon over fenomenal bevissthet og de formallogiske betingelsene for semantikkenes rolle i spekulativ tenkning, samt de emosjonelle og eksistensielle aspektene ved vår sannhetssøken. Til slutt, i det tredje kapittelet, avviser jeg et mulig motsvar fra den amerikanske filosofen David Plunkett fra blant annet hans essay «Which concepts should we use? Metalinguistic negotiations and the methodology of philosophy».⁵ Her er idéen at filosofi gjerne kan bestå i semantiske uenigheter, men at dette likevel ikke trenger å være så problematisk som jeg vil ha det til. Nei, en underkategori av semantiske uenigheter kalt metalingvistiske forhandlinger, kan etter sigende være semantiske i en positiv forstand. Nøkkelen, ifølge Plunkett, er at slike forhandlinger er normative og gir uttrykk for det han kaller «conceptual ethics». I stedet for å ueniges om hva ord *faktisk* betyr, hevder han, er filosofer uenige om hva ord *bør* bety. I likhet med mange andre, såsom de selvoppnevnte begrepsingeniørene på Universitetet i Oslos ConceptLab, mener han nemlig at dette er en form for diskurs som ikke er meningsløs, men substansiell («*substantive*»). Ved å ta stilling til slike semantiske spørsmål, tar man i samme pust stilling til substansielle spørsmål om den virkelige verdens beskaffenhet. Utover dette, er det noe uklart hva begrepsetikken egentlig går ut på, men uansett på hvilken måte man prøver å forstå

Plunketts teori, så viser den seg å være både inkohærent, inkonsistent, meningsløs, usann, ugyldig og utilstrekkelig både som en forklaring og som en begrunnelse av filosofisk metode.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Hvorfor bør du lese denne oppgaven? Jo, det er fordi du – ja, du som leser dette nå – også har gjort deg skyldig i semantiske uenigheter, og du gjør det kanskje daglig. Ikke bare når du småprater med dine medstudenter mellom forelesninger, eller skriver semesteroppgaver om det ene eller det andre temaet, men også når du ligger alene i senga, eller når du skuer opp på stjernene og filosoferer over vår plass i det hele. Ja, er du ikke da bare viklet inn i en semantisk uenighet med deg selv, i tankens språk, kanskje? I et historisk-økonomisk perspektiv kan semantiske uenigheter betraktes som et produkt av industrialiseringen. Utfordringen er bare å kunne identifisere deres ofte skjulte semantiske årsaker hvis krefter berører oss på så mangslungne og spissfindige måter. Dette forutsetter dype evner til selvgranskning, og et kritisk blikk rettet mot de tingene som vi holder aller kjærest, nemlig våre egne standpunkter og perspektiver, våre skjøre, språklige byggverk. Videre er det feministiske grunner til å sette inn alle krefter for å avverge semantiske uenigheter, da disse sannsynligvis utgjør en av hovedårsakene til fremmedgjøringen og dermed frafaller av kvinner fra studiet og profesjonen. Forsøk å leve deg inn i den forkrøplende følelsen av å sitte i et kvelende seminarrom fylt med bråkete mannfolk som snakker forbi hverandre, og over hverandre, og under hverandre i en evigvarende, destruktiv språkmaktkamp. De snur seg mot deg, og i en belærende tone legges det ut om «metaethical amelioration», «computational semantics» og «neo-aristotelian truth-functionality». Disse nyordene kan alle forstås i lys av den ulingen og brølingen som avgis ute i det ville dyreriket. Selv i mangel av noen som helst semantisk betydning, er det likevel en hel del intensjoner som blir formidlet gjennom disse lydene, og en rekke talehandlinger som blir utført: «kom nå og stell med pelsen min», «se hvor stor og sprek jeg er», «dette treet er mitt». Men bak våre harde språklige skall gemmer det seg alltid en skremt liten filosof plaget av værens eksistensielle uvisshet, som har begitt seg ut på en farefull reise til ytterkantene av våre begrepslige kapasiteter, inn i ontologiens fremmede univers hvor våre abstraksjoner ikke lenger strekker til. Var det ikke denne ensomme filosonauten som bakte oss alle hit til å begynne med? Og nå som vi først er her, kanskje vi heller bør bable litt mindre, og bli flinkere til å lytte til

hverandre? Kanskje bør vi stoppe opp litt oftere og spørre oss selv: Er dette egentlig et meningsfylt tema å være uenige om?

Hva er dine planer for fremtiden?

Dette er ikke bare et mesterbrev, men et avskjedsbrev. Det betyr ikke at jeg gir opp min filosofiske odysse, men at jeg må fortsette reisen alene. Språket er, som min veileder Barry Stroud pleide å minne meg på, bare et middel for å samarbeide og for å utveksle informasjon med. Men når det gir opphav til så mye besvær som det nå gjør, er man før eller siden nødt til å gi avkall på det det skal man trenge ut av den semantiske idealismens besittelse, der jeg pleide å være fanget. På den ene siden velger jeg dermed et liv i intellektuell ensomhet, men på den andre siden så er jeg på vei mot et nytt stadium i erkjennelsen, hvor jeg har lagt bak meg alle regler, begreper og slutningsmønstre som jeg har tatt til meg fra språket, for å driste meg ut i det ukjente landskapet hvor den rene tanken kan søke sannheten uforstyrret. Hvem vet hva jeg kommer til å finne der ute?

NOTER

¹2009, «Composition, Colocation and Metaontology» i D. Chalmers, D. Manley, & R. Wasserman (red.), *Metametaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 38- 76.

²1959 (1937), *The Logical Syntax of Language*, Smeaton, A. (overs.), London: Routledge, 10.

³2011, *Philosophical Review*, 1204, 515-566.

⁴Nærmere om argumentasjonens rekkevidde. (i) Under begrepsanalyse faller alle slags metoder innrettet for å besvare filosofiske spørsmål basert på måten vi faktisk snakker eller tenker på. I henhold til Chalmers, inkluderer dette følgende utbredte metodelærere:

1950s Oxford Philosophy [dertil hørende deres såkalte ordinary language-metode], Canberra-plan analyses of folk concepts, contextualism and related theses in epistemology, contemporary linguistics-based philosophy, and some parts of experimental philosophy. (2011:540)

(ii) Under realdefinisjon inkluderer jeg alle forsøk på å komme med tilsvarende analyser, men hvor det nektes for at det er våre språklige eller psykologiske begreper det gjelder. Tvert om hevder filosofene som forfekter realdefinisjon, at de har avdekket «hva X er, i virkeligheten», uavhengig av hva ordet «X» betyr, og uavhengig av hvordan vi tenker om X. For å tydeliggjøre at det ikke er språk som ligger til grunn for analysen, henviser de gjerne til teorier om «natural kinds», 'reference magnetism', «essensielle egenskaper» eller andre metafysiske størrelser som angivelig finnes ute i den virkelige verden. (iii) Sokratiske spørsmål, i sin tur, inkluderer alle slags hva er X?-spørsmål hvis grammatiske struktur ikke kan elimineres ved omformulering av spørsmålet—gjærne spørsmål som er ubestemte mellom den begrepsanalytiske og den realdefinitoriske tolkningen. Rekkevidden av alt som berøres av min kritikk, er derfor enorm, men vi må ikke glemme at det er en utmerket spørsmålsform å introdusere et tema med, eller å bruke hvis man ønsker å starte en lengre samtale i Athens gamle agora.

⁵2016, *Inquiry*, 58:7-8, 828-874.

REISEBREV FRA OXFORD

EN GANSKE SÅ MAGISK Plass

Av Hans Robin Solberg

Rett nord for Oxford sentrum ligger de gamle lokalerne til Radcliffe Infirmary, Oxfords første sykehus, som var i drift fra 1770 helt fremopp til 2007. Sykehuset var i sin tid åsted for flere viktige øyeblikk i medisinhistorien. Det var for eksempel her penicillin for første gang ble brukt til å behandle pasienter med ulike infeksjoner. Hovedbygningen er bygget i en enkel, men elegant stil (et sted mellom palladiansk og nyklassisk) og på plassen foran står en diger fontene av den greske guden Triton.

Da legene flyttet ut, flyttet filosofene inn. Fra og med 2012 har bygget huset fakultetet for filosofi, filosofi- og teologi-bibliotekene, samt deler av administrasjonen til Oxfords Humanities Division. Der du en gang kunne søke hjelp for kroppens mange lidelser kan du altså i dag med høy sannsynlighet risikere å støte på noen av verdens fremste tenkere. Og hvis du skulle gå lei av den filosofiske praten kan du alltid gå ut for å betrakte dyrelivet: fontenen av Triton er i dag en yndet badeplass for et andepar som bor i området (visstnok navngitt etter Mary Wollstonecraft og William Godwin).

Selv startet jeg som doktorgradsstudent i filosofi ved universitetet i Oxford høsten 2018, etter fem år som filosofistudent på Blindern, og har nå vært her omtrent et halvt år. Hittil har oppholdet vært preget av sakte, men sikkert å bli kjent med universitetet og dets til tider idiosynkratiske måte å gjøre ting på.

Det akademiske året er delt inn tre åtte uker lange «terms»: Michaelmas (fra oktober til november), Hilary (midten av januar til begynnelsen av mars) og Trinity (slutten av april til slutten av juni). De gjenstående tjueåtte ukene av året er da viet til «breaks», men studenter på alle nivåer er forventet å arbeide gjennom disse pausene.

Forskjellen mellom term og pause gir opphav til to veldig distinkte moduser. I løpet av de åtte ukene en term varer arrangeres så og si alle lectures, tutorials, seminarer, veiledninger og lesegrupper som studenter og ansatte deltar i eller har ansvar for. Tempoet er høyt og hver uke er stappfull med ulike aktiviteter og gjøremål. Når det er pause er det så å si ingen aktiviteter eller opplegg fra universitetets side og de aller fleste undergraduate-studentene og mange av postgraduate-studentene forlater byen. Pulsen er betraktelig lavere og man er levnet til selv å strukturere arbeidet sitt frem til neste term, arbeid som gjerne består i lesing, eksamensforberedelser eller skriving.

Som doktorgradsstudent er skillet mellom de to modusene noe svakere enn for undergraduate-studentene, ettersom arbeidet med ens egen oppgave i prinsippet fortøner seg ganske likt enten det er term eller ikke. Allikevel har jeg opplevd det som ganske markant: det er vanligst å legge veiledning med veileder til begynnelsen, midten og slutten av hver term, alle postgraduate-lectures og andre faglige seminarer man skulle ønske å gå på avholdes i løpet av term, og hvis man underviser undergraduate-studenter har man ukentlige forpliktelser til å lese essays og møte studentene til tutorials; til sammen utgjør dette en betydelig mengde med arbeid som faller helt bort når term er over. For meg har pausene derfor vært et velkomment pusterom og min primære mulighet til å arbeide med doktorgraden. Som en medstudent sa, «I Oxford lærer man fort at 'pause' betyr tid til å jobbe.»

Men selv om det arbeides mye i Oxford, enten det er term eller pause, så er det faktisk en del tid til overs for sosialisering og moro. For min del har mye av dette skjedd gjennom colleget mitt. Oxford er som



Fotografi av Hans Robin Solberg

kjent et kollegieuniversitet, som blant annet betyr at alle studenter kun er tilknyttet universitetet indirekte gjennom sin tilknytning til ett av de trettiåtte collegene som universitetet består av. Hvert college er en uavhengig og selvstyrt institusjon som tilbyr studentene sine blant annet et eget bibliotek, måltider, gjerne bolig og, i undergraduate-studentene sitt tilfelle, den primære formen for undervisning i Oxford: «tutorials». Collegene er som oftest videre delt inn i tre «common rooms»: junior common room (for undergraduate-studenter), middle common room (master- og doktorgradsstudenter) og senior common room (for de faglig ansatte). Selv om common rooms gjerne faktisk består av fysiske lokaler et sted i colleget, er det først og fremst en mer abstrakt enhet ansvarlig for blant annet sosiale og faglige arrangementer for medlemmene. Jeg er medlem av middle common room (MCR) i St Edmund Hall (eller Teddy Hall som colleget utelukkende kalles her i Oxford), og har mye av mitt sosiale nettverk akkurat her. Collegene tar inn studenter fra alle fagfelt, som betyr at jeg henger like mye, om ikke mer, med immunologer, sosiologer, historikere, hematologer og matematikere som med filosofer. Man kan kanskje si at dette stjeler en del oppmerksomhet fra det sosiale miljøet blant filosofene på fakultetet (ettersom de fleste av oss er i ulike collegier), og til en viss grad gjør det nok det, men personlig opplever jeg det mest som et godt supplement og avbrekk fra en hverdag som fort kan ende opp med å bestå bare av fag.

Allikevel har man som doktorgradsstudent, i kontrast til undergraduate-studentene, også mye å gjøre med sitt faglige fakultet sentralt. Rent lokasjonsmessig, tatt i betraktning antall tilknyttede, er filosofi-fakultetet i Oxford relativt beskjedent, med en større forelesningssal, et mindre seminarrom, et arbeidsrom for master- og doktorgradsstudenter, pluss et eget bibliotek og et par kontorer for ansatte. Dette er fordi de aller fleste ansatte har kontorer i collegene sine og unnagjør mye av undervisningen og veiledningen sin der. Personellmessig er derimot fakultetet ett av Europas største, med over hundre ansatte og tilsvarende mange master- og doktorgradsstudenter. Dette betyr at selv om filosofi ved Oxford definitivt finner seg ganske godt plassert i den engelskspråklige filosofitradisjonen, kall den gjerne analytisk, så finner man noen å snakke med om omtrent hvilket som helst emne innenfor kontemporær filosofi, dette på tvers av ulike tradisjoner.

Mitt eget arbeid er primært innenfor matematikkens og logikkens filosofi, og som sådan er jeg del av en gruppe på omtrent 10-15 ansatte, post.doc.-er og

doktorgradsstudenter som driver med dette. Annenhver uke, når det er term, møtes vi til det faste seminaret for matematikkens filosofi, hvor filosofer fra ulike universiteter kommer for å presentere forskningen sin, gjerne etterfulgt av en tur på puben og middag. Dette fungerer godt for å bygge følelsen av et litt mer spisset og sammenknyttet miljø innefor det store og vidtspredte filosofifakultetet. Det totale tilbudet av forelesninger, seminarer og foredrag tilbudt ved fakultetet er svimlende, og man må gjerne prioritere det som ligger nærmest eget arbeid. Men som filosofisk alteter har jeg også hatt stor glede av interessante foredrag og samtaler med etikere, epistemologer, språkfilosofer, Nietzsche-forskere, fysikkens filosofer, pluss pluss pluss.

Når det kommer til arbeidet med selve doktorgradsoppgaven fortoner det seg nok ganske likt i Oxford som andre steder: mye lesing, skriving og møter med veileder. For undergraduate-studentene er opplegget her (og ved Cambridge) derimot ganske så unikt. Forrige term hadde jeg gleden av å undervise både som tutor og teaching assistant. Det som slår meg til sammenligning med min egen bachelorgrad er hvor sykt tett oppfølging studentene får her. Ta for eksempel tutorialen jeg underviste forrige Hilary. Jeg underviste to studenter i emnet «Philosophy of Logic and Language». I løpet av de åtte ukene skrev studentene ett essay på omtrent 2000 ord til hver ukes tutorial(!), hvorpå jeg leste dem og ga tilbakemelding i form av skriftlige kommentarer. Selve tutorial-ene foregår som en samtale/veiledning hvor vi, i dette tilfellet meg og de to studentene, diskuterer ukens tema med utgangspunkt i studentenes arbeid. Generelt er antallet studenter i en gitt tutorial aldri på mer enn tre stykker, og det er også ofte bare én student. Slik følges hver enkelt students faglige prestasjon og utvikling nøye, med løpende tilbakemelding, og studentene får også mange muligheter til å påvirke sitt eget studieopplegg gjennom både sine ukentlige essays og hvordan samtalen utvikler seg under selve tutorial-en. Ja, riktignok er det hardt arbeid (mange opplever nok det som har fått navnet «fifth week blues»), ei er det gratis å studere her, men det er også en oppfølging de færreste undergraduate- eller bachelorstudenter andre steder i verden forunt.

Denne store samlingen med ulike forpliktelser, faglige opplegg, sosiale sfærer og så videre, drar fort ens sinn i forskjellige retninger, og det er nesten så man ikke rekker å verdsette det mens det skjer. Siden man kastes ut i det fra første dag har det vært lett for meg å glemme Oxfords mange små gleder, både som by og studiested. Enten det er å vandre ned en vakker liten bakgate som har sett lik

ut og blitt tråkket ned av studenter i hundrevis av år, eller å starte en samtale med vennene dine om ett eller annet vitenskapelig gjennombrudd i nyhetene, for så å finne ut at din gode venn og festkompanjong jobber i akkurat den laben hvor gjennombruddet har skjedd og kan svare deg på alt du kunne tenke deg å spørre om. Disse opplevelsene kommer i drypp og gir stedet en unik atmosfære.

Dette er bare toppen av isfjellet. Frem til nå har jeg også rukket å utforske Bodleian-bibliotekets omfangsrike samling med bøker; å gå tur gjennom Magdalen college sin egen rådyrpark; å oppleve gleden av å ro nedover Themsen (her kalles elven gjerne Isis) sammen med syv andre døsige medstudenter ved soloppgang etter å ha tvunget meg selv opp så altfor, smertelig, tidlig; å diskutere skandinavisk middelalderhistorie med fokus på vikingenes bevegelser og senere virkning i Europa med en historieprofessor over second dessert i senior common room (for min del flytende på magre minner av historietimene fra videregående); å danse til *Aqua*-hiten «Barbie Girl» klokken ett på natten sammen med drøssevis av andre postgrads fra alle mulige fagfelt på college-fest, en såkalt BOP (big open party); å skåle mitt eget college sin helse på latinsk (*floreat aula!*) i portvin iført full dress og tilhørende akademisk kappe – akkurat den siste der smerter det mitt antisnobbete lynne litt å innrømme – med andre ord, allerede en fullverdig britisk universitetsopplevelse.

Blindern kommer alltid til å ha en spesiell plass i mitt hjerte (helt ærlig, jeg tror kanskje jeg var forelsket i Blindern!), så en del av meg var skeptisk til en ny plass da jeg først kom hit. Og lenge var Oxford for meg et interessant sted som dessverre ikke nådde helt opp til sammenligning med min kjære *alma mater*. (Hvordan kunne denne konservative og reaksjonære høyborgen, yngleplass for udugelige britiske politikere, sammenligne seg med sosialdemokratiets utdannelsesutopi nordvest i Oslo?) Men nå har våren kommet hit, og byens utallige hager og parkanlegg står i full blomst, og jeg må innrømme, mens jeg vandrer nedover velduftende Queen's Lane med blikket vendt mot spirene på All Souls college, at Oxford er en ganske så magisk plass.

FILOSOFIQUIZ

Det åpnes for at gode argumenter kan gjøre flere svar riktige.
Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes!

SPØRSMÅL

1. I 1847 skrev Marx boken *Filosofiens elende*, en kritikk av en samtidig radikaler. Hvilken?
2. Et av Marx mest kjente sitater er: «Filosofene har bare tolka verden forskjellig, det det kommer an på, er å forandre den.» Hvor er dette fra?
3. På hvilket tysk universitet står dette sitatet i inngangshallen?
4. Den statsbærende ideologien i Sovjetunionen var inspirert av marxisme. Hva het denne?
5. I en kjent sketsj av Monty Python deltar Karl Marx en quizkonkurranse og får spørsmål om hvem som vant FA-cupen i 1949. Hvem var dette?
6. Marx ble erklært statsløs i 1849 og forble det til sin død, men i hvilket land endte han med å bosette seg og dø i?
7. Hvilken hellenistisk filosof og hvilken før-sokratisk filosof var det Marx sammenlignet i sin doktorgradsavhandling?
8. Hvilket kinesiske universitet har en bygning oppkalt etter Marx?
9. Marx var aktiv i Den internasjonale arbeidersammenslutningen, også kjent som Den første internasjonale. Hvor mange kommunistiske internasjonaler har eksistert?
10. Marx og Engels' *Det kommunistiske manifest* ble skrevet på oppdrag fra hvilken organisasjon?

SVAR

1. Pierre Joseph Proudhon.
2. Teser om Feuerbach (11. Tese).
3. Humboldt-universitetet i Berlin.
4. Marxisme-leninisme.
5. Wolverhampton Wanderers.
6. England.
7. Epikur og Demokrit.
8. Universitetet i Peking.
9. tre eller fire (avhengig av om man anerkjenner Trotskijs fjerde internasjonale).
10. Kommunistenes forbund.

NESTE NUMMER ARENDT

Hannah Arendt (1906-1975) var en av de mest prominente og innflytelsesrike politiske teoretikerne i det 20. århundre, hvis filosofiske arbeid strekker seg over mangfoldige områder som politisk filosofi, epistemologi, fenomenologi, moral- og sosialfilosofi. For det større publikum er hun kanskje mest kjent gjennom sine verker om totalitarisme, makt, vold, demokrati og autoritet. Spesielt verkene om ondskap, kjennetegnet blant annet av skillet mellom «radikal» og «banal» ondskap, er blitt stående som noen av det forrige århundrets viktigste bidrag til politisk teori i lys av verdenskrigene og totalitære ideologier.

Arendts betraktninger om forholdet mellom individ og kollektiv som er karakteristisk for det moderne industrisamfunn, især hennes kritikk av avpersonaliserte samfunnsstrukturer som en forutsetning for totalitære regimers fremvekst, fortsetter å være en tankevekkende og relevant analyse vel inn i det 21. århundret. Til tross for at Arendts politiske tenkning er vanskelig å klassifisere, blir hun ofte plassert i en klassisk republikansk tradisjon *à la* Aristoteles, Montesquieu, og Tocqueville, hovedsakelig som følger av hennes fokus på aktiv borgerdeltakelse og kollektiv deliberasjon.

Som student av Husserl, Heidegger og Jaspers, samt nære personlige vennskap med andre filosofer som for eksempel Hans Jonas, har Arendts tenkning røtter i en tysk intellektuell tradisjon karakterisert av en interdisiplinær og sektorovergripende tilnærming til komplekse filosofiske spørsmål. Den mange-fasetterte tilnærmingen har i ettertid vist seg å gjøre Arendts innsikter til like relevante studieobjekter for teoretisk og praktisk filosofi som statsvitenskap, feministisk teori, og psykologi. Det hersker ingen tvil om at Hannah Arendt er et nødvendig tillegg til litteraturlisten for den som ønsker å forstå det forrige århundrets politisk-ideologiske mylder, samt de filosofiske problemstillinger det brakte med seg.

Til neste nummer av *Filosofisk supplement* søker vi tekster som omhandler noen av disse spørsmålene eller andre filosofiske problemstillinger knyttet til Arendt.

Fristen for innsending av tekster er **mandag, 1. juli 2019**. Forventet utgivelse av utgaven er i september.

*Vil du bidra med en tekst til neste utgivelse av Filosofisk supplement?
Send oss en e-post på bidrag@filosofisksupplement.no.*

Til neste nummer av Filosofisk supplement vil alle innsendte artikkelbidrag leses anonymt i tråd med redaksjonens utprøvelse av «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet forbli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskelen for innsending av bidrag.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Ivar Dillan (f. 1952) har bachelorgrad i idéhistorie og mastergrad i europeisk kultur fra UiO.

Oscar Dybedahl (f. 1992) har mastergrad i filosofi fra UiO.

Cathrine V. Felix (f. 1977) er universitetslektor ved Universitetet i Lund.

Tormod Fjeld Lie (f. 1994) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Paal Fredrik S. Kvarberg (f. 1994) har mastergrad i filosofi fra UiB.

Svein Jåvold har mastergrad i europeisk kultur fra UiO.

Martin Nyberg (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Hans Robin Solberg (f. 1990) er doktorgradskandidat i filosofi ved University of Oxford.

Salman Türken har doktorgrad i psykologi fra UiO.

Henrik Voldstad (f. 1995) har bachelorgrad i filosofi fra UiO og er årsenhetsstudent i tysk samme sted.

Bilder

Thomas Falla Eriksen (f. 1987) har en mastergrad i grafisk design og illustrasjon fra Kunsthøgskolen i Oslo.

Rasmus Gaare (f. 1992) studerer kunst ved Einar Granum kunstfaghøyskole.

Jenny Hjertaas Ljønes (f. 1998) er bachelorstudent i filosofi ved UiO og har studert Visuell kunst ved Nansenskolen.

Abirami Logendran (f. 1992) har en bachelorgrad i matematiske fag fra NTNU.

Katrine Lund (f. 1989) er utdannet billedkunstner fra Kunsthøgskolen i Oslo.

Oda Aurora Norlund (f. 1998) har studert kunst, design og arkitektur ved Elvebakken VGS.

Hans Robin Solberg (f. 1990) er doktorgradskandidat i filosofi ved University of Oxford.

Line Helen Solberg (f. 1990) er utdannet illustratør ved Høyskolen Kristiania.

***Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.
Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!**